

NOVA TELLVS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS

NOVA TELLVS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS

31♦1



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

México, 2013

Primera edición: 2014
Fecha de término de edición: 13 de diciembre de 2013

D. R. © 2014, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, del. Coyoacán, C. P. 04510, México, D. F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
Circuito Mario de la Cueva s. n.
Ciudad Universitaria, del. Coyoacán, C. P. 04510, México, D. F.
www.iifilologicas.unam.mx
Tel. (+52) (55) 5622 7347
Tel. y fax (+52) (55) 5622 7349
Departamento de Publicaciones del IIFL
Tel. (+52) (55) 5622 7347
Tel. y fax (+52) (55) 5622 7349

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- El arte de la interpretación en la India sánscrita: orígenes y desarrollo
The Art of Interpretation in Sanskritic India: Origins and Development
Óscar FIGUEROA CASTRO 9-34
- La invención de un género: Heródoto, Tucídides y los retos de escribir
prosa histórica a gran escala
Inventing a New Genre: Herodotus, Thucydides and the Challenge
of Writing Large-Scale Prose History
Kurt A. RAAFLAUB 35-67
- Povertà e vita. Mendicità e filosofia nel mondo greco
Poverty and Life. Beggary and Philosophy in the Greek World
Cristiana CASERTA 69-101
- El *èthos* y la formación humanística en Isócrates
Ethos and Humanistic Education in Isocrates
Gerardo RAMÍREZ VIDAL 103-120
- Las puertas del sueño: muerte, conocimiento y revelación
en el libro 6 de *Eneida*
Gates of Sleep: Death, Knowledge and Revelation
in Book 6 of *Aeneid*.
María Emilia CAIRO 121-144
- Héroes por obligación. Retórica y epopeya en Virgilio y en Valerio Flaco
Forced Heroes. Rhetoric and Epic in Virgil and in Valerius Flaccus
Antonio RÍO TORRES-MURCIANO 145-157

“Sátira gramatical” y emancipación: la figura del profesor de latín en la obra de Fernández de Lizardi	
‘Grammatical Satire’ and Emancipation: The Professor of Latin at Lizardi’s Work	
Javier ESPINO MARTÍN	159-186

RESEÑAS

RAMÍREZ VIDAL, Gerardo e Hilda Julieta Valdés García (eds.), <i>Entre Roma y Nueva España. Homenaje a Roberto Heredia Correa. 50 años de docencia</i>	
Alejandra VIGIL BATISTA	189-201
CASERTA, Cristiana, <i>Per esempio. Achille e Socrate figure della comunicazione</i>	
Laura CANDIOTTO	203-206
VIVES, Juan Luis, <i>L’insegnamento delle discipline</i>	
Enrique GONZÁLEZ GONZÁLEZ	207-211
Colaboradores	213-219
Guía para colaboradores	221-224
Guidelines for Contributors	225-228
Revistas en intercambio con <i>Noua Tellus</i>	229-230

ARTÍCULOS



**El arte de la interpretación en la
India sánscrita: orígenes y desarrollo**
The Art of Interpretation in Sanskrit India:
Origins and Development

Óscar FIGUEROA CASTRO
Universidad Nacional Autónoma de México
figueroa@correo.crim.unam.mx

RESUMEN: Basado en una amplia selección de fuentes primarias y secundarias, el presente ensayo revisa la función capital que la actividad exegética y la literatura de comentarios desempeñó para el desarrollo y la identidad de la cultura sánscrita a lo largo de más de dos milenios. A fin de explicar la riqueza y, sobre todo, la continuidad del *ars interpretandi* sánscrito, el ensayo propone como tesis la necesidad de acudir al pasado védico y revisar un doble legado: por un lado, la relación entre interpretación y revelación; por el otro, entre interpretación y liturgia.

ABSTRACT: Based on a rich selection of primary and secondary sources, this paper discusses the fundamental role that exegesis and commentarial literature played in the development and identity of Sanskrit culture throughout more than two millennia. In order to understand the richness and, above all, the continuity of Sanskrit *ars interpretandi*, the article argues for the necessity of going back to the Vedic period and retrieve a double legacy: on the one hand, the relationship between interpretation and revelation; on the other, between interpretation and liturgy.

PALABRAS CLAVE: cultura sánscrita, Palabra, *ars interpretandi*, Vedas.
KEYWORDS: Sanskrit culture, Word, *ars interpretandi*, Vedas.
RECIBIDO: 16 de noviembre de 2012 • ACEPTADO: 20 de junio de 2013.

Le commentaire cherche, en énonçant ce qui a été dit,
à redire ce qui n'a jamais été prononcé.

M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, p. xiii

Preámbulo: cultura sánscrita y tradición exegética

Común es la idea que se tiene de la antigua cultura de la India, la India sánscrita, como depositaria de sacratísimas revelaciones, proezas literarias sin paralelo, relatos sobre estados sublimes y visiones de planos sobrenaturales. Menos conocido es, sin embargo, el hecho de que el grueso de su literatura especulativa se compone de obras exegéticas. Trátese, entre los hinduistas, de Śaṅkara (siglos VII-VIII), Kumārila

Bhaṭṭa (siglo VIII) o Abhinavagupta (siglo X); de Candrakīrti (siglo VII) y Dharmakīrti (siglo VII), entre los budistas, o de Hemacandra (siglo XII), entre los jainas, la obra de la mayoría de las mentes más lúcidas de la especulación sánscrita en realidad está conformada por trabajos exegéticos y comentarios. Más aún, la centralidad de la interpretación como forma de pensar y como género literario está presente en prácticamente todos los campos del saber, no sólo en el ámbito filosófico-religioso (como es de esperarse), sino en general en la literatura científica (*śāstra*) e incluso en la poesía (*kāvya*). Así, desde una época temprana la teoría literaria, la tradición legalista, la medicina o la teoría sobre el ritual, por poner algunos ejemplos notables, confiaron sus descubrimientos al arte de la interpretación y presentaron buena parte de sus resultados bajo ese formato. Comentarios en todas sus variantes: los hay, desde luego, a textos revelados, pero existen asimismo comentarios a otros comentarios en una secuencia que puede extenderse por varios siglos; hay además auto-comentarios; unos están escritos en prosa, otros en verso, y algunos más combinan ambos registros. Si bien “en mayor o menor medida la tarea principal de todo comentario es explicar expresiones individuales en un texto, buscando con ello esclarecer su sintaxis y ofrecer paráfrasis de sus componentes léxicos, frases u oraciones”,¹ los objetivos específicos en cada caso pueden variar enormemente. Mientras algunos tienen como propósito hacer explícito o ampliar (*prapañcaka*) el mensaje de textos caracterizados por la concisión y aun la secrecía —notablemente *sūtra*-s y *kārikā*-s, esto es, secuencias de fórmulas aforísticas que condensan toda una doctrina—; otros, en cambio, analizan desde una perspectiva crítica ciertos pasajes difíciles o controversiales. Algunos exhiben un tono polémico e incluso, a partir del desarrollo de la lógica durante los primeros siglos de la era común, están redactados a manera de debates;² otros son, por el contrario, muy didácticos, escritos casi como manuales de escuela³ limitándose a ofrecer sinónimos palabra por palabra y cubrir lagunas de orden gramatical o semántico sólo ahí donde sea necesario

¹ Ganeri 2008, p. 108.

² Volveré a este aspecto al final del ensayo.

³ De un modo no muy distinto a los *hypomnemata* o *commentarii* del periodo helénico y la Antigüedad tardía. Al respecto véase Hadot 2002, p. 184.

con base en las expectativas (*ākāṅkṣā*) del lector.⁴ Algunos aspiran a revelar el mensaje oculto de una obra y con ese fin optan por la alegoría como recurso explicativo; a otros en cambio les interesa recoger y reconciliar las opiniones de distintas autoridades dentro de una escuela o tradición, proyectando así una imagen de continuidad y estabilidad, y con ese objetivo abrazan la dialéctica como la mejor estrategia discursiva.

Por otra parte, la enmienda e incluso reconstrucción de diversos textos fundacionales (*mūla*) ha sido posible gracias a las observaciones de generaciones de exegetas. Por ejemplo, sin el comentario de Arcaṭa (siglo VIII) sería muy deficiente nuestro conocimiento del *Hetubindu*, importante tratado del gran filósofo budista Dharmakīrti (siglo VII). Encima, la difícil tarea de reconstruir el desarrollo histórico de doctrinas o corrientes de pensamiento ha dependido en buena medida del testimonio de diversos comentaristas. Entonces, por poner un par de ejemplos bien conocidos, para comprender la evolución del sistema Sāṃkhya, resulta indispensable acudir al *Yuktidīpikā*,⁵ extenso comentario, rico en referencias históricas, a la *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa; y lo mismo vale, en el caso de la escuela Mīmāṃsā, para el comentario de Śābara (el *Śābarabhāṣya*) al *Mīmāṃsāsūtra*. Por último, es también gracias a la figura del comentarista que el especialista contemporáneo puede trazar la historia de la recepción de autores clásicos, por ejemplo Kālidāsa, dentro de la propia literatura sánscrita.

Paradójicamente, al mismo tiempo es mucho lo que ignoramos sobre tan profuso y complejo género, de entrada porque existe un sinfín de voces para decir “comentario” en sánscrito. Destacan por ejemplo *bhāṣya*, *vārttika*, *vṛtti*, *vivṛti*, *ṭīkā*, *vyākhyāna*, *vivarāṇa*, o también, en un sentido más poético, *prakāśa*, *darpaṇa*, *locana*, *candrikā* y muchos otros, y aun-

⁴ En este sentido no debe pasarse por alto la posibilidad de que el género haya tenido tanto su origen como su posterior impacto en la forma misma de enseñar y aprender sánscrito. Como se sabe, en los niveles avanzados, luego de que el estudiante ha memorizado un número formidable de paradigmas y listas de palabras, el sistema tradicional de enseñanza de la lengua se basa en “parafrasear” textos, la forma más elemental de interpretación, y es parafraseando que ese estudiante demuestra haber comprendido la gramática, la sintaxis y el sentido de cada oración en un texto. Al respecto véase Gerow 2002; también Tubb 2007, pp. 1-12.

⁵ Tal como lo demuestran las dos grandes y hoy legendarias monografías sobre la materia: por un lado, Chakravarti 1951; por el otro, la extensa sección que Frauwallner 1953, vol. 1, dedica al Sāṃkhya.

que la mayoría de los especialistas coincide en que esta riqueza apunta a algo más que un mero fenómeno de sinonimia, son muchas las dudas que aún prevalecen sobre el sentido específico que posee cada uno de estos términos, así como sobre su genealogía y evolución semántica.⁶

Ahora bien, la consolidación del *ars interpretandi* en la India obedeció en buena medida al propio desarrollo de la cultura clásica sánscrita,⁷ a partir de los primeros siglos de nuestra era y hasta antes de la penetración definitiva del islam hacia el siglo XII, esto es, aproximadamente el periodo que el Occidente europeo conoce como Edad Media. Durante este extenso lapso de tiempo tuvo lugar en la India un intenso proceso de refinamiento intelectual en todos los ámbitos del saber, lo que supuso, entre otras cosas, la formalización de las estrategias discursivas empleadas por las distintas escuelas con el fin de diseminar y defender sus ideas, buscando así validez universal, es decir, credibilidad más allá del círculo de adeptos. A partir de entonces escépticos y brahmanes ortodoxos, budistas y jainas, teístas y ateos, dualistas y monistas expondrían sus planteamientos en respuesta a sus oponentes y conforme a las normas establecidas para esta peculiar forma de escolástica. Y para una tarea así, por ejemplo defender la eficacia del ritual o la verdad de la fe, era necesario no sólo un uso persuasivo de la razón, sino además herramientas concretas. Así, en lo que constituye algo así como el *trivium* de la cultura medieval sánscrita, los intelectuales indios abrazaron la gramática (*vyākāraṇa*), la lógica (*nyāya*) y el arte de la interpretación como disciplinas fundamentales.

Desde luego, los orígenes de este último se remontan a las antiguas técnicas encaminadas a comprender correctamente el significado de las invocaciones y las prescripciones védicas. Fue sólo más tarde, en los últimos siglos antes de la era común, que ese conjunto de técnicas fue organizado alrededor de toda una disciplina. Suele darse a ésta el nombre genérico de *mīmāṃsā*, literalmente “análisis”. Si bien este tipo de análisis siguió siendo concebido como una prolongación de la exégesis védica, y como tal su principal preocupación fue comprender y proteger

⁶ Debemos a Ganeri 2008 y Preisendanz 2008, los esfuerzos más logrados para tratar de comprender la función y el alcance detrás de tan variada nomenclatura. Sus observaciones, sin embargo, se centran exclusivamente en el comentario filosófico. Los esfuerzos previos de J. Bronkhorst son también iluminadores en algunos aspectos. Véase Bronkhorst 1990 y 1991.

⁷ Lo que algunos llaman de hecho la “sanskritización” de la India. Al respecto véase Pollock 2006, caps. 1-5.

la verdad de las escrituras, con el tiempo las implicaciones de dicha reflexión permitieron el desarrollo de una serie de doctrinas en torno a la naturaleza del habla, la acción, el destino del hombre y muchas otras, rebasando así su limitado entorno ortodoxo e influyendo al resto de las escuelas, por entonces también en formación.

Así las cosas, para apreciar con elementos suficientes el desarrollo de la interpretación sánscrita en general, así como el auge sin precedentes que alcanzó la literatura de comentarios, es necesario remitirnos a su pasado védico, en cuyo seno fueron prefiguradas sus principales premisas y aspiraciones. Al respecto sobresalen dos aspectos. En primer lugar, que debamos a la tradición védica los primeros intentos encaminados a formalizar el *ars interpretandi* en la India nos lleva a la profunda relación que existe en esta cultura entre revelación e interpretación, entre la Palabra trascendente y la palabra humana, relación, como veremos, con un fuerte componente crítico contra los alcances de la razón. En segundo lugar destaca la naturaleza idiosincrásicamente ritual de la Palabra revelada, hecho que, como mostraré, acaba dándole también un carácter ritual a la interpretación.

Cumplido este primer propósito, el que concierne a los orígenes, estaremos en condiciones de revisar la fase madura de la tradición exegética sánscrita. Como veremos, entre uno y otro momento existen importantes elementos de continuidad, incluso en medio de las diferencias en los detalles. Entonces, por un lado, el valor superlativo otorgado a la Palabra revelada reaparecerá en el valor y la autoridad otorgados a ciertas figuras, cuya palabra es así elevada a canon. Por el otro, el componente litúrgico de la exégesis védica reaparecerá en la cultura del debate que da identidad al periodo clásico.

En el principio fue la Palabra: revelación e interpretación

Como P.-S. Filliozat ha observado, el hecho de que en la India la actividad intelectual surgió y floreció no sólo a partir de una profunda toma de conciencia sobre la naturaleza del lenguaje (la tradición gramatical), sino asimismo alrededor de disciplinas cuyo propósito fue comprender e interpretar lo enunciado, “explica el extraordinario desarrollo, tanto en número como en sofisticación, de la literatura de comentarios”.⁸ Si a este hecho agregamos el elemento de sacralidad, esto es, la percepción

⁸ Filliozat 1992, p. 45.

que en ciertas esferas se tiene de los textos como manifestaciones de una Palabra primordial o trascendente (*vāc*), la imagen del intelectual indio como exegeta resulta todavía más definitiva.

Los rudimentos de esta actitud hacia el texto sagrado se asoman con insistencia en los Brāhmaṇa-s, vasto corpus en prosa redactado a fin de instruir a los sacerdotes y recitadores védicos en el significado de la liturgia. Fue dentro de este marco general que el hombre védico fue configurando una serie de estructuras básicas y reglas lo suficientemente consistentes para transformar la reflexión sobre la Palabra en un evento interpretativo. Las especulaciones de las *Upaniṣad*-s simplemente cristalizan, en algunos casos con profundas implicaciones de orden filosófico y soteriológico, la apuesta interpretativa de los Brāhmaṇa-s. Este sentido de consumación puede apreciarse, por ejemplo, a partir del valor que se otorga al *ars interpretandi* en tanto herencia transmitida.⁹

La exégesis es ahora toda una tradición y como tal goza de reconocimiento y autoridad. Está al servicio de la ortodoxia y es ella misma un arte ortodoxo. ¿Cuál es el núcleo de esta ortodoxia, sobre qué fundamento descansa? Ya lo dijimos. Descansa sobre la autoridad absoluta —por encima incluso de los dioses— atribuida a la Palabra increada, los Vedas, concebidos como epifanía primordial y eje del orden social y cósmico.

Así pues, que entre las diversas escuelas y corrientes del hinduismo ser ortodoxo (*āstika*) dependa de una obediencia a la Palabra de los Vedas, sea esto por convencimiento propio o legado directo (las escuelas Mīmāṃsā y Vedānta, por ejemplo), o, en retrospectiva y apologeticamente con el fin de ganar credibilidad (las escuelas Nyāya y Vaiśeṣika, por ejemplo), significa entonces, por extensión, un gesto compartido de confianza en la interpretación como la vía más apta para desentrañar los misterios de la Palabra, así como para legitimar las propias ideas al respecto.

En cualquiera de estos casos el punto de partida, se haga éste explícito o no, es que la verdad no se construye a partir de recursos propios, pues está dada de antemano en los himnos y admoniciones védicas, si bien de manera codificada o de un modo que rebasa la capacidad de la razón para aprehenderla de una vez por todas. Frente a la innegable presencia de la Palabra sagrada a nosotros sólo nos queda interpretar —éste es, de hecho, el sentido más profundo de la noción de *apauruṣeya*, es decir, la

⁹ Véase, por ejemplo, la genealogía o línea de transmisión (*vaṃśa*) que en sus últimas líneas ofrece la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* para sus enseñanzas.

“ausencia de autor” para la revelación védica.

Lo crucial aquí es, no obstante, que la presencia (la primacía de la revelación sobre el hombre) es al mismo tiempo una ausencia (la imposibilidad de constituir conceptualmente esa presencia). Y es aquí donde lo ortodoxo, la confianza absoluta en la preeminencia de la revelación, atrae para sí casi de manera natural la noción de secreto. Este misterio significa, para la labor interpretativa, un ejercicio sin fin, plural, y aun negativo; de ahí que interpretar se parezca más a un buscar que a un explicar; que sea más perseguir cierto *fin* que *de-finir*.

No extraña entonces que Yāska, autor del *Nirukta* y uno de los más antiguos exegetas védicos de que tenemos noticia, tal vez contemporáneo del gramático Pāṇini (aprox. siglo V a. C.), reconozca como rasgo distintivo la polivalencia semántica (*anekārthatā*) de los Vedas, admitiendo con ello una interpretación también plural, abierta a registros variados e incluso contradictorios.¹⁰

Entonces, en este caso no es la primacía del saber sobre el objeto por conocer lo que establece las condiciones necesarias para la constitución e inteligibilidad de dicho objeto.¹¹ Las condiciones no las establece aquí el sujeto, sino la Palabra increada que se presenta sin más, de manera incondicional y antes de cualquier determinación subjetiva, resistiéndose entonces ella misma a ser objeto. El oficio de intérprete se vuelve necesario justamente cuando el fenómeno que se busca entender se resiste a ser objeto y, no obstante, aparece, se muestra o revela. Esta anticipación viene además a poner en entredicho mi identidad como sujeto. Lo que en esencia pueda ser se cifra ahora en el misterio de la revelación. Aceptar hasta sus últimas consecuencias esta disposición, que es ya un descentramiento, tal es el principio que guía al arte de la interpretación, transformando la búsqueda de lo infinito al interior del texto en una búsqueda infinita, y como tal más próxima a la recreación ritual que a la explicación lógica.

Si la Palabra sagrada fuese un evento constituido conceptualmente no

¹⁰ Véase *Nirukta* 2.27: “Los [objetos] han de interpretarse conforme al significado [de las palabras que los designan]. Si su sentido es uniforme, la interpretación será [también] uniforme; [empero,] si caben varios sentidos, la interpretación será múltiple” (*tāni cet samānakarmāṇi samānanīrvacanāni | nānākarmāṇi cen nānānīrvacanāni | yathārthaṃ nīrvaktavyāni*). Véase asimismo 1.14, entre muchos otros pasajes donde este principio es aplicado.

¹¹ Dicho con Kant, donde las condiciones a priori de posibilidad de toda experiencia son también las condiciones de posibilidad de los objetos de esa experiencia.

habría necesidad de interpretar. Sin embargo, su precedencia respecto a toda conceptualización demanda una respuesta que es también una actitud: la del creyente y su firme adhesión a una particular visión orgánica del mundo. No sorprende entonces que entre las diferentes clases de ignorancia que al inicio del *Tantrasāra* enumera Abhinavagupta, el gran exegeta del siglo X, se encuentre una paradójica “ignorancia intelectual” (*buddhigataṃ ajñānaṃ*), definida precisamente ya sea como “incredulidad” (*aniścaya*) o como “falsa creencia” (*viparītaniścaya*).¹² El lenguaje religioso no le habla, en primera instancia, a quien es presa de dudas y por lo tanto carece de convicción (*prasiddhi*).¹³ Como veremos, tal convicción conlleva en última instancia un profundo escepticismo respecto a los alcances de una razón emancipada.

Empero, la Palabra es acto: ritual e interpretación

En la India antigua, la Palabra es concebida sobre todo como un evento oral, esto es, para ser escuchado. De ahí el famoso nombre dado a los Vedas, *śruti*, literalmente “audición”. Hay, pues, revelación, mas no Libro. Esto fue así incluso después de que paulatinamente se extendiera el uso de la escritura (en los primeros siglos de nuestra era), e incluso después de la producción masiva de manuscritos (a partir de los siglos XII-XIII). Antes que signo grabado en la piedra o trazo en el papel, la revelación es un evento fonético. No sólo eso. Como apenas sugerí, de igual relevancia es el carácter ritual de ese evento. La revelación reverbera, se deja escuchar e impone su verdad a través de una serie de movimientos corporales y gesticulaciones, mediante la manipulación de una amplia variedad de sustancias, en medio del bisbiseo del fuego y el crujir de las oblaciones. En la India, la revelación es un acto, una representación ritual del sacrificio original, y en esa medida se manifiesta a través de usos performativos del habla: invocaciones para alabar a los diferentes dioses y prescripciones que conminan a actuar.¹⁴

¹² *Tantrasāra* 1: “Existen dos tipos de ignorancia: intelectual y ordinaria. De éstas, la ignorancia intelectual consiste en incredulidad o falsas creencias” (*dvidham ca ajñānaṃ buddhigataṃ pauraṣaṃ ca. tatra buddhigataṃ aniścayasvabhāvaṃ viparītaniścayātmakaṃ ca*).

¹³ Cf. Abhinavagupta 1986, vol. III, p. 96.

¹⁴ En cuanto a este último aspecto, no es de extrañar entonces que en una medida importante la filosofía del lenguaje desarrollada por la escuela *Mīmāṃsā* gire alrededor

La interpretación tiene entonces una función doble: no sólo como herramienta para comprender la Palabra sacra sino ahí mismo para comprender la íntima conexión entre ésta y los actos que la ponen en escena. Si bien es a través de un acto hermenéutico que la dimensión teísta del ritual puede transformarse en argumento teológico, el ídolo en discurso, hay que añadir que es también a través de un acto hermenéutico que el argumento teológico se reviste de la naturaleza dinámica, performativa, del ritual. La celebración puntual de ritos (y ahí mismo la obediencia a un canon tenido como revelado) y la apropiación interpretativa de tales actos (y ahí mismo la innovación especulativa) no son tareas incompatibles; antes bien, acontecen necesariamente unidas. En suma, la posibilidad de una interpretación que deriva sus estrategias del *continuum* de la actividad litúrgica, esto es, donde el paradigma no es la sustancia sino la actividad, no parece ser asunto nimio. Al respecto quisiera detenerme en el componente crítico que esta exégesis ritualizada proyecta contra el esencialismo metafísico.

En efecto, que la tarea interpretativa se inspire en la naturaleza performativa de la revelación crea las condiciones para desarrollar un discurso también centrado en la acción y las relaciones. Así, las sospechas que sobre el lenguaje predicativo proyecta la exégesis sánscrita tienen una razón más profunda: predicar es determinar la realidad con base a criterios metafísicos. Veamos el ejemplo concreto de la tradición ortodoxa *Mīmāṃsā*.

De acuerdo con Jaimini (aprox. siglo II a. C.), el legendario autor del *Mīmāṃsāsūtra*, existe una distinción fundamental entre existencia ordinaria, la esfera del conocimiento convencional, y existencia litúrgica. Como explica F. Clooney,¹⁵ cuando un objeto entra al espacio del sacrificio o cuando se ejecuta una acción conforme a las prescripciones védicas, ese objeto experimenta *bhāva*, esto es, pasa de la existencia ordinaria (*sat*, *vidyāmana*) a una existencia de orden superior, donde queda al amparo de una red de analogías (*upaniṣad*) entre los actos y las palabras, asociaciones que no tienen paralelo y de hecho resultan absurdas en la existencia ordinaria.¹⁶ Jaimini no está, pues, interesado

del modo imperativo.—

¹⁵ Véase en especial Clooney 1990, pp. 195-202.

¹⁶ “Analogía”, “relación” o “conexión”, tal es, en efecto, el significado de la insigne palabra *upaniṣad*. La recepción popular (y romántica) del término como “enseñanza mis-

en la existencia estática (*sat*), ni en alcanzar, al fondo de la realidad cambiante, la sustancia inmutable y eterna, la estabilidad de una supuesta esencia interior (*ātman*). Lo que le interesa es, en cambio, el acontecer de lo nuevo, aquello que incesantemente viene a ser, donde movimiento y actividad son nociones modeladas ni más ni menos que por la primacía del ritual. Fuera del contexto ritual, las palabras sólo nos informan sobre esencias, y por lo tanto no nos dicen nada sobre su ser verdadero, su *dharma*, el cual se define precisamente por su finalidad (*artha*). Y la finalidad o el propósito de una palabra se manifiesta por la fuerza imperativa del lenguaje en el contexto del ritual, esto es, en la forma de prescripciones que empujan a realizar una acción. El lenguaje cobra sentido no al afirmar la existencia de algo sino al expresar la finalidad de una acción, de modo que son las relaciones, y no las esencias, las que nos dicen lo que necesitamos saber sobre tal o cual objeto. La verdad de ese objeto no es *satya* (“esencia”, “sustancia”), sino *kriyā* (“actividad”), y por lo tanto sólo puede percibirse una vez que ese objeto queda subordinado a la compleja red de analogías rituales. Esto, dicho del sacrificio, es también cierto acerca del universo en su conjunto. “El sacrificio”, explica Clooney, “es un microcosmos [...] Organizado alrededor del sacrificio, el sistema de Jaimini también organiza el universo alrededor de la verdad sacrificial”.¹⁷ De este modo, para la escuela Mīmāṃsā el sacrificio acaba siendo toda una forma de conocimiento, y en ese sentido el estudio de las escrituras y su mensaje sobre el cosmos y el ser humano, sobre la naturaleza de la verdad y el absoluto, no puede darse al margen de una reflexión sobre la acción ritual, pues es justo en el carácter performativo del ritual que la verdad y el absoluto se ocultan.

El ya citado Abhinavagupta es otro caso ilustrativo. Así, a veces abiertamente, otras de modo muy sutil, éste contrasta la deidad que el arte de la interpretación recrea sobre el escenario de la práctica ritual con la deidad definida como “esencia” (*sat*, *sattā*). Esta precisión de carácter filosófico, que es también una crítica a ciertas escuelas de la tradición india (los *jaḍa-* o *śānta-brahmavādin*-s, es decir, los “proponentes de un

tica o secreta” tiene su origen en la ingeniosa, pero forzada, interpretación de Śaṅkara, la cabeza de la corriente monista del Vedānta. Al respecto véase Renou 1946, pp. 55-60; Gonda 1965, pp. 1-29; Falk 1986, pp. 80-97, y Olivelle (trad.) 1998, pp. lii-lvi.

¹⁷ Clooney 1990, p. 125.

brahman inerte, inactivo”),¹⁸ y que por lo demás parece acercar peligrosamente la heterodoxia tántrica de Abhinavagupta a la heterodoxia por antonomasia del budismo, establece claramente la necesidad de pensar al absoluto más allá de su supuesta sub-sistencia, en pos de una visión más dinámica y expansiva. Y si en última instancia el absoluto no *sub-siste* entonces debe ser *supra-esencial*, eminente, entendiéndose por esto, según la lógica misma del discurso abhinavaguptiano, no esencia hiperbólica, sino apenas *ausencia de esencia*, ausencia sin esencia. Para sustentar su interpretación Abhinavagupta echa mano de dos aspectos rituales inherentes a la revelación tántrica, a saber, la repetición de mantra-s (breves fórmulas, a veces simples monosílabos, imbuidas de poder) y la visualización de *maṇḍala*-s (patrones geométricos diseñados para inducir la presencia de lo divino).¹⁹ Estos actos no son concebidos como meros ejemplos, sino como auténticos modelos para la reflexión, como sofisticados diagramas de un pensamiento ritualizado. En ambos casos, el resultado es el mismo: la interpretación se dinamiza hasta alcanzar la analogía final, también la más radical y desconcertante, a saber, aquella que confunde lo alto y lo bajo, lo sagrado y lo profano, lo divino y lo humano.

Y cuando el exegeta se vuelve consciente de esta paradoja y, yendo más lejos todavía, se atreve a abrazarla como la estrategia mejor preparada para hablar de lo supremo, su discurso comienza, de nuevo, a confundirse con la práctica ritual, de modo que la interpretación comienza

¹⁸ Por ejemplo en su *Parātrīśikālaghuvṛtti*, p. 16: “[El ser supremo o *sat*] es el reposo final de todas las cosas a lo largo del sendero impuro, es decir, el reposo al final del espectro completo de objetos inteligibles, desde el elemento agua hasta la ilusión. Al momento de este reposo final, todo [aparece como] una masa uniforme, inmortal, *brahman* que es *ātman*. [Yacer] sobre esto, tal es [la forma más elevada de] reposo entre los seguidores del Vedānta” (*tathā jalatattvāder api māyātattvaparyantasya vedy arūpasyāśuddhādhvamadyapātinaḥ sarvasya saivāntya viśrāntir ity antyaviśrāntikāle sarvam ekaḡhanam amṛtam ātmabhūtaḡ brahma. tāvati brahmavādināḡ viśrāntiḡ*). En su comentario al *Paramārthasāra* (10-11), uno de los textos de juventud de Abhinavagupta, el exegeta Yogarāja (siglo XI) define explícitamente a los seguidores del Vedānta como proponentes de la doctrina del *śānta-brahman*: “A diferencia de los proponentes del *brahman* inactivo, el cual es prácticamente inerte, sin poder [nosotros defendemos una deidad], caracterizada por los poderes de voluntad, conocimiento y acción” (*icchājñānakriyāśaktisvabhāvam eva na punaḡ śāntabrahmavādinām iva śaktivirahitaḡ jaḡakalpam*).

¹⁹ En sus dos comentarios al *Parātrīśikā Tantra*, el extenso *Vivaraṇa* y el conciso *Laghuvṛtti*.

a parecerse más a una puesta en escena, donde el pensar y el hacer se impregnan y confunden, y donde lo verdaderamente crucial es actualizar cíclicamente el misterio original.

De la Palabra revelada a la palabra canónica

Hasta aquí mi exposición se ha detenido sobre todo en la íntima relación que en la India antigua guardan el *ars interpretandi* y la Palabra de los Vedas, paradigma de la idea de revelación. Sin embargo, como se infiere a partir de la alusión a Abhinavagupta, la exégesis tiene una presencia igualmente decisiva entre las heterodoxias. Se puede no creer en el Veda, pero incluso entonces y con la misma importancia se cree en la interpretación como el recurso al alcance del hombre que mejor corresponde a la sacralidad de la Palabra. Esto es lo que hicieron, por ejemplo, los diversos cultos tántricos —el horizonte en el que se inscribe la obra de Abhinavagupta— al trasladar la autoridad de los Vedas a sus propias escrituras y deidades. El principio, empero, sigue siendo el mismo: la precedencia de la Palabra es al mismo tiempo el signo de una carencia: da testimonio de la inutilidad del concepto (*vikalpa*) frente a aquello que trasciende todo concepto (*nirvikalpa*).²⁰

Como es bien sabido hubo en la India heterodoxias más radicales, aquellas que desconocieron por completo la autoridad de la revelación védica y, todavía más, sobre este repudio erigieron sus propias doctrinas. Me refiero desde luego al budismo y al jainismo, ambos movimientos ascéticos surgidos entre los siglos VI y V antes de nuestra era. La pregunta es obligada. ¿Rechazaron budistas y jainas la revelación védica abrazando en cambio una nueva revelación? En sentido estricto no fue así. Lo cierto, sin embargo, es que la crítica a la Palabra de los Vedas no supuso una crítica a la sacralidad de la Palabra en cuanto tal y al margen de un horizonte religioso específico. En realidad, el poder y la autoridad de los himnos védicos, con todo su halo de trascendencia y eternidad, fueron trasladados a la Palabra —al mismo tiempo humana y sobrehumana, histórica y atemporal— de caudillos espirituales como Buda y Mahāvīra.

²⁰ Abhinavagupta, *Tantrasāra* 1: “[...] y renunciar a lo que precede todo concepto es conformarse con una conciencia conceptual. Ahora bien, es el Absoluto mismo quien, siendo idéntico a la divinidad suprema, decide reducir a concepto (*vikalpa*) la luz de la conciencia” ([...] *vikalpasaṃvidabhyāsasya avikalpāntatāparyavasānāt. vikalpāsaṃku-citasamvitprakāśarūpo hi ātmā śivasvabhāva*).

Desde esta perspectiva, la ruptura con el pasado védico significó el triunfo de una continuidad, puso de manifiesto un consenso en torno al valor supremo de la Palabra. Este consenso alcanza directamente al arte de la interpretación como el medio más apto para prestar oídos a la verdad, por encima incluso de la dicotomía ortodoxia-heterodoxia.

Por ejemplo, en el caso del budismo, las diversas corrientes dentro de la tradición del Pequeño Vehículo (*hīnayāna*) fundamentaron sus variables doctrinales en una interpretación del canon pāli, el cual se cree contiene los discursos pronunciados en vida por Buda. En particular, los seguidores de la escuela Sarvāstivāda a menudo recibieron el título de *vaibhāṣikā*-s, en alusión precisamente al término que da nombre a los diversos comentarios (*vibhāṣā*) sánscritos que redactaron a fin de explicar las enseñanzas contenidas en el *Abhidharma*. Asimismo, la literatura del Gran Vehículo (*mahāyāna*) comprende un sinfín de comentarios, en particular interpretaciones al *Prajñāparamitasūtra*, por no hablar de la sofisticada tradición exegética de corrientes como el Madhyamaka, el Yogācāra y el Vijñānavāda.

Ahora bien, como apenas sugerí, al citar los casos del budismo y el jainismo en realidad damos cuenta de un fenómeno mucho más amplio. La reverencia por la palabra revelada se entrecruza —y en algunos casos de hecho competirá— con la reverencia por la palabra canónica, esto es, lo dicho por figuras u obras a las que se atribuyen virtudes especiales, sean éstas de índole espiritual, sapiencial o moral, justificando así la labor interpretativa.

Canónico y, por lo tanto, digno de un tratamiento exegético fue por ejemplo el género conocido como *sūtra*, mencionado al principio de este ensayo. Así, a lo largo del periodo que va de los últimos siglos antes de la era común a los primeros de nuestra era fue gestándose una versión más sistemática, definitiva, de las diversas corrientes de pensamiento entonces en boga. El formato elegido para ello fueron formularios o manuales básicos, concebidos como una secuencia de “hilos” conductores (aquí la acepción más elemental de la palabra *sūtra*), donde la economía del lenguaje cumple una función capital no sólo en miras a la memorización sino asimismo, como bien apunta F. Chenet, por razones iniciáticas.²¹ En efecto, tal como los maestros brahmánicos buscaron siempre que sus enseñanzas mantuvieran su pureza y con ese fin estaban

²¹ Chenet 1998, p. 1657.

reservadas a un grupo selecto de adeptos, en un principio estos concisos formularios fueron enseñados a grupos reducidos de estudiantes, de modo que transmitidos por alguien lego resultaban incomprensibles. Dos cosas se desprenden de ello. Por un lado, tenemos aquí un testimonio de la expansión del modelo védico: la palabra canónica es investida con la autoridad de la Palabra revelada. Por el otro, en virtud de su naturaleza hermética o alusiva, el entendimiento correcto de los *sūtra*-s demanda un trabajo de apropiación en el que se espera estén entrenados los iniciados, de quienes depende por lo tanto que la estrategia protectora no sea contraproducente, esto es, que el mensaje original no caiga en el olvido o se vuelva ininteligible.

El origen de las grandes tradiciones filosóficas de la India descansa en este arduo trabajo de ampliación y decodificación de la palabra canónica a la luz del modelo derivado de la Palabra revelada. Estamos pues en el umbral del periodo escolástico de la filosofía india, cuya vitalidad se prolongaría hasta el siglo XII, en algunos casos, por ejemplo el de la escuela Nyāya, hasta el XVII.²² Empero, insisto, la exégesis propiamente, la del texto sagrado, se desdobló no sólo en la actividad interpretativa de comentaristas al interior de tradiciones filosóficas o religiosas. Lo mismo ocurrió, si bien quizá de manera un poco tardía, en el resto de las ciencias (*śāstra*). Ejemplos notables son la medicina y la teoría literaria.²³

Como mencioné al principio del ensayo, en cualquiera de estos casos, la práctica que se impuso fue el estudio de textos revelados o canónicos por medio de glosas de orden puramente lingüístico y sólo a partir de este análisis elemental se desarrolló el comentario interpretativo, esto es, aquel que aspiraba a restaurar el sentido de un texto no sólo con el fin de hacer explícito su contenido sino asimismo ampliando o problematizando ciertos aspectos, casi siempre a la luz de posturas rivales. Como también apunté, el número de ramificaciones y variantes que el *ars interpretandi* sánscrito produjo a lo largo del periodo clásico es simplemente *ad nauseam*. Desde luego, los tiempos cambiaban y nuevas voces

²² Cabe agregar que, en su fase final, el desarrollo de las diversas tradiciones filosóficas con base en el modelo exegético daría pie a todo un subgénero, el doxográfico, consagrado a resumir (*saṃgraha*) el propio discurso filosófico conforme a un patrón estable, ortodoxo, que norma y jerarquiza las diferentes perspectivas (*darśana*). El texto clásico es el *Sarvadarśanasamgraha* de Śāyaṇa-Mādhava (s. XIV). Al respecto puede consultarse Halfbass 1988.

²³ Para un recuento del desarrollo histórico de esta última, véase Gerow 1974.

canónicas se levantaban aquí y allá para proclamar verdades más acordes a los tiempos modernos. Así, la producción vertiginosa de comentarios y sub-comentarios a lo largo del periodo medieval se convirtió en un instrumento capital para vincular pasado y presente. Como muchas otras culturas tradicionales, fue interpretando y reinterpretando la Palabra que la India antigua intentó responder a las exigencias de la historia y a las demandas de nuevas audiencias.

Volviendo al caso de la filosofía, como bien ha subrayado K. Preisendanz, “sistematizar, evitar contradicciones, poner al día el léxico y la necesidad imperiosa de probar y justificar [...] los principios elementales de cada tradición a la luz del pensamiento filosófico contemporáneo, se volvieron tareas que impulsaron de manera decisiva el desarrollo de nuevas ideas a través de comentarios creativos”.²⁴ Al respecto destaca, por ejemplo, el impacto que tuvo sobre el arte de la interpretación el surgimiento de la epistemología y la lógica, disciplinas tardías respecto a la añeja metafísica india. Esta demora determinó profundamente la labor de intérpretes y comentaristas, sobre quienes ahora pesaba la responsabilidad de actualizar los contenidos de las viejas doctrinas sobre el ser, el alma y la salvación a la luz de recursos argumentativos y persuasivos más actuales.

La importancia de este giro puede apreciarse a partir del modo como éste alcanzó incluso a una corriente por definición marginal y subterránea como la tántrica. Así, a partir del siglo IX, un grupo de iniciados en diversos cultos tántricos, todos oriundos de Cachemira, quienes además estaban versados en la tradición escolástica, emprendieron la ardua tarea de llevar el universo mágico de los tantras —con todo y sus deidades terribles, con sus jaculatorias (mantra) y diagramas místicos (*maṇḍala*)— a la arena política. Para ello era necesario, en primer lugar, recoger la esencia del discurso teísta, esotérico y litúrgico de un sinfín de textos revelados y articularlo alrededor de premisas doctrinales más homogéneas y definidas. Así fueron redactados compendios como el *Śivasūtra* (al que siguió atribuyéndose un origen divino) o la *Spandakārikā*. A esta primera fase en la construcción de un discurso canónico y sincrético acorde con los nuevos tiempos siguió el trabajo propiamente exegético, al que fueron incorporados los avances de disciplinas como la lógica y la epistemología, así como el legado de tradiciones insignes como la gramática (*vyākaraṇa*) y el análisis semántico (*nirukta*).

²⁴ Preisendanz 2008, p. 607.

Desde luego hubo resistencia y la ortodoxia védica insistió en fundamentar el *ars interpretandi* en la Palabra de las *verdaderas* escrituras, los Vedas, relegando a un segundo plano lo dicho por “nuevos” autores, por más canónicos que fueran, y bajo esa premisa intentó descalificar los esfuerzos de otras tradiciones exegéticas, de modo que la aplicación de ingredientes modernos no secularizara los orígenes brahmánicos, rituales, de la exégesis sánscrita. Esta resistencia pone de manifiesto lo que en realidad fue un conflicto.

El mismo puede apreciarse, indirectamente, a partir del hecho de que el testimonio de las escrituras (*śabda*) fue incluido entre los criterios que sirven para dar validez a un conocimiento (*pramāṇa*).²⁵ De entrada, la inclusión confirma la actualidad que el arte de la interpretación tuvo al interior del debate filosófico riguroso durante el periodo clásico, es decir, en un entorno en el que esperaríamos la emancipación de la razón. Otorgarle a la revelación el estatus de *pramāṇa* fue una forma de corresponder a la necesidad de legitimar la idea de que los textos sagrados son fuentes irreducibles y autosuficientes de conocimiento. Sin embargo, detrás de ello hay un fuerte componente crítico dirigido a cualquier otra forma de conocimiento y lenguaje, en particular, de nuevo, el discurso lógico. En efecto, detrás del uso exegético de la razón medra siempre una fuerte dosis de escepticismo respecto a la razón en cuanto tal.

Un caso particularmente ilustrativo es el del gramático Bhartṛhari (¿siglo VI?), quien reformuló la noción de *śabda*, y ahí mismo la de exégesis, a partir de premisas no dualistas (*advaita*) y en el contexto de una sofisticada reflexión sobre la naturaleza del lenguaje. Inspirado en un modelo inmanentista y recuperando algunas premisas básicas de la tradición védica, Bhartṛhari concibió el arte exegético como manifestación misma del poder (*śakti*) de la Palabra, identificada ésta con el Absoluto mismo (*brahman*) y, por consiguiente, criterio último de verdad. La Palabra mantiene su unidad y trascendencia aun en medio de su gradual proceso de diversificación en los cuatro Vedas, las subsecuentes tradiciones no reveladas pero canónicas (*smṛti*) y, finalmente, en la labor de toda

²⁵ El *locus classicus* es *Nyāyasūtra* 1.1.3: “La percepción, la comparación, la inferencia y el testimonio: éstos son los medios que dan validez a un conocimiento” (*pratyakṣānumānopamānaśabdāḥ pramāṇāni*). Dos aforismos más adelante el mismo *Nyāyasūtra* define *śabda* del siguiente modo: “Por testimonio se entiende la enseñanza [de una fuente] confiable” (*āptopadeśaḥ śabdaḥ*), y no hay fuente más confiable que la Palabra revelada.

clase de exegetas (*darśana*), quienes continúan y de hecho expanden el poder infinito de este *śabda-brahman*,²⁶ de tal modo que lo que parece agente es en realidad instrumento: la palabra sobre la Palabra es siempre una forma de reflejo o recreación (*anukāra*).²⁷ Al tratar de penetrar en el sentido de la revelación védica, y en general del lenguaje, se va a la Palabra desde la Palabra. Entonces, una vez más, dada la preeminencia y precedencia de los Vedas, en sentido estricto no hay nada que no sea interpretación. Puesto que a un nivel esencial la razón (*tarka*) está subordinada a la revelación,²⁸ hacer uso de la primera es interpretar la segunda. Ahora bien, aunque hay inclusión, hay asimismo una estricta gradación y una jerarquía rigurosa, aspectos determinados por la distancia que tal o cual interpretación mantenga respecto al mensaje védico. Este esquema le permite a Bhartṛhari detectar aquellos casos en los que la razón se aleja de su fundamento más íntimo, es decir, cuando deja de servir a la revelación, dándole de hecho la espalda,²⁹ para pretender por sí sola ser fuente de conocimiento, haciendo obsoleta la tarea interpretativa y elevando al máximo rango el pensamiento puramente lógico.³⁰

Ante expresiones de un tradicionalismo tan arraigado como éste, con su enorme capacidad para reinventarse e imponer su verdad aun en

²⁶ Cf. *Vākyapadīya* 1.6-9. Al respecto además véase Halbfass 1991, pp. 37-40, 63-65.

²⁷ *Vākyapadīya* 1.5: “Los grandes sabios retoman y recrean la revelación védica, y así, aunque ésta es una e indivisible por naturaleza, se transmite de muchas maneras” (*prāptyupāyo 'nukāraśca tasya vedo maharṣibhiḥ | eko 'py anekavartmeva samāmnātaḥ pṛthak pṛthak*).

²⁸ *Vākyapadīya*, 1.129a: “La razón, fundamento del ser humano, no es sino el poder de las Escrituras” (*śabdānām eva sā śaktis tarko yaḥ puruṣāśrayaḥ*).

²⁹ *Vākyapadīya* 1.127a: “Cuando la razón no se opone a la ciencia revelada dota [al hombre] de visión” (*vedaśāstrāvirodhī ca tarkaś caḥsur apaśyatām*).

³⁰ Otro caso en la misma línea, donde la centralidad de la interpretación está en relación directa con una desestimación de la razón, es el que nos ofrece el gran pensador vedántino Śaṅkara (siglos VII-VIII), cuya ortodoxia presupone una fe inquebrantable en lo dicho por los Vedas. De acuerdo con Śaṅkara, no hay esfera que no esté comprendida en la Palabra de los Vedas; ésta contiene la verdad tanto en lo convencional como en lo absoluto, y por lo tanto es un error confinarle a uno u otro ámbito. Esta postura universaliza también el recurso de la interpretación, condición necesaria para pensar la naturaleza absoluta de *brahman* y desde *brahman* todo lo demás. Aun cuando Śaṅkara piensa que el conocimiento (*jñāna*) está por encima de cualquier otro recurso o medio, al mismo tiempo su confianza plena en la revelación lo lleva a experimentar un profundo rechazo contra los alcances de la razón (*tarka*). Conocer no es, por lo tanto, lo mismo que razonar. Conocer es interpretar. Al respecto véase, en especial, Halbfass 1991, caps. 2, 3 y 5.

medio de una sociedad en franca transformación, cabe preguntarse, con toda razón, si la exégesis sánscrita no fue después de todo un arte estéril, sometido a los designios de un grupo dominante, y por lo tanto imposibilitado para innovar y pensar con libertad. En suma, ¿estaba el exegeta indio condenado a repetir las verdades del pasado o, de lo contrario, ser acusado de heterodoxo? Definitivamente sería injusto afirmar que tan radical disyuntiva fue cierta en todos los casos, sin excepción. Más correcto es pensar en un horizonte general cuya aparente rigidez normativa nunca fue, en los hechos, impermeable al cambio, la innovación y aun la crítica. Incluso formando parte de la tradición, un amplio número de comentarios y obras exegéticas se las ingeniaron para ofrecer respuestas distintas a viejos problemas e incluso para descubrir nuevos problemas y consagrarse a su estudio y análisis. En un buen número de casos, esto se produjo a costa de la propia ortodoxia, a través de un discurso novedoso pero disfrazado de inofensiva elucidación en torno al significado de textos canónicos.³¹ No pocas veces tal disfraz se confunde con toda una defensa de la tradición. Esto es, por ejemplo, lo que Śaṅkara hace al comentar las *Upaniṣad*-s o el *Brahmasūtra*: usar la autoridad de ciertos textos como vehículo para afirmar ideas propias, en este caso una forma extrema de monismo. Para reconocer que la novedad es, en muchos casos, un elemento constitutivo (y no una rareza) de un arte supuestamente ortodoxo como la interpretación, basta recordar que exactamente las mismas obras fueron usadas con fines doctrinales muy distintos.³² La justificación, de nuevo, hay que hallarla en la idea misma de Palabra sacra, por definición inescrutable y por lo mismo semánticamente inabarcable por la palabra humana.

Entonces, en el terreno de la literatura puede traerse a colación el caso de Nīlakaṅṭha, el célebre comentarista de la gran epopeya sánscrita, el *Mahābhārata*. Siendo un producto de la segunda mitad del siglo XVII, es de esperar que la interpretación de Nīlakaṅṭha responda, en una medida importante, a necesidades ajenas a su fuente.³³ ¿Cómo justifica nuestro

³¹ Para el caso de la exégesis filosófica véase Preisendanz 2008, p. 606 y siguientes.

³² Además de Śaṅkara, autores como Rāmānuja, Nimbārka y Vallabha, por citar los casos mejor conocidos, acudieron a estos mismos textos básicos a fin de defender sus doctrinas y de hecho inaugurar nuevas corrientes de pensamiento.

³³ No sólo eso. Como bien apunta C. Minkowski, Nīlakaṅṭha estaba bien “consciente de que se había embarcado en algo que no tenía precedentes tanto en contenido como en método” (“What Makes a Work ‘Traditional’?”, p. 237).

exegeta una lectura en varios sentidos alegórica y en la que no son inusuales los anacronismos?³⁴ La necesidad de un comentario así, se excusará Nīlakaṇṭha apelando, paradójicamente, a un valor tradicional, descansa en que el *Mahābhārata* posee un “mensaje secreto” (*gūḍhārtha*), nunca antes revelado.³⁵

Así las cosas viene bien, para concluir esta sección, recordar las palabras de Filliozat sobre el riesgo de confundir al exegeta indio con el profesor universitario o el historiador de las ideas, en el deseo de que el primero responda a los criterios de objetividad que guían la actividad del segundo. En realidad, la diferencia entre ambos quehaceres es abismal, pues mientras que el segundo

busca comprender, bajo el espíritu científico, el sentido que un texto antiguo pudo haber tenido tanto en la conciencia de su autor como en el ambiente intelectual de su época, cuidando además no forzar demasiado su interpretación, por su parte el erudito ortodoxo no tiene ningún interés en restituir un estado antiguo [...]. Más bien, lo que le parece importante es presentar como un todo organizado su conocimiento completo, el cual contiene *tanto la herencia antigua como su interpretación*.³⁶

Interpretación y debate

Dijimos antes que en la India antigua la Palabra es acto y que en un sentido extremo este lazo profundo entre el decir y el quehacer ritual desemboca en una escenificación de la Verdad sagrada. Siendo una tarea inherente a la recepción de la Palabra revelada, el *ars interpretandi* sánscrito no puede ser ajeno a esta representación litúrgica de la Verdad. Me parece que es posible ahondar en ello recuperando uno de los principales aspectos estilísticos —de hecho, el que más suele llamar la atención— de la literatura de comentarios, sobre todo durante el periodo clásico, cuando la concepción védica de la Palabra fue extrapolada, como apenas vimos, a las más diversas doctrinas, incluyendo las heterodoxas. Me refiero desde luego a la textura polifónica, casi siempre bajo un espíritu

³⁴ Siendo ésta la principal crítica que algunos indólogos modernos —conforme a sus propias premisas “académicas” y científicas— han lanzado contra el trabajo de Nīlakaṇṭha, descartándolo como fuente confiable para el estudio de la gran epopeya.

³⁵ Véase por ejemplo lo que dije antes citando a Yāska, el autor del *Nirukta*.

³⁶ Filliozat 1992, p. 92 (énfasis mío).

controversial o polémico, de la exégesis sánscrita. Así, con esta última reflexión, intentaré mostrar no sólo la importancia que la práctica ritual tuvo para la exégesis sánscrita en sus orígenes, sino más importante aún su continuidad a través de la práctica del debate, evento concebido como una puesta en escena, como una reconstrucción dramatizada de la verdad.

De entrada conviene recordar que, de acuerdo con L. Renou, toda especulación en la India se remonta al *brahmodya*,³⁷ literalmente “discusión en torno al *brahman*”, es decir, las disputas o certámenes orales, en prosa o verso, que se celebraban en el marco del sacrificio védico con el fin de resolver diversos enigmas, por definición de carácter ritual y casi siempre con implicaciones cosmogónicas. Tan singular evento por lo general cobraba la forma de un diálogo entre sacerdotes que alternaban preguntas y respuestas sobre el origen, estructura y destino del cosmos. Más aún, la continuidad misma del universo dependía de esta dramatización que reproducía, al nivel del lenguaje, la lucha de los contrarios en el principio de los tiempos. Como es de esperar, para participar los dialogantes debían poseer un profundo conocimiento (e inspiración) en el arte de descubrir y establecer conexiones secretas (*upaniṣad*, *bandhu*)³⁸ entre los diferentes planos de la creación, así como entre las fuerzas que rigen la vida de todos los seres. Si bien los himnos del *Ṛgveda*, la porción más antigua del corpus védico, contienen unos cuantos testimonios de estas disputas,³⁹ éstos se multiplican notablemente en el siguiente estrato del corpus, compuesto por las reflexiones de Brāhmaṇa-s y Upaniṣad-s, no casualmente los textos donde, como vimos, emergió el *ars interpretandi* sánscrito. Al respecto baste recordar las famosas escenas dialogadas y debates en la *Bṛhadāraṇyaka* y la *Chāndogya Upaniṣad*-s, las dos más antiguas.⁴⁰

³⁷ En su extenso ensayo “Le brahmodya védique”. Más sobre el tema en Heesterman 1985 y Thompson 1997.

³⁸ Al respecto véase antes nota 16.

³⁹ El mejor ejemplo, quizá el más antiguo que se ha preservado, es *Ṛgveda* 1.164, himno asociado con el legendario sacerdote Dīrghatamas.

⁴⁰ Por ejemplo, la discusión entre tres virtuosos recitadores védicos (*Chāndogya Upaniṣad* 1.8-11), o entre el rey Janaka y el sabio Yājñavalkya (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.1-6), o entre este último y Maitreyī, su esposa (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2.4). También en la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (3.1-9), es célebre el interrogatorio al que es sometido este mismo Yājñavalkya por varios interlocutores, entre ellos una mujer (Gārgī), en

Como bien nota F. Chenet, esta disposición a debatir se intensificó con el surgimiento de los movimientos ascéticos, varios de ellos críticos del sistema védico, lo que vino a exacerbar la dimensión competitiva del antiguo *brahmodya*: ahora no sólo se discute para determinar quién es el mejor dentro de un sistema compartido de creencias; lo que se pone en escena es la rivalidad entre cosmovisiones antagónicas, a veces degenerando en insultos y calumnias.⁴¹ Algo sin embargo prevalece: se podrá poner en entredicho el valor del sacrificio, el *axis mundi* del hombre védico, mas esta afrenta a la tradición acaba siempre repitiendo el formato heredado del *brahmodya*, de modo que, al igual que la actividad exegética, la antigua práctica del debate logró trascender la dicotomía ortodoxia-heterodoxia. Encontramos un ejemplo muy tangible en el *Carakasamhitā*, gran compendio médico del los últimos siglos antes de la era común, donde un escéptico (*nāstika*) confronta y compite con un creyente (*āstika*), su rival lógico, a la vieja usanza védica.⁴²

Ahora bien, contamos con un sinfín de testimonios que indican que, incluso desde la época de las *Upaniṣad*-s, estos despliegues de erudición habían dejado de celebrarse únicamente en la arena ritual y, auspiciados por príncipes y gobernantes, se habían ganado un sitio en la corte, trasladándose así a la arena política. El *Mahābhārata*, por poner un ejemplo, da cuenta de innumerables casos.

A pesar de que este nuevo escenario puede tomarse como indicio de que el *brahmodya* no era más él mismo un componente del sacrificio védico, lo que aquí me interesa resaltar es que no por ello el arte de debatir —y por lo tanto de interpretar— perdió su antiguo ingrediente dramático.

En efecto, sabemos que los debates celebrados en las cortes presuponian un alto nivel de teatralidad.⁴³ Fueron un espectáculo, si bien uno

tomo al significado de una serie de correspondencias que culmina en *brahman* mismo. En cuanto a los Brāhmaṇa-s, los ejemplos clásicos de la celebración de *brahmodya*-s proceden de los libros 10 y 11 en el *Śatapatha Brāhmaṇa*.

⁴¹ Chenet 1998, pp. 1660-1662. Ésta es la razón, cabe añadir, por la que en cierto momento el Buda prohíbe a sus simpatizantes involucrarse en tales eventos, a sus ojos no sólo nocivos sino en última instancia estériles (véase, por ejemplo, *Dīghanikāya* 1.33).

⁴² *Carakasamhitā* 3.8.28: “Uno de los contendientes sostiene que hay renacimiento, mientras que el otro lo niega...” (*ekasya pakṣaḥ punarbhavo 'stīti nāstīty aparasya...*).

⁴³ Como bien sospecha Arnau 2008, pp. 16-17 (aun cuando no concuerdo con su idea de que el debate lógico “proviene del teatro”). No sorprende entonces que de la raíz

muy sofisticado. Mudado a la corte, el antiguo *brahmodya* experimentó un gradual proceso de formalización a lo largo del periodo clásico. Algunas fases de este desarrollo pueden apreciarse en extensos pasajes del ya citado *Carakasamhitā* y, finalmente, en el texto fundacional de la escuela lógica, el *Nyāyasūtra*, fechado hacia los primeros siglos de nuestra era.⁴⁴ Y es justo en el seno de la escuela Nyāya que las raíces rituales de la cultura del debate se transformaron en una ritualización del propio acto de construir conocimiento por medio de una exégesis polifónica. Elocuentemente rebautizado como *vāda*, “disputa”, “controversia”, el *brahmodya* védico fue así elevado al rango de ciencia, y como tal se establecieron reglas y principios que le dieran legitimidad, y normaran la intervención ahora no sólo de los contendientes (*vādin*) sino asimismo de jueces (*parīkṣaka*), moderadores (*madhyastha*) y la propia audiencia.

De este modo, tal como los simpatizantes de las distintas corrientes de pensamiento, motivados por la posibilidad de obtener patronazgo, viajaban por toda la India y participaban en estas controversias con el fin no sólo de presentar sus teorías sino demostrar su legitimidad frente a las posturas de otros, la exégesis sánscrita adoptó como modelo no sólo la exposición de una doctrina propia, sino asimismo este intercambio polémico de ideas, escolástico resabio del ritualismo védico.

Esto significa que la interpretación sánscrita se desarrolló no sólo al amparo del valor superlativo otorgado a la Palabra; lo hizo además bajo este modelo de intercambio y competencia, el cual, insisto, tiene sus orígenes en la propia dimensión sacrificial de la revelación. En este sentido podría decirse que el *ars interpretandi* sánscrito reproduce la imperiosa necesidad de descubrir y afirmar un orden estable, si bien enigmático, en medio del cambio, la multiplicidad y la dicotomía; aspira, pues, a fijar una condición de equilibrio, en este caso intelectual y ya no cósmico, por medio del intercambio dialéctico de sistemas y posturas rivales.

Sea de manera sobreentendida o explícita, la íntima correspondencia entre *interpretatio* y *disputatio* se cristalizó, por así decirlo, a flor de texto, esto es, en la trama dialógica que subyace a la literatura de comentarios.

común del ritualismo védico, en especial de sus porciones dialogadas, brotara no sólo la práctica social del debate sino la tradición teatral india. Al respecto véase Lévi 1890, pp. 297-342; Keith 1916, pp. 146-151, y Gonda 1943, pp. 329 y siguientes.

⁴⁴ En pāli, el diálogo entre el rey Menandro y el monje budista Nāgasena que da forma al *Milindapañha* (aprox. siglo II a. C.), representa también un ejemplo digno de notar.

A fin de exponer tal o cual doctrina no basta, pues, apelar a la autoridad de la tradición, sea ésta revelada o canónica, sino que es además necesario presuponer o presentar —a veces en buena lid y con un espíritu objetivo— todas aquellas posturas que sean susceptibles de entrar en contradicción con la propia. A éstas se da el nombre genérico de *pūrvapakṣa*, “tesis preliminar”, la cual puede entenderse también como “objección” en virtud de su carácter controversial. Tras refutar la tesis preliminar, el exegeta procede a exponer la “tesis ulterior” (*uttarapakṣa*) con la que espera alcanzar una posición doctrinal estable o tesis definitiva (*siddhānta*, *nirṇaya*).

Aunque el modelo opera en todas las disciplinas (*śāstra*-s) como resultado de la propia universalidad del *ars interpretandi*, y en algunos casos influyó incluso en poetas y narradores, por razones obvias fue en el terreno filosófico donde alcanzó un mayor grado de desarrollo. Esto explica, por ejemplo, que la filosofía india, teatro vivo de toda clase de disputas, algunas intestinas otras perennes, sea impensable fuera del formato dialógico, el mismo en el que nunca dejó de agitarse la dimensión ritual de la Palabra.⁴⁵

A manera de conclusión

A manera de conclusión digamos entonces que en la India sánscrita el arte de la interpretación no fue una actividad secundaria ni carente de profundidad ni ajena al devenir de la historia. Antes bien fue a través suyo que floreció el espíritu inquisitivo que caracteriza al periodo clásico en todos los ámbitos del saber, y en ese sentido puede considerársele como un importante factor de innovación y cambio. Para comprender esta centralidad fue necesario, sin embargo, remitirnos al pasado védico y revisar, por un lado, la relación entre interpretación y revelación, y, por el otro, entre interpretación y liturgia. Sólo recuperando este doble legado estuvimos en condiciones de apreciar en su verdadero alcance

⁴⁵ A manera de ejemplo puede mencionarse la tensa y al mismo tiempo estimulante relación que en torno a la realidad o no del Absoluto mantuvieron los pensadores de la escuela Pratyabhijñā (Somānanda, Utpaladeva y Abhinavagupta) y la tradición lógica del budismo (representada por Dignāga y Dharmakīrti), o también el debate en torno a la existencia o no de un Dios creador entre las escuelas Mīmāṃsā y Nyāya. Famosas son también las polémicas que sostuvieron el Vedānta de Śaṅkara y el Mīmāṃsā de Kumārila Bhaṭṭa, o la tradición Sāṅkhya y el budismo Sarvāstivāda, o dentro del budismo la escuela Madhyamaka y el Yogācāra, y así *ad infinitum*.

el elemento de continuidad que le es inherente a la tradición exegética sánskrita. Desde luego, en el aire quedaron varios asuntos. Por ejemplo evité trazar posibles (en varios casos, evidentes) paralelos con otras culturas, pues semejante tarea rebasaba con mucho el propósito de mi reflexión aquí. Como sea, me parece que incluso al guardar silencio al respecto, el artículo pone de manifiesto lo mucho que tienen en común, por un lado, la actividad interpretativa y el escolasticismo de la cultura sánskrita, y, por el otro, las tradiciones exegéticas grecolatinas, y más tarde, a lo largo del periodo medieval, cristianas, judías e islámicas. Más aún, potencialmente, este trabajo comparativo es extensible a algunas de las preocupaciones de la hermenéutica contemporánea. Desde esta perspectiva, la presente reflexión no puede sino concluir con la esperanza de que lo dicho contribuya a que otros se internen por estos y otros caminos, sean puramente indios o transculturales.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- ABHINAVAGUPTA, *Īśvarapratyabhiññāvimarśinī*, 3 vols., K. A. Iyer y K. C. Pandey (eds.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.
- , *Parātriṃśikā Laghuvṛtti*, J. Zādo (ed.), Shrinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1947.
- , *Paramārthasāra*, L. Bansat-Boudon (ed. y trad.), London, Routledge, 2011.
- , *Parā-Trimśikā-Vivarāṇa*, R. Gnoli (ed. y trad.), Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1985.
- , *Tantrasāra*, M. Rāma (ed.), Shrinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1918.
- BHARTṚHARI, *Vākyapadīya*, K. A. Subramania Iyer (ed.), Pune, Deccan College, 1995.
- Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, incluida en *Daśopaniṣad-s, with the commentary of Śrī Upaniṣadbrahmayogin*, vol. 2, Madras, Adyar Library and Research Center, 1984.
- CARAKA, *Carakasamhitā*, J. T. Ācārya (ed.), Delhi, Munshiram Manoharlal, 4^a ed., 1981.
- Chāndogya Upaniṣad*, incluida en *Daśopaniṣad-s, with the commentary of Śrī Upaniṣadbrahmayogin*, vol. 2, Madras, Adyar Library and Research Center, 1984.
- Dīghanikāya*, 3 vols., T. W. Rhys Davids y J. E. Carpenter (eds.), London, Pali Text Society, 1890-1911.
- GAUTAMA, *Nyāyasūtra*, 4 vols., G. Jha (ed.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

- NĪLAKAṆṬHA, *Bhāratabhāvadīpa*, incluido en la edición en 8 vols. del *Mahābhārata*, Pune, Citrashala Press, 1929-1936.
- Ṛgveda, A. van Noten y G. B. Holland (eds.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.
- ŚAMKARA, *Brahmasūtrabhāṣya*, V. L. Panshikar (ed.), Bombay, Nirnaya Sagara Press, 1917.
- , *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad-Bhāṣya*, E. Roer (ed. y trad.), Delhi, Bharatiya Kala Prakashan, 2000.
- Śatapathabrāhmaṇa, A. Weber (ed.), Benares, Chowkhamba Sanskrit Series, 1964.
- YASKA, *Nirukta*, L. Sarup (ed. y trad.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1967.

Fuentes secundarias

- ARNAU, J., *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*, Madrid, FCE, 2008.
- BRONKHORST, J., “Two Literary Conventions of Classical India”, *Asiatische Studien*, 45, 1991, pp. 210-227.
- , “Vārttika”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 34, 1990, pp. 123-146.
- CHAKRAVARTI, P., *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*, Calcuta, Metropolitan Printing and Publishing House, 1951.
- CHENET, F., “Le commentaire en Inde”, André Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 4, “Le discours philosophique”, Paris, PUF, 1998, pp. 1656-1664.
- CLOONEY, F., *Thinking ritually, Rediscovering the Purva Mimamsa of Jaimini*, Vienna, De Nobili Research Library, 1990.
- FALK, H., “Vedisch Upaniṣad”, *Zeitschrift der deutschen morgenlndischen Gesellschaft*, 136-1, 1986, pp. 80-97.
- FILLIOZAT, P.-S., *Le sanskrit*, Paris, PUF, 1992.
- FOUCAULT, M., *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963.
- FRAUWALLNER, E., *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 vols., Salzburgo, Otto Müller, 1953.
- GANERI, J., “Sanskrit Philosophical Commentary”, *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 25-2, 2008, pp. 107-127.
- GEROW, E., “Primary Education in Sanskrit: Methods and Goals”, *Journal of the American Oriental Society*, 122-4, 2002, pp. 661-690.
- , “Indian Poetics”, J. A. B. van Buitenen et al. (eds.), *The Literatures of India: An Introduction*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, pp. 115-143.
- GONDA, J., “Bandhu in the Brāhmaṇas”, *Adyar Library Bulletin*, 29, 1965, pp. 1-29.
- , “Zur Frage nach dem Ursprung und Wesen des indischen Dramas”, *Acta Orientalia*, 19, 1943, pp. 329-453.
- HADOT, P., “Der fortlaufende philosophische Kommentar in der Antike”, W. Geerlings y C. Schulze (eds.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter: Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden, Brill, 2002, pp. 183-199.
- HALBFASS, W., “The Sanskrit Doxographies and the Structure of Hindu Traditionalism”, *India and Europe*, New York, SUNY Press, 1988, pp. 349-368.

- HALBFASS, W., *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, New York, SUNY Press, 1991.
- HEESTERMAN, J. C., “The Origin of the Nāstika”, *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, pp. 70-80.
- KEITH, A., “The Beginnings of the Indian Drama”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1, 1916, pp. 146-151.
- LÉVI, S., *Le Théâtre Indien*, Paris, É. Bouillon, 1890.
- MINKOWSKI, C., “What Makes a Work ‘Traditional’? On the Success of Nīlakaṇṭha’s Mahābhārata Commentary”, en F. Squarcini (ed.), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Florencia, Universidad de Florencia, 2005, pp. 225-252.
- OLIVELLE, P. (trad.), *Upaniṣads*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- POLLOCK, S., *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Berkeley, University of California Press, 2006.
- PREISENDANZ, K., “Text, Commentary, Annotation: Some Reflections on the Philosophical Genre”, *Journal of Indian Philosophy*, 36, 2008, pp. 599-618.
- RENOU, L., “‘Connexion’ en védique, cause en ‘bouddhique’”, M. Natesan y H. G. Narahari (eds.), *Dr. C. Kunhan Raja Presentation Volume*, Madras, Adyar Library, 1946, pp. 55-60.
- , “Le brahmodya védique”, *L’Inde fondamentale*, Paris, Hermann, 1978, pp. 95-116.
- THOMPSON, G., “The Brahmodya and Vedic Discourse”, *Journal of the American Oriental Society*, 117-1, 1997, pp. 13-37.
- TUBB, G., *Scholastic Sanskrit*, New York, Columbia University Press, 2007.
- VERPOORTEN, J. M., *Mīmāṃsā Literature*, en J. Gonda (ed.), *A History of Indian Literature*, vol. 6, fasc. 5, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987.

La invención de un género: Heródoto, Tucídides y los retos de escribir prosa histórica a gran escala¹

Inventing a New Genre: Herodotus, Thucydides
and the Challenge of Writing Large-Scale Prose History

Kurt A. RAAFLAUB

Brown University, Providence, R. I. Estados Unidos

kurt_raaflaub@brown.edu

RESUMEN: El interés por el pasado (ya sea histórico o mítico) es tan antiguo como la literatura griega. La poesía (épica, elegía y tragedia) dramatizaba los acontecimientos del pasado. Entre los escritores en prosa, Hecateo estableció un primer estándar, pero sus obras con contenido histórico fueron más breves y simples que las de sus sucesores. Heródoto escribió la primera historia extensa y compleja de un acontecimiento histórico importante como “un relato múltiple, orientado de manera contingente” (Christian Meier), y fue pronto seguido por Tucídides. Aunque este último conoció en su momento la obra de Heródoto, pudo haberla tenido sólo después de haber comenzado a escribir su propio texto.

Los desafíos que enfrentaron estos autores al crear, establecer y legitimar un nuevo género eran formidables. Aunque tenían un lejano predecesor en la épica, en lo esencial, entraron en un territorio desconocido y tuvieron que encontrar la manera de organizar su material, presentar su relato y atraer la atención de su público. En un mundo profundamente fragmentado, con tradiciones y recuerdos contradictorios, eligieron escribir desde una perspectiva panhelénica (o aún más amplia), por lo que tuvieron que crear su propio público. Aunque eran diferentes en edad y antecedentes, eran contemporáneos y participaban en el ambiente competitivo y en la vibrante cultura intelectual de su tiempo. Cabría esperar, en con-

¹ Agradezco ante todo a la profesora Martha Elena Montemayor y a sus compañeros del comité organizador por invitarme a presentar una conferencia magistral en el Tercer Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México, y por su generosa hospitalidad. Agradezco en especial a los estudiantes (particularmente a Ruth y a Cecilia) que contribuyeron de forma imprescindible a la organización intachable del congreso y ayudaron infatigablemente a los participantes. También agradezco a Deborah Boedeker y Jonas Grethlein sus valiosos comentarios sobre las versiones anteriores de este trabajo, a Carolyn Dewald por las discusiones estimulantes sobre la materia de la que trata, a los participantes de este congreso, al igual que a aquellos de congresos anteriores en Atenas y Moscú, por sus útiles preguntas y sugerencias, y a Felipe Valencia por la traducción de este artículo al español. Presenté una versión anterior de este capítulo en las Lecturas Gasparov en la Universidad Estatal de Humanidades de Moscú. Se publicará en las actas de aquel congreso. Les agradezco a los editores de ambos volúmenes el haberse puesto de acuerdo para realizar la publicación simultánea en español y en ruso. Dedico este capítulo a la memoria de Paola Vianello, que murió mucho antes de su tiempo el 25 de enero de 2007. La conocí en el Primer Congreso en México hace seis años y encontré inspiradora su pasión por las cuestiones e intereses que compartimos.

secuencia, que, a pesar de sus diferencias de enfoque, metodología, estilo y visión del mundo, podían también compartir algunas de las soluciones a los desafíos que ambos enfrentaban.

Este artículo discutirá algunas técnicas semejantes que los dos autores desarrollaron para hacer sus historias importantes, interesantes y significativas para sus lectores. Algunas de estas técnicas (por ejemplo, la combinación de narración y discursos) las tomaron de la épica. Otras eran mecanismos nuevos y altamente originales para estructurar la narración, insertar indicaciones para llamar la atención de los lectores sobre aspectos importantes, involucrarlos en la acción narrada u ofrecer patrones que comprometen a los lectores a una interacción dinámica entre el pasado y el presente.

ABSTRACT: Interest in the past (whether historical or mythical) is as old as Greek literature. Poetry (epic, elegy, and tragedy) dramatized past events. Among prose authors, Hecataeus set an early standard, but his works with historical content were shorter and simpler than those of his successors. Thus, it was Herodotus who wrote the first large-scale and complex history of an important historical event as “a multi-subjective, contingency-oriented account” (Christian Meier). Such work was soon to be followed by Thucydides. Although the latter eventually knew Herodotus’ work, he may have encountered it only after he had started to write his own.

The challenges these authors faced in creating, establishing, and legitimizing a new genre were formidable. Although they found a distant predecessor in the Epics, they essentially entered uncharted territory. Therefore, they had to figure out how to organize their material, present their narrative, and create their own audiences. In a deeply fragmented world with conflicting traditions and memories, they chose to write from a panhellenic (or even larger) perspective. Although differing in age and background, they were contemporaries, participating in the competitive environment and vibrant intellectual culture of their time. One might expect, therefore, that despite their differences in approach, methodology, style, and world view, they might also share some of the solutions to the challenges they both faced.

Thus, this paper will discuss some of the similar techniques the two authors developed to make their histories relevant, interesting, and meaningful to their readers. Some of these techniques (for instance, the combination of narrative and speeches) they borrowed from the Epics. Others were new and highly original devices to structure the narrative, insert pointers alerting the readers to important aspects, involve them in the narrated action, or draw out patterns that engaged the readers in a dynamic interaction between past and present.

PALABRAS CLAVE: historiografía clásica, Heródoto, Tucídides, estrategias narrativas.

KEYWORDS: classical historiography, Herodotus, Thucydides, narrative strategies.

RECIBIDO: 30 de enero de 2013 • **ACEPTADO:** 22 de agosto de 2013.

En memoria
de Paola Vianello

En su conocida discusión sobre poesía que es perjudicial al no ser veraz, Platón comienza con la cuestión de la falsedad de las palabras. Esta falsedad es no menos evidente en los relatos sobre el pasado (*mythologiai*). Como no sabemos cuál es la verdad en los relatos sobre los hechos antiguos (*ta palaia*), “los hacemos tan útiles como sea posible al asemejar la falsedad a la verdad”. Sin lugar a dudas, Platón piensa principalmente en el mito (*mythologiai*), pero en el pensamiento griego no se hace una distinción tajante entre el mito y la historia, y Heródoto y Tucídides también observan que es difícil o imposible *saber con certeza* cualquier dato de la historia más allá de un pasado más bien reciente.² Más aún, sostiene Platón, en los relatos sobre el pasado, que la verdad se asemeja a la falsedad *¡para que sea útil!* Aquí tomaré el paso — aunque es justo reconocer su riesgo— de aplicar esta afirmación a la reconstrucción de la historia. Sea cual sea la interpretación de las afirmaciones polémicas de Platón acerca de la poesía y la historia —y éste definitivamente *no* es el tema de este ensayo—, las utilizo como punto de partida para mi indagación.

Mi pregunta principal es ¿por qué el pasado —o la historia— necesita la falsedad —o, forzando la traducción, la ficción—? ¿Y por qué la historia ha de ser útil para empezar? Esto me conduce a una serie aún mayor de preguntas. Sin importar lo que escribieron sus predecesores, sobre los cuales lamentablemente se sabe poco,³ podemos afirmar que Heródoto y Tucídides produjeron las primeras historias complejas a gran escala sobre acontecimientos históricos importantes (fueran recientes o remotos), las cuales Christian Meier define como “versiones multi-subjetivas, orientadas a lo contingente”.⁴ Los retos a los que se enfrentaron estos autores para crear, establecer y legitimar un género nuevo fueron formidables. Aunque se inspiraron de varias maneras en un modelo distante,

² Th. 1.1.3; Hdt. 1.5.3; Pl. R. 2.382c-d. Agradezco a Kathryn Morgan el haberme señalado este pasaje. Para una discusión esclarecedora sobre la afirmación de Platón, véase Gill 1993, sobre todo, pp. 52-56. Sobre mito e historia, véanse Marincola 1997, pp. 117-127 y Saïd 2007.

³ Véanse por ejemplo Fowler 1996 y Corcella 2006.

⁴ Meier, 1987, pp. 44.

el de la épica homérica,⁵ para todos los efectos fueron pioneros y tuvieron que descubrir modos de organizar su materia, presentar su narración y captar la atención de su público. De hecho, como veremos, tuvieron que crearlos también a éstos. Aunque distintos en edad y procedencia, ambos participaron en la floreciente y competitiva cultura intelectual de su época. Es de esperar, por lo tanto, que a pesar de las diferencias en sus acercamientos, metodologías, estilos y cosmovisiones, ambos compartieran algunas de las soluciones a los retos a los cuales se enfrentaron. Discutiré algunas correspondencias importantes entre los dos autores: una (el uso de patrones) con algún detalle; el resto, con más brevedad.

Recordemos primero sus respectivas épocas y relaciones. Sabemos que Heródoto pasó tiempo en Atenas, pero no sabemos cuándo, ni por cuánto tiempo, ni con qué frecuencia. Consta que presentó algunos de sus *logoi* en conferencias públicas y que se le honró y premió por ello. Charles Fornara ha sugerido, de forma plausible, que las alusiones a acontecimientos contemporáneos en su obra llegan no sólo hasta el año 430, como se piensa generalmente, sino hasta finales de la década siguiente. Por lo tanto, siguió en activo hasta alrededor del 420, si es que no más tarde, y fue testigo de la Guerra Arquidámica en su totalidad.⁶ Tucídides participó activamente al principio de la guerra del Peloponeso, pero salió al exilio en 424. Después de la guerra, es posible que volviera a Atenas; se supone que murió a principios del siglo IV. Según sus propias afirmaciones, empezó a recoger materiales y posiblemente a esbozar su narración desde el principio mismo de la guerra, continuó su trabajo durante ella y, como atestiguan observaciones posteriores, revisó las primeras partes después del final de la guerra.⁷ Por lo tanto, aunque

⁵ Sobre los historiadores y Homero, véanse Strasburger 1972; Hartog 2000; Boedeker 2002; Marincola 2006, y Pelling 2006a. Sobre los orígenes de la historiografía griega, véanse Meier 1973, 1987; Boedeker 1998, y Darbo-Peschanski 2007. Sobre la historiografía en general, véase Assmann y Müller 2005. Para la historiografía como un género nuevo, véanse Dewald 1985, p. 47; Lateiner 1989, capítulo 1, y Corcella 2006, todos con referencias.

⁶ Fornara 1971a, 1981. Para un resumen de la discusión acerca de la datación de la obra de Heródoto, véase Raaflaub 2002a, pp. 36-37. Sobre Heródoto y Atenas, véanse Fornara 1971b, pp. 37-58; Ostwald 1991; Moles 1996, 2002; Fowler 2003, y Evans 2006.

⁷ Sobre las fechas de la vida de Tucídides, véanse Hornblower 1987, pp. 1-4; Canfora 2006. Sobre la fecha de su nacimiento, Fornara 1993. Flory 1993 mantiene que la fecha de su muerte fue más tardía. Las afirmaciones del propio Tucídides se hallan en 1.1 y 5.26; y para observaciones posteriores, e. g. 2.65.11-13. Revisión de Romilly 1963.

los dos autores pertenecían a dos generaciones distintas, sus vidas coincidieron de manera considerable y, lo que es más importante, coincidieron sus actividades como historiadores, cronológica y geográficamente. Con el tiempo Tucídides llegó a conocer la obra de Heródoto y entabló con ella un diálogo en un discurso intertextual crítico y competitivo;⁸ es bien probable que lo conociera y oyera en persona. ¿Qué habría ocurrido si hablaran y discutieran los problemas de escribir un nuevo tipo de historia? La idea es intrigante y tal vez menos inverosímil de lo que se podría pensar.

Paso ahora a abordar la ficción. El término implica unas connotaciones modernas específicas, y su aplicación a la historiografía antigua es especialmente problemática; pero en algunos casos, no menos en Heródoto y Plutarco, es perfectamente apropiado su uso.⁹ Sin ir más lejos podemos pensar, por ejemplo, en el episodio final de la *Historia* de Heródoto: la anécdota que relata el consejo de Ciro a los persas de que no abandonaran las hostiles montañas de su patria persa a favor de las fértiles llanuras de las tierras conquistadas, a no ser que quisieran correr el riesgo de volverse blandos y a la larga perder su imperio. Esta anécdota, claramente ficticia, nos recuerda con apremio un esquema en la interpretación de la historia de Heródoto que se ha estudiado mucho: el contraste entre países pobres que crían a gente fuerte y países ricos que crían a gente blanda. La interpretación histórica se sirve así de la ficción.¹⁰

En Tucídides, la ficción es más difícil de detectar, pero ¿qué se puede decir acerca de su afirmación, en relación con los debates sicilianos de 415, de que “las masas (*hoi polloi*) desconocían la extensión de la isla” y la magnitud de la guerra que emprendían?¹¹ Está claro que esto no pudo ser: los atenienses no sólo habían tenido extensas relaciones diplomáticas con los sicilianos, sino que hacía poco (de 427 a 424) habían

⁸ Sobre la familiaridad de Tucídides con la obra de Heródoto, véase nota 52.

⁹ Véase en especial Gill y Wiseman 1993; sobre la ficción en la historiografía, Moles 1993 (con bibliografía); en Heródoto, Fornara 1971b, pp. 35-36; y en Plutarco, Pelling 1990.

¹⁰ Sobre la ficción, véase Hdt. 9.122 con Flower y Marincola 2002, ad loc.; Dewald 1997, y Welser 2009. Sobre el esquema de los países ricos y pobres, véanse e. g. La-teiner 1989, cap. 7; y Thomas 2000, cap. 4. Otro ejemplo, también muy discutido, es el “debate constitucional” (3.80-82): véanse Asheri et al. 2007, ad loc.; y más abajo la nota 65 del texto.

¹¹ Th. 6.1.1.

intervenido en Sicilia, al final con una flotilla considerable de sesenta naves. Por lo tanto, miles de ciudadanos atenienses habían pasado meses y aun años en Sicilia. Según Plutarco, “los jóvenes en las escuelas de lucha y los ancianos en las tiendas o lugares públicos de concurrencia se sentaban a trazar mapas de Sicilia o cartas de navegación del mar y de los puertos y de la costa enfrente de África”.¹² De nuevo, en este caso, una gran exageración, si no ficción, sirve a un propósito interpretativo: sitúa este episodio en el contexto de la crítica que hace Tucídides del conocimiento en la democracia, y lo conecta a una idea ya elaborada cuidadosamente por Heródoto: los imperialistas desaforados fracasan, en parte, porque no conocen (y no piensan que tienen que conocer) a sus enemigos, sus características y su país; recordemos al rey persa Jerjes desdeñando risueño al rey espartano Demarato cuando éste le explica por qué los espartanos en especial resistirían al vastamente superior ejército persa, por improbable que pareciera.¹³

¿Y qué hay de la utilidad de la historia, o más generalmente, del conocimiento del pasado? Ésta es, por cierto, una inquietud en la que ponen énfasis frecuente los pensadores chinos tempranos, inclusive Confucio, realizándose así uno de aquellos paralelos asombrosos entre los pensamientos chino y griego más o menos coetáneos.¹⁴ Como ya demuestra de muchas formas la épica de Homero, hacía largo tiempo que los griegos miraban hacia el pasado para estimular su pensamiento y extraer lecciones para el presente.¹⁵ Las tragedias existentes indican las inquietudes de los poetas acerca de los problemas que conmocionaban su sociedad y su habilidad de adaptar y elaborar los mitos antiguos para poner énfasis en

¹² Plu. *Nic.* 20; véase Smith 2004. Para las relaciones diplomáticas, véanse Hornblower 1991-2008, III, pp. 5-6; para la primera expedición a Sicilia, véanse Lewis 1992, pp. 408-409, 413, 422; y Raaflaub 2002a, pp. 29-33.

¹³ Sobre la crítica del conocimiento democrático, véase Ober 1993. Para Jerjes y Demarato, Hdt. 7.104.

¹⁴ Sobre el pensamiento chino temprano acerca de la historia (en especial el de Confucio, por ejemplo *Analectas* 2.11 y 7.1 y 20) que considera “el pasado central a la comprensión del presente y otorga poderes a aquellos que conservan y saben leer correctamente el pasado”, véanse Durrant 2014, Leung 1982 y Schwartz 1985, pp. 85-99.

¹⁵ Sobre los usos del pasado en la épica, véanse Kullmann 1999 y Grethlein 2006a. Para el pensamiento político en la poesía épica, enlazando el pasado con el presente, véanse Raaflaub 2000 y Hammer 2002. Sobre la “conciencia histórica” durante el periodo en que los poemas épicos “cristalizaron”, véase Patzek 1992.

aspectos que inducirían a su público a pensar en estos problemas. De tal manera, el pasado trágico y el presente se conectaban en una dialéctica: las historias sobre el pasado servían para iluminar e instruir el presente, pero sólo podían cumplir este fin al ser reformados y reinterpretados a base de las experiencias e inquietudes del presente.¹⁶

Los historiadores tempranos adoptaron el mismo método; más abajo nos preguntaremos por qué. Tucídides, de una forma explícita, define el propósito de su *Historia* no como el de diversión placentera, sino como una “posesión permanente” (*ktēma es aiei*).¹⁷ La historia es útil, sostiene, porque les permite a aquellos que “quieren percibir con precisión” (es decir, comprender acontecimientos del pasado) sobrellevar mejor “los acontecimientos similares que, es de esperar, ocurrirán en el futuro”. De esta manera nuestra habilidad de afrontar el futuro aumenta con base en el conocimiento del pasado. Como se cuida de enfatizar el historiador, la historia no se repite con exactitud (en acontecimientos idénticos), sino en patrones (acontecimientos similares). Si estamos familiarizados con tales patrones, los reconoceremos cuando se repitan y estaremos mejor preparados para enfrentarnos a ellos. Tucídides expresa esta idea de forma explícita en un contexto (la plaga de Atenas) que se presta especialmente bien para ilustrarla; pero su descripción de la plaga se enfoca no sólo en los síntomas físicos de la enfermedad, sino también en los de la crisis social, y su análisis de la guerra civil (*stasis*) en Córceira se concentra en los síntomas de la degeneración política y social.¹⁸ En este sentido, por lo tanto, la historia (el conocimiento del pasado) es útil, y es de notar que esta utilidad no se limita a un tiempo, sitio o contexto; es permanente, universal.

La historia comprende una variedad infinita de actores, acciones y acontecimientos. Por lo tanto no es obvio a primera vista cómo y por qué puede la historia cumplir la función que Tucídides le asigna. ¿Y por qué es importante tal cometido? Más aún, ¿cómo puede cumplirlo el historiador? ¿Cómo educa a sus lectores y cómo quiere que aprendan? Finalmente, ¿qué impacto tiene todo esto en la escritura de la historia y

¹⁶ Sobre pasado y presente en la tragedia, véanse por ejemplo Meier 1993; Saïd 1998; Boedeker y Raaflaub 2005, y Flaig 2013.

¹⁷ Th. 1.22.4. Véase, recientemente, Grethlein 2010, pp. 268-279. Sobre el método de Tucídides, véase Rood 2006.

¹⁸ La identificación de los síntomas está en Th. 2.48; la peste, en 2.47-54; véase Thomas 2006b. Para la *stasis* en Córceira, 3.82-84; véase Price 2001.

cómo afecta nuestro entendimiento y uso de semejante historia? Estas preguntas son básicas pero importantes, y esbozan un tema vasto y complejo. He de limitarme aquí a presentar el esquema de un argumento con algunos ejemplos, los cuales pueden ser ampliados más tarde.¹⁹

Hay dos condiciones para que el historiador sea capaz de cumplir con el cometido de Tucídides. Como un médico o un etnógrafo, tiene que reconocer en el caleidoscopio de los fenómenos que observa ciertos patrones que lo ayuden a discernir y categorizar estos fenómenos. Y en efecto, tanto Heródoto como Tucídides eran miembros de una élite intelectual panhelénica que incluía, entre muchos otros, a médicos, geógrafos y sofistas, con los cuales interactuaban competitivamente y compartían un fondo de ideas intensamente debatidas.²⁰ Más aún, el historiador debe apoyarse en algo que garantice no sólo la *existencia* sino también la *repetición* de dichos patrones. La variedad infinita de la historia, incluso agrupada en patrones, ha de contener factores constantes y ha de obligar a estos patrones a repetirse. Como diría Heródoto, tiene que haber algo que haga que los eventos no se sucedan en línea recta, evolucionando, sino más bien en olas, círculos y ciclos. Para Tucídides, como sugiere Pierre Vidal-Naquet, los fenómenos no se repiten en el tiempo histórico, sino en el lógico.²¹ Los factores necesarios pueden estar contenidos en los actores de la historia y en los marcos sociales y políticos dentro de los cuales aquéllos actúan.

El factor que para Tucídides es decisivo en este contexto es la condición humana (*to anthrōpinon*). Dado que “la humanidad” es un elemento que permanece idéntico o estable, ya que “la gente es la gente”, se comportará de manera similar en circunstancias similares.²² Como un antropólogo, el historiador recoge, categoriza y analiza el comportamiento humano, y así es capaz de pronosticarlo. Esto es lo que dota a la historia de un potencial predictivo y didáctico; el historiador le ofrece a sus

¹⁹ Sobre el estudio, la reflexión teórica y los varios acercamientos a este tema, véase Dewald 2005, pp. 1-22, 193-203.

²⁰ Thomas 2000, 2006a, 2006b; véanse también Finley 1942, cap. 2; Raaflaub 2002b, y Ober 2006.

²¹ Para las olas y los círculos, Hdt. 1.5; 1.32, y 1.207. Para el tiempo lógico, véanse Vidal-Naquet 1986, p. 46 y Hornblower 1991-2008, I, p. 61.

²² Sobre *to anthrōpinon*, e. g. 1.22.4; 1.84.4; 3.82.2. Véase de Ste. Croix 1972, p. 29 para más pasajes y un comentario; también Hornblower 1991-2008, I, p. 61 y Reinhold 1985. Sobre que “la gente es la gente”, Derow 2009, p. 5.

lectores las lecciones de la historia, que pueden ayudarlos a superar los retos futuros. Polibio lo expresa de manera explícita: la humanidad “no posee mejor guía de conducta que el conocimiento del pasado”. Todos los historiadores sostienen que “el estudio de la historia es a la vez una educación, en el sentido más exacto de la palabra, y un entrenamiento para la carrera política”. Tales lecciones pueden servir para propósitos bien puramente intelectuales, bien prácticos.²³

En consecuencia, la tarea del historiador es destacar, en su presentación de la historia, los patrones que considere cruciales. Su pericia y su interpretación moldean así su presentación. En un nivel general, esto es una obviedad: por supuesto que todos los historiadores consciente e inconscientemente interpretan la historia desde cierta perspectiva con los valores, las experiencias y las expectativas de su época en mente. Pero los historiadores antiguos llevan tal interpretación tan lejos y con un empeño tan deliberado que hallamos —por decirlo suavemente— inusual. Tucídides enfatiza los patrones a través de importantes escenas (“set pieces”) retóricas y analíticas (de manera más conspicua en el discurso fúnebre y en la peste de Atenas, la *stasis* de Córcira, los debates en torno a Mitilene y Sicilia, y el diálogo de los melios), pero también a lo largo del análisis que recorre en una serie de episodios y que revela las corrientes y los desarrollos subyacentes.²⁴ También podríamos mencionar el capítulo con el obituario de Pericles, a veces considerado un pasaje de “análisis político fundamentado” comparable al de la *stasis* de Córcira o a la brillante descripción del “carácter colectivo” ateniense comparado con el espartano, atribuida a los corintios, archienemigos de aquéllos. Estos retratos antitéticos, del mismo modo que los rasgos empleados en el discurso fúnebre para caracterizar a la democrática Atenas como una comunidad ideal, sirven como importantes herramientas interpretativas que reverberan por toda la obra.²⁵ Hunter Rawlings sugiere que para es-

²³ Sobre el propósito didáctico de la historia, véase Plb. 1.1.1-2; cf. e. g. 3.12; 3.31-32 y 12.25a. Para los propósitos puramente intelectuales, véanse Gomme 1945, 149-150; Hornblower 1991-2008, I, p. 61; para los prácticos, de Ste. Croix 1972, pp. 29-33 (con bibliografía).

²⁴ Th. 2.35-46 (discurso fúnebre); 2.47-54 (peste); 3.82-84 (*stasis*); 3.36-50; 6.8-26 (debates en torno a Mitilene y Sicilia); 5.84-116 (diálogo meliano). Sobre el análisis continuo, véanse infra nota 38.

²⁵ El obituario de Pericles está en 2, 65; véase Hornblower 1991-2008, I, pp. 340 y ss. (cita en p. 340). La caracterización antitética está en Th. 1.70-71. Para el discurso

tablecer patrones recurrentes, Tucídides incluso deja que los eventos de la segunda mitad de la *Historia* repitan hasta cierto punto los de la primera mitad.²⁶ Las escenas importantes han atraído la atención de la crítica; que yo sepa, los patrones no han sido analizados sistemáticamente.

El mismo énfasis en los patrones, y por las mismas razones, aparece ya en Heródoto, aunque él aplica el principio sin discutirlo de manera explícita. También recurre a escenas importantes y se fija en tendencias recurrentes.²⁷ Por ejemplo, Heródoto impone sobre las conquistas más remotas de todos los reyes persas (de Ciro a Jerjes), e incluso a las de Creso, rey de los lidios, un patrón común que sin duda hallaría eco en las mentes de sus lectores. Todos estos reyes están dominados por una ambición sin límites y un hambre de conquista que los hace inmunes a la cautela, la razón o las advertencias, y que les permite sobrevalorar por mucho sus propias capacidades. Emprenden por tanto campañas que los obligan a atravesar grandes fronteras naturales u obstáculos (como ríos, océanos y desiertos), y a invadir países que no conocen, y que a su vez no encajan en sus esquemas sobre naturaleza y cultura. El resultado es que sufren severas derrotas y pérdidas, si no la propia vida. Echando mano de la elaboración —cuando no de la invención—, de los efectos dramáticos y de la retórica, y guiado por su interpretación política, Heródoto moldea el pasado (en este caso, los fracasos del imperialismo desaforado en la historia persa) de tal manera que pueda aportar un significado para el presente (en este caso, el problema del desaforado imperialismo de las *poleis* griegas; en especial, por supuesto, Atenas).

Tanto los individuos como las comunidades, aunque siempre diferentes respecto al carácter, se entregan a un comportamiento típico que echa raíces en la condición humana. Por ejemplo, los espartanos y los atenienses tienen “caracteres colectivos” diametralmente opuestos que determinan sus políticas y acciones, pero ambos reaccionan de modos

fúnebre como herramienta interpretativa, véase Grethlein 2005. Véase infra en el texto en nota 65.

²⁶ Rawlings 1981, pp. 38-57 y Moles 1993, p. 108.

²⁷ Las escenas tipificadas en Heródoto son, por ejemplo, 1.96-100 (para el “modelo del tirano”, Dewald 2003); 3.80-82 (el “debate constitucional”); 7.5-18 (el debate en la corte de Jerjes; véase Raaflaub 2002a). Para patrones que se repiten, véanse e. g. la autocracia oriental (Lateiner 1989, cap. 8); el imperialismo persa (Raaflaub 1987 y 2002a, con fuentes y bibliografía). En general, véanse Strasburger 1955, Fornara 1971b, Hunter 1982, pp. 176-225 y, sobre disposición en patrones en Heródoto, Lateiner 1989, pp. 165-167.

semejantes cuando se enfrentan a retos parecidos.²⁸ A nivel individual, el historiador pone cuidadoso énfasis en las distintas personalidades de cada político, pero también los incorpora a categorías tipificadas (tanto Diodoto en el debate en torno a Mitilene, como Nicias en el siciliano presentan rasgos destacados en el retrato de Pericles). En sus funciones como líderes atenienses o espartanos, estos políticos persiguen fines similares (como la seguridad y la grandeza ateniense o la protección de los intereses de Esparta), aun si defienden prioridades distintas y estrategias divergentes para alcanzar sus objetivos. Tal semejanza en las reacciones se debe al susodicho marco sociopolítico; por ejemplo, las comunidades y sus constituciones políticas; rivalidad, guerra e imperio; condiciones y recursos materiales, e ideas e ideologías. Estos factores, sumados al elemento común que es la condición humana (*to anthrōpinon*), fijan los parámetros dentro de los cuales se desarrollan los patrones que el historiador discierne en la historia y desarrolla en su narración.

En nuestro examen de los patrones de la *Historia* de Tucídides nos enfrentamos a un gran obstáculo: la obra está incompleta, y no sabemos cómo interpretó el autor las etapas finales de la guerra.²⁹ Pero sí vio el final de la guerra, y usó este conocimiento del resultado para enfocar con una luz particular pasajes anteriores. La perspectiva posterior también se presta a la tarea de disposición en patrones. Por ejemplo, sabemos gracias al propio Tucídides y a Jenofonte que en las políticas espartanas el predominio del interés propio a costa de los aliados quedó de manifiesto en la Paz de Nicias y más todavía en la Guerra Jónica.³⁰ Pero incluso antes de la guerra, Tucídides deja que los aliados expresen dudas acerca de la sinceridad de la preocupación de Esparta por los intereses comunes, y que la acusen de tolerar su “esclavización” por parte de Atenas. Más aún, según su exposición, los atenienses sostienen no sólo en 416 en Melos, sino incluso antes, en 432 en Esparta, que los espartanos habrían

²⁸ Para los caracteres colectivos, véase supra nota 25; para la reacción similar de ambas *poleis*, Hdt. 1.76 y 5.105.

²⁹ Véase Canfora 2006, pp. 20-26 sobre la posibilidad de que los apuntes de Tucídides fuesen preservados, y que en base a ellos elaborase Jenofonte algunos segmentos de los dos primeros libros de sus *Helénicas*. Flory 1993 sugiere que Tucídides no *quiso* terminar su obra.

³⁰ Sobre las políticas de interés propio de Esparta, Th. 5.17 y ss. (Paz de Nicias; véase Lendon 2010, pp. 323-367) y X. *HG.* 1.1.2-3 (Guerra Jónica; sobre la formación del imperio espartano, Cartledge 1987).

tratado a sus aliados de la misma manera que habían hecho los atenienses si se hubiesen enfrentado a los mismos desafíos.³¹ ¿Es esto plausible? ¿Pudieron los atenienses haber manifestado esto desde tan temprano con la suficiente credibilidad? Al fin y al cabo, antes de la guerra la reputación de Esparta tuvo que ser mucho más positiva que la de Atenas; de otra manera, a pesar del resentimiento generalizado contra ésta, sería difícil entender por qué los aliados de Esparta y la mayoría del mundo griego habrían aceptado y apoyado la intención declarada de Esparta de luchar por “la libertad de los helenos” con tanto entusiasmo y aparentemente sin sospecha alguna.³²

Dado que el historiador procura, desde el comienzo, revelar que las declaraciones de Esparta constituyen propaganda, es probable que echara mano de su conocimiento posterior. Había presenciado cómo “la libertadora” (Esparta) se había transformado en un poder imperial que regía tan opresivamente como la libertadora de antaño (Atenas); por tanto, era natural que interpretara (o reinterpretara) los eventos anteriores, incluso aquellos anteriores a la guerra, desde la perspectiva posterior, la del tiempo en el que estaba escribiendo y revisando su obra. Incluso si empezó a trabajar en la *Historia* al principio de la guerra, el énfasis que pone en el interés propio de Esparta y su *potencial* imperial, aun antes de que estuviese justificado hablar de tal, probablemente es el resultado de una reescritura deliberada al servicio de su intención interpretativa. Su propósito, según sugiero, es hacer que sus lectores sepan que Esparta, movida por un “impulso imperial”, ha de moverse en una dirección similar a la de Atenas antaño, y que la transformación que padeció Atenas, de hegemonía a tiranía, no era ni mucho menos única, sino que correspondía a un patrón histórico.³³ En apoyo a mi propuesta podríamos fijarnos en una referencia previa a una alianza moldeada según la política de poder de su líder. En la “Arqueología”, Tucídides explica que no fue el juramento de los pretendientes de Helena (como afirmaba el relato tradicional), sino el gran poder de Agamenón y el miedo que éste producía lo que le

³¹ Para las críticas de los aliados, especialmente 1.69.1-2 y 1.120.1. Para los embajadores atenienses, 1.75-76; cf. 1.144.2 y 5.105.

³² Para la declaración de libertad, Th. 2.8; cf. 1.122.2-3 y 124.3. Sobre el uso y abuso de la libertad en la propaganda por parte de Esparta, véase Raaflaub 2004, pp. 193-202.

³³ Para una discusión más detallada de este patrón en concreto, véase Raaflaub 2011.

permitieron forjar la alianza contra Troya. Al poner aquí el énfasis en conceptos como el poder y el miedo, el historiador alerta a sus lectores, ya desde el comienzo de la obra, de los factores que resultarán cruciales a lo largo de ésta.³⁴

Encontramos una anticipación similar, y con un propósito semejante, en las *Historias* de Heródoto, quien también echa mano de la perspectiva posterior para interpretar la historia y moldear su narración. Describe a Esparta y Atenas como los poderes principales de Grecia ya a mediados del siglo VI, cuando el rey lidio Creso buscaba aliados en contra del rey persa Ciro. Sin embargo, en lo que sigue del relato, Heródoto no deja lugar a dudas en cuanto a que el poder de Esparta entonces era mayor que el de Atenas, la cual estaba más bien oprimida, y que ésta habría de alzarse con el poder sólo décadas después como resultado de una serie específica de eventos, que comenzó con su liberación de la tiranía, culminó con su transformación gracias a las reformas de Clístenes y que le proporcionó notables logros en el exterior.³⁵ Como dejan claro las alusiones en las *Historias* a las luchas de poder en la Grecia de tiempos de Heródoto, el historiador se daba perfecta cuenta de los desarrollos posteriores cuando describía los de antaño. Sugiero, por tanto, que la anticipación que es visible en este caso en concreto está motivada por el deseo de Heródoto de alertar a sus lectores de que estos eventos corresponden a patrones (de análogos ascensos y comportamientos interesados), los cuales eventualmente causarán la rivalidad entre las dos superpotencias griegas, cuya lucha por la supremacía habría de acarrear tanta miseria a Grecia.³⁶

No faltan más ejemplos para demostrar hasta qué punto los historiadores se apoyan en análisis a posteriori para interpretar y dar forma a la historia que ha producido este resultado, y trazar así patrones históri-

³⁴ Para Agamenón, el poder y el miedo, Th. 1.9; véase Kallet 2001, pp. 112-114, y también Vidal-Naquet 1986, pp. 46.

³⁵ Para incongruencias en el retrato de Atenas como potencia líder, Hdt. 1.56.2 y 1.59 y ss.; 5.78, y 8.3. Para paralelos en Heródoto entre el ascenso de Esparta y el de Atenas, véase Raaflaub 1988, p. 213, nota 73.

³⁶ Véase e. g. 6.98; 8.3; o 7.162.1 con una cita del mucho más tardío discurso fúnebre de Pericles (quizá en la guerra contra Samos en 440-39); véanse Munson 2001, pp. 218-219; Wees 2002, pp. 341-342, y Grethlein 2006b, pp. 498-501. Para alusiones a eventos posteriores al límite cronológico de la *Historia*, véase Fornara 1971a, 1981. Para otro caso de interpretación a partir de la observación posterior, véase la cita en el texto en nota 54 infra.

cos.³⁷ Así, Tucídides explica desde pronto la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso por medio de la porfía interesada de líderes ambiciosos que no estuvieron a la altura del elevado ejemplo fijado por Pericles, el líder democrático perfecto. Desde la perspectiva de la democracia que pierde la guerra, halla su significado completo la secuencia, dramática y cuidadosamente dispuesta por el historiador, de decisiones cada vez más malas por parte de la asamblea. Las decisiones ordenadas y racionales de Pericles son sucedidas por una decisión realmente mala respecto a Mitilene, que es revocada justo a tiempo; por una decisión alocada y emotiva respecto al mando en Pilos, que debería haber conducido al desastre pero que, para sorpresa de todos, deviene en un éxito; y, finalmente, por la decisión más importante y determinante, aquella respecto a la expedición a Sicilia, decisión espoleada por la pasión (*erōs*), la avaricia (*pleonexia*) y la ambición, cuyo resultado es el desastre.³⁸

Esta secuencia refleja el patrón según el cual el carácter colectivo ateniense se impone, cada vez de manera más perniciosa. El retrato ejecutado en el discurso fúnebre de la comunidad-ciudadano se ve inmediatamente en entredicho por el impacto de la peste y es deteriorado aún más cuando los atenienses, guiados por demagogos interesados y sin escrúpulos, sucumben cada vez más al “activismo agresivo” (*polypragmosynē*) y a la avaricia (*pleonexia*).³⁹ Las decisiones irracionales y la histeria colectiva se imponen a la razón y la moderación. Sin duda, la pintura de Tucídides carga las tintas por ambos lados: Pericles y la democracia reciben un tratamiento demasiado positivo, y los líderes tardíos y los fracasos de la democracia, demasiado negativo. Los retratos descarnados son llevados al extremo por la disminución del análisis detallado, por parte del historiador, a unos pocos episodios cruciales y el enfoque en unos pocos aspectos esenciales.⁴⁰ Pero es que se trata precisamente de

³⁷ Incluso si Tucídides se empeña por describir la historia como no finalizada (Grethlein 2009, pp. 164-171).

³⁸ Para los líderes, véase 2.65. Sobre la secuencia de decisiones en deterioro, véanse 3.36-49 (Mitilene); 4.27-28 (cf. 4.15-22 y 27.41: Pilos); y 6.8-26 (en especial 15.19.24: Sicilia).

³⁹ Para *polypragmosynē* (1.70), véase Raaflaub 1994; 2006, pp. 198-209.

⁴⁰ Fueron muchísimas las críticas a Pericles, especialmente en sus años finales, por su decisión de declararle la guerra a Esparta, hasta el punto de que se lo comparó a un tirano (Podlecki 1998, pp. 169-76; y Jordović 2005, pp. 135-139). Sobre los errores en la valoración de Pericles por parte de Tucídides, véase e. g. Hornblower 1991-2008:

eso: la disposición en patrones requiere pinceladas gruesas, líneas expresivas y contrastes, y simplificación; la disposición en patrones contiene y a la vez requiere elementos de ficción.⁴¹

Así que volvemos a la pregunta de por qué la disposición en patrones era útil, aun necesaria. Jonas Grethlein observa que “el presupuesto subyacente de patrones regulares era un modo de sobreponerse a la arbitrariedad del azar, que era percibido como una fuerza amenazante”.⁴² Como comprobamos antes, concentrarse en aspectos específicos de la disposición en patrones le permitía al historiador organizar el material según líneas específicas, y así agilizar su esfuerzo por extraer un significado. O sea, apuntalaba su propósito didáctico.⁴³ La relación entre pasado y presente, en la historia lo mismo que en la tragedia, es interactiva: la preocupación del historiador por los problemas de su propio tiempo lo lleva a percibir y comprender los eventos históricos de determinada manera; su interpretación de tales eventos, a su vez, influye, incluso moldea, la manera en que los describe. Su objetivo es poner énfasis sobre las cuestiones cruciales, inducir a los lectores a reconocerlas como tales y a conectarlas con el presente, a estimular sus mentes y a que adquieran una conciencia crítica. Pero, igual que el tragediógrafo, el historiador no le regala al lector las lecciones ya procesadas, sino que tiene que derivarlas por su propia cuenta.

La pregunta, por consiguiente, es: ¿por qué tanto Heródoto como Tucídides atribuyen tanta importancia al propósito didáctico de la historia?

I.342-343 respecto a Th. 2.65.5; sobre los errores en la valoración de los sucesores de Pericles, *ibid.* 340-341, 346-347. Para Tucídides y la democracia, véanse Farrar 1988, cap. 5; Pope 1988; Ober 1998, cap. 2; Leppin 1999, y Raaflaub 2006.

⁴¹ Patrones semejantes se encuentran en los aspectos centrales de la interpretación de la historia por parte de Tucídides, sobre todo en su análisis de la guerra frente a la paz, o el imperialismo frente a la libertad. Para un breve tratamiento de la guerra y la paz, véanse Raaflaub 2007 y —de manera más general— 2009. Para el imperialismo y la libertad, de Romilly 1963 y Tamiolaki 2010.

⁴² Grethlein 2006b, p. 502.

⁴³ Las lecciones derivadas de estos patrones, según sugiero, no son lo mismo que los “modelos” que ofrece Tito Livio en su “historia ejemplar” (pref. 9-10; véanse Chaplin 2000 y Mehl de próxima aparición). Los *exempla* invitan o bien a la imitación directa o bien a ser evitados, por lo que tienen que ver primordialmente con actitudes morales y principios de comportamiento, mientras que los patrones suscitan el pensamiento crítico y tienen que ver sobre todo con cuestiones políticas. Para una discusión general, véase Grethlein 2006a, pp. 32-40, en especial 34.

¿Por qué no les basta con narrar la historia? ¿Por qué necesitan dotarla de sentido para el público? Una respuesta es que ciertamente el pasado estaba ya “funcionalizado” de tal manera por modelos poéticos como el de Homero, la poesía lírica y elegíaca, llegando hasta la tragedia. Otra respuesta más importante que quisiera sugerir es que en la época de estos historiadores el pasado no era tenido por interesante *en sí mismo*: los griegos ni tenían museos ni enseñaban historia en sus escuelas como materia autónoma; su cultura no promovía, como sí lo hace la nuestra, un interés integral y casi automático por la historia en sí misma, aun cuando, de distintas maneras, casi todos los géneros de la literatura griega incluyeran reflexiones sobre el pasado.⁴⁴ Bien fuera histórico, bien mítico, el pasado despertaba interés por lo etiológico o sensacional, porque resultaba relevante para determinadas personas, grupos o comunidades a la hora de conformar o confirmar sus identidades, o porque proporcionaba un conjunto de relatos familiares que podían ser adaptados y empleados para fines varios.⁴⁵

Ahora bien, resulta sensato asentar que en general el pasado era recordado en tanto fuese relevante, normalmente para audiencias específicas. Si los recuerdos perdían su relevancia, se desvanecían o se transmutaban radicalmente. Al final, incluso eventos importantes corrían el riesgo de

⁴⁴ Para modelos poéticos, supra nota 15; también véanse los capítulos de Jonas Grethlein y Ewen Bowie en Konstan y Raaflaub 2010. Para la ubicuidad de las referencias históricas, véase Grethlein 2010, pp. 2-3 con bibliografía (incluyendo sobre todo a van Groningen 1953). Para la información histórica recogida (no menos por Heródoto o Pausanias) de ofrendas votivas en santuarios griegos, véanse e. g. Habicht 1985: cap. 3-4; y Flower 1991; cf. etiam Higbie 2003 (sobre la *Crónica Lindiana*, inscrita en 99 a. C., que preserva un registro de las ofrendas votivas a la Atenea Lindia en Rodas); y Kreutz 2004 (sobre Olimpia). Pero las colecciones de tales ofrendas no eran el resultado de un esfuerzo consciente por conmemorar el pasado de manera coherente, sino que eran el resultado accidental de la generosidad de los fieles de una deidad o premeditado por parte de intereses políticos en juego (véase Yates 2009 para los monumentos de las guerras médicas en Delfos). El interés por su sentido histórico siguió al desarrollo de la historia como objeto de estudio y género literario.

⁴⁵ Un raro testimonio del “interés histórico” es iluminador: los espartanos, dice el sofista Hipias en el *Hipias mayor* (285d), “disfrutaban con las genealogías de sus héroes y hombres, y con las historias sobre la fundación de ciudades de tiempos remotos y, por decirlo brevemente, con todo tipo de antigüedades” (*pasēs tēs archaiologias*): esencialmente, pues, de aquello de lo que cantaba la poesía épica y parte de la elegíaca (sobre ésta, véanse Bowie 2010 y Boedeker 2011). Le agradezco a David Sider la referencia a Hipias.

ser sustituidos por otros posteriores más importantes. Es cierto que los objetos de las obras de nuestros dos historiadores, las guerras médicas y la del Peloponeso, no estaban en peligro de ser olvidadas dado que ambas habían tenido un impacto decisivo en acontecimientos posteriores y habían afectado la historia y la identidad de las partes involucradas. Pero no sólo se tendía a recordar acontecimientos distintos, sino que incluso los acontecimientos principales eran recordados de manera diferente por parte de quienes los habían presenciado. El conjunto de elementos comunes entre los diversos recuerdos era más bien reducido, limitado de hecho a un esquema básico. David Yates ha demostrado esto con lucidez respecto a las guerras médicas.⁴⁶ Lo mismo vale para la guerra del Peloponeso.

Esforzándose por dejar atrás estos recuerdos locales, Heródoto retoma la altura de miras de la *Ilíada* e interpreta las guerras médicas no desde el partidismo de cada *polis*, sino desde la perspectiva general, la panhelénica, por no decir la humana. De tal manera, Heródoto insiste en que su objetivo es prevenir que los “logros humanos” caigan en el olvido con el paso de los años, y que “los hechos grandes y asombrosos” de griegos y no griegos pierdan su gloria (*kleos*), sobre todo el hecho más grande y asombroso de todos, la guerra entre griegos y persas. La alusión a la “gloria inmarcesible” (*kleos aphthiton*) prometida al cantor épico, y el esmero del autor por justificar su cometido por medio de la grandeza y la relevancia de lo narrado, resultan obvios. Sin embargo, Heródoto tuvo que escoger entre tradiciones orales diferentes y a veces tuvo que ir contra la corriente de la opinión popular.⁴⁷ Para entonces, Grecia estaba gravemente fragmentada: se insistía, en ocasiones de manera destructiva, en las diferencias étnicas, culturales y políticas. El público panhelénico que Heródoto buscaba existía sólo de formas muy limitadas: para ciertos tipos de poesía y oratoria, y en los certámenes en las fiestas panhelénicas. Tuvo que crear el público

⁴⁶ Sobre la memoria fragmentada, Yates 2009; véanse también Jung 2006 y Bridges et al. 2007. Para la discusión sobre la “memoria cultural”, véanse e. g. Assmann 1997; Assmann y Hölscher 1988; y de manera más general, e. g. Vansina 1985; Ungern-Sternberg y Reinau 1988, y Thomas 1989.

⁴⁷ Sobre la perspectiva panhelénica de la épica y la poesía griega temprana, véanse Nagy 1990 y 1999. Sobre la “perspectiva humana” (griegos y bárbaros): Heródoto, “Prefacio”. Sobre la gloria y la grandeza, Hdt., “Prefacio”; y 7.20. Para la elección entre tradiciones distintas, Lateiner 1989, pp. 84-90; para la contradicción de opiniones populares, Hdt. 7.139.

de la historia. El interés por sus *logoi* no fue automático, sino que hubo de ser estimulado mediante el énfasis en aspectos que resultasen importantes no sólo para cada *polis* por separado sino para todas en conjunto. Por estas razones, la disposición en patrones devino crucial para Heródoto: se centraba precisamente en los aspectos de importancia universal.

Tucídides también escribe desde una posición independiente, insistiendo en que su exilio le permitió ver “lo que hacían ambos bandos”, y que él también anhela que su obra sea de interés “a quienes quieran saber con certeza” qué pasó. Empero va más allá de sus antecesores y demuestra de manera bien elaborada que la guerra que describe fue de hecho la mayor guerra de todas. Suma a esta afirmación otra: que redacta una obra que será útil para siempre, e incluso deja que Pericles exalte el valor de los logros que resultarán de esta gloria de recuerdo perpetuo.⁴⁸ Más aún, si bien la noción de *ktēma es aiei* se asemeja a aquella otra homérica de *kleos aphthiton*, Tucídides reclama la eternidad no por su tema sino por los lectores que tendrá, reemplazando la fama con la utilidad. La historia combina de este modo la preservación de la memoria de los grandes hechos, sobre todo de los más grandes hechos en absoluto (las grandes guerras), con la prueba de su relevancia y de su uso por parte de audiencias presentes y futuras.⁴⁹

Como he apuntado en otro lugar, todo esto se diferencia bastante de las premisas modernas al abordar la historia, y nos parece complicado derivar todas las consecuencias a partir de nuestro entendimiento y nuestro uso de la historiografía y la historia antiguas. En últimas, en el caso de Heródoto no nos queda más que perder una parte nada desdeñable de lo que pensamos que fue la historia griega arcaica, por lo menos antes del umbral que representa la mitad del siglo VI, y parece que esto no es más que una pequeña compensación por lo mucho que ganamos en cuanto a entendimiento profundo de las condiciones, corrientes intelectuales y mentalidades de tiempos de Heródoto.⁵⁰ En apariencia, el caso de Tucídides se presenta como —hasta cierto punto— distinto: el

⁴⁸ Para la posición independiente, Th. 5.26.5; véase 1.1.1; y Boedeker 1998. Para el conocimiento preciso, 1.22.4. Para la demostración de la grandeza de la guerra, 1.1-19; para la gloria de perpetuo recuerdo (*doxa aieimēstos*), 2.64.5. Cf. etiam Hdt. 6.109.3 con Th. 2.41.4 y 64.3.

⁴⁹ Sobre el “rescate de lo notable del olvido”, véase Dewald 2007, pp. 91-94. Sobre el reemplazo de la fama por la utilidad, Crane 1996, p. 215, y Grethlein 2010, p. 214.

⁵⁰ Raaflaub 2010b, p. 203.

tema de su *Historia* es contemporáneo, y su esfuerzo por explicar los principios inspira más confianza en su “profesionalismo” como historiador. Y sin embargo es Tucídides quien declara de manera explícita su empeño por hacer útil a la historia en todo momento, y precisamente en este punto hubo de enfrentarse a los mismos retos que afrontó Heródoto. Propongo que su necesidad por elaborar, enfatizar la interpretación y por tanto “manipular” la historia no fue menos urgente. Al minar el “potencial provechoso” de la historia, Tucídides se zambulle en la tarea de aislar los patrones de los que hemos hablado. Lo hace ciertamente en sus discursos, y quizá también en su narración, pero esto es más difícil de demostrar.⁵¹ Pues tras formular su metodología en los capítulos más famosos, nos ofrece una narración densa y compleja, y sin embargo fluida, la cual revela los resultados de su análisis y reconstrucción sin revelar el proceso por el que llegó a ellos. Mas no faltan la exageración, la manipulación y hasta la invención; he mencionado algunas instancias. Uno de los retos al trabajo futuro sobre este historiador será precisamente la detección y elucidación de estos esfuerzos por disponer en patrones.

Como dije anteriormente, a pesar de sus diferencias en edad, Heródoto y Tucídides fueron contemporáneos. Echaron mano de la misma fuente común de ideas y teorías que empapaban las discusiones intelectuales de su tiempo, y reaccionaron a los mismos eventos y a las mismas corrientes. Tucídides también respondió a la obra de Heródoto.⁵² Los trabajos de ambos se diferencian enormemente en muchos aspectos, pero también comparten varias correspondencias sorprendentes en sus respuestas a los grandes desafíos que presentaba la nueva tarea que emprendieron. La disposición en patrones es una de ellas. Paso ahora a describir, siquiera con brevedad, otras correspondencias.

Ambos autores estaban motivados por un potente deseo por desmascarar la propaganda política y desideologizar la historia. Este esfuerzo, centrado sobre todo en los usos y abusos de la libertad, resulta obvio en Tucídides, y con razón, ya que escribía sobre una guerra en la

⁵¹ Sobre la forma que Tucídides le da a la historia, Rood 1998; Greenwood 2006; también Hunter 1973 (Tucídides como informador artificioso); Badian 1993 (informador engañoso).

⁵² Sobre el ambiente intelectual compartido, supra nota 20. Sobre la respuesta de Tucídides a Heródoto, e. g. Hornblower 1987, pp. 13-33; 1991-2008, II, pp. 19-38, 122-145; Moles 1993; Rood 1999; Rogkoti 2006, y Rengakos 2006.

que luchó bajo el signo de la libertad desde ambos bandos.⁵³ Heródoto, escribiendo sobre la guerra que sin duda preservó la libertad de los helenos, tenía pocos motivos para criticar la empresa en sí. Sin embargo, de manera inequívoca, si bien indirecta, confuta particularmente las consignas que los atenienses acuñaron posteriormente. Lo hace al defender resueltamente los méritos atenienses en las guerras médicas y dándoles espacio para presentar sus ideales en palabras que de manera implícita mas luminosa dejan en evidencia la contradicción entre políticas y comportamiento de antaño y de hogaño.⁵⁴

El caso de la “autosuficiencia” (*autarkeia*) es igualmente interesante. En el discurso fúnebre, Tucídides permite a Pericles insistir en que Atenas en esa época era “completamente autosuficiente tanto en la paz como en la guerra”, y que cada ciudadano, “en todos los variados aspectos de la vida, era capaz de mostrarse como una persona autosuficiente (*sōma autarkes*)”. Esta afirmación era parte de la “ideología de la libertad” ateniense, y probablemente es auténtica.⁵⁵ Es una afirmación digna de nota. ¿Cómo es que puede ser verdadera? Al fin y al cabo, la mayor parte de autores antiguos coinciden en que la autosuficiencia es un ideal inalcanzable para los seres humanos comunes y corrientes. Incluso una comunidad depende de otras para satisfacer sus necesidades. Aun así, según Pericles, los atenienses han trascendido tales limitaciones de dos maneras. Una es que la comunidad provee al ciudadano con las condiciones necesarias para el desarrollo de la virtud versátil e independiente, para convertirse en una persona autosuficiente (*sōma autarkes*).⁵⁶

⁵³ Sobre la libertad como propaganda en ambos bandos: Raaflaub 2004, cap. 5.

⁵⁴ Hdt. 7.139; 8.140-44. Sobre la insistencia de Heródoto sobre las guerras médicas como esfuerzo por preservar la libertad griega, véase von Fritz 1965; 1967, esp. 266 y ss.

⁵⁵ Th. 2.36 (*polis autarkestatē*). Para la autosuficiencia (*autarkeia*) como concepto político, Raaflaub 2004, pp. 184-187 (con fuentes). Para la ideología ateniense de la libertad, *ibid.* pp. 181-93. Para la autosuficiencia individual, Th. 2.41 (Pericles): “Declaro que en mi opinión cada uno de nuestros ciudadanos, en los varios aspectos de la vida, es capaz de mostrarse como una persona autosuficiente (*sōma autarkes*) y hacer esto, de hecho, con excepcional gracia y versatilidad”.

⁵⁶ La idea de la *polis* como condición indispensable para el logro individual y la virtud permean todo el discurso. Esto también tiene un paralelo en la insistencia de Heródoto en que la capacidad del ciudadano individual de alcanzar la máxima valentía en el campo de batalla se debe exclusivamente a que las leyes superiores de Esparta estrechan los lazos comunitarios dentro de la *polis*; véanse Dihle 1981, pp. 59-63 y Lateiner 1989, pp. 160-161.

Como comunidad, por su parte, Atenas depende de un ente más grande: el mundo exterior, incluso allende su imperio. Pero aun así es autosuficiente porque tiene el poder necesario para garantizar que todas sus necesidades serán satisfechas permanentemente. De este modo, Pericles emplea el concepto de autosuficiencia total como manera triunfal de caracterizar la capacidad extraordinaria que su ciudad ha alcanzado.

Ambos historiadores, empero, se negaron a aceptar esta afirmación. Tucídides, en su propia voz, observa en su relato de la gran peste que ninguna persona autosuficiente (*sōma autarkes*) asomó por ahí. La peste, yuxtapuesta al discurso fúnebre con el elogio de Pericles a la Atenas democrática como comunidad ideal, pone en solfa la vacuidad del ideal. Ante la terrible crisis, la pátina de buena ciudadanía se desmorona y el animal humano luce en toda su crudeza.⁵⁷ En la respuesta que el sabio Solón le da al hombre más rico del mundo —el rey lidio Creso—, Heródoto señala que “Nadie puede acumular todas las ventajas, así como un país no puede producir todo lo que necesita [...]. El mejor país es el que tiene más. Así es con la gente: ninguna persona es autosuficiente; siempre hay algo que le falta. Pero quien tenga el mayor número de cosas buenas [...] y las conserve hasta el final, y muera una muerte en paz, ese hombre [...] merece ser llamado dichoso”.⁵⁸ Ambos historiadores, por consiguiente, confutan categóricamente la ideología, sea en política o en historia.

Otro caso de pensamiento paralelo entre ambos historiadores tiene que ver con el problema de cómo abordar una serie de eventos parecidos y de importancia parecida: ¿acaso deben recibir la misma atención y detalle? Si no, ¿qué criterios han de emplearse para escoger entre ellos? Con frecuencia, Tucídides opta por un tratamiento a fondo del primer acontecimiento de una clase *en toda la guerra* (como en el caso de Cór-cira para conflictos intestinos destructivos, o *stasis*, o el de Mitilene para la revuelta de un aliado de Atenas y de su sofocación), seguido si acaso de una breve mención de subsiguientes acontecimientos de su clase.⁵⁹

⁵⁷ Para la confutación de Tucídides de la afirmación de Pericles, 2.51 (en la descripción de la peste): “En verdad ninguna constitución física era suficiente para resistir la enfermedad” (literalmente: “no había ninguna persona o cuerpo autosuficiente, ninguna *sōma autarkes*”).

⁵⁸ Hdt. 1.32.

⁵⁹ Para Cór-cira, 3.69-85; para Mitilene, 3.2-50.

Pero en un caso, Tucídides optó por otra solución. Aunque la primera expedición a Sicilia de 427-424 no fue mucho menos insignificante y puso al descubierto las intenciones manilargas de Atenas, procuró dividir su relación de este hecho en una serie de segmentos a lo largo de varios años, e incluyó sólo un discurso importante. La razón parece obvia: el historiador no quería socavar su propio terreno. La segunda, la “gran” expedición a Sicilia recibe un tratamiento muy especial y forma prácticamente su propio libro dentro de la obra, el cual se abre con su propia introducción y serie elaborada de discursos, empezando con la gloriosa partida de la armada ateniense y acabando con la trágica destrucción de la fuerza expedicionaria.⁶⁰

No podemos más que acordarnos de la descripción de Heródoto del grandioso comienzo y el patético final de la expedición de Jerjes. Más aún, la opción de Tucídides de centrarse en la gran expedición halla una correspondencia cercana en Heródoto. El relato de éste sobre la campaña de Maratón resulta insuficiente, una decepcionante reconstrucción de la batalla.⁶¹ Apenas podemos entender la estrategia de Milcíades, pero las actuaciones griegas quedan aisladas de los planes y actuaciones persas, sobre las cuales no oímos prácticamente nada. Tales opiniones son más patentes si comparamos esta relación con la descripción detallada de Heródoto de otra batalla en tierra, la de Platea. Ahí sí presta atención a las consideraciones complejas y a las maniobras de ambos bandos, por separado y mutuamente. Claramente, ahí sí emplea información aportada por los dos bandos. La explicación tradicional —que por una distorsión política e ideológica tanto a nivel familiar como a nivel de *polis*, Heródoto no fue capaz de hallar información detallada respecto a batallas posteriores— parece convincente hasta cierto punto. Más bien, considero que Heródoto *decidió* no escribir un relato más completo porque Maratón no ofrecía el tipo de iluminaciones históricas que esperaba proporcionar. En su obra, esta batalla culmina una línea de desarrollo que atrae la atención de los persas hacia Atenas, despierta su ira y hace de Atenas el blanco de una expedición punitiva. Maratón es esencialmente

⁶⁰ Para la gran expedición a Sicilia, Th. 6.1-8.1. Para la primera, 3.86, 88, 90, 99, 103, 115; 4.1-2, 24-25, 48, y 6.58-65; véase también 5.4. Para el discurso de Hermócrates, 4.58-65. Para la discusión, véase Raaflaub 2002a, pp. 29-32 (con bibliografía).

⁶¹ Hdt. 6.102-17. Para un tratamiento más completo del argumento que aquí hago, véase Raaflaub 2010a.

una victoria ateniense que salva a Atenas de la venganza persa y que, por consiguiente, es una condición crucial para el eventual ascenso de Atenas al poder. Desde el punto de vista de Heródoto, panhelénico y no ateniense, lo más importante de la guerra contra Jerjes es que es una guerra por la libertad *griega*.⁶²

Esta opción narrativa está reflejada en la estructura de la obra. El relato sobre Darío en la tríada intermedia (libros IV-VI), que acaba con el Maratón, conforma el preludeo a *la* guerra greco-persa de la última tríada (VII-IX), la de el ascenso y caída de la gran expedición de Jerjes, la cual representa el enfrentamiento de dos mundos distintos, de sistemas socio-políticos en claro contraste, de ideologías y sistemas de valores incompatibles, de dos maneras irreconciliables de hacer la guerra. El libro VII se abre, pues, con un nuevo comienzo que esclarece, en un detalle sin precedentes y con varios discursos, el proceso de decisión en la corte de Jerjes y que introduce una nueva narración. El entendimiento por parte de Heródoto de la formidable importancia de la campaña de Jerjes, tanto por sí misma como por la manera en que estableció la relevancia de la historia del pasado en su propio tiempo y mucho después, marcó la manera en que dispuso las *Historias*. Una vez decidió que *esta* campaña iba a ser el plato fuerte de la obra, no tuvo sentido anticiparse demasiado y narrar con mucho detalle la campaña anterior, más pequeña y modesta, de Datis y Artafernes contra Atenas. A pesar de Maratón.

Las correspondencias entre las decisiones de los dos historiadores a la hora de organizar sus narraciones son obvias. De hecho, las correspondencias entre el debate en la corte de Jerjes en Heródoto y el debate siciliano en Tucídides son lo suficientemente numerosas y específicas como para sugerir una compleja relación entre los propios debates, las obras maestras narrativas que preceden y los autores que las concibieron.⁶³ Esto trae a colación las correspondencias más generales en el uso de los discursos. Por supuesto que la incorporación de discursos es parte de la emulación de Homero por parte de los historiadores. Pero van más allá del aprovechamiento homérico de los discursos: aumentan la inmediatez

⁶² Para Atenas y Persia en los libros de Darío, en especial 5.73, 96-97, 99-102, 105; 6.43-44, 48-49, 94; véase también 8.142.2. Para la importancia de Maratón en el ascenso de Atenas al poder, 6.109. Para la relevancia panhelénica de la expedición de Jerjes, en especial 7.139; cf. 8.140-44.

⁶³ Para una exploración detallada de esta relación, véase Raaflaub 2002a.

narrativa y los efectos narrativos, y tanto en Heródoto como en Tucídides, muchos discursos cumplen una función interpretativa crucial en cuanto a elucidar las causas, los motivos y los principios. Esta cuestión ha recibido un tratamiento intenso y controversial en cuanto a Tucídides; merece una atención más comprensiva y cuidadosa en cuanto a Heródoto.⁶⁴

También valdría la pena discutir en detalle las correspondencias entre los dos autores respecto al empleo deliberado y abundante de la mirada retrospectiva para reinterpretar la historia (discutida arriba), y en la naturaleza programática de sus libros inaugurales: en ambos casos, una sección en concreto al comienzo (el *logos* de Creso en Heródoto y la “Arqueología” en Tucídides) subraya una selección de temas especialmente importantes que hallarán ecos por toda la obra.⁶⁵ Un propósito programático similar es detectable en los más tempranos discursos tipificados, cuyos temas reaparecen en pasajes importantes. La recurrencia en sí ayuda a elucidar cuál es la interpretación que se espera de ellos y la relevancia que se les atribuye. Jonas Grethlein ha demostrado esto respecto al discurso fúnebre de Tucídides,⁶⁶ y en trabajos que todavía no han sido publicados, Julia Sissa y James McGlew han propuesto cada uno por su cuenta maneras interesantes en que el debate constitucional en Heródoto insiste en aspectos cruciales que demuestran ser útiles para entender otros acontecimientos y desarrollos en las *Historias*.

He abordado la disposición en patrones, la desideologización, las opciones narrativas, los arreglos dramáticos en la secuencia de eventos, la función interpretativa de los discursos, el uso de la anticipación y la mirada retrospectiva, y la naturaleza programática de los libros inaugurales y los discursos tipificados. Estos aspectos iluminan las soluciones que los primeros dos historiadores dieron con el objetivo de dominar la tarea de redactar historias complejas y a gran escala. En todos estos aspectos, las correspondencias entre ambos autores resultan llamativas. Sin duda hay más. A veces todo esto me lleva a pensar que durante alguna de

⁶⁴ Sobre la emulación de Homero, supra nota 5. Sobre los discursos en la historiografía antigua en general, véanse Fornara 1983: cap. 4; y Marincola 2007c. En Heródoto, recientemente Pelling 2006a; en Tucídides, e. g. Stadter 1973; Hornblower 1987: cap. 3; y Morrison 2006.

⁶⁵ Para el uso de la mirada retrospectiva, véase supra notas 30 y ss. Sobre el *logos* de Creso, véase Raaflaub 2002b: 167-74; sobre la “Arqueología” de Tucídides, Hornblower 1991-2008: I, 8 con referencia a Hunter 1982: cap. 1.

⁶⁶ Grethlein 2005.

las visitas de Heródoto a Atenas, ambos se sentaron en una taberna del Ágora con sendos vasos de vino y compartieron las dificultades a las que se estaban enfrentando.

Algo más sobre la verdad histórica. Nuestros dos autores aluden a ella, los historiadores posteriores insisten en ella y Cicerón dice explícitamente que el cometido del historiador es decir la verdad y nada más que la verdad.⁶⁷ ¿Cómo es esto compatible con la exageración, la invención y la manipulación que practicaron estos mismos historiadores con el objetivo de hacer útiles sus *Historias*? Como indica la formulación de Tucídides de “la causa más verdadera” (*alēthestatē prophasis*), hay una verdad y luego hay una verdad más alta (o profunda).⁶⁸ Considero que para los antiguos la verdad —u objetividad, que diríamos— no era una meta en sí misma. Por lo menos los más juiciosos entre ellos no estaban interesados en una verdad impersonal o desapegada, la objetividad austera. Lo que querían ofrecerle a sus lectores era, como lo formulé en otro lado, una “realidad verdadera” más profunda y una “verdad —profundamente— real”; una verdad que, por ejemplo, se hallaba oculta tras las fachadas ideológicas erigidas y por las bellas palabras pronunciadas por aquellos que detentaban el poder.⁶⁹ Dejar al descubierto tal verdad sólo era posible si se *sometía la historia a juicio*; y los historiadores esperaban que haciéndolo, contribuirían a que sus lectores fueran más críticamente conscientes, y así los ayudasen a sobrellevar los retos de la política y la vida de su propio tiempo.

De ahí, por ejemplo, que crea desacertados los intentos de sustituir la imagen tradicional de Tucídides como informador veraz por otra de informador artificioso y aun engañoso.⁷⁰ Por supuesto que es artificioso, pues la mayor parte de los historiadores antiguos se veían a sí mismos como artistas dramáticos y literarios en la misma medida (si no más) que estudiosos. Tendríamos que ser cautos de llamarlo engañoso porque al

⁶⁷ Cic. *De Orat.* 2.62. Para la afirmación de los historiadores de establecer la verdad, véase Marincola 2007a. Para un tratamiento, véase e. g. Fornara 1983, pp. 99-120, 137-41; Wheeldon 1989; Grant 1995: en especial cap. 5; Marincola 1997, pp. 158-174, en especial pp. 160-161, y los capítulos pertinentes en Gill y Wiseman 1993.

⁶⁸ Th. 1.23.6; véase Hornblower 1991-2008: I, pp. 64-66 con bibliografía.

⁶⁹ En el empeño por descubrir una verdad más profunda, Tácito es el sucesor más cercano a Tucídides; véase Raaflaub 2010b, pp. 190-94. Sobre Tácito en mayor detalle, véase Raaflaub 2008.

⁷⁰ Sobre lo artificioso y lo engañoso, véase supra nota 51.

redactar su obra se atuvo a principios muy distintos a los nuestros, y los criterios con los que algunos historiadores modernos lo juzgan y pasan sentencia en su contra no eran de su conocimiento. Y claro que sí, es veraz —aun si a nuestro juicio no cuenta siempre la verdad cumplida— porque aspiraba a una verdad que viene definida por la exactitud y *una comprensión completa*, y lo hizo con pasión y decisión, a pesar de muchas dificultades. Sin embargo, en últimas quiso alcanzar más: transmitir una verdad más profunda que revelase en el pasado los sentidos y las lecciones que lo hacen útil al presente y al futuro, y que por sí solos son capaces de convertir la historia en “una posesión para siempre”. De varias maneras, creo que también éste era el propósito de Heródoto.⁷¹ Pero nuestra comprensión de este cometido, en sus muchas dimensiones y consecuencias, dista todavía bastante de ser completo.

BIBLIOGRAFÍA

- ASHERI, D., A. Lloyd y A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oswyn Murray y Alfonso Moreno (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2007.
- ASSMANN, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C. H. Beck, 1997.
- y T. Hölscher (eds.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.
- y K. E. Müller (eds.), *Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2005.
- BADIAN, E., “Thucydides and the Outbreak of the Peloponnesian War: A Historian’s Brief”, *From Plataea to Potidaea: Studies in the History and Historiography of the Pentecontaetia*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 125-162.
- BAKKER, E. J., I. J. F. De Jong y H. van Wees (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*, Leiden, Brill, 2002.
- BOEDEKER, D. (ed.), *Herodotus and the Invention of History. Arethusa*, 20, 1987.
- , “Presenting the Past in Fifth-Century Athens”, en Boedeker y Raaflaub, 1998, pp. 185-202, 387-92.
- , “Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus”, en Bakker et al. 2002, pp. 97-116.
- , “Early Greek Poetry as/and History”, en A. Feldherr y G. Hardy (eds.), *The Oxford History of Historical Writing*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 122-147.

⁷¹ Mucho se podría aprender de todo esto, e. g. de Fornara 1971b, 1983; Marincola 1977; o Dewald 2007.

- BOEDEKER, D. y K. Raaflaub (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Atenas*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.
- y K. Raaflaub, “Tragedy and City”, en R. Bushnell (ed.), *A Companion to Tragedy*, Malden, Mass. / Oxford, Blackwell, 2005.
- BOWIE, E., “Historical Narrative in Archaic and Early Classical Greek Elegy”, en Konstan y Raaflaub, 2010, pp. 145-166.
- BRIDGES, E., E. Hall y P. J. Rhodes (eds.), *Cultural Responses to the Persian Wars*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- CANFORA, L., “Biographical Obscurities and Problems of Composition”, en Rengakos y Tsakmakis, 2006, pp. 3-31.
- CARTLEDGE, P., *Agésilao and the Crisis of Sparta*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1987.
- CHAPLIN, J., *Livy's Exemplary History*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- CORCELLA, A., “The New Genre and Its Boundaries: Poets and Logographers”, en Rengakos y Tsakmakis, 2006, pp. 33-56.
- CRANE, G., *The Blinded Eye: Thucydides and the New Written Word*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996.
- DARBO-PESCHANSKI, C., “The Origin of Greek Historiography”, en Marincola 2007b, pp. 27-38.
- DEROW, P., “Why Ancient History?”, en A. Erskine (ed.), *A Companion to Ancient History*, 3-5, Malden, Mass. / Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 3-5.
- DEWALD, C., “Practical Knowledge and the Historian's Role in Herodotus and Thucydides”, en Jamerson, M. H. (ed.), *The Greek Historians: Literature and History. Papers Presented to A. E. Raubitschek*, Stanford, Anma Libri, 1985, pp. 47-63.
- , “Wanton Kings, Pickled Heroes, and Gnostic Founding Fathers: Strategies of Meaning at the End of Herodotus's *Histories*”, en D. H. Roberts, F. M. Dunn y Don Fowler (eds.), *Classical Closure: Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 62-82.
- , “Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus”, en K. Morgan (ed.), *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, Austin, University of Texas Press, 2003, pp. 25-58.
- , *Thucydides' War Narrative: A Structural Study*, Berkeley, University of California Press, 2005.
- y J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- , “The Construction of Meaning in the First Three Historians”, en Marincola 2007, vol. I, pp. 89-101.
- DIHLE, Albrecht, “Die Verschiedenheit der Sitten als Argument ethischer Theorie”, en G. E. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, Franz Steiner (Hermes Einzelschriften, 44), 1981, pp. 54-63.
- DURRANT, S., “The Task and Ritual of Historical Writing in Ancient China”, en K. Raaflaub (ed.), *Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World*, Malden, Mass. / Oxford, Wiley-Blackwell, 2014.

- EVANS, J. A., "Herodotus and Atenas: The Evidence of the Encomium", en J. A. Evans (ed.), *The Beginnings of History: Herodotus and the Persian Wars*, Campbellville, Ontario, Edgar Kent, 2006, pp. 61-69.
- FINLEY, J. H., Jr., *Thucydides*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1942.
- FARRAR, C., *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Atenas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- FLAIG, E., "To Act with Good Advice: Greek Tragedy and the Political Sphere", en J. Arnason, K. Raaflaub y P. Wagner (eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy: A Politico-cultural Transformation and Its Interpretations*, Malden, Mass. / Oxford, Wiley-Blackwell, 2013.
- FLORY, S., "The Death of Thucydides and the Motif of 'Land on Sea'", en Rosen y Farrell 1993, 113-123.
- FLOWER, H. I., "Herodotus and Delphic Traditions about Croesus", en M. A. Flower y M. Toher (eds.), *Georgica: Greek Studies in Honour of George Cawkwell*, London, University of London, 1991, pp. 57-77.
- FLOWER, M. y J. Marincola (eds.), *Herodotus, Histories Book IX*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- FORNARA, C. W., "Evidence for the Date of Herodotus' Publication", *JHS*, 91, 1971a, pp. 25-34.
- , *Herodotus: An Interpretative Essay*, Oxford, Oxford University Press, 1971b.
- , "Herodotus' Knowledge of the Archidamian War", *Hermes*, 109, 1981, pp. 149-56.
- , *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- , "Thucydides' Birth Date", en Rosen y Farrell 1993, pp. 71-80.
- FOWLER, R., "Herodotus and His Contemporaries", *JHS*, 116, 1996, pp. 62-87.
- , "Herodotus and Atenas", en P. Derow y R. Parker (eds.), *Herodotus and His World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 305-318.
- FRITZ, K. von, "Die griechische *eleutheria* bei Herodot", *Wiener Studien*, 78, 1965, pp. 5-31.
- , *Die griechische Geschichtsschreibung*, I, Berlin, W. de Gruyter, 1967.
- GILL, Ch., "Plato on Falsehood-not Fiction", en Gil y Wiseman 1993, pp. 38-87.
- y T. P. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter, Devon, UK, University of Exeter Press, 1993.
- GOMME, A. W., *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1945.
- GRANT, M., *Greek and Roman Historians: Information and Misinformation*, London, Routledge, 1995.
- GREENWOOD, E., *Thucydides and the Shaping of History*, London, Duckworth, 2006.
- GRETHLEIN, J., "Gefahren des *logos*. Thukydides' *Historien* und die Grabrede des Perikles", *Klio*, 87, 2005, pp. 41-71.
- , *Das Geschichtsbild der Ilias. Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006a.

- GRETHLEIN, J., "The Manifold Uses of the Epic Past: The Embassy Scene in Herodotus 7.153-63", *AJP*, 127, 2006b, pp. 485-509.
- , "Philosophical and Structuralist Narratologies: Worlds Apart?", en J. Grethlein y A. Rengakos (eds.), *Narratology and Interpretation: The Content of Narrative Form in Ancient Literature*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009, pp. 153-174.
- , *The Greeks and Their Past: Poetry, Oratory and History in the Fifth Century BCE*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- GRONINGEN, B. A. van, *In the Grip of the Past: Essay on an Aspect of Greek Thought*, Leiden, Brill, 1953.
- HABICHT, Ch., *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- HAMMER, D., *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*, Norman, University of Oklahoma Press, 2002.
- HARTOG, F., "The Invention of History: The Pre-History of a Concept from Homer to Herodotus", en *History and Theory*, 39, 2000, pp. 384-395.
- HIGBIE, C., *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of Their Past*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- HORNBLOWER, S., *Thucydides*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1987.
- , *A Commentary on Thucydides*, 3 vols., Oxford, Oxford University Press, 1991-2008.
- HUNTER, V. J., *Thucydides the Artful Reporter*, Toronto, Edgar Kent, 1973.
- , *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- JORDOVIĆ, I., *Anfänge der Jüngerer Tyrannis. Vorläufer und erste Repräsentanten von Gewaltherrschaft im späten 5. Jh. v. Chr.*, Frankfurt, Peter Lang, 2005.
- JUNG, M., *Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als "lieux de mémoire" im antiken Griechenland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- KALLET, L., *Money and the Corrosion of Power in Thucydides: The Sicilian Expedition and Its Aftermath*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- KONSTAN, D. y K. A. Raaflaub (eds.), *Epic and History*, Malden, Mass. / Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.
- KREUTZ, N., "Fremdartige Kostbarkeiten oder sakraler Müll? Überlegungen zum Stellenwert orientalischer Erzeugnisse in Olympia und zum Selbstverständnis der Griechen im 7. Jh. v. Chr.", en M. Novák, F. Prayon y A.-M. Wittke (eds.), *Die Aussenwirkung des späthethitischen Kulturraumes*, Münster, Urgait-Verlag, 2004, pp. 107-120.
- KULLMANN, W., "Homer and Historical Memory", en A. E. Mackay (ed.), *Signs of Orality: The Oral Tradition and Its Influence in the Greek and Roman World*, Leiden, Boston-Cologne, Brill, 1999, pp. 95-113.
- LATEINER, D., *The Historical Method of Herodotus*, Toronto, University of Toronto Press, 1989.
- LONDON, J. E., *Song of Wrath: The Peloponnesian War Begins*, New York, Basic Books, 2010.

- LEPPIN, H., *Thukydides und die Verfassung der Polis*, Berlin, Akademie Verlag, 1999.
- LEUNG, Y. S., "The Golden Past Revisited: A Reappraisal of the Views of Confucius and Mencius on History", en *Chinese Culture*, 23.4, 1982, pp. 65-73.
- LEWIS, D. M., "The Archidamian War", D. M. Lewis et al. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, University Press, vol. V, 1992 (2ª ed.), pp. 370-432.
- MARINCOLA, J., *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- , "Herodotus and the Poetry of the Past", en Dewald y Marincola 2006, *The Cambridge*, Cambridge University Press, pp. 13-28.
- , "alētheia", *Lexicon historiographicum Graecum et Latinum*, fasc. 2, αλ-αφ, diretto da C. Ampolo e U. Fantasia, coordinamento di L. Porciani [...], Pisa, Edizioni della normale, scuola normale di Pisa, 2007a, pp. 7-29.
- (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, 2 vols, Malden, Mass. / Oxford, Blackwell, 2007b.
- , "Speeches in Classical Historiography", en Marincola, vol. I, pp. 118-132, 2007c.
- MEHL, A., "How the Romans Remembered, Recorded, Thought about, and Used Their Past", en K. Raaflaub (ed.), *Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World*, Malden, Mass. / Oxford, Wiley-Blackwell, 2014.
- MEIER, Ch., "Die Entstehung der Historie", en R. Koselleck and W.-D. Stempel (eds.), *Geschichte-Ereignis und Erzählung*, München, 1973, pp. 251-305.
- , "Historical Answers to Historical Questions: The Origins of History in Ancient Greece", en Boedeker, 1987, pp. 41-57.
- , *The Political Art of Greek Tragedy*, A. Webber (trad.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- MOLES, J. L., "Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides", en Gill y Wiseman, 1993, pp. 88-121.
- , "Herodotus Warns the Athenians", *Papers of the Leeds International Latin Seminar*, 9, 1996, pp. 259-284.
- , "Herodotus and Atenas", en Bakker et al., 2002, pp. 33-52.
- MORRISON, J. V., "Interaction of Speech and Narrative in Thucydides", en Rengakos y Tsakmakis, 2006, pp. 251-277.
- MUNSON, R. V., *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.
- NAGY, G., *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.
- , *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- OBER, J., "Thucydides' Criticism of Democratic Knowledge", en R. M. Rosen y J. Farrell 1993, pp. 81-98.
- , *Political Dissent in Democratic Atenas: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- , "Thucydides and the Invention of Political Science", en Rengakos y Tsakmakis 2006, pp. 131-59.

- OSTWALD, M., "Herodotus and Atenas", *Illinois Classical Studies*, 16, 1991, pp. 137-148.
- PATZEK, B., *Homer und Mykene. Mündliche Dichtung und Geschichtsschreibung*, München, Oldenburg, 1992.
- PELLING, Ch., "Truth and Fiction in Plutarch's *Lives*", en D. A. Russell (ed.), *Antonine Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- , "Homer and Herodotus", en M. J. Clarke, B. G. F. Currie y R. O. A. M. Lyne (eds.), *Epic Interactions: Perspectives on Homer, Virgil, and the Epic Tradition Presented to Jasper Griffin by Former Pupils*, Oxford, Oxford University Press, 2006a, pp. 75-104.
- , "Speech and narrative in the *Histories*", en Dewald y Marincola, 2006b, pp. 103-121.
- PODLECKI, A. J., *Perikles and His Circle*, London, Routledge, 1998.
- POPE, M., "Thucydides and Democracy", *Historia*, 37, 1988, pp. 276-96.
- PRICE, J., *Thucydides and Internal War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- RAAFLAUB, K., "Herodotus, Political Thought, and the Meaning of History", en Boedeker, 1987, pp. 221-248.
- , "Athenische Geschichte und mündliche Überlieferung", en Ungern-Sternberg y Reinau 1988, pp. 197-225.
- , "Democracy, Power, and Imperialism in Fifth-Century Athens", en J. P. Euben, J. R. Wallach y J. Ober (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, pp. 103-143.
- , "Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Greek Political Reflection", en Ch. Rowe y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 23-59.
- , "Herodot und Thukydides: Persischer Imperialismus im Lichte der athenischen Sizilienpolitik", en N. Ehrhardt y L.-M. Günther (eds.), *Widerstand-Anpassung-Integration: Die griechische Staatenwelt und Rom. Festschrift für Jürgen Deininger*, Stuttgart, Franz Steiner, 2002a, pp. 11-40.
- , "Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time", en Bakker et al. 2002b, pp. 149-186.
- , *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, 1ª. ed. rev. y trad. del alemán, Chicago, Chicago University Press, 2004.
- , "Thucydides on Democracy and Oligarchy", en Rengakos y Tsakmakis 2006, pp. 189-222.
- , "Homer and Thucydides on Peace and Just War", en M. B. Cosmopoulos (ed.), *Experiencing War: Trauma and Society in Ancient Greece and Today*, Chicago, Ares, 2007, pp. 81-94.
- , "The Truth about Tyranny: Tacitus and the Historian's Responsibility in Early Imperial Rome", en J. Pigoñ (ed.), *The Children of Herodotus: Greek and Roman Historiography and Related Genres*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 253-270.
- , "Conceptualizing and Theorizing Peace in Ancient Greece", *TAPA*, 139(2), 2009, pp. 225-250.

- RAAFLAUB, K., “Herodotus, Marathon, and the Historian’s Choice”, en Kostas Buraselis y Katerina Meidani (eds.), *Marathon: The Battle and the Ancient Deme*, Atenas, Kardamitsa, 2010a, pp. 221-235.
- , “Ulterior Motives in Ancient Historiography: What Exactly, and Why?”, en L. Foxhall, H.-J. Gehrke y N. Luraghi (eds.), *Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart, Franz Steiner, 2010b, pp. 189-210.
- , “Die Versuchung der Macht. Thukydides und das Versagen hegemonialer Bundesstrukturen”, en E. Baltrusch y Christian W. (eds.), *Ein Besitz für Immer? Geschichte, Polis und Völkerrecht bei Thukydides*, Baden-Baden, Nomos, 2011, pp. 173-194.
- , “*Ktēma es aiei*: Thucydides’ Concept of ‘Learning through History’ and Its Realization in His Work”, en M. Tamiolaki y A. Tsakmakis (eds.), *Thucydides’ Between History and Literature*, Berlin, de Gruyter, 2012a, pp. 3-22.
- , “Political Thought and Literary Devices in the Early Greek Historians”, *Actas de las Lecturas Kaspárov*, N. Grintser (ed.), Universidad Estatal de Humanidades de Moscú, en prensa.
- RAWLINGS, H., *The Structure of Thucydides’ History*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- RENGAKOS, A., “Thucydides’ Narrative: The Epic and Herodotean Heritage”, en Rengakos y Tsakmakis 2006, pp. 279-300.
- y A. Tsakmakis (eds.), *Brill’s Companion to Thucydides*, Leiden / Boston, Brill, 2006.
- REINHOLD, M., “Human Nature as Cause in Ancient Historiography”, en J. W. Eadie y J. Ober (eds.), *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of Chester G. Starr*, Lanham, University Press of America, 1985.
- ROGKOTIS, Z., “Thucydides and Herodotus: Aspects of Their Intertextual Relationship”, en Rengakos y Tsakmakis 2006, pp. 57-86.
- ROMILLY, J. de, *Thucydides and Athenian Imperialism*, traducción de P. Thody, Oxford, Blackwell, 1963.
- ROOD, T., *Thucydides: Narrative and Explanation*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- , “Thucydides’ Persian Wars”, en C. S. Kraus (ed.), *The Limits of Historiography: Genre and Narrator in Ancient Historical Texts*, Leiden, Brill, 1999, pp. 141-168.
- , “Objectivity and Authority: Thucydides’ Historical Method”, en Rengakos y Tsakmakis 2006, pp. 225-49.
- ROSEN R. M. y J. Farrell (eds.), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honour of Martin Ostwald*, Michigan, The University of Michigan Press, 1993.
- SAÏD, S., “Tragedy and Politics”, en Boedeker y Raaflaub 1998, pp. 275-295, 410-415.
- , “Myth and Historiography”, en Marincola 2007, pp. 76-88.
- STE. CROIX., G. E. M. de, *The Origins of the Peloponnesian War*, London / Ithaca, Bristol Classical Press, 1972.
- SCHWARTZ, B., *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

- SMITH, D. F., "Thucydides' Ignorant Athenians and the Drama of the Sicilian Expedition", *Syllecta Classica*, 15, 2004, pp. 33-70.
- STADTER, Ph. A. (ed.), *The Speeches in Thucydides*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1973.
- STRASBURGER, H., "Herodot und das perikleische Athen" *Historia*, 4, 1955, pp. 1-25.
- , *Homer und die Geschichtsschreibung*, SB Akad. Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1972.1, Wiesbaden, Carl Winter, 1972.
- , *Studien zur Alten Geschichte*, vol. II, W. Schmitthenner y R. Zoepffel (eds.), Hildesheim, Georg Olms, 1982.
- TAMIOLAKI, M., *Liberté et esclavage chez les historiens grecs classiques. Etude sur le discours historique et politique d'Hérodote, Thucydide et Xénophon*, Paris, PUPS, 2010.
- THOMAS, R., *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- , *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- , "The Intellectual Milieu of Herodotus", en Dewald y Marincola 2006a, pp. 60-75.
- , "Thucydides' Intellectual Milieu and the Plague", en Rengakos y Tsakmakis 2006b, pp. 87-108.
- UNGERN-STERNBERG, J. von y H. Reinau (eds.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart, Teubner, 1988.
- VANSINA, J., *Oral Tradition as History*, London, James Currey Publishers, 1985.
- VIDAL-NAQUET, P., "Divine Time and Human Time", en P. Vidal-Naquet, *The Black Hunter: Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*, traducción de A. Szegedy-Maszak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 39-60.
- WEES, H. van, "Herodotus and the Past", en Bakker et al., 2002, pp. 321-349.
- WELSER, Ch., "Two Didactic Strategies at the End of Herodotus' *Histories* (9.108-122)", *Classical Antiquity*, 28, 2009, pp. 359-85.
- WHEELDON, M. J., "'True Stories': The Reception of Historiography in Antiquity", en A. Cameron (ed.), *History as Text: The Writing of Ancient History*, Chapel Hill, Duckworth, 1989, pp. 33-63.
- YATES, D., *Remembering the Persian War Differently*, Rhode Island, Brown University, 2009.



Povertà e vita. Mendicit  e filosofia nel mondo greco

Poverty and Life. Beggary and Philosophy in the Greek World

Cristiana CASERTA

Universit  degli Studi di Palermo

cristiana.caserta@tin.it

RIASSUNTO: Nel V-IV secolo a. C., la lingua e la cultura greca collocano, come si evince dal *Pluto* di Aristofane, la povert  in una posizione mediana fra ricchezza e mendicit . Essa si distingue dai due estremi della scala soltanto da un punto di vista quantitativo e costituisce un utile incentivo alla vita associata e al progresso delle *technai*. Nei discorsi tucididei di Pericle, l'idea   espressa con chiarezza: le *technai*, da esercitare con moderazione e in vista del bene comune, concorrono a fare uscire il cittadino ateniese dalla povert  e dall'oscurit  sociale, promuovendone la partecipazione politica, in un'ottica di reciprocit  orizzontale. L'eccezione pi  vistosa a questo paradigma che mette in relazione povert  ed esercizio delle *technai*   costituito da Socrate: egli —nella rappresentazione di Platone— svincola l'esercizio delle *technai* da qualsiasi prospettiva di arricchimento, e revoca in dubbio il valore paradigmatico della reciprocit  orizzontale delle transazioni finanziarie, in favore di uno sbilanciamento oblativo, della presa in carico totale dell'altro e della sua salvezza da parte del filosofo. Le radici dell'idea socratica di povert , che sar  ripresa dai Cinici, rimandano all'idea arcaica di *ptocheia*, "mendicit ": nei poemi omerici, quella del mendico pare una un'esperienza permanente, codificata da canoni di comportamento e segni identitari. In modo analogo, Socrate presenta la sua personale povert  come parte della propria identit  e testimonianza di una vita interamente trascorsa nel servizio al dio di Delfi e dedita alla *philosophia*. Da Socrate in poi, il tema della vita filosofica   strettamente congiunto a quello della povert , come mostra la singolare coincidenza fra la raffigurazione artistica dell'atto del pensare e l'iconografia del "povero".

ABSTRACT: In the 5th and 4th centuries B. C., in Greek language and culture, poverty —like it appears in Aristophanes' *Pluto*— occupies a middle position between wealth and beggary. It was distinguishable from the two extremes of the scale only from a quantitative point of view, and it was considered as a useful stimulus for social life and advancement of *technai*. In Periclean speeches by Thucydides, this idea is clearly expressed: *technai*, which must be exercised with restraint and only in view of the common good, helps to bring out the Athenian citizen from poverty and social darkness, promoting political participation in a perspective of horizontal reciprocity. The most obvious exception to this paradigm —linking poverty with the pursuit of *technai*— is that of Socrates: in the Platonic representation, this philosopher unbinds the exercise of *technai* from the pursue of wealth and questions the paradigmatic value of horizontal reciprocity, peculiar in financial transactions, in favour of an unbalanced self-giving attitude, a total care for others

and their salvation on the part of the philosopher. The roots of the Socratic idea of poverty, to be taken Cynics, are found on the archaic idea of *ptocheia*, “begging”. In Homer, the beggar experience seems to be permanent and encoded by canons of behavior and signs of identity. Similarly, Socrates presents his own personal poverty as part of his identity and as the testimony of a life entirely spent in the service of the god of Delphi and devoted to *philosophia*. From Socrates onwards, the topic of philosophical life is closely linked to poverty, as shown by the singular coincidence between the artistic representation of the act of thinking and the iconography of the “poor”.

PAROLE CHIAVE: mendicITÀ, povertÀ, debito, *technai*, filosofia, vita quotidiana, lavoro.

KEYWORDS: begging, poverty, debt, *technai*, philosophy, daily life, work.

RECIBIDO: 18 de junio de 2013 • ACEPTADO: 18 de septiembre de 2013.

Lo spettro della povertà (e le sue virtù)

Dovremo adattarci ad avere meno risorse. Meno soldi in tasca. Essere più poveri. Ecco la parola maledetta: povertà. Ma dovremo farci l’abitudine. Se il mondo occidentale andrà più piano, anche noi tutti dovremo rallentare. Proviamoci con un po’ di storia alle spalle, con un po’ di intelligenza, di umanità davanti. [...] La scelta è tra essere poveri nella consapevolezza della propria condizione storica e antropologica, da un lato, e dall’altro essere poveri nell’assoluta inconsapevolezza di ciò che è avvenuto, nella sorpresa dell’indicibile, e quindi soggetti a tutte le frustrazioni possibili. Occorre accingerci a costruire una cultura, forse non della povertà, bensì della minore ricchezza.¹

Con queste parole, qualche tempo fa, Edmondo Berselli concludeva un denso saggio sull’economia giusta.

“Povertà” è parola maledetta, fantasma che aleggia. Nella “seconda Età dell’Argento”,² la nostra, la povertà è relitto che sgomenta.

Effetto non dissimile doveva provocare il suo ingresso in scena, a metà spettacolo, sugli spettatori ateniesi del *Pluto* di Aristofane, nel 388 a. C.³ Livida, lo sguardo tragico e folle, *Penía*, la povertà personificata, è “l’essere più spaventoso che c’è al mondo”. I suoi doni, dice il protagonista della commedia, sono:

¹ Berselli 2010, pp. 98-99. Il tema dell’impoverimento catalizza molte delle attuali riflessioni in tema di economia: vd. Latouche 2010.

² La definizione e il concetto sono di Sloterdijk 2010, pp. 518-522.

³ “Una favola sulla ricchezza”: così Canfora 2001, p. 247 definisce l’ultima commedia presentata da Aristofane col proprio nome, nel 338.

[...] bambini affamati, vecchie vocianti. Eserciti di pidocchi, zanzare, pulci, che ci ronzano attorno alla testa e ci svegliano dicendo: “Alzati, vai a far la fame!”. E invece di un mantello, uno straccio; invece di un letto, un giaciglio di giunchi pieno di cimici che ti tengono sveglio; invece di un tappeto, una stuoia marcita; invece di un cuscino un sasso sotto la testa. Mangiare non pane, ma gambi di malva; non focacce, ma foglie di ravenello. Per sedile, un otre sfondato, per madia la dogia di una botte scassata.⁴

Un quadro di privazioni e di miseria che acquisisce maggiore pregnanza se si pensa che una prima redazione, perduta, della commedia risaliva al 408 a. C.: un momento di grande rischio per l'impero di Atene, minacciato dall'alleanza fra Ciro il giovane e lo spartano Lisandro, ma che toccava comunque, nel suo realismo comico, una corda sempre dolente, in un territorio cronicamente esposto al rischio della sussistenza.⁵

Molto interessante la battuta successiva, in cui *Penía* si dissocia da quel quadro terrificante:

Non hai descritto la mia vita, ma quella dei mendicanti [...]. Non è questo il mio modo di vivere, grazie a Dio, e neanche lo sarà mai. La mendicizia è vivere senza niente; il povero vive risparmiando e lavorando, senza il superfluo, ma non gli manca il necessario.⁶

Non è affatto sofisticata la distinzione fra *πρωχού βίος*, la vita del mendico, e *πένητος ζήν*, la vita del povero: *πρωχία* è la mendicizia (l'etimologia si collega a *πήσσω*, 'spavento' o intransitivamente 'mi spavento', *πτώα*, 'terrore', dalla radice ind. e. **pet*); *πενία* è invece la povertà, il bisogno (da *πένομαι*, 'mi affatico', 'mi affaccendo', dalla radice ind.e. **pen*, che comporta 'tensione'): anche nella lingua latina, come risulta da uno spoglio del *Thesaurus* e degli altri lessici, *paupertas* comporta uno stile di vita austero e parco, al limite della sussistenza, mentre *egestas* è deprivazione totale.⁷

⁴ Ar. *Pl.* 536-546, la traduzione è di Paduano 1988.

⁵ Sul mutamento della struttura economica dell'Attica alla fine della guerra del Peloponneso e sul conseguente pauperismo nel IV secolo vd. Musti 1992, pp. 584-585 e 1981, 131.

⁶ Ar. *Pl.* 548-554.

⁷ *TLG*, s. v. e *TLL*, s. v. In generale sul tema, vd. Desmond 2006; Atkins & Osborne 2006; Allen, Neil & Mayer 2009.

La povertà (non la mendicizia) è incredibilmente difesa da *Penía* in un agone comico abbastanza anomalo da cui essa esce vincitrice a spese del protagonista Cremilo.⁸ Costui era un contadino onesto e povero, che si era proposto — all’inizio della commedia — di ridare la vista al dio cieco della ricchezza, *Pluto*, ‘ridistribuendolo’ secondo criteri morali.⁹ Allo scopo, il vecchio dio è condotto nel santuario di Asclepio, dove, fra ciarlatanerie varie, i malati vengono curati nel sonno e dove egli in effetti prodigiosamente guarisce. Tutti adesso sono felici e benestanti, ma anche (tema caro ad Aristofane) dimentichi degli dei. Una frettolosa pacificazione mette rimedio alla situazione e, a sancirla, il dio viene infine portato in corteo al tempio di Atena. Prima della guarigione del dio, adirata per essere stata ingiustamente messa da parte, irrompe tuttavia in scena *Penía* a sostenere le sue ragioni in un confronto dialettico. Nell’agone, dunque, essa presenta la condizione del povero come il principio generativo delle attività umane, un formidabile motore della divisione del lavoro e la base di ogni economia: se mancasse la povertà, nessuno farebbe più nessun lavoro, eserciterebbe alcun mestiere.

L’idea è drammaturgicamente perdente: infatti, la realizzazione del progetto di ridare la vista a Pluto non ne tiene alcun conto e l’agone si conclude con una generica promessa di *Penía* di ritornare fra gli umani; ma essa è argomentativamente, cioè razionalmente, vincente. Ciò è confermato da molti indizi testuali, già sottolineati dagli studiosi: la ‘posizione’ vantaggiosa di *Penía* nell’agone, che parla per seconda; la fondatezza delle sue obiezioni, che regolarmente non vengono ‘saturate’ dalle risposte dell’avversario e quindi sono sviluppate in ulteriori repliche; l’esplicito riconoscimento di inconfutabilità da parte dell’avversario; la formula ‘concessiva’ delle domande che le sono rivolte (“ammesso e non concesso che”), l’insulto e la mera aggressione verbale di cui è infine oggetto, significanti la resa logica dell’avversario e culminanti nella

⁸ Paduano 1988, pp. 17-20. Sulla struttura dell’agone aristofaneo, Gelzer 1960.

⁹ Pluto, il dio della ricchezza, in Hes. *Th.* 969-974 è il figlio di Demetra e di Iasio: “Benevolo [...] con chiunque incontri per caso o con chi si imbatta in lui: lo rende ricco e lo adorna di abbondante opulenza”. L’immagine del dio, che si reca tra i mortali, di casa in casa, per dispensare beni e prosperità è riproposta nell’*Inno a Demetra*, 486-489. La cecità di Pluto, che ha probabilmente le sue radici nella religiosità popolare, è presente in Hippon., fr. 44 Degani, con scopi parodistici: la divinità cieca è incapace di raggiungere la casa del poeta per portargli il sospirato benessere, e nella *Silloge* teognidea, Thgn. 523-526.

battuta finale: Οὐ γὰρ πείσεις, οὐδ' ἦν πείσης, “non mi persuadi neanche se mi persuadi”.¹⁰

Tale vittoria, in realtà, non fa che riconoscere i pregi argomentativi di un'idea molto comune, per non dire pervasiva, in molta parte del dibattito culturale ateniese del v secolo a. C. L'idea, cioè, del ‘giusto mezzo’, in base alla quale il criterio comune di giudizio consiste nello scartare gli estremi di un comportamento o un valore, per attestarsi al centro di esso.¹¹ In questa prospettiva, la mossa semplice e vincente di *Penía* consiste nel riconfigurare il campo argomentativo, guadagnando la posizione centrale e scalzando verso l'estremo negativo, al proprio posto, *πωχεία*, la mendicizia. *Penía* e *Pluto*, raffigurati poeticamente come altrettante divinità, o ipostasi, che presiedono ai destini degli uomini, fronteggiandosi drammaturgicamente si spartiscono in modo logicamente perfetto il campo dell'azione umana; in realtà descrivono fenomeni non discreti, che pur potendo assumere una intera gamma di valori, restano un *continuum*, che è possibile percorrere da un estremo di massima negatività ad uno di massima positività. In tale bi-polarizzazione, l'azione umana può esperire entrambi i versanti, sperando di aver parte del secondo — la ricchezza — pur sapendo che potrà incappare anche nel primo.¹² Ecco dunque che è sufficiente spostare l'asticella della negatività più in basso, verso la mendicizia, per far apparire accettabile e in fondo desiderabile la povertà, in quanto sintesi ‘mediana’ fra i due nuovi estremi: ricchezza e povertà-mendicizia. Punto di equilibrio sul quale attestarsi e dal quale tendere all'una, temendo l'altra.¹³

Si tratta di un'idea molto ‘politica’, integrata, della povertà (e della ricchezza), che riproduce, ma al contempo espone al dubbio comico, un modello comune e ‘naturale’ che mette in sequenza il bisogno/mendicizia

¹⁰ Ar. *Pl.* 600:Vd. Paduano 1988, pp. 18-19. Sugli insulti finali, Saetta Cottone 2005.

¹¹ La bibliografia su questo tema è molto ampia: mi limito a segnalare, perché più vicino alla prospettiva qui adottata, Gilli 1988. Mi permetto di rimandare anche a Caserta 2009.

¹² Gilli 1988, pp. 203-209.

¹³ È possibile che vi sia un'eco della teoria democritea della necessità, quale stimolo per indurre gli uomini al miglioramento: vd. fr. 284: “Se non avrai desiderio del molto, il poco ti sembrerà molto: il desiderio moderato, infatti, dà alla povertà la medesima forza della ricchezza” e fr. 283 D.-K.: “Povertà e ricchezza sono nomi che indicano il bisogno e la sazietà: ricco non è chi ha bisogno, né povero è chi non ha bisogno di nulla”.

e la povertà/*technai*.¹⁴ La povertà è quel rimedio, veicolatore di stimoli e di incentivi all'esercizio di una *techne*, che consente di superare ed esorcizzare tanto la mendicizia quanto l'eccesso di ricchezza.

Vediamo in dettaglio. Nel suo primo intervento, *Penía* si esprime così:

Vecchi creduloni, che vi fate così facilmente allontanare dalla salute, compagni di chiacchiere e di sciocchezze, non sarebbe affatto utile per voi, se avvenisse ciò che desiderate. Se Pluto riacquistasse la vista e si distribuisse ugualmente fra tutti, gli uomini non eserciterebbero più né arti né mestieri (οὔτε τέχνην [...] οὔτ' ἄν σοφίαν). Nessuno farebbe più il fabbro, il carpentiere, il sarto, il tornitore, il calzolaio, il muratore, il lavandaio, il conciatore. Nessuno lavorerebbe più la terra con l'aratro, né raccoglierebbe i frutti di Demetra, quando fosse possibile vivere oziosamente, infischandosene di tutto.¹⁵

I lavori —dice *Penía*— esistono per soddisfare i bisogni personali e comunitari, come risposta alla mendicizia.

Nel progetto di Cremilo, la strada verso la ricchezza non passava né dalla povertà né dalle *technai*.¹⁶ Nel mondo alla rovescia della commedia non ce n'è alcun bisogno. L'opzione espressa da *Penía* è invece che sia distribuita ugualmente non la ricchezza ma la povertà. Sugli uomini 'ugualmente ricchi' incombe infatti la minaccia della dis-integrazione:

¹⁴ Il campo semantico coperto da *τέχνη* è molto più ampio rispetto a quello coperto dal moderno 'lavoro', sia manuale che non: vd. Gilli 1988, pp. 5-9 e n. 6; 14 e n. 9 Non è il caso di addentrarsi nella problematica lessicale e definitoria sul 'lavoro', antico e moderno: si segnala Meiskins Wood 1996.

¹⁵ Ar. *Pl.* 507-516.

¹⁶ L'idea comica da cui il progetto comico di Cremilo prende avvio è un errore nella distribuzione della ricchezza, viziata dal difetto di vista del dio. L'auspicata (re) distribuzione è dunque affine alle tante 'distribuzioni delle origini' che appaiono in Esiodo, nelle scritture e riscritture del mito di Prometeo, nella favola. Si tratta, in tutti questi casi, di mostrare il contrasto fra i principi egualitari che dovrebbero ispirare ogni vicenda distributiva e la disuguaglianza reale, frutto dell'errata erogazione originaria di un qualche bene. A fronte di una spartizione sbagliata, una nuova distribuzione deve ristabilire l'uguaglianza, assegnando a ciascun partecipante una 'porzione uguale'. Molte favole esopiche segnalano l'emergenza dello stesso problema: è di solito *Ermes* a occuparsi di queste redistribuzioni, ma talora lo stesso *Zeus* interviene personalmente a colmare precedenti errori distributivi e dimenticanze: Aesop. 112 (*Ermes e i technitai*); 119 (*Zeus e il pudore*); 121 (*Zeus e gli uomini*). Sul problema dell'uguaglianza e della spartizione, vd. Grimaudo 1998.

ognuno sarà costretto a fare interamente da sé il lavoro che di norma è diviso fra i membri della società in una sorta di autarchia originaria.

È invece attraverso la distribuzione egualitaria di *Penía* che può costituirsi la società: essa porta con sé un bagaglio di relazionalità e dinamicità che Pluto non possiede.¹⁷ Ma neppure *πωχεία*. *Penía* e le *technai* occupano il centro, il desiderato giusto mezzo, in virtù del loro grado di relazionalità e di comprimibilità: sono valori medi, perché suscettibili di essere compressi fino alla misura richiesta, né troppo né troppo poco. *Penía* governa infatti la sfera del vendere e del comprare, attività che comportano la compartecipazione di un produttore e di un destinatario in grado di misurarsi reciprocamente: l'artigiano aristofanese, terrorizzato dalla mendicizia, non ha nulla in comune con il suo predecessore soloniano, il solitario “esperto delle arti di Atena e di Efesto” incapace di orientare al successo la sua arte o di prevederne l'insuccesso; egli invece fatica e mette a rischio la sua vita quel tanto che è necessario a ricevere un compenso in denaro. *Penía* è davvero adatta ad essere materia di distribuzione ugualitaria in quanto intrinsecamente orientata alla misura: l'eccesso di soldi produce, come accade a chi si arricchisce a spese pubbliche, immediatamente disonestà e riprovazione societaria —lo stesso Cremilo deve ammetterlo—¹⁸ la povertà è invece stimolo alla virtù: “con me sta la moderazione, con Pluto l'eccesso”.¹⁹

Questo paradigma, agli inizi del IV secolo, sembra largamente consolidato. Ma, e l'ombra della sua in-salienza drammaturgica lo dimostra, la sequenza che assume a fondamento è tutt'altro che ‘naturale’ ed anzi ha proprio il carattere artificiale di paradigma. Il legame mendicizia-bisogno → *technai* non sempre è stato concepito come saldo e indiscutibile ed anzi tale legame è per molti versi una risposta ad un problema: perché esistono le *technai*? Alcune delle quali appaiono anzi inutili o comunque non producono ricchezza materiale. Tutt'altro che naturale

¹⁷ Si potrebbe anche pensare ad una parodia della distribuzione di ‘giustizia’ e ‘rispetto’ nel *Protagora* di Platone, se la cronologia di questo dialogo fosse meno incerta. Esso è collocato in genere fra i dialoghi del I gruppo stilistico e la sua stesura è ritenuta da Kahn 2008, pp. 55-65, coeva alla fondazione e all'organizzazione della ricerca nell'Accademia, fra la metà e gli ultimi anni Ottanta, nel qual caso, evidentemente, si dovrebbe ipotizzare un influsso opposto. Reciproci influssi fra i dialoghi platonici cosiddetti ‘giovanili’ e la produzione tarda di Aristofane sono comunque plausibili.

¹⁸ Ar. *Pl.* 567-574.

¹⁹ Ar. *Pl.* 563-564.

è anche la collocazione di mendicizia e povertà su una medesima linea di cui esse individueranno gradi di intensità differente. Le attitudini, lo stile di vita, l'autopresentazione del mendico e del povero sono tutt'altro che analoghi. In altri termini, è ben possibile che prima di far parte di un unico quadro, insieme con *Pluto*, povertà e mendicizia fossero entità assolutamente separate e diversamente connotate.

Aristofane/*Penia* propone la sequenza bisogni → *technai*, mostrando l'implausibilità del suo opposto: senza bisogni, cioè quando tutti i bisogni siano stati soddisfatti, non ci sono *technai*. Una quantità "giusta" di bisogno è indispensabile alla società (ma superflua nel mondo comico-onirico, in cui è meglio essere tutti ricchi). Ma è significativo che la mancanza di bisogno sia pertinente non soltanto al mondo in cui si è tutti ricchi, ma anche a quello dominato dalla mendicizia.

Pericle e la vita quotidiana

L'idea che la povertà sia un motore di attività, in senso lato 'trasformativo', finalizzate alla soddisfazione di bisogni non è tuttavia invenzione di Aristofane. Essa è anzi ben attestata nella seconda metà del V secolo, a partire da Pericle.

Fra le peculiarità della *way of life* ateniese, secondo il Pericle tucidideo dell'*Epitafio*, c'è la natura composita e processuale della valutazione della persona. Come nel *rating* che le moderne agenzie infliggono ai soggetti economici di tutto il mondo, nella valutazione di un cittadino ateniese ciò che conta non è la condizione di partenza, quanto la prospettiva di miglioramento, di riconoscimento, di affermazione sociale. Il cittadino,

[...] in base alla valutazione (*κατὰ τὴν ἀξιῶσιν*), a seconda che consegua credito in qualche attività, non viene preferito in base alla ricchezza più che in base alla sua qualità, né, d'altro canto, viene impedito dall'oscurità del suo ruolo sociale (*ἀξιῶματος*), se è in grado di rendere qualche buon servizio alla città.²⁰

E, poco oltre, di sentore esiodico:

²⁰ Sull'interpretazione di questo aspetto del discorso di Pericle, vd. Musti 1999, pp. 99-102.

Non è vergogna ammettere di essere poveri, è vergogna non fare nulla per uscire dallo stato di povertà.²¹

Pericle accetta e assolve la povertà dotata di un sostanziale requisito: la provvisorietà. Se temporanea, la condizione di povero può essere un oscuro inciampo privato, da cui preferibilmente uscire e da trarre alla luce della ribalta pubblica. Nello spazio aperto della *polis*, si è apprezzati per ciò in cui ci si distingue, in un processo valutativo continuo. Per la povertà-mendicizia come condizione permanente, stabile, accettata — va da sé — non c'è alcun posto possibile. È tuttavia significativo che nel superamento della possibile povertà personale l'accento non cada — come per Esiodo — sulla fatica, sulla sofferenza: il povero che cerca di superare la propria povertà è chiamato tanto al lavoro quanto alla sua sospensione. Il riposo festivo è per lui un diritto personale, ma anche in un certo senso un dovere civico, un'occasione per attivarsi in qualcosa, per valutare ed essere valutato per le proprie qualità.

Anche con l'intelligenza abbiamo trovato moltissime occasioni di riposo alle fatiche, usando farlo con gli agoni e con i sacrifici religiosi che si tengono durante tutto l'anno.²²

È un'etica del lavoro in cui non è la fatica in sé a produrre la virtù, ma anche la sua sospensione e la dedizione ad un fare e un produrre culturali. Virtù è sia la ricchezza materiale dei liberi artigiani, sia la ricchezza immateriale di un clima festoso e piacevole, di un'abitazione gradevole, di una presenza attiva e consapevole.²³ Occorre non sottovalutare l'enfasi sulla capacità di condurre una vita spensierata, rilassata e distesa, nella misura in cui essa testimonia l'imbrigliamento di un eccesso — quello esiodo della fatica e del *ponos* — che in quanto eccesso è nemico di un sistema che vive di pesi e contrappesi, smussamenti e incentivi.

Il linguaggio dell'*epitafio*, come è stato notato, è percorso dall'esaltazione della gioia, del godimento, del successo sociale, della realizzazione

²¹ Th. 2.40.1. Traduzione di Canfora 1996 (da testo greco di Jones-Powell con modifiche).

²² Th. 2.38.1.

²³ Vd. Musti 1999, cap. III *La democrazia nel privato*.

fisica e psicologica che in qualche modo anticipa aspirazioni diffuse nel mondo moderno (“un modo ‘moderno’ –secondo Musti– all’interno del mondo antico di vedere le cose”)²⁴ e dal rifiuto del modo di vita spartano, incentrato su esercizi e allenamenti.²⁵ Si tratta di una presa di posizione esplicita, antiascetica e, per così dire, antisecessionista. Antiascetica, perché rifiuta la strada in salita, l’etica della pazienza; antisecessionista, perché così facendo esclude le scelte elitarie, le vie percorribili da pochi perché eccessivamente faticose, non alla portata dell’uomo comune, e con esse anche “quell’intima soddisfazione della virtù che fa sentire ai virtuosi di essere diversi dagli altri”.²⁶ Un ideale antieroico, di valorizzazione del quotidiano durevole.

Il tempo del cittadino ateniese si misura sulla “giornata”, in cui, tolti gli obblighi civili e militari —i quali vengono **significativamente** compressi e attenuati— e compiuto il lavoro necessario ad aver corrisposta una buona paga, resta una grande quantità di spazio personale in cui vivere a modo proprio, senza che ciò comporti cattiva fama o sanzione collettiva.²⁷

Gli Ateniesi —sembra voler dire Pericle— non vivono evidentemente nell’Età dell’Oro, ma non possono più nemmeno considerarsi cittadini dell’Età del Ferro: nuovi standard di produzione e afflusso di merci, di divisione del lavoro, di deregolamentazione e liberazione (dal sospetto, dalle esigenze della difesa, dalla minaccia continua della guerra, dal divieto) si sono sufficientemente stabilizzati da consentire il superamento delle forme tradizionali di pessimismo. L’immaginario emancipatore sovrasta e copre la realtà penosa della vita dell’*homo laborans*. Risulta ridimensionato, in tale quadro, il momento “duro” della produzione e il punto di vista del produttore: le *technai* —volte al soddisfacimento di bisogni sociali di alto contenuto intellettuale— sono considerate dal punto di vista dei fruitori. Fruitori di beni provenienti da altri paesi e dal proprio, di gare e riti, di arredi e spettacoli, di bellezza e di sapienza vi-

²⁴ Musti 1999, p. 112.

²⁵ Th. 2.39.1.

²⁶ Musti 1999, p. 114. Sul concetto di ‘secessione’ come distinzione etica, vd. Sloterdijk, *Devi cambiare...* cit., p. 265 e ss.

²⁷ La categoria del “giornaliero” è richiamata in Th. 2.37.2 e 38.1. Sulla differenza fra il “quotidiano” e l’“effimero” in relazione all’edonismo pericleo, vd. Musti 1999, pp. 118-128.

sibili e accessibili a tutti. Non vi è spazio né per la *techne* praticata individualmente in obbedienza ad un'esigenza interiore (che ancora Sofocle conosceva), né per l'affaticarsi in vista del soddisfacimento di bisogni puramente materiali. Al limite, il problema della pura e semplice sussistenza è subordinato al bisogno di istruirsi, dibattere, essere ricordati.

Penía non fa dunque che riprendere l'idea periclea delle *technai* come risposta al bisogno e alla povertà: esercitarle, con moderazione e in un contesto di relazioni, serve a uscire dalla povertà e al contempo dall'oscurità sociale, riscattandosi. Diversamente, il mondo comico di Cremilo privilegia la fruizione di beni più "bassi" e con tendenza all'eccesso e al paradosso; ma l'orizzonte è comune: chi produce il benessere della *polis* ha diritto legittimo al godimento nelle sue forme socializzate —feste, spettacoli, benessere privato— e al potere nella sua forma "democratica". Ovvio corollario è l'inemendabilità di tutte le forme di ozio, parassitismo, fannulloneria, improduttività. Ciò può apparire ovvio e naturale, e tuttavia lo è meno di quanto appaia. Eccezioni al paradigma o resistenze ad esso, come la contestata vittoria di *Penía* nel Pluto, lasciano intravedere la sua problematicità.

Eccezioni al paradigma: i dubbi di Socrate nella Repubblica

Riflessioni importanti per il nostro tema contiene il primo libro della *Repubblica* di Platone.²⁸ Il libro si apre con Socrate che, su insistito invito di Glaucone, si reca con costui a casa di Polemarco dove trova il padre di lui, il ricco Cefalo, intento a compiere un sacrificio. Fra Socrate e Cefalo si svolge dunque un breve e significativo dialogo, dai toni garbati e affettuosi: i due parlano della vecchiaia, se essa sia o meno un momento difficile dell'esistenza. Socrate chiede ad un certo punto se la serenità con cui il suo interlocutore la sopporta così facilmente non sia, come molti ritengono, frutto delle molte consolazioni che solo la ricchezza può offrire. Il discorso si sposta così sulla ricchezza di Cefalo e sulla ricchezza in generale, o meglio sulla ricchezza come fine ultimo delle *technai*. Dopo aver ricevuto da Cefalo l'ammissione che ciascuno ama

²⁸ Non mi occupo, in questa sede, del pensiero platonico sulle *technai*, esposto nel libro III della *Repubblica* e nelle *Leggi*, sia perché esso esula in gran parte dal problema della povertà, sia perché concerne raffigurazioni di città ideali, schemi normativi connotati ideologicamente. Vd. su questi argomenti Cambiano 1971 e Gilli 1988, pp. 58-71.

solo il denaro che ha prodotto, come il poeta ama i propri componimenti e il padre i propri figli (e cioè dopo aver escluso dal dibattito l'idea di ricchezza come condizione fissa, immutabile e slegata dall'azione di un soggetto), Socrate chiede quale sia il vantaggio di possedere la ricchezza e Cefalo risponde che, fra i vantaggi, il maggiore è il poter dire sempre la verità, l'essere in grado di restituire i debiti, il morire senza la paura di aver commesso ingiustizia. La ricchezza agevola e facilita la giustizia.²⁹

Su questi temi la discussione prende avvio e continua anche in assenza di Cefalo, che lascia il posto a Polemarco. Si tratta ora di definire questa 'giustizia': le azioni menzionate da Cefalo — **specialmente quella di restituire il debito**— avverte Socrate, possono essere compiute giustamente o ingiustamente. A questa asserzione Socrate fa seguire un esempio, la cui artificiosità è tuttavia tale da gettare qualche ombra sul fatto che la posta in gioco sia semplicemente quella di definire i vantaggi della ricchezza. L'esempio è questo: se un tale prende in consegna delle armi da un amico sano di mente, nel caso in cui questi —perso il senno— ne richieda la restituzione, restituirle sarebbe giusto o sbagliato? La risposta corretta ovviamente è: sbagliato. Se ne può concludere che restituire ciò che si è ricevuto in pegno non sia possibile definirlo 'giustizia'?³⁰

L'idea del debito da restituire, del deposito da rendere è interessante per due motivi. Anzitutto essa, evocando la paura e l'ansia del debito non reso, riconferma l'idea aristofanea dell'arricchimento come processo di superamento della povertà terrificante, della priorità del non essere debitori; in secondo luogo, essa chiama in causa una tipologia di relazioni —**quelle finanziarie, in cui i contraenti si pongono in modo simmetrico**— come modello delle relazioni umane improntate a giustizia.

Occorre ricollegare questo passo, ma forse tutto il primo libro della *Repubblica*, al mito di Prometeo esposto da Protagora nel dialogo omonimo e già richiamato a proposito del *Pluto*. In quella discussione, il sofista aveva dimostrato come la *polis* potesse sopravvivere a se stessa soltanto improntando le relazioni fra i suoi membri ad αἰδώς e δίκη distribuite egualmente. Per volere di Zeus, questa distribuzione —che succedeva nel tempo ad una iniziale distribuzione diseguale operata da Epimeteo e da Prometeo— **fornendo gli uomini di una dotazione uguale per tutti**, li metteva finalmente in grado di stabilire quelle relazioni

²⁹ Pl. R. 328c-331d.

³⁰ Pl. R. 331e-332a.

orizzontali, di reciprocità e responsabilità che costituivano infine la πολιτική τέχνη, la “virtù politica”.³¹

La possibilità di restituire il debito o di rendere un deposito, relazione orizzontale per eccellenza, può avere allora valore paradigmatico di una più vasta gamma di relazioni di reciprocità; relazioni pienamente politiche e orientate alla salvezza della città. Chi restituisce un debito è come colui a cui sono stati dati rispetto e giustizia in misura uguale. Le quali erano appunto virtù tese alla relazionalità, e garantivano rapporti orizzontali fra individui rispettosi e reciprocanti l’un l’altro. La ricchezza di Cefalo è allora non dissimile da quella dotazione uguale fornita da Zeus agli uomini lasciati sprovvisti da Prometeo: è una ricchezza mobile e dinamica (come la povertà di *Penía*), il segno del corretto inserimento nel tessuto politico-economico della comunità. Il ricco è uguale all’amico, anch’esso ricco, a cui occorre restituire ciò che ha prestato.

Ma, se le cose stanno così, e se dunque Cefalo e Protagora si trovano dalla stessa parte di Zeus spartitore egualitario, ciò implica che, nel caso del sofista, risulta anche pienamente giustificata la sua pretesa di offrire le proprie prestazioni professionali — **ma Socrate dice: le proprie merci**— ricevendo in cambio, in modo del tutto simmetrico, il compenso dovuto. Come Cefalo, Protagora è colui che vuole (ed è in grado di) non essere in debito né in credito, di andare sempre in pari con i suoi interlocutori, cui rende né più né meno di ciò essi hanno dato.³²

Ed ecco dunque assumere pieno rilievo l’obiezione, apparentemente incongrua, di Socrate: e se il creditore o colui che ha dato in deposito fosse nel frattempo mutato? In relazione, per esempio, al suo stato di salute mentale? E ciò di cui avesse bisogno *ora* fosse diverso rispetto a ciò che ha *in precedenza* lasciato/depositato? Non sarà inutile ricordare che, a conclusione di quel dialogo, Socrate aveva detto di aver molto apprezzato Prometeo e di voler regolarsi come lui: ciò significa attraverso dis-

³¹ Pl. *Prot.* 320c-322d. Anche sulla composizione della *Repubblica* non vi è alcuna certezza: l’appartenenza al gruppo stilistico II ne segnalerebbe la posteriorità rispetto al *Protagora*. Kahn 2009, pp. 49-55. Da tempo è stata formulata l’ipotesi che il libro I fosse in origine un dialogo a se stante, dall’ipotetico nome *Trasimaco*. L’idea, suggestiva, pare oggi in declino: vd. infra, n. 41.

³² A confortare l’ipotesi che il dialogo fra Cefalo e Socrate conservi memoria di quello fra Protagora e Socrate è anche la presenza — virtuale, in citazione— in entrambi di Simonide cui, in *R.* 331e, è fatta risalire la massima di “restituire a ciascuno il suo”.

tribuzioni diseguali.³³ Diseguali vuol dire anche, a mio avviso: sensibili alla diacronia. Infatti, colui il quale reputa giusto rendere esattamente ciò che ha ricevuto non tiene conto delle nuove evidenze che ogni partecipante immette nel processo relazionale e che la relazione stessa produce nel tempo; evidenze che rendono ogni interlocuzione nuova rispetto a ciò che la precede.

La relazione fra parlanti mostra con chiarezza questa peculiarità. A differenza di quanto accade fra il debitore e il prestatore, nella comunicazione orale ogni parlante immette nella relazione una ‘merce’ il cui valore non può essere stabilito in anticipo. Nessuno degli interlocutori può sapere, prima che la comunicazione abbia luogo, se e come comprenderà l’altro, se e come riconoscerà il significato che l’altro attribuisce alle parole di cui si serve e anche che significato egli stesso attribuirà alle proprie parole, che potrebbero apparirgli in una luce del tutto nuova proprio in virtù del suo relazionarsi all’altro (soprattutto se l’altro è Socrate).³⁴ Un parlante potrebbe, dice forse Socrate, cambiare il suo modo di pensare (il suo modo di collegare azioni e parole) durante un’interazione dialogica o per esito di essa, e ciò svuota di senso l’idea di “restituire ciò è stato dato in deposito”. Egli potrebbe aver chiesto qualcosa di cui ha poi scoperto, nel corso della relazione, di non aver bisogno, o che addirittura sarebbe nocivo per lui ricevere. L’immagine di sé proiettata da un parlante all’inizio di una relazione comunicativa può divergere sensibilmente da quella finale e l’interlocutore, per interpretare davvero il suo ruolo, dovrebbe sincronizzarsi ai possibili cambiamenti o meglio contribuire a provarli e a orientarli.

La reciprocità orizzontale delle transazioni finanziarie non può essere un modello per il problema della giustizia, la quale necessita di altri riferimenti. Nelle relazioni comunicative, la contrattazione di significati tende con tutta evidenza ad un fine che non è quello del mero ‘pareggio di bilancio’ fra interlocutori, ma che chiama in causa, invece, la ‘salute’ dei parlanti.

Dietro alla situazione —poco realistica— di colui che si trovasse a dover restituire delle armi ad un legittimo proprietario momentaneamente non più in possesso delle proprie facoltà mentali, ciò che vediamo è molto di più. Anzitutto, vediamo, l’educatore/sofista (Protagora) che

³³ Pl. *Prot.* 361d.

³⁴ La *Matina* 2004.

dispensa a pagamento le sue cognizioni, ignaro e insensibile allo stato di salute del suo interlocutore/cliente e dunque senza sapere se le sue ‘merci’ effettivamente siano utili e o dannose per lui; egli è — secondo Socrate, ma non secondo la morale corrente— ingiusto.

Ma la posta in gioco è probabilmente più alta. Seguiamo l’argomentazione del primo libro della *Repubblica*. Socrate e Polemarco discutono se la giustizia sia “dare a ciascuno ciò che gli spetta”, quando, approfittando di una interruzione, Trasimaco irrompe violentemente nel dialogo, contestando a Socrate di limitarsi a fare domande e dire φλυαρία, sciocchezze, senza esporre con chiarezza e precisione il suo pensiero. Socrate, come già era accaduto nel *Protagora*, ha una forte reazione emotiva all’ingresso di Trasimaco: là si era trattato di un senso di smarrimento di sé provocato dal discorso lungo del sofista; qui è una reazione di paura e di sbigottimento: ἐξεπλάγην καὶ [...] ἐφοβούμην.³⁵ Il filosofo comincia col contestare a Trasimaco proprio il carattere crono-insensibile del suo (pseudo) dialogare. Sbarrando a Socrate la strada, con una definizione preventiva di “sciocchezze” per le sue obiezioni future, e quindi stabilendo in anticipo quali evidenze saranno accolte e quali no, Trasimaco ostacola in realtà il dialogo che dice di volere. Trasimaco alza allora ulteriormente la posta e chiede a Socrate:

“E se io ti indicassi, oltre a tutte queste, un’altra risposta migliore riguardo alla giustizia? Quale pena riterresti di meritare?”

“Soltanto quella che spetta a chi non sa, ossia di imparare da chi sa; e questa è appunto la pena che io ritengo di meritare.”

“Sei carino!” disse. “Ma non basta che tu impari: devi anche pagare!”

“Sì, quando avrò soldi”

³⁵ Pl. R. 336d: “a sentire quelle sue parole io sbigottii, e provavo paura a guardarlo, e forse avrei anche perso la voce se io non avessi guardato lui prima che lui potesse guardare me”. Che guardare il lupo prima di essere guardato salvasse il malcapitato dalla perdita della parola era credenza popolare. Guardare per primi significa evidentemente guardare senza essere visti, dunque sottrarsi al faccia a faccia, prevenendone l’instaurarsi. Ciò che Socrate vuole affermare non è tanto un primato dell’obliquità, quanto il vantaggio di un effetto-sorpresa derivante dal dominare la posizione dell’avversario senza avere preso una disposizione particolare (cioè senza dare presa all’altro, farsi vedere). Su questo tipo di relazione, che mira a produrre differenza e dinamismo anziché immobilismo e sterilità, vd. Jullien 2011, pp. 33-50 (che tuttavia non la rintraccia nel comunicare socratico).

Imponendo all'interlocutore di "pagare pegno" (cioè in definitiva comprare) per una eventuale risposta migliore che potrebbe formulare durante il dialogo, Trasimaco si dimostra un abile venditore, alla stregua di Protagora³⁶.

Terminato questo scambio di battute, all'insegna dell'aggressione e dell'irrisione, Trasimaco comincia poi ad esporre la teoria secondo la quale la giustizia è l'interesse del più forte. L'interesse, τὸ συμφέρον è il punto nodale della discussione.³⁷ L'argomentazione viene smontata da Socrate nel seguente modo: esiste l'interesse del singolo in quanto tale ed esiste un interesse che è definito come l'interesse di colui che esercita un'arte, una professione (τέχνη): il medico, il matematico, il maestro di grammatica, il demiurgo. Il governante è appunto un demiurgo. Governanti, medici, timonieri non possono avere un interesse che non sia l'interesse dell'arte (τέχνη) che esercitano. E questo interesse è dettato a ciascuna *techne* dal proprio oggetto: il corpo per la medicina; i cavalli per l'ippica:

Ogni arte controlla e domina l'oggetto a cui si applica [...]. Allora nessuna scienza ricerca e prescrive l'interesse del più forte, bensì quello del più debole e di chi è in posizione subordinata rispetto ad essa.³⁸

Nonostante in un primo tempo Trasimaco sembri ammettere con riluttanza la posizione di Socrate, egli finisce col ribadire poi il suo originario convincimento: i governanti fanno soltanto il proprio interesse e i gover-

³⁶ Pl. R. 337d. Trasimaco, interlocutore pesante e arrogante, desidera in realtà l'urto frontale, il faccia a faccia distruttivo in cui, con lo sconfitto, vanno perse pure le sue risorse (di cui invece il vincitore potrebbe avvantaggiarsi). Socrate si mostra stratega migliore reagendo 'di traverso' al suo attacco frontale e anticipando l'evoluzione del corso delle cose, a monte della loro formulazione: infatti, a conclusione del libro dirà di essersi comportato come i ghiottoni che afferrano e assaggiano ogni piatto appena servito, prima di aver gustato il piatto precedente. Dietro questa autocritica si legge tutta la sfiducia di Platone, (ma non di Socrate!) verso una costruzione del discorso che non produca *una* sintesi; mentre invece per Socrate i due approcci, 'di fronte' e 'di traverso' sono entrambi necessari ed entrambi si convertono l'uno nell'altro a seconda delle situazioni: approcci frontali sono per esempio preferiti per contrapporsi al proteiforme Ione, o allo sfuggente Protagora nei dialoghi omonimi. Sul tema mi permetto di rinviare a Caserta 2012.

³⁷ Pl. R. 338c.

³⁸ Pl. R. 342c.

nati non ne ricavano alcun vantaggio. Anche stavolta, sono le transazioni finanziarie a costituire il modello, ma in modo diverso rispetto a quanto si ricavava dal discorso di Cefalo: l'ingiusto —dice Trasimaco— guadagna più del giusto (come pensava Cremilo). Non si tratta più di volere essere in pari rispetto al prestatore, ma di sopravanzare gli altri, di volere di più per sé.

La replica di Socrate affronta dunque stavolta il versante economico della *techne*. Cosa fa in realtà il pastore che porta al pascolo il suo gregge senza tenere conto dell'interesse delle pecore, ma in vista di un guadagno personale, ὥσπερ χρηματιστήν, come un "affarista"? Non sta in realtà esercitando la sua arte, bensì quella —altra, con diverso oggetto e diversa funzione— del mercenario. Questa *techne*, trasversale alle altre, può essere associata alle altre *technai*, ma non va confusa con esse. Così chi riceve una paga, ricava un utile dal fatto di associare alla propria arte la *techne* del mercenario, ma così facendo non arreca nessun vantaggio alla propria arte, che potrebbe anche realizzare operando gratuitamente. Lo stipendio non è tratto dalla *techne* esercitata, ma dalla *techne* mercenaria che ciascun *technites* associa alla propria:

[...] la medicina dà la salute e l'arte del mercenario dà lo stipendio, l'arte edilizia costruisce una casa e l'arte del mercenario dà lo stipendio; e ciò vale per le altre arti.³⁹

Si produce così una dissociazione fra le *technai* e il loro esercizio, da un lato, e la possibilità di arricchimento, dall'altro. Questa è defalcata da ciò che è proprio di ciascuna *techne* e conglobata in un'unica *techne* a se stante, definita come *techne* del mercenario, μισθωτική τέχνη ο μισθαρνητική meramente aggiuntiva e inessenziale.

Esercitare un'arte o una *techne* e guadagnare uno stipendio sono per Socrate cose irrelate fra loro: il paradigma pericleo-aristofanesco ne esce disarticolato. Di più, le *technai* di per sé potrebbero essere esercitate senza alcun guadagno: il δημιουργός è utile anche όταν προίκα ἐργάζεται "quando lavora gratuitamente".

Priva di contenuto morale, l'arte di guadagnare uno stipendio resta sostanzialmente impensata e impensabile per Socrate (almeno per il Socrate di Platone; in Senofonte le cose vanno diversamente). Quando

³⁹ Pl. R. 346d.

Glaucone riprenderà il discorso, ipotizzando una terza specie di beni, di cui farebbero parte le professioni redditizie, utili per il guadagno e gli altri vantaggi che se ne ricavano e non per se stesse, il Socrate che risponderà proponendo l'esame della giustizia nella città ideale⁴⁰ sarà palesemente diverso, per interessi e per stile argomentativo, dal Socrate del primo libro; sia che ciò rispecchi una differenza fra l'epoca di stesura del primo libro e quella del resto dell'opera, sia che ciò derivi da una evoluzione del personaggio interna all'opera.

Un Socrate diverso — *a fortiori* — dal Socrate dell'*Apologia*, la cui povertà non può certo essere estranea al proposito di condurre una vita 'vera'.⁴¹ Senza varcare la soglia del II libro, rinunciando a seguire Pla-

⁴⁰ Nel II libro della *Repubblica*, 369b-371e, l'origine della città viene individuata nell'impossibilità dell'autarchia e nella conseguente necessità per l'uomo di associarsi stabilmente in comunità. Presupposto necessario è la divisione e la specializzazione del lavoro (ciascun individuo deve svolgere esclusivamente il compito per il quale è più adatto), lo scambio dei beni nella forma della compra-vendita tra i loro produttori, e quindi il mercato e la moneta. Nell'ottica comunitaria lo scambio viene concepito come "dare una parte di ciò che è proprio", "darsi reciprocamente una parte". Anche la moneta, *symbolon*, è "in funzione dello scambio", non ha cioè valore intrinseco, è mero "gettone" che dava un titolo, convenzionalmente riconosciuto, a ricevere un prodotto in contropartita, ponendo inoltre chi la riceveva nella condizione di poter a sua volta entrare in una nuova relazione di scambio. Lo scambio, fattore e anzi causa prima di coesione è, nello stesso tempo, anche elemento di potenziale disgregazione, nel caso in cui lo spirito egoistico, e non quello cooperativo, dovesse prevalere. Ciò porterà poi Platone alla proibizione del possesso di oro e argento per i *phylakes* (416d-417b) e a prevedere severe regolamentazioni per l'esercizio del commercio. Così Faraguna 2008, pp. 109-135.

⁴¹ Secondo una delle tesi più note di Vlastos 1998, oggi piuttosto in discredito, in Platone esisterebbero *due* Socrate ("in segmenti diversi del *corpus* platonico due filosofi portano quel nome"): Socrate *earlier* e Socrate *middle*. Secondo i criteri di Vlastos, specificati in dieci tesi, il primo libro della *Repubblica* appartiene al gruppo in cui agisce Socrate_E, mentre gli altri libri sarebbero pertinenti al Socrate_M. La diversa attitudine relativamente alla tesi secondo la quale un governo governa non nel proprio interesse ma nell'interesse dei governati: a) confutata con ragionamento avversativo nel I libro, e b) utilizzata a fini teorici e costruttivi dello stato ideale nel libro II, si riverbera nella diversa attenzione prestata al problema dello scambio e della moneta: a) assente nel primo libro e b) presente negli altri. Nonostante la prova stilometrica non dia in proposito indicazioni univoche, Vlastos ritiene, in modo a mio avviso convincente, che le discrepanze fra le due parti dell'opera siano tali da poter essere spiegate soltanto con l'ipotesi che l'unione del primo libro — composto in epoca precedente — alla restante parte abbia la funzione di inserire, all'interno del nuovo progetto, l'ammissione che i risultati conseguiti attraverso il metodo elentico (adottato contro Trasimaco) sono insicuri. Socrate, che nei ragionamenti contro Trasimaco ha ancora fiducia nella possibilità di scoprire la verità morale con la

tone (e il suo Socrate notturno) desideroso di “assistere alla nascita della giustizia e della ingiustizia”, conviene percorrere la via all’inverso e cercare la povertà inemendabile altrove.

Sulla soglia

Prima di essere il polo negativo di un *continuum* percorribile da un capo all’altro, e prima di essere il fondo oscuro da cui emerge necessariamente il ventaglio della *technai* chiamate a scongiurarla, *πρωχεία* è stata altro. Se la povertà-*penía* (parzialmente) difesa da Aristofane comporta un certo dinamismo, una tensione; alla mendicizia inerisce invece una sorta di insormontabilità, di ineluttabilità, per cui il mendico è —per condizioni soggettive o oggettive di varia natura— impossibilitato a colmare il suo stato di deprivazione.

L’*Odissea* ci fa conoscere alcune figure di mendici, uno dei quali altri non è se non lo stesso Odisseo, travestito. L’episodio si svolge ad Itaca, al ritorno in patria dell’eroe dopo i vent’anni di avventure e disavventure. Consigliato da Atena, sua protettrice, Odisseo, intende mettere alla prova i pretendenti e penetrare all’interno del suo palazzo da essi occupato, per meglio valutare il modo di attaccare e sconfiggere i suoi nemici. L’aspetto di Odisseo-mendico è l’esito di una trasformazione propiziata dalla dea stessa:

Atena, dicendo così, lo toccò con una sua verga,
Gli fece vizza la bella pelle sulle agili membra,
gli tolse dalla testa i biondi capelli, gli avvolse
tutte le membra con la pelle di un vecchio antico,
fece spenti i suoi occhi prima bellissimi;
gli gettò addosso un povero cencio e una tunica,
laceri sporchi, bruttati di sudicio fumo;
lo vesti con la grossa pelle, logora, d’una cerva
veloce, gli diede un bastone e una vile bisaccia,
tutta lacera: ne era tracolla una corda.⁴²

procedura investigativa elenctica, nelle righe conclusive del I libro è mostrato dubbioso e, a partire dal II libro abbandona il metodo. Vd. Vlastos 1998, pp. 59-105 e 331-334.

⁴² Hom. *Od.* 13.429-438. Su questo episodio dell’*Odissea*, véase Giammellaro 2009, pp. 75-85; Gilli 1988, pp. 15-26; Bloch 1985, pp. 1-11; Gigante 1981, pp. 15-28; Segal 1994.

Così abbigliato, il falso mendico attraversa l'isola e, senza essere riconosciuto, viene condotto al palazzo. Qui i pretendenti di Penelope banchettano e “accattoni, straccioni, schifosi, divoratori di avanzi”, stranieri che nessuno si premurerebbe di invitare come commensale, sono presenza fissa, lamentata da Antino. L'aspetto di Odisseo è documentato dai ceramografi: l'eroe appare invecchiato, calvo, sporco, vestito di cenci stracciati e pelli spelacchiate, una tracolla di corda e una brutta bisaccia, l'immane bastone. Anche in altre occasioni Odisseo ha vestito i panni del mendicante. Nel *Reso*, 710-719, troviamo la seguente descrizione:

una volta Odisseo entrò in città: lo sguardo sfuggente, coperto da un mantello da straccione, ma sotto il mantello teneva una spada. Chiedeva l'elemosina e strisciava come un servo accattone, con il capo grinzoso e sordido.

Si tratta della spedizione di Odisseo a Troia come spia sotto le spoglie di mendico, assente nell'*Iliade* ma documentata da altre fonti.⁴³ Degno di rilievo è il diverso trattamento che le fonti letterarie e l'iconografia vascolare fanno del precedente omerico relativo ai capelli di Odisseo: nel *Reso*, il capo “grinzoso e sordido” di Odisseo, sembra un ricordo della trasformazione operata da Atena nell'*Odissea* nel senso di un invecchiamento della cute; i ceramografi traducono invece il dato come squallore attinente al colore, un ingrigimento della pelle del cranio o dei capelli.⁴⁴ I capelli, come si vedrà, sono un indice figurativo importante per la questione della povertà.

Per essere un mendico —ci dice l'episodio omerico— occorre far mostra di precise caratteristiche fisiche, ma anche comportamentali.⁴⁵ Carat-

⁴³ Il ricordo dell'incursione-strage a Troia è presente anche nell'*Odissea*, in 4.244-258, con funzione prefigurativa e anticipatrice rispetto alla strage dei pretendenti. In Hom. *Od.* 4 la trasformazione in mendicante è interamente autoprodotta, attraverso ferite che Odisseo si sarebbe procurato, mentre secondo altre fonti riferibili alla *Piccola Iliade* si sarebbe fatto ferire da Toante. L'auto-deturpazione sarebbe stata la strategia di un'altra celebre spia-traditore, Sinone. Su questi argomenti, Fantuzzi 1996, pp. 175-185.

⁴⁴ LIMC VI, 2 626 n. 59 un frammento a figure rosse che raffigura Odisseo-vecchio piegato in avanti, con i capelli ingrigiti, la barba riccia, l'abito che lascia intravedere le braccia deturpate, il bastone.

⁴⁵ Vd. su questi aspetti della *techne* del mendico, Gilli 1988, pp. 15-19. Secondo il quale anche la mendicizia può essere intesa come *techne*, cioè “[...] esperienza permanente, connessa a un'autopresentazione caratterizzante, che è a sua volta il risultato

teristiche che Odisseo/mendico puntualmente esibisce, “come se fosse stato sempre un pitocco” e che Omero descrive con cura. A partire dalla ‘postura’ del mendico, che entra appoggiandosi al bastone e si mette a sedere “sulla soglia di frassino, di qua dalla porta appoggiandosi allo stipite di cipresso”: egli conosce con precisione il punto esatto in cui deve fermarsi, il modo in cui la propria presenza può manifestar si legittimamente *dentro* il palazzo, restandone al contempo *al margine*. Il vescovo Eustazio nel suo commento a questi versi sottolinea come Odisseo sia a tal punto versatile da essere un *technites* anche come mendicante.⁴⁶

Questa consumata abilità gestuale ci dice, forse, che *πωχεία* è in origine non un momento circoscritto o casuale della vita un uomo, dal quale sia possibile entrare e uscire (e che quindi risulti nuova per colui che vi incappi) bensì un’esperienza permanente, accettata e rigidamente codificata da canoni di comportamento ed autopresentazione che si apprendono per tutta la vita.⁴⁷ Questa rigidità è appena temperata, in fonti successive, dalla speranza vana di un cambiamento: in Solone “se qualcuno è senza mezzi, e lo opprime la povertà, crede che acquisterà certamente grandi ricchezze”.⁴⁸ Come il malato e il brutto e come altri lavoratori, anche il povero soloniano è permanentemente “fissato” nella propria condizione: è solo illusione che possa fuoriuscire da essa e non c’è abilità o impegno che valga in tal senso.

Fra VII e VI secolo (prima dello sdoppiamento aristofanESCO), il mendico condivide col contadino, il tessitore, il metallurgo, il cantore, l’indovino, il medico — i lavori come quelli elencati da *Penía* — una fragilissima tensione verso il guadagno/ricchezza; a tal punto che il guadagno stesso non sembra affatto l’approdo delle fatiche e dei pericoli di cui è costellata la vita del lavoratore, ma nulla più che un desiderio vago. Lo scopo dell’affanno di tali arcaici portatori di *techne*, mai raggiunto, è invece interno alle stesse *technai* praticate: e così al contadino “stanno a cuore

complesso di più elementi: un dato fisico fortemente polarizzato, un’acconciatura adeguata; atteggiamenti e comportamenti [...] corrispondenti”, ma anche un “insieme di configurazioni profonde, di qualità originarie, di pulsioni (non necessariamente eguali nei diversi casi), che spingono innumerevoli ‘Mendichi’, quando si presentano sulla scena sociale, verso il ruolo sociale di mendico”; Giammellaro 2009.

⁴⁶ Hom. *Od.* 17.366 e 339-340.

⁴⁷ Nell’*Odisea*, 18.1-109, l’altro mendico, Iro, si vede quasi costretto a combattere contro Odisseo per conservare e difendere il suo *status* di accattono nel palazzo.

⁴⁸ Sol., fr. 1 Diehl 41-42. Vid. Gilli 1988, pp. 421-429.

(μέλει) i curvi aratri” e al medico “l’opera di Peone dai molti farmaci”,⁴⁹ senza alcun riferimento al fatto che tali *technai* siano mezzi per raggiungere uno scopo, un successo possibile, una utilità collettiva, fosse anche — almeno per quelle che lo consentirebbero — il solo auto-sostentamento sobrio e dignitoso rivendicato da *Penía* come condizione auspicabile per l’uomo.⁵⁰ Occorrerà, per questo, la povertà dinamica e ‘media’. La *πωχεία* condivide dunque, forse paradossalmente, con il lavoro socialmente accettato, una condizione di necessità e ineluttabilità: è necessario e ineluttabile che il mendico sia e resti tale, spinto da una sorta di pulsione profonda non dissimile da quella che spinge altri ad errare sui mari pescosi sfidando i venti; in un affannarsi continuo e privo di pause, di ristori, di riscatti sociali.

*“Io ho un testimone, bastevole —credo—, della verità
di quel che dico: la povertà”*

L’iconografica omerica del mendico, ripresa dai ceramografi, è forse fonte di ispirazione per la rappresentazione caricaturale di una figura che, nella *polis* di V secolo, mette in crisi proprio la connessione fra lavoro e (dignitoso) sostentamento: il filosofo. Non tutti i filosofi, tuttavia; ma (quasi esclusivamente) la cerchia degli allievi di Socrate e Socrate stesso. La povertà di Socrate è un tema che ha avuto sviluppo quasi esclusivamente comico e caricaturale. È noto come Aristofane abbia dato per primo — nelle *Nuvole* — un ritratto di Socrate in cui il filosofo appariva miserabile, cencioso, intento a rubare per procurare da mangiare ai discepoli del “Pensatoio”, nonostante quest’ultimo nella stessa commedia sia presentato come luogo di istruzione a pagamento.⁵¹

Nell’*Apologia* di Platone, Socrate si difende dalle accuse di Aristofane e affronta il tema della propria povertà con estrema chiarezza e semplicità: l’indagine che egli ha compiuto, per scoprire se il responso del dio di Delfi — non esservi alcuno più sapiente di Socrate — fosse vero, non gli

⁴⁹ Sol., fr. 1 Diehl 48.

⁵⁰ Ar. *Pl.* 548-554: [...] *il povero vive risparmiando e lavorando, senza il superfluo, ma non gli manca il necessario.*

⁵¹ Ar. *Av.* 175-179. Tutta la commedia è percorsa dal tema dei soldi, dell’indebitamento e del compenso e viene presa di mira, senza una chiara distinzione, tanto la ‘nuova’ istruzione a pagamento —vincere con le chiacchiere cause giuste e ingiuste— quanto l’insegnamento di Socrate.

ha consentito di dedicarsi a faccende pubbliche o private e dunque, egli afferma, “rendere questo servizio (λατρεία) al dio mi ha gettato nella più grande miseria”.⁵² Poco oltre, Socrate definisce questo servizio come “il bene massimo” che è toccato agli Ateniesi: esso consiste nella persuasione a curarsi dell’anima piuttosto che del corpo o delle ricchezze, perché “Non dalle ricchezze viene la virtù ma dalla virtù le ricchezze”. Ancora più chiaramente, Socrate afferma di essere un dono del dio alla città e ciò si può dedurre dal fatto, quasi inumano,

Che ho trascurato tutti i miei interessi e ormai da tanti anni lascio che vengano trascurati gli affari di casa mia, mentre da anni mi occupo dei vostri [...] se ci guadagnassi qualcosa, elargendo i miei consigli dietro ricompensa, sarebbe comprensibile: ma potete constatare voi stessi che i miei accusatori, in generale così spudorati nelle loro accuse, non hanno potuto permettersi l’impudenza di produrre un solo testimone del fatto che abbia mai ricevuto o preteso compensi. Bastevole testimone della verità delle mie asserzioni, io credo di poter portare la mia povertà.⁵³

La povertà è qui — a ben guardare — non soltanto *un effetto*, una conseguenza fra le altre dell’aver tralasciato i propri affari per occuparsi della virtù dei concittadini, ma propriamente *la forma* del comando divino il cui *contenuto* è la cura degli altri: è il risvolto “non umano” di un’ingiunzione demonica. Vi è un preciso parallelismo fra due importanti aspetti della vita di Socrate: da un lato, l’indagine sul responso ha occupato “tutto il tempo” che altrimenti sarebbe stato dedicato agli affari pubblici e privati; dall’altro il *daimonion* — la cui presenza in Socrate viene esposta proprio di seguito al passo ora citato — si è fatto sentire sempre per distogliere Socrate da ciò che stava per fare, cioè consiglia-

⁵² Pl. *Ap.* 23b. Questo passo chiama in causa la ‘religiosità’ di Socrate ed è stato letto spesso con l’idea di scorgervi germi di una concezione ‘precristiana’. Connesso a queste tematiche è anche il problema della storicità del responso delfico, vid. Giannantoni 1997, pp. 97-120, che ha ridimensionato l’aspetto religioso della ‘missione’ socratica, evidenziando come il dovere di ζητεῖν e ἐλέγχειν si ponga come principio assoluto, applicato anche al comando divino: “Socrate ubbidisce al dio non perché è dio e come tale gli sia dovuta obbedienza, ma perché ha valutato il suo comando come conforme a ciò che egli ritiene τὸ βέλτιστον”. Vid. anche Vlastos 1998, pp. 209-238. Anche Caserta 2012.

⁵³ Pl. *Ap.* 31b.

re la città in pubblico, al cospetto dell'assemblea.⁵⁴ La vita pubblica e la ricchezza frutto della cura dei propri affari sono, con un medesimo movimento, negati *dall'alto* (o *da dentro*), perché esse ostacolerebbero quella che nell'*Apologia* pare la caratteristica saliente di Socrate: il costante sbilanciamento verso l'azione oblativa, un'ininterrotta propensione a fare interventi a favore (senza mai andare a pareggio).

È il caso di rilevare il lessico lavoristico-agonale usato da Socrate, a cominciare dai termini scelti per designare la sua indagine: *πόνος*, “fatica”; *λατρεία*, “servizio”; *ὑπερησία*, “servizio” (detto di rematori). Ciò che Socrate svolge è “lavoro”, “fatica servile”, “servizio a prezzo” imposto da dio di Delfi; è anche *ἀσχολία* “occupazione”, “esercizio”.⁵⁵

Una simile definizione, da una parte, esibisce la stretta connessione fra l'attività socratica e l'idea di un “dovere”, di un “comando”: Socrate non smetterà di dedicarsi alla sua occupazione (*ἐπιτήδευμα*, 28b), non abbandonerà il suo posto, “dal momento che il dio stabilisce che egli *debba* vivere (*δεῖν ζῆν*, 28e) filosofando e interrogando”.⁵⁶ Filosofare e interrogare sono configurati come una prestazione civica — assimilata a quella dell'oplita nello schieramento — che ha in Socrate un titolare ratificato (“non troverete facilmente un altro come me”),⁵⁷ ma che risale al dio stesso, il quale opera attraverso di lui come attraverso uno strumento (“il dio [...] *usa* il mio nome”).⁵⁸ La *λατρεία* è così, al tempo stesso, sia una funzione divina che mira a certi effetti — **mettere in piazza** l'insipienza umana —, sia una modalità soggettiva con cui Socrate pone in essere il comando. La vita di Socrate, strumento animato della volontà di Apollo, scompare nella *λατρεία*, il suo vivere è un dovere e il suo dovere è un vivere.

Tuttavia, d'altro canto, questo lavoro-esercizio si caratterizza per il suo essere ciò che il lavoro normalmente non è: cioè ininterrotto, che non dà luogo ad alcuna possibile *σχολή*, “sospensione”, “pausa”: “il dio mi ha attaccato alla città con la funzione di svegliarvi, persuadervi e

⁵⁴ Pl. *Ap.* 31d. Sul *daimonion* come ‘segno’ che deve essere interpretato, Vlastos 1998, pp. 372-80. Sulla riserva politica di Socrate, Foucault 2011, pp. 44-64 e 79-98.

⁵⁵ Pl. *Ap.* 22a; 23c, 30a; 23d. In *λατρεία* potrebbe esserci un ricordo dei contadini di Sol., fr. 1 Diehl 48, che disboscano la terra *a servizio*.

⁵⁶ Pl. *Ap.* 28b.

⁵⁷ Pl. *Ap.* 31a.

⁵⁸ Pl. *Ap.* 23a-b. Il *bios* di Socrate è costituito in tal modo come ‘esempio’: vid. Caserta 2012.

rimbrottarvi uno per uno, intrufolandomi dovunque incessantemente *per tutto il giorno*".⁵⁹

Per inciso, questa idea di un tempo non scandito da eventi esterni, di natura meteorologica o civica o rituale, ma avvertito come un *continuum* mi sembra analoga (oltre che al lavoro arcaico di cui si è detto) anche alla "scansione oraria integrale dell'esistenza" di cui parla, in un saggio recente, Giorgio Agamben a proposito del cenobio medievale: se infatti "la novità del cenobio è che, prendendo alla lettera la prescrizione paolina della preghiera incessante [...] esso, attraverso la scansione temporale, trasforma l'intera vita in ufficio", ciò implica che la possibilità di una scansione oraria riposa sull'idea di un'attività ininterrotta che fa da trama all'ordito delle ore.⁶⁰ Nel cenobio, nota Agamben, ogni attività, anche quella manuale, è esercitata dal monaco *mentre* compie la volontà di Dio: il *continuum* dell'orazione scardina l'alternarsi di "tempi" eterogenei e di passaggi su cui è fondato il tempo ecclesiastico, del rito che interrompe il tempo profano e concentra il sacro in un punto distinto. Il cenobio, conclude Agamben, inventa *l'orologium vitae*: la scansione di un tempo non ciclico ma continuo in segmenti discreti. Questo *continuum* della vita cenobitica ha invece, a mio avviso, una storia precedente e risalente appunto a Socrate (ma anche, forse, alla vita dell'Accademia; o alla vita raminga dei Cinici). Da questo punto di vista, il contrasto che si pone fra l'attività di Socrate —la filosofia possiamo ormai dire— e le attività lavorative dei cittadini, non implica soltanto una discontinuità in termini di pubblico/privato, ricchezza/povertà; quanto una differenza fra il lavoro come evento, che inizia e finisce con l'ottenimento del risultato (paga, compenso, salario) e che si contrappone ad una 'vita' che si svolge (anche o prevalentemente) altrove, e il lavoro come servizio ininterrotto, come 'vita' esso stesso. Solo così è comprensibile che esso non lasci spazio ad altro e che anzi tutto ciò che è altro rispetto ad esso sia interdetto dal *daimonion*.⁶¹

⁵⁹ Pl. *Ap.* 30e.

⁶⁰ Agamben 2011, p. 34 e ss.

⁶¹ L'azione del *daimonion* nel senso di un impiego del tempo, di una regolazione interna della durata di ciascun impegno di Socrate, andrebbe forse indagata con più attenzione. In Pl. *Eythd.* 272e e *Phdr.* 242b-c il *daimonion* impone a Socrate di prolungare la durata di un'azione (stare seduto in palestra, sostare in riva al ruscello) finché non si sia prodotto un certo risultato; in *Tht.* 151c il *daimonion* proibisce l'erogazione di tempo verso antichi compagni che chiedono di essere riammessi alla compagnia di

Mentre dunque per i cittadini ateniesi si tratta di persuadersi dell'insalienza delle ricchezze (che pure devono o possono moderatamente possedere) ai fini della virtù; per Socrate si tratta invece di una interdizione radicale che configura un modo di vivere, di trascorrere "l'intera giornata" in un servizio che non consente pausa e che distoglie con forza inumana da ogni altra preoccupazione.

Dopo Socrate, il filosofo dovrà inevitabilmente porsi il problema della povertà, convivere con essa, ricercarla attivamente, esibirla, ovvero giustificare l'assenza.

Vita filosofica e povertà: qualche conclusione

Il tema della vera vita come vita di povertà ha un'estensione molto ampia e si ritrova in molte culture, filosofie e soprattutto religioni: le più antiche pratiche ascetiche —ci ricorda il filosofo contemporaneo Peter Sloterdijk— si sviluppano sul fronte della povertà.⁶²

Nel mondo antico, contro il principio che la vita vera non può essere una vita di ricchezza, gioca —secondo Foucault— l'idea per certi versi contraria che la vera vita è la vita dei migliori, dei primi. Da questo conflitto nasce una certa ambiguità nei confronti della povertà: ad essere discriminante è, per molta parte della filosofia antica, non tanto il possesso di ricchezza da parte dell'aspirante alla vera vita, quanto l'atteggiamento da tenere nei confronti di tali ricchezze. Un atteggiamento che deve essere di tranquilla indifferenza: il saggio deve guardare al denaro e alle fortune in modo tale da non soffrire nel caso in cui le perdesse. Il distacco virtuale dalla ricchezza sembra più universalmente accettabile e accettato del rifiuto della ricchezza *tout court*: quando Seneca consiglia a Lucilio di praticare la povertà, temporaneamente e come esercizio, per educare se stesso al corretto modo di rapportarsi ai piaceri e prepararsi a perderli, non fa che seguire un precetto abbastanza comune e diffuso.⁶³

Socrate; infine, oltre a opporsi all'attività politica (cosa che consente di sopravvivere *ὀλίγον χρόνον*, *per poco tempo*), il *daimonion* tace quando Socrate agisce nel senso di un impiego del tempo finalizzato al "servizio" di cui si è detto.

⁶² In special modo del digiuno. Molto interessanti le osservazioni di Sloterdijk 2010, pp. 84-89, sul digiuno ascetico a partire dal racconto di Kafka, *Un digiunatore*.

⁶³ Foucault 2011, pp. 246-47.

In questo quadro spicca la vistosa anomalia costituita dalla povertà cinica.⁶⁴ Anomalia tanto rispetto alla povertà intesa come sobrietà e non attaccamento ai beni, quanto rispetto alla povertà socratica come rinuncia ad occuparsi della ricchezza. Il filosofo cinico, infatti, mette in atto un distacco reale, concreto, fisico dai beni materiali: Diogene Laerzio a proposito di Cratete racconta che egli, convertitosi alla filosofia cinica dopo aver visto il *Telefo* euripideo, vendette tutti suoi beni ricavandone una somma consistente, che donò ai concittadini di Tebe.⁶⁵ L'effetto è quello di una spoliazione dell'esistenza: beni, abiti, alimenti, oggetti sono ridotti al minimo. Il bastone, la bisaccia, il mantello, i sandali, una ciotola sono le sole cose indispensabili per il Cinico.⁶⁶

La povertà cinica va molto oltre il precedente socratico: i Cinici non soltanto rinunciano ad ogni preoccupazione relativa ai beni materiali, alla loro acquisizione e gestione, ma non si accontentano neppure della *pau-pertas* socratica, di uno stile di vita sobrio e austero, ma comunque non privo di legami familiari e di pochissimi beni necessari alla sussistenza. Non si tratta di accettare la povertà come forma di un comando divino, ma di "agirla" effettivamente, sperimentarla, praticarla al fine di rendere se stessi migliori, più coraggiosi, resistenti, solidi. La povertà cinica è ricerca continua di povertà sempre maggiore. Spoliazione continua di sé alla ricerca di un sempre maggiore distacco effettivo dai beni, fino all'estremo della dipendenza dagli altri, dell'umiliazione e della prostrazione fisica. Da ogni cosa, anche la più misera, si può cercare — secondo i Cinici — l'affrancamento: anche una ciotola per bere — l'unica stoviglia di cui Diogene si serviva — è inutile e può essere sostituita dalle mani.⁶⁷ Il disfavore verso la salute fisica e la bellezza corporea acquista lo spessore di una valorizzazione della miseria, dello squallore, della trasandatezza fisica in sé.

⁶⁴ Sul tema vd. Foucault 2011, pp. 246-253. In generale, sui Cinici, Goulet-Cazé 1986 e 1996, pp. 413-29. Inoltre Goulet-Cazé & Goulet 1993; Branham & Goulet-Cazé 1996.

⁶⁵ D. L. 6.87.

⁶⁶ Questa 'iconografia' risale a Diogene, su cui vd. D. L. 7.22-23: "Secondo alcuni fu il primo a raddoppiare il mantello per la necessità anche di dormirci dentro, e portava una bisaccia in cui raccoglieva le cibarie [...] in un primo tempo si appoggiava al bastone solo quando era ammalato, ma successivamente lo portava sempre, non tuttavia in città, ma quando camminava lungo la strada insieme con la bisaccia". Traduzione di Gigante 1983.

⁶⁷ D. L., 6.37.

Paul Zanker ha mostrato come, nel III secolo a.C., i filosofi siano rappresentati, nelle statue onorarie o nei rilievi funebri, con capelli spettinati e barba irregolare e trascurata (come Odisseo-mendico).⁶⁸ L'esperienza del pensare, è resa figurativamente con tratti assai simili a quelli che contraddistinguono i mendici o in generale i lavoratori arcaici.⁶⁹ O, meglio, quando vengono ritratti singoli pensatori, i quali vogliono rendere visibile agli altri la propria identità (di pensatori, appunto), lo scultore non deve far altro che mostrare i segni che tale attività - incontrollabile e complessiva - imprime nel loro corpo. La deformità dei pensatori, o anche soltanto la loro testa 'odissiaca', dice l'indifferenza della *techne* che esercitano rispetto a problemi di divisione del lavoro, raggiungimento di scopi, integrazione di competenze, modulazione di tempi feriali e festivi.

Lo stoico Crisippo è raffigurato, in una statua seduta tramandata intera in buona replica e in numerose repliche della sola testa, con la fronte rugosa e calva, i capelli corti e la barba con zone senza peli e ciuffi isolati dall'aspetto sgradevole.⁷⁰ Ateneo ci informa del fatto che

Poiché presso i peripatetici, gli accademici e gli epicurei un taglio accurato di capelli e una barba bene ordinata giocavano un ruolo importante, gli stoici potevano segnalare la loro opposizione mediante i capelli corti e spettinati e la barba trascurata, esplicitando così il loro disprezzo per qualsiasi tipo di cura estetica in quanto non virile.⁷¹

⁶⁸ Zanker 1997, pp. 227-302.

⁶⁹ Vid. Zanker 1997, pp. 106-168. Questo processo inizia nel III sec. a. C. quando gli intellettuali cominciano ad essere ritratti e differenziati in base alla loro auto-percezione: si tratta di statue-ritratto onorarie poste in luoghi pubblici che potevano riferirsi a personaggi coevi oppure essere retrospettive, cioè ritratti di invenzione di grandi intellettuali del passato. Quando invece ciò non accade, e l'iconografia si avvicina alle forme della rappresentatività civica coeva, occorre pensare ad una maggiore integrazione del pensatore, ad un approccio lavoristico e integrato al pensare.

⁷⁰ La statua di Crisippo (München, Museum für Abgüsse Klassischer Bildwerke) probabilmente eretta dopo la morte del filosofo nel 204 a. C., è stata ricostruita utilizzando calchi della replica priva di testa al Louvre e del busto del British Museum 1846. Vd. Zanker 1997, pp. 113-118 e n. 8.

⁷¹ Zanker 1997, p. 127. Ath. 13.565a-d. Una copia di età antonina ci tramanda la statua di un vecchio, malvestito, a piedi nudi. Il viso appare rugoso, i capelli arruffati e spettinati, la barba trasandata. Si tratta verosimilmente, come da tempo è stato ipotizzato, di un cinico: vid. Statua del Cinico, Roma Museo Capitolino 137, da originale di metà III secolo a. C. Vid. Zanker 1997, pp. 145-149. Il corpo richiama l'iconografia dei pescatori e dei contadini: temprato e vigoroso ma non 'atletico', come denuncia il ventre gonfio

La povertà, in conclusione, è stata, in età arcaica e almeno fino a Solone, non un accidente o una sfortunata parentesi nella vita di un uomo, né qualcosa di facilmente oscurabile nell'immagine pubblica di sé. Al contrario, il mendicante sembra, fin dai poemi omerici, qualcuno che esercita una sorta di *techne*, che conosce alla perfezione —per averli esercitati tutta la vita— i modi, i tempi, i comportamenti, necessari non a fuoriuscire dalla sua condizione ma ad esercitarla nel miglior modo possibile. Diversamente, in Aristofane —in linea con l'ideologia periclea— si può scorgere un'idea nuova di povertà come stimolo, spettro terrificante che alimenta il desiderio di arricchirsi, di lavorare, di emanciparsi dal bisogno. La povertà non è più per i cittadini ateniesi un'esperienza attuale, ineluttabile e generatrice di identità, ma una transizione, il segno di una caduta o di una risalita, qualcosa che è comunque possibile minimizzare, subordinare ad altro. Il povero può concretamente prender parte a nuove esperienze: le feste cittadine, la partecipazione alla vita politica, la fruizione di momenti collettivi di ristoro, in cui può far valere la sua identità di cittadino che sovrasta e ingloba l'eventuale bisogno eventualmente generato da accadimenti contingenti. Benché povero, egli viene allora a differenziarsi dal mendico —con uno sdoppiamento che pare ignoto in età arcaica — a cui si rimprovera in non far niente per emendare la sua situazione, il suo disinteresse per la città.

Quando emerge la figura del filosofo, con Socrate, l'attività del filosofare è pensata in analogia a quella di un portatore arcaico di *techne*, in parziale continuità col mendico omerico. Ciò per tre fattori, principalmente: diversamente dal povero di età periclea tendente all'emancipazione, il filosofo non può che essere povero, finché pensa; inoltre, ancora a differenza del lavoratore ateniese, ritratto sempre in forme e pose standardizzate, il filosofo porta impressi nel corpo i segni della sua attività di pensatore e viene ritratto/si fa ritrarre —da Socrate in poi— con tali segni, che acquisiscono rilievo distintivo: capelli aggrovigliati,⁷² corpo lontano

e cadente. Iconografia che si complica nel ritratto ellenistico di Antistene, che ha barba curata ma capelli spettinati, e nella statuetta di Diogene il cinico, il cui corpo deforme e vecchio contrasta con la testa solenne, seppur barbata e parzialmente calva. Il ritratto di Antistene, identificato con certezza grazie ad un'iscrizione su un'erma da ritratto ellenistico (Roma, Musei Vaticani) presenta problemi di datazione e di interpretazione; un calco della statuetta di Diogene, copia di età imperiale da originale ellenistico, si trova a Roma, Villa Albani. Commento e bibliografia in Zanker 1997, pp. 198-203.

⁷² Capelli lunghi, dal taglio irregolare, aggrovigliati, e barba altrettanto incolta tornano ad identificare la professione di vita filosofica anche in filosofi 'dilettanti'. Sia ad

dall'ideale atletico, abbigliamento trascurato, pose sbilenche. Infine, anche qui diversamente dal cittadino comune, egli si dedica alla propria attività di pensatore in modo totalizzante, esclusivo e continuativo, dimentico e indifferente (quando non apertamente contrario) ad orari, compensi, riposi.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G., *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2011.
- , *Opus dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- ALBINI, U., "La struttura del Pluto di Aristofane", *Parola del Passato*, 20/6, 1965, pp. 427-442.
- ALLEN, P., B. Neil, e W. Mayer, *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2009.
- ARISTOPHANE, [Comédies], *tome V. L'Assemblée des Femmes-Ploutos*, texte établie par V. Coulon et traduit par H. van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1930.
- ARISTOFANE, *Pluto*, introduzione, traduzione e note di G. Paduano. Testo greco a fronte, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1988.
- ATKINS, M., e R. Osborne, *Poverty in the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- BERSELLI, E., *L'economia giusta*, Torino, Einaudi, 2010.

Atene che in Occidente tutta una serie di teste con capigliature notevolmente dissestate sembrano voler additare un modo di vita specifico, che l'osservatore poteva identificare e che evidentemente non nuoceva socialmente a coloro che lo professavano. Zanker 1997, pp. 263-271 e n. 53: i ritratti più significativi sono il busto di cittadino atteggiato a filosofo, a Vienna Kunsthistorischen Museum I 113 e i ritratti di ateniesi stilizzati secondo il tipo del "Nuovo Antistene" ad Atene, Museo Nazionale 340 e Museo dell'Acropoli A-BR 440. Quando intellettuali dilettanti, o semplicemente individui colti si fanno ritrarre, in sarcofagi di età imperiale, attornati da sei dei Sette Sapianti (col defunto come settimo), costoro possono ben essere di chioma ispida e barba ribelle; come nel Sarcofago di L. Pullius Peregrinus, Roma Museo Torlonia 424. Il tema resiste con tenacia fino al primo cristianesimo: se Gesù ha lunghi e pettinati capelli, Pietro e Paolo sono ritratti come intellettuali greci, con capelli scompigliati il primo e calvizie ('socratica'?) il secondo; come nella Pisside eburnea di Berlino, Staatliche Museen, Skulpt. 563. Difficile allora resistere alla tentazione di attribuire un significato alla differenza fra i capelli corti e spettinati degli stoici, sperimentatori della povertà periodicamente e di tanto in tanto e i capelli lunghi di Antistene (e dei "Nuovi Antistene") e di altri ritratti di filosofi cinici. Se il corpo debole e curvo e la fronte contratta e rugosa potevano valere a indicare genericamente la vita ascetica, stoica e cinica, sia di Crisippo che di Diogene, nei capelli lunghi e aggrovigliati è da cercare il tratto distintivo della pratica cinica della povertà: non solo mai pettinati, neppure di tanto in tanto, ma mai tagliati.

- BLOCH, E., "Clothing Makes the Man: a Pattern in the Odyssey", *Transactions of the American Philological Association*, 115, 1985, pp. 1-11.
- BRANHAM, R. B., e M. O. Goulet-Cazé, *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- CAMBIANO, G., *Platone e le tecniche*, Torino, Einaudi, 1971.
- CANFORA, L., *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- CASERTA, C., *Corpo politico. Corpo, dike, comunicazione fra Agamennone e Pericle*, Bologna, I Libri di Emil, 2009.
- , *Per esempio, Achille Socrate Odisseo figure della comunicazione*, Bologna, I Libri di Emil, 2012.
- CASSANO, F., *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- CERULLI, E., *Vestirsi Spogliarsi Travestirsi*, Palermo, Sellerio, 1981.
- CODINO, F., *Introduzione a Omero*, Torino, Einaudi, 1965.
- DANZIG, G., "Intra-Socratic Polemics: The 'Symposia' of Plato and Xenophon", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 45/4, 2005, pp. 331-357.
- DAVIES, M., *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- , *The Epic Cycle*, Bristol, Bristol Classical Press, 1989.
- DE JONG, I., *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- DESMOND, W. D., *The Greek praise of poverty: origins of Ancient Cynicism*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2006.
- FANTUZZI, "Odisseo mendicante a Troia e a Itaca: su [Eur.] Rh. 498-507; 710-719 e Hom. Od. 4, 244-258", *MD*, 36, 1996, pp. 175-185.
- FARAGUNA, M., "'Nomisma' e 'polis'. Aspetti della riflessione greca antica sulla moneta nella società", *Moneta, mercanti, banchieri. I precedenti greci dell'Euro* (Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2008), edizione elettronica: <<http://www.fondazionecanussio.org/atti2002/faraguna.pdf>>, pp. 109-135.
- FEHR, B., "Kouroi e korai. Formule e tipi dell'arte arcaica come espressione di valori", in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte società. 2. Una storia greca. I. Formazione*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 785-843.
- FOUCAULT, M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Roma, Donzelli, 1998 [1985¹].
- , *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*. Corso al Collège de France (1984), Milano, Feltrinelli, 2011 [2009¹].
- , *Il governo di sé e degli altri*. Corso al Collège de France (1982-1983), Milano, Feltrinelli, 2009 [2008¹].
- GELZER, T., *Der epirrhematische Agon bei Aristophanes: Untersuchungen zur Struktur der attischen alten Komödie*, München, Beck, 1960.
- GIAMMELLARO, P., "Coperto di misere vesti. Forme del vestire e codici di comportamento nel racconto omerico di Odisseo mendicante", in S. Botta (a cura di), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Firenze, Società editrice fiorentina, 2009, pp. 75-85.

- GIAMMELLARO, P., “Fuori e dentro la città. Saperi marginali e religione istituzionale nella grecia arcaica”, *Mutuare, interpretare, tradurre*. Atti del 2° incontro “Orientalisti” (Roma 11-13/12/2002), edizione elettronica: <www.orientalisti.net>, 2002, pp. 169-214.
- GIANNANTONI, G., “La religiosità di Socrate secondo Platone”, in G. Giannantoni e M. Narcy (a cura di), *Lezioni socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 1997, pp. 97-120.
- (a cura di), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 volumi, Napoli, Bibliopolis, 1990.
- GIGANTE M., “Civiltà corsara nel Mediterraneo. Il racconto del falso mendico a Eumeo: Odissea XIV”, in *Civiltà del Mediterraneo*, 1, 1981, pp. 15-28.
- , *Cinismo ed Epicureismo*, Napoli, Bibliopolis, 1992.
- GILLI, G. A., *Origini dell'uguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1988.
- GOULET-CAZÉ, M. O., “Cinismo”, in *Il sapere greco. Dizionario critico*, vol. II, di J. Brunschwig e G. E. R. Loyd, Torino, Einaudi, 2005 [1996¹], pp. 413-429.
- , *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986.
- GOULET-CAZÉ, M. O. e R. Goulet, *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris 22-25 juillet 1991), Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- GRIMAUDO, S., *Misurare e pesare nella Grecia antica. Teorie storia ideologie*, Palermo, L'epos, 1998.
- GROS, F., “Situation du cours”, in M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. 1984, Seuil Gallimard, 2009, pp. 313-328.
- HADOT, P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. I. Davidson, Torino, Einaudi, 2005 [2002¹].
- HESIODI *Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta selecta*, F. Solmsen (ed.), London, Oxford University Press, 1970.
- HÖLSCHER, T., “Immagini dell'identità greca”, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. 2, Torino, Einaudi, 1997, pp. 191-248.
- JULLIEN, F., *L'ansa e l'accesso. Strategie del senso in Cina, in Grecia*, a cura di P. Fabbri, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2011.
- KAHN, C. H., *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Milano, Vita e Pensiero, 2008 [1996¹].
- KONSTAN, D. e M. Dillon, “The Ideology of Aristophanes' Wealth”, *American Journal of Philology*, 102, 1965, pp. 371-294.
- LAERZIO, Diogene, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- LA MATINA, M., *Cronosensitività. Una teoria per lo studio filosofico dei linguaggi*, Roma, Carocci, 2004.
- LATOUCHE, S., *Il pensiero creativo contro l'economia dell'assurdo*, Bologna, EMI, 2002.
- , *L'invenzione dell'economia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.
- MARROU, H. I., *Decadenza romana o tarda antichità? III-IV secolo*, Milano, Jaca Book, 1997 [1977¹].

- MARROU, H. I., *Mousikos Anèr: étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Roma, L'Erma di Breitschneider, 1964.
- MEISKINS W. E., "Schiavitù e lavoro", in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia cultura, arte, società*, vol. I, Torino, Einaudi, 1996, pp. 611-636.
- MONTIGLIO, S., *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2011.
- , "Odysseus' Return and the Memory of Wandering", *Gaia*, 7, 2003, pp. 215-223.
- , *Silence in the Land of Logos*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- , *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.
- , "Wandering Philosophers in Classical Greece", *The Journal of Hellenic Studies*, 120, 2000, pp. 86-105.
- MUSTI, D., *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- , *L'economia in grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1981.
- , *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- NICOSIA, S., "L'identità di Ulisse", in S. Nicosia (a cura di), *Ulisse nel tempo. La metafora infinita*, Padova, Marsilio, 2003, pp. 9-21.
- OLSON, D. S., "Economics and Ideology in Aristophanes' Wealth", *Harvard Studies in Classical Philology*, 93, 1990, pp. 223-242.
- PLATONE, *Simposio*, traduzione di G. Calogero, introduzione di A. Taglia, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- REALE, G., *Storia della filosofia greca e romana. Volume quinto. Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, Milano, Bompiani, 2004.
- ROSE, G. P., "The Swineherd and the Beggar", *Phoenix*, 34, 1980, pp. 285-297.
- SAETTA COTTONE, R., *Aristofane e la poetica dell'ingiuria. Per una introduzione alla loidoria comica*, Roma, Carocci, 2005.
- SEGAL, C., *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- SHAPIRO, H. A., *Myth into Art: Poet and Painter in Classical Greece*, London, Taylor & Francis, 1994.
- SLOTERDIJK, P., *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Milano, Raffaello Cortina, 2010 [2009¹].
- SOMMERSTEIN, A. H., "Aristophanes and the Demon Poverty", *Classical Quarterly*, 34/2, 1984, pp. 314-333.
- TOSO, S., *Fabulae Graecae: miti greci nelle gemme romane del I secolo a. C.*, Roma, L'Erma di Breitschneider, 2007.
- TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, edizione con testo a fronte a cura di L. Canfora, Torino, Einaudi-Gallimard, 1996.
- VLASTOS, G., *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze, La Nuova Italia, 1998 [1991¹].
- ZANKER, P., *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Torino, Einaudi, 1997 [1995¹].
- ZIMMER, G., *Antike Werkstattbilder*, Berlin, Mann, 1982.



El *êthos* y la formación humanística en Isócrates

Ethos and Humanistic Education in Isocrates

Gerardo RAMÍREZ VIDAL
Universidad Nacional Autónoma de México
grvidal18@gmail.com

RESUMEN: La retórica fue el modelo fundamental de la educación superior en la antigüedad griega y romana, y siguió siéndolo durante la época medieval y renacentista. Isócrates es reconocido como el maestro de retórica por excelencia en la Grecia antigua y como el fundador de la educación liberal en Occidente. Para él, las “ciencias” tienen una función propedéutica y se encuentran subordinadas a la *philosophía* de los *logoi*, expresión con que se designa la formación política. Entre los elementos de su sistema educativo humanístico y retórico destaca el concepto de *êthos*, que es una precondition del discurso eficaz en la contienda política. Su sentido *primario* es el de comportamiento esperado del orador que debe ser congruente con la educación recibida, con la tradición familiar y con la orientación política. La función del *êthos* puede ampliarse a otros campos de la cultura humanística.

ABSTRACT: Rhetoric was the main model of higher education in Greek and Roman antiquity, and remained so during the Medieval and Renaissance periods. Isocrates is recognized as the quintessential teacher of rhetoric in ancient Greece and as the founder of liberal education in the West. To him, learning of the “sciences” had only a preparatory function and should be subordinated to the *philosophia* of *logoi* (e. g. political training). Among the elements of his humanistic and rhetorical education system, he emphasized the concept of *êthos*, which he considered as a precondition for effective speech in the political struggle. Its main meaning is the speaker’s expected behavior, which should be consistent with his education, his family tradition and his political orientation. The function of *êthos* can be extended to other fields of humanistic culture.

PALABRAS CLAVE: *êthos*, educación, retórica, Isócrates.

KEYWORDS: *ethos*, education, rhetoric, Isocrates.

RECIBIDO: 22 de octubre de 2013 • ACEPTADO: 27 de noviembre de 2013.

La retórica es el modelo por excelencia de la educación clásica en la antigüedad griega y romana, y fue el legado que perduró otros mil años, durante el Medioevo y el Humanismo, integrado en el famoso *Trivium* de las artes liberales, que comprendía gramática, dialéctica y retórica.¹

¹ Marrou 1983, p. 196, se expresa en general del sistema educativo de la siguiente manera: “el sistema educativo que va tomando forma paulatina entre los griegos desde el periodo arcaico hasta el comienzo del dominio romano sería adoptado por los romanos con leves modificaciones e incorporado en consecuencia al legado de Roma; mediante este último influiría profundamente en las instituciones y prácticas educativas de

Tal parece que ha habido un olvido incomprensible del importante papel que desempeñó esa doctrina en la educación superior en el mundo antiguo de Grecia y Roma.² Los antecedentes de ese tipo de formación ya los encontramos en Homero. De un pasaje de la *Ilíada* (9.434) se puede conjeturar que la educación de los jóvenes nobles tenía como propósito saber “hablar bien” y llevar a cabo las acciones guerreras. Los *áristoi* ejercían sus funciones de gobierno en buena medida mediante la palabra y la elocuencia, rasgos muy estimados entre los héroes homéricos, como después lo serán entre los dirigentes políticos. La formación retórica se encuentra muy difundida desde comienzos del siglo v, como se muestra a su plenitud en el *Himno a Hermes*, donde el niño dios recurre a triquiñuelas de abogado para defenderse de la acusación de robo.³ Los destinatarios de ese himno deberían estar familiarizados con ese tipo de procedimientos. También en la filosofía de la época, se empleaba el lenguaje con una función persuasiva y educativa. Por ejemplo, los llamados “discursos pitagóricos” muestran la utilización de recursos como la *polytropía* en la difusión de la enseñanza.⁴

A los grandes políticos del siglo v, llamados “oradores”, se debe en gran medida la gran hazaña de la democracia, y a los maestros de política, conocidos como “sofistas”, les cabe el honor de haber establecido las

Europa, influencia reforzada por el retorno a lo antiguo que caracterizó a los sucesivos renacimientos, el carolingio del siglo ix y el humanista de los siglos xv y xvi”.

² Nietzsche (2000, p. 180) es tajante al respecto: “una de las principales diferencias entre los antiguos y los modernos es el extraordinario desarrollo de la retórica; en nuestra época este arte es objeto de un general desprecio”. En las historias generales y tradicionales de la educación se presta atención a la filosofía como proyecto educativo, pero no a la retórica que fue el modelo por excelencia de formación superior. Por si fuera poco, a Sócrates, Platón y Aristóteles se les despoja de cualquier vinculación con la retórica, como si nada tuvieran que ver con ella (cf. Frankena 1965). En descripciones más recientes, aparece ya la retórica como paradigma frente a la filosofía. Un ejemplo singular es Rojas Osorio 2010, quien presenta un interesante resumen de la educación retórica en las páginas 52 y 53, además de abordar a los sofistas (pp. 5-10), a Isócrates (pp. 19-20), para quien la cultura es el bien superior, y a la educación retórica en la Edad Media y durante el Humanismo.

³ Desde el punto de vista retórico, la obra parece reflejar la situación de la primera mitad del siglo v, lo que permitiría pensar en una datación baja de este himno. Sobre este asunto, cf. Vergados, 203, pp. 138-141, quien defiende una datación media (segunda mitad del siglo vi, p. 147).

⁴ Sobre la *polytropía* en los “discursos pitagóricos” transmitidos por Jámblico, cf. Plebe 1996, p. 18.

bases de la educación superior en Occidente. También los tres grandes filósofos de los siglos V y IV (Sócrates, Platón y Aristóteles) se ven muy involucrados en la enseñanza de la política y la oratoria. En las *Nubes* Aristófanes presenta a Sócrates como maestro reconocido del discurso judicial (cf. vv. 478 ss.); en la segunda parte del diálogo *Fedro*, Platón se muestra como el inventor de una retórica general, con una orientación filosófica; por último, Aristóteles escribió la gran obra de retórica de todos los tiempos, además de los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*. En general, se prefiere no ahondar en la enseñanza retórica de los tres filósofos mencionados,⁵ pero sí hacer referencia a la polémica entre Isócrates y Platón, donde el último de ambos resulta generalmente victorioso, minimizando así la gran contribución y el éxito obtenido por el primer maestro en el ámbito de la política.

Los ejemplos anteriores son una ligera muestra de lo extendidas que estaban en la Grecia arcaica y clásica las nociones del poder persuasivo y educativo de la palabra. Pero se piensa que la retórica se estableció como el sistema de educación superior en la primera mitad del siglo IV a. C., en la escuela de Isócrates, en Atenas, con tal éxito que después se adoptó y difundió por toda Grecia. Como observa Clark (1963, p. 58):

en Isócrates encontramos el ejemplo más antiguo y más noble de maestro de retórica, el maestro que es experto del arte que enseña, quien se dedica al verdadero provecho de sus discípulos, quien concibe la educación en retórica como la capacitación de la juventud para tomar el lugar que le corresponde en una sociedad humana donde las transacciones se conducen mediante el lenguaje.

En el periodo helenístico, junto a los gimnasios y las bibliotecas, se establecieron también las escuelas de retórica en las ciudades de cierta importancia. Según Henri-Irénée Marrou (1965, p. 239), “la retórica quedó como el objeto específico de la enseñanza superior griega, de la alta cultura”. Algunas de ellas llegaron a ser célebres, como las escuelas de Atenas y Rodas. “Para la gran mayoría de los estudiantes, cursar estudios superiores significaba oír las lecciones del rétor, iniciándose con él en el arte de la elocuencia” (Marrou 1965, p. 239). Ya desde el siglo II a. C., los romanos, guiados por su sentido práctico, adoptaron,

⁵ Cf., sin embargo, en relación con la retórica en Platón, Yunis 1996.

al principio con recelos, la teoría discursiva de los griegos, adecuándola a los fines propios, a las estructuras políticas y a las prácticas sociales. Los grandes teóricos, como el anónimo autor de la *Retórica a Herenio*, Cicerón, Quintiliano y muchos otros, dan testimonio de la trascendencia de esa disciplina, pues sus obras fueron el basamento de la educación clásica.

* * *

Como hemos dicho, el ateniense Isócrates (436-338) es considerado como el más antiguo y el más destacado representante de esta disciplina en la antigüedad clásica,⁶ y maestro de toda una generación de expertos en el empleo eficaz del lenguaje. Discípulo de Gorgias, Isócrates era diez años mayor que Platón, a quien sobrevivió diez más. En la antigüedad su escuela llegó a ser la más famosa de la Hélade y más reconocida que la Academia y el Liceo,⁷ aunque en nuestro tiempo se acostumbra atribuir de manera errónea ese mérito a estas dos escuelas filosóficas, confirmando así el usual desprecio por la retórica.⁸

⁶ Cf. Jaeger, 1962, p. 830: “Dentro del pugilato general del espíritu en torno a la esencia de la verdadera *paideia* que nos brinda la literatura griega del siglo IV a. C., personifica Isócrates, como el representante más destacado de la retórica, la antítesis clásica de lo que representaban Platón y su escuela”. Desde mi punto de vista, la oposición entre Isócrates y Platón no se dio entre retórica y filosofía, sino entre dos tipos de retórica, una caracterizada por su función práctica en el ámbito educativo y político, y la otra por su naturaleza teórica y descriptiva.

⁷ Sobre la oposición contra Isócrates por parte de Platón, cf. Pl. *Phdr.* 279a, y de Aristóteles, cf. Quint. *Inst.* 3.14, y sobre los críticos de ese maestro, cf. también a Isocr. *Antid.* (14). Sobre la fama de la escuela en los autores antiguos, cf. los consabidos pasajes de Cic. *De or.* 2.22, y Quint. *Inst.* 3.14 y 12.22. Afirma Clark 1963, p. 10: “Así, la escuela de Aristóteles [...] no produjo ningún orador de nota, excepto Demetrio Falereo; la escuela de Isócrates produjo una multitud. ¿Cómo se explica lo anterior? Claramente, porque Isócrates, aunque era inferior en su comprensión de los principios, era ampliamente superior en el ámbito práctico de la enseñanza”.

⁸ Sobre este punto es necesario consultar el artículo de Muir 2005, cuyos puntos han sido resumidos por Smith 2008, quien afirma (2005, p. 168): “Despite ample historical evidence of Isocrates’ unequalled influence in the history of educational thought and practice [...] the impression given by educationist histories of education is that Isocrates never existed”. Abbagnano y Visalberghi afirman: “Isócrates es el verdadero fundador de la educación de tipo predominantemente literario que caracterizaría la tradición clásica y humanística hasta nuestros días” (1975, p. 70), pero sólo lo abordan en media página, mientras que dedican un capítulo a Platón y otro a Aristóteles. Nietzsche tiene una

A Isócrates se le ha considerado como el padre de la educación liberal y del humanismo en la tradición occidental.⁹ De esta manera, se ha identificado la retórica con el humanismo, aunque ambas palabras no tienen correspondencia con la terminología empleada por Isócrates, quien estableció lo que hoy podríamos considerar educación superior en la antigüedad griega y romana. Sin embargo, esto último requiere de una explicación.

Se ha acostumbrado a considerar a Isócrates como maestro de retórica, pero él no se definía a sí mismo como tal, y esa palabra nunca aparece en los escritos que de él nos quedan. Fueron los maestros de época posterior quienes lo identificaron de tal forma, y en ese sentido lo seguimos considerando. Pero él se llamaba a sí mismo “filósofo de los *logoi*” y a su disciplina “filosofía de los *logoi*”.¹⁰ Sin embargo, se debe aclarar que el maestro no emplea el término *philósophos* en el sentido hoy tradicional, que es el sentido platónico, sino en el de “experto”¹¹ en el *logos*, que

visión diferente y justa, pues Isócrates, “el maestro más grande de la elocuencia” (2000, p. 168), considera el discurso como la causa de toda suprema formación, incluyendo la moral” (2000, p. 191) (cf. también Rojas Osorio 2010, p. 19).

⁹ Cf. Jaeger 1962, p. 830: “Isócrates [...] desde el Renacimiento ha dominado incontestablemente, más que ningún otro maestro de la Antigüedad, la práctica pedagógica del humanismo”. A pesar de ello, Jaeger dedica 320 páginas a Platón, mientras que a Isócrates sólo 120. Para Marrou (1965, p. 239): “En el plano histórico, Platón resultó vencido: no logró imponer a la posteridad su ideal pedagógico. Isócrates, en líneas generales, lo aventajó, convirtiéndose en el educador de Grecia primero y, después, de todo el mundo antiguo”.

¹⁰ Cf. Isocr. *Panegy.* (4) 10: Ἡγοῦμαι δ' οὕτως ἂν μεγίστην ἐπίδοσιν λαμβάνειν καὶ τὰς ἄλλας τέχνας καὶ τὴν περὶ τοὺς λόγους φιλοσοφίαν εἴ τις [...], “considero que tendrían el máximo progreso las demás artes y la *philosophía* de los *lógoi*, si [...]”, cuya última expresión se ha traducido de maneras diversas como “retórica” (Ghirga-Romussi 2001) o “estudio del discurso” (Papillon 2004 y Guzmán Hermida, 2002).

¹¹ Cf. Isocr. *Panegy.* (4) 6: πῶς οὐ χρὴ σκοπεῖν καὶ φιλοσοφεῖν τοῦτον τὸν λόγον, ὃς ἦν κατορθωθῆ, καὶ τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς ἀλλήλους καὶ τῆς ταραχῆς τῆς παρούσης καὶ τῶν μεγίστων κακῶν ἡμᾶς ἀπαλλάξει; Isócrates se está refiriendo al conflicto entre las ciudades griegas y el imperio persa que considera es preciso entender, porque el peligro está presente. Chiara Ghirga y Roberta Romussi, traducen la frase de la siguiente manera: “Come posso non *applicare* tutto il mio acume e *la mia cultura* a questo discorso che, se ben riuscito, ci libererà della guerra che ci stiamo facendo e di questo disordine attuale e dai mali peggiori?”. En su nota al texto a Isocr. *Panegy.* (4) 6, observan que “con *φιλοσοφία* Isócrates entiende la preparación global, intelectual y moral del rétor educado en su escuela: la *παιδεία* fundada en el *λόγος*”, y reenvía a *Antid.* (15) 181, 266, 274 ss., *Busiris* (11) 49 y *Areopag.* (7) 45. En cambio, Guzmán Hermida traduce “¿Cómo no va a ser necesario el examinar y *el estudiar* este

implica también la formación de los jóvenes en el dominio de la eficacia argumentativo-discursiva, puesto que *logos* significa tanto “argumento” como “discurso”. Es en este amplio sentido que podemos considerar a Isócrates como “maestro de retórica”, aunque la retórica era sólo una parte de la formación integral del ciudadano que él impartía en su escuela.

Los veintiún discursos y nueve cartas que se conservan de Isócrates estaban orientados a la formación política de los jóvenes. El maestro no publicó ningún manual teórico de retórica, y el que se conserva bajo su nombre, en estado fragmentario, es apócrifo. De tal manera, sus concepciones y elementos retóricos y educativos debemos buscarlos, por una parte, en las alusiones que hace en sus discursos a su actividad pedagógica, en particular aquellos que tratan de modo expreso sobre ello; por otra, en los testimonios antiguos referidos a su escuela, además de los indicios de su sistema que se encuentran en la propia composición discursiva. Su enseñanza abarcaba diversas materias, entre las que se encontraban el derecho, la poesía, la historia, la composición escrita y otras disciplinas humanísticas. Pero debemos siempre tomar en cuenta que el estudio del lenguaje eficaz y de la comunicación de calidad eran una parte de su enseñanza.¹² En cambio, las artes matemáticas (astronomía, cálculo, y geometría) eran puramente instrumentales y se encontraban subordinadas a lo que el maestro llamaba “*philosophía* de los *logoi*” a la cual podemos denominar, “formación discursiva” (pues se refería a las materias que antes se han indicado) y, en sentido amplio, “retórica”,¹³

discurso que, si tuviera éxito, nos libraría de la guerra entre nosotros, del desorden actual y de los mayores males?”.

¹² Podemos suponer que la sistematización de las siete artes liberales, elaborada por Marciano Capella en el siglo V de nuestra era, tenía sus orígenes en Isócrates, según el juicio de Muir 2005, p. 13: “Isocrates appears to have originated an educational programme based on seven liberal arts”. Tres eran artes del lenguaje y cuatro matemáticas, aunque el número de estas últimas era variable. Todas ellas formaban parte de una disciplina mayor: la filología.

¹³ La “*philosophía* de los *logoi*” es una doctrina de la formación del hombre, que incluía conocimientos propiamente humanísticos, como la historia, la poesía, la argumentación, el estilo y la composición discursiva. Los conocimientos científicos eran importantes sólo para los jóvenes, antes de dedicarse al estudio en la escuela de Isócrates. En la Academia y el Liceo los estudios científicos podían seguirse también en el nivel superior, como conocimientos filosóficos. En este sentido, Isócrates tenía una orientación humanística, mientras que las escuelas de Platón y Aristóteles, una orientación técnica y científica.

pero tomando en cuenta que *logos* significa también razonamiento e implica una formación intelectual que permita discernir y decidir o aconsejar lo mejor en relación con un determinado problema.

Además de la gravitación de las artes y ciencias en torno a la retórica, ésta se basaba en tres series de capacidades: dotes naturales, técnica y ejercicio,¹⁴ íntimamente imbricadas entre sí. Dichas capacidades se referían a determinados elementos, como la memoria, la voz, la invención, la comprensión, y una serie de virtudes políticas, cuya posesión o dominio eran necesarios para llegar a ser óptimo orador y pensador.¹⁵

Sin embargo, debe tomarse en consideración que la intención de Isócrates no era establecer teorías sobre el discurso, sino aconsejar estrategias a sus discípulos con base en discursos escritos que servían como material didáctico en los cuales se fundamentaba la educación.

* * *

Luego de esta sumaria presentación sobre el dúctil “sistema” isocrateo, podemos reflexionar sobre la importancia que tenía dentro de la formación isocratea la presencia del orador: sus actitudes y costumbres, su familia, la edad o la orientación ideológica. Parte muy importante de la educación estaba dirigida a formar éticamente a los discípulos, es decir, a modelar el *êthos* (ἦθος) del orador político o del escritor. Así, ese concepto adquiere una importancia capital en ese modelo educativo.

Antes de proseguir, es necesario recordar que el término en cuestión es ambiguo y polisémico en los autores griegos,¹⁶ incluso dentro de la

¹⁴ Cf. Isocr. *Antid.* (15) 165, y en particular 189-190 (las cualidades naturales constituyen un elemento indispensable para la educación), 191 (la práctica y el ejercicio permiten superar las deficiencias originales) y 192 (el poder de la educación no es igual ni análogo al de los factores mencionados). En la concepción educativa de Isócrates, la idea de que las dotes naturales tienen mayor importancia frente a la enseñanza resulta paradójica si se trata de un elemento aristocrático, pues Isócrates (quien no poseía esas dotes) no pertenecía a ese sector, sino al de los conocidos como “nuevos ricos”. En cambio, si por naturaleza se entiende una capacidad puramente fisiológica, entonces cualquier sujeto es susceptible de poseer dotes y de ser educado.

¹⁵ Cf. Isocr. *Antid.* (15) 189-190.

¹⁶ Hoy este elemento retórico-educativo es muy estudiado. Entre la extensa cantidad de trabajos al respecto, los estudios reunidos por Ruth Amossy presentan un cuadro general sobre los sentidos fundamentales del ἦθος que enriquecen la teoría antigua, aunque siempre es necesario volver a las fuentes primarias para entender mejor los

obra de un mismo autor. En términos generales, la crítica moderna se ha basado sobre todo en Aristóteles, y ha tenido importantes contribuciones al respecto que enriquecen la teoría antigua, sin embargo, en este caso nos apartamos del concepto tradicional de *carácter* que se da a esa palabra. Preferimos considerar el ἦθος como el *comportamiento* o la *actitud* esperada de una persona o grupo de personas, que está en sintonía con o es el resultado de un conjunto de costumbres (*ethê*, ἔθη), disposiciones (*hexeis*, ἕξεις) y condiciones físicas (edad, sexo, etc.) o de la fortuna, conjunto que conduce a una elección previa (*proairêsis*, προαίρεσις) frente a una disyuntiva. No existe una única traducción que pueda dar cuenta de su sentido en general: el *êthos* del juez en la Grecia clásica es ser justo; el del político, democrático, equitativo o igualitario; el del filósofo, honesto frente a la verdad; el del padre, responsable...¹⁷ Por ello, lo que Isócrates pretendía en su escuela no era enseñar retórica en sentido teórico, sino hacer de sus discípulos hombres honestos y justos que pudieran ofrecer los mejores consejos. Esta noción corresponde en latín a *bonus* en la expresión *vir bonus dicendi peritus*,¹⁸ de modo que esa palabra debe entenderse no como “bueno” en sentido abstracto, absoluto o moral, sino más bien como *agathós*, *epieikês* o *kalós*, en referencia al hombre que se comporta bien con su régimen político, con los ciudadanos, con sus amigos, más su comportamiento no es necesariamente igual con todos los hombres, en todas partes y siempre. De ahí proviene el sentido de “ética” como una disciplina que aborda el comportamiento (*êthos*) del ciudadano acomodado a los intereses y a las expectativas de su comunidad. Por otro lado, el *êthos* no sólo lo posee el emisor, sino que se encuentra en diverso grado en las diversas personas: primera, segunda y tercera, e incluso en las comunidades retóricas.

Así el orador —conocedor de todo ello— debe utilizar los diversos *êthê* o comportamientos esperados para persuadir a los jueces, los ciudadanos o los simples espectadores. Ahora, el *êthos* puede ser preexistente o bien inducido. El primero corresponde a la *doxa* o *auctoritas* que una

límites y la función de ese concepto, asunto que ha abordado con gran detalle y tacto Woerther 2007.

¹⁷ Cf. Vianello 2004, pp. 43-44, donde se puede observar el empleo de diferentes expresiones que sustituyen el término *êthos*: *khrestós*, *díkaios* y, sobre todo, *agathós*. Véase también el estudio del *êthos* en un caso específico en Vianello 2007.

¹⁸ Expresión que Quintiliano atribuye a Catón el Censor (*Inst.* 12.1.1).

persona posee de por sí; es un medio no técnico: el hablante enuncia los datos de manera más o menos intencional acerca de sí mismo, o un tercero da referencias del hablante; el *êthos* inducido es el técnico, creado por el orador mediante la lengua, de modo que el hablante dé la apariencia de ser de una determinada manera.¹⁹ Para ello se emplean diversas estrategias, como el uso de sentencias, el ordenamiento de las partes, la elaboración de un estilo ajustado al destinatario, la actuación que dé la impresión de ser una persona justa, equitativa, honesta.²⁰ También los destinatarios, los grupos sociales o los regímenes políticos presentan un determinado *êthos* al que el orador se debe amoldar si no lo comparte, para obtener su confianza y, en última instancia, modificarlo o reforzarlo.

En Isócrates no encontramos una teoría definida al respecto, aunque probablemente no desconocía los usos instrumentales del ἦθος²¹ para atraerse la adhesión del auditorio,²² e incluso tal vez Aristóteles partió de él para innovar su célebre teoría del *êthos* del orador mediante el lenguaje.²³ En Isócrates encontramos una noción de un ἦθος que podríamos llamar *primario*, a partir del cual Aristóteles inventó el nuevo concepto

¹⁹ Aristóteles se refería, en especial, al ἔθος inducido, concepción que ha parecido muy reducida a los estudiosos modernos que han observado las otras dos formas de construir la imagen de sí mismo.

²⁰ Podría pensarse que existe también un ἦθος en la lengua o *pragma-semántico*: la información se vehicula en la propia lengua de manera involuntaria, no intencional, pero su estudio pertenece a la lingüística, no a la retórica.

²¹ Cf. Aquino López 2004a, donde se muestra que el *êthos* del orador X tiene tres elementos fundamentales: la amistad, las buenas acciones realizadas con el fallecido y, finalmente, la posesión de un testamento. Todo ello, en efecto, otorga confianza en la honestidad del orador.

²² Véase Isocr. *Antid.* (15) 122: ὦν ἐνθυμούμενος τῇ μὲν δυνάμει τῇ τῆς πόλεως τοὺς πολεμίους κατεστρέφετο, τῷ δ' ἦθει τῷ αὐτοῦ τὴν εὐνοίαν τὴν τῶν ἄλλων προσήγετο νομίζων τοῦτο στρατήγημα μείζον εἶναι καὶ κάλλιον ἢ πολλὰς πόλεις ἐλεῖν καὶ πολλάκις νικῆσαι μαχόμενος, “consciente [el pueblo] de la [difícil] situación, con el poderío [bélico] de la ciudad sometía a las fuerzas enemigas y con sus propios modales se atraía la simpatía de los demás, considerando que esta estratagema era mejor y más hermosa que tomar y vencer con frecuencia a muchas ciudades con las armas”. Hemos traducido τῷ δ' ἦθει τῷ αὐτοῦ con la expresión “con sus propios modales”, entendiendo que se refiere a la actitud que se esperaba de Atenas frente a ciudades no enemigas, ya fueran neutrales o más débiles militarmente.

²³ Este es el punto tratado de manera estupenda por Woerther 2007, pp. 205-254, al que agrega el “tratado de los caracteres” (2007, pp. 255-297), expuesto por el filósofo en el segundo libro de su *Retórica* (caps. 12-17).

del “*ēthos* del orador”. La revisión de algunos pasajes nos permitirá extraer algunas connotaciones interesantes de ese término mediante su comparación con otros sinónimos: *ethos* (ἔθος) y *hexis* (ἕξις),²⁴ empleados con un sentido peculiar muy significativo, pues permite entender de manera precisa el sentido de la ética como parte de la filosofía.

A los estudiosos les ha interesado distinguir sobre todo entre *ēthos* (ἦθος) y *ethos* (ἔθος), pues están etimológicamente emparentados.²⁵ En Isócrates, el uso de ambas palabras es claro. El ἔθος, que aparece cinco veces en este orador, se refiere sobre todo a una costumbre establecida, como aquella que prohíbe dejar insepultos a los muertos,²⁶ o la de interrumpir las hostilidades durante las grandes celebraciones nacionales (*Panegyry*. (4) 43. Se trata, pues, de un *nomos*, de una ley consuetudinaria.²⁷ En el *Acerca de la paz* (8) 91, se habla del ἔθος del tirano, que

²⁴ Se acostumbra traducir ἦθος por “carácter”, pero este término tiene un sentido demasiado amplio. En griego se tienen tres sinónimos: ἕξις, ἔθος y ἦθος, además de τρόπος, χαρακτήρ y διάθεσις. El último aparece en Isócrates una sola vez, en relación con la “distribución” de los productos del campo (*Busiris* (11) 14), al igual que χαρακτήρ, que indica la marca o marcas distintivas de una persona, en el siguiente pasaje (*Dem.* (1) 8): ἡ τῶν τρόπων ἀρετὴ τηλικούτων εὐδοξίας χαρακτήρα τοῖς ἔργοις ἐπέβαλεν ὥστε [...], “la excelencia de sus *modos* otorgó a sus hechos una marca tal de gloria que [...]”. Aunque este discurso no es auténtico, muestra la diferencia que hay entre *tropos* y *kharaktēr*. Por su parte, τρόπος es muy frecuente, con el sentido común de “modo de ser”, “de este modo”, etc., como vimos en el pasaje anterior. En *Antid.* (15) 45, la palabra se refiere a los géneros de discurso (τρόποι τῶν λόγων). En *Dem.* 1.4 se encuentra la interesante expresión τὰ τῶν τρόπων ἦθη: “las actitudes de sus modos”. Se trata de un término laxo, muy cercano semánticamente a ἦθος. En cuanto a ἕξις, de manera general, podemos decir que es el “hábito” o “disposición” (“aquello que se tiene” como propio, del verbo ἔχω); el ἔθος es la costumbre o conducta (de ἔθω, “acostumbro”). En Isócrates existe un empleo particular, como veremos.

²⁵ Ambos provienen de la misma raíz que con alternancia vocálica se expresa **swedh-*, **swéd-*, **swodh-* (cf. lat. *suesco*). Según parece, en su origen la raíz tenía el sentido de “costumbre”, pero en plural, en Homero y Hesíodo, significa “morada” o “lugar” donde se recogen hombres o animales, como en *Il.* 6.511 y *Od.* 14.411; Hes. *Op.* 167 y 525 (el verso 222 es problemático). En Hes. *Op.* 61 se encuentra, en singular, ya con el significado de “hábito”, “disposición”.

²⁶ Isocr. *Panegyry*. (4) 55, *Panath.* (12) 169.

²⁷ Para entender mejor este sentido, cf. S. E., *P.* I 146: νόμος δέ ἐστιν ἔγγραφος συνθήκη παρὰ τοῖς πολιτευομένοις, ἣν ὁ παραβαίνων κολάζεται, ἔθος δὲ ἡ συνήθεια (οὐ διαφέρει γάρ) πολλῶν ἀνθρώπων κοινὴ πράγματός τινος παραδοχὴ, ἣν ὁ παραβάς οὐ πάντως κολάζεται, οἷον νόμος ἐστὶ τὸ μὴ μοιχεύειν, ἔθος δὲ ἡμῖν τὸ μὴ δημοσίᾳ γυναικὶ μίγνυσθαι, “ley es una convención escrita por

puede entenderse como un *nomos* o ley no escrita: “se ha establecido como ley (ἔθος) para los tiranos el procurarse sus placeres con los esfuerzos y los sufrimientos” del pueblo.²⁸

En cambio, puede observarse que ἦθος se refiere a la conducta o disposición anímica que, por una parte, es apropiada a y congruente con una persona, grupo o comunidad y, por otra, que esta conducta ha sido construida o enseñada, es decir, no se trata de una costumbre heredada y persistente, sino de una actitud que se ha formado previamente²⁹ en una persona y que, en consecuencia, puede mantenerse en ella o abandonarla. A ello se debe que en los textos aparezca con frecuencia la expresión “permanecer en esa actitud”, pues, en efecto, podría no proceder de acuerdo con lo esperado.³⁰ No se trata, en suma, de una concepción estática acerca de alguien, sino de una conducta mudable, aunque podemos suponer que el ἦθος se basa en el ἔθος; que es lo mismo que decir que la conducta se basa en la costumbre.³¹

La semejanza es mayor entre ἦθος y ἔξις. En términos generales podremos decir que ἔξις, sustantivo verbal de ἔχω (“tener”, “poseer”), se

los ciudadanos cuya violación es penada, y ἔθος o costumbre (pues no difieren) es una costumbre hereditaria común de muchos hombres sobre algún asunto cuya violación no es penada en absoluto. Por ejemplo, una ley es no cometer adulterio, y un ἔθος nuestro es el no tener relaciones con una prostituta”.

²⁸ Isocr. *De pace* (8)91: τοῖς δὲ τυράννοις ἔθος καθέστηκε τοῖς τῶν ἄλλων πόνοις καὶ κακοῖς αὐτοῖς ἡδονὰς παρασκευάζειν. Es claro que no se trata de una ley establecida, de una ley positiva, sino de una costumbre muy arraigada. En cambio, es problemático el pasaje del *Antídosis* (15) 206, donde el autor se refiere al legado educativo común que los discípulos conservan de sus grandes maestros y que los distingue, y prosigue diciendo que cuando no tienen un ἔθος común ni una actividad técnica (μηδενὸς ἔθους αὐτοῖς ἐγγενομένου κοινού μηδὲ διατριβῆς τεχνικῆς ὑπαρξίας), no tienen esa semejanza común que caracteriza a los miembros de una escuela. Aquí ἔθος podría referirse a una norma consuetudinaria que los condiscípulos heredan del maestro.

²⁹ Son elementos que el orador tiene a su disposición y no debe inventar, sino acentuar.

³⁰ Cf. Isocr. *Panegy.* (4) 152: ἐν τοῖς ἦθεσι τοῖς αὐτοῖς διαμένουσι, *De pace* (8)102: οὐδ' ἐν τοῖς ἦθεσιν ἔμενον οἷς πρότερον εἶχον, *Panath.* (12) 199: ἐνέμειναν τοῖς ἦθεσιν οἷς εἶχον, *Panath.* (12) 212: *Panath.* (12) 250: ἐμμείνωσι τοῖς ἦθεσιν οἷς παῖδες ὄντες.

³¹ Por ejemplo, la conocida expresión de Pl. *Leg.* 792e2: τὸ πᾶν ἦθος διὰ τοῦ ἔθους. Cf. Arist. *E. N.* 1103a15-20 (Woerther 2007, p. 154) y Aquilius (Rashed 2012): ἦθος ἐστὶ κατάστασις ψυχῆς ἐξ ἔθους.

refiere al conjunto de hábitos espirituales³² que posee una persona, en analogía y oposición a las disposiciones físicas, como aparece claramente delineado en el discurso *Antídosis* (15) 185, escrito hacia el 354-353 a. C. En el *Panatenaico* (12) 30-32, que es la última de sus obras (342-339 a. C.), Isócrates considera como hombres prudentes, perfectos y provistos de todas las virtudes a aquellos que tienen un hábito espiritual ajustado a un conjunto de capacidades intelectivas y comportamientos adquiridos mediante la educación (*παιδεία*) que consisten en:³³ *a*) saber afrontar los problemas cotidianos, tener opiniones apropiadas sobre los momentos oportunos y ser capaces de conjeturar lo que es útil; *b*) ser personas corteses y condescendientes; *c*) tener la capacidad de dominar sus pasiones y las desventuras, y *d*) sobre todo, ser personas modestas, que no se vanaglorien de sus éxitos.³⁴

Como podrá observarse, en términos generales, el sentido de *ἦθος* es semejante al de *ἔξις*, pues se refiere también al comportamiento adquirido por una persona durante su juventud, heredado de sus antepasados, o uno mismo lo manifiesta. Un par de ejemplos ilustrará lo anterior. Un caso se encuentra en el discurso judicial de principios del siglo IV (397-396), intitulado *Acerca del tiro de caballos* (16). Ahí (§ 28), el joven Alcibiades, hijo del gran dirigente ateniense homónimo, encomia a su padre señalando que éste había tenido por tutor, educador y maestro a Pericles, al que califica como el más prudente, el más justo y el más capaz de todos los ciudadanos, cualidades (o *hexeis*, podría agregarse) reconocidas por todos y que en su conjunto constituyen el *ἦθος* del maestro que debieron quedar impresas en el discípulo. Otro caso se encuentra en el *Areopagítico* (7), obra escrita hacia el 357 a. C. Ahí Isócrates se refiere a la concepción que los jueces del tribunal del Areópago tenían de las leyes: éstas no son garantía de buen gobierno, para lograrlo es suficiente el *ἦθος* o la actitud o comportamiento que los ciudadanos han adquirido durante su crecimiento (§ 40), pues quien gobierna bien no necesita llenar los pórticos de leyes escritas; las ciudades son bien gobernadas gracias no a decretos sino a los *êthê*, a los comportamientos que los ciudadanos esperan de sus gobernantes (§ 41).

³² Isocr. *Panath.* (12) 197: ἐπὶ τῇ τῆς ψυχῆς ἔξει, y 32: τὴν ἔξιν τῆς ψυχῆς, 250: ἐμμενεῖν τοῖς ἦθεσιν, etc.

³³ Estas virtudes espirituales se adquieren mediante el estudio y pueden heredarse de padres a hijos (*Pax* (8) 90) o perderse (*Panath.* (12) 58).

³⁴ Isocr., *Panath.* (12) 30-32.

Por tanto, las dos series de ejemplos, tanto de ἦθος como ἕξις, muestran que en Isócrates ambos términos tienen un sentido semejante. Pero hay particularidades que los distinguen.

Por una parte, tanto ἦθος como ἕξις se refieren a virtudes políticas, como la fortaleza y la prudencia,³⁵ o la justicia y la capacidad, antes vistas. Sin embargo, al ἦθος lo conforman un conjunto de rasgos, entre los que se encuentran las *hexeis*. Aunque a veces hay confusión, el primer término engloba al segundo, junto con otras cualidades como la edad o la fortuna, por ejemplo.

En segundo lugar, mientras la ἕξις designa un conjunto de cualidades habituales, el ἦθος se refiere, de manera deóntica, al modo de actuar que se espera del orador, cuya actitud debe ser consecuente con el régimen o grupo político, con los fundadores, con su condición o rango, con la familia o con la enseñanza que ha recibido desde joven. Así, el ἦθος constituye un elemento imprescindible en la lucha política, pues se espera que los políticos tengan un comportamiento adecuado ya sea con la democracia, la aristocracia o la tiranía, etcétera. En el caso del hijo de Alcibíades, el comportamiento que se espera de él es que sea prudente, justo y capaz, pues fue educado con esos principios. Pericles posee esas cualidades en cuanto maestro; de no ser así, Isócrates podría haberlas designado como *hexeis*. También en el caso de los jueces del Areópago se espera que actúen de acuerdo con lo que son: hombres experimentados, serios y prudentes. El ἦθος es, pues, un valor o cualidad política que se espera de alguien.

Por último, se ha observado que ἕξις se traduce con la palabra latina *habitus*. Ambos términos pueden referirse al conjunto de valores interiorizados y fijos. En cambio, ἦθος tiene un principio activo, práctico, político, referido a comportamientos o actitudes que encontraremos desarrolladas ampliamente en el *De la invención* de Cicerón,³⁶ y que, en otros

³⁵ Isocr., *Panath.* (12) 197: μείζον φρονούντες ἐπὶ τῆς τῆς ψυχῆς ἕξει καὶ ταῖς διανοίαις ταῖς αὐτῶν [...] διὰ τὴν καρτερίαν ταύτην καὶ σωφροσύνην, “considerándose mejores por su hábito espiritual y por sus propios pensamientos [y eran objeto de la admiración de todos] gracias a esta fortaleza y prudencia”.

³⁶ Cic. *De inv.* 2.159-176, donde se dividen en dos las cosas deseables: lo honesto y lo útil. Lo honesto, a su vez, se divide en prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Cicerón distingue entre virtudes y deberes. Entre las primeras incluye la sabiduría; entre las segundas, la *prudencia*, que es *rerum expetandarum fugiendarum scientia*, o “conocimiento de las cosas deseables y de las cosas evitables” (*De offic.* 1.43.153). Es digno de destacarse que Cicerón llama a esas actitudes “cosas deseables”.

contextos, serán denominados como “virtudes cardinales”. Podríamos decir que una actitud o comportamiento “ético” es aquel que se adecua a la idea que se tiene del grupo, familia, etcétera.

Un ejemplo podrá auxiliarnos a entender el sentido activo de ἦθος. El pasaje clave se encuentra en el discurso titulado *Filipo* (5), escrito hacia el 346, poco después de la muerte de Platón. En ese discurso Isócrates menciona las diferencias que pueden observarse entre un discurso oral y otro escrito, siendo este último el que se encuentra en desventaja frente al primero. El autor dice (§ 26):

En efecto, cuando un discurso está falto de la fama del orador, de la [buena] voz y de los efectos que se dan en la actividad oratoria, y aun más de [la percepción de] los momentos oportunos y del esfuerzo que se da en la práctica y no hay ningún apoyo para el debate y la persuasión, sino que está vacío y desnudo de todos los elementos antes dichos, y [cuando] se lee sin convicción y no se imprime una actitud [adecuada], como si fuera un simple inventario, lógicamente, creo, parecerá a los oyentes algo trivial.³⁷

En el pasaje anterior Isócrates explica en qué se manifiesta la inferioridad de los discursos escritos frente a los orales que eran pronunciados ante los ciudadanos. Ello se debe a que los discursos escritos están desprovistos de diversos elementos creadores de persuasión. Es claro que no se refiere al orden ni al contenido ni al estilo, elementos comunes en ambos discursos, sino a componentes propios de la actuación, de la adecuación y del brío y personalidad del orador. Entre las pérdidas en los textos leídos se encuentra el ἦθος, que es un elemento presente en la palabra oral cuando se busca persuadir a los destinatarios. En este caso, el ἦθος se refiere al modo en que el orador se presenta físicamente, mediante la voz, los gestos y los ademanes, que le permiten expresar su conformidad con los oyentes. Esta conformidad se puede mostrar de muy diversas maneras: en las sentencias, en el orden del discurso elegi-

³⁷ Isocr. *Ph.* (5) 26-27: ἐπειδὴν γὰρ ὁ λόγος ἀποστερηθῆ τῆς τε δόξης τῆς τοῦ λέγοντος καὶ τῆς φωνῆς καὶ τῶν μεταβολῶν τῶν ἐν ταῖς ῥητορείαις γιγνομένων, ἔτι δὲ τῶν καιρῶν καὶ τῆς σπουδῆς τῆς περὶ τὴν πράξιν, καὶ μηδὲν ἢ τὸ συναγωνιζόμενον καὶ συμπεῖθον, ἀλλὰ τῶν μὲν προειρημένων ἀπάντων ἔρημος γένηται καὶ γυμνός, ἀναγιγνώσκῃ δὲ τις αὐτὸν ἀπιθάνως καὶ μηδὲν ἦθος ἐνσημαινόμενος ἀλλ' ὥσπερ ἀπαριθμῶν, εἰκότως, οἶμαι, φαῦλος εἶναι δοκεῖ τοῖς ἀκούουσιν, ἅπερ καὶ τὸν νῦν ἐπιδεικνύμενον μάλιστα ἂν βλάψειε καὶ φαυλότερον.

do, en el estilo adecuado y, como se señala en este pasaje, en la puesta en escena, que implica la presencia del orador, con su prestigio y sus dotes escenográficas. Todos estos elementos muestran la adecuación del emisor al receptor, la sintonía que debe haber entre ambos para que pueda haber *pistis*, que es confianza o crédito, lo cual es precondition del éxito en la lucha política. Los ciudadanos o un grupo social votan a favor del orador no tanto por su programa político, sino por la adecuación de su ἦθος. No apearse a este principio puede acarrear consecuencias funestas: los atenienses perdieron su imperio, precisamente por no haber cumplido con las condiciones éticas para conservarlo.³⁸

En cuanto principio activo, el ἦθος se emplea en el sentido de comportamiento o actitud propia, sobre todo, del hablante y, en segundo lugar, del público o de terceras personas.³⁹ El maestro se refiere a que ese elemento de la persuasión falta en la lectura en voz alta (ἀναγιγνώσκη), es decir, en quien pronuncia un discurso político. Además, el *êthos* es un fenómeno que no se limita al orador político, sino que puede extenderse a cualquier hablante.

En todos los casos, el ἦθος es precondition de la eficacia discursiva. Un orador debe adecuarse a las expectativas de los destinatarios. En el *Panatenáico* (12) 139, Isócrates menciona que los reyes de Atenas habían educado a los ciudadanos en la virtud, la justicia y la prudencia,⁴⁰ y los ciudadanos, educados en la democracia, elegían como sus dirigentes

³⁸ Cf. Isocr. *De pace* (8) 69: ὡς δ' οὐδ' ἂν δυνηθῆμεν τὴν ἀρχὴν ταύτην καταστήσασθαι, ταχέως οἶμαι δηλώσειν. ἦν γὰρ μετὰ μυρίων ταλάντων οὐχ οἰοί τ' ἡμεῖν διαφυλάξαι, πῶς ἂν ταύτην ἐκ τῆς παρουσίας ἀπορίας κτήσασθαι δυνηθῆμεν, ἄλλως τε καὶ χρώμενοι τοῖς ἥθεσιν οὐχ οἷς ἐλάβομεν ἀλλ' οἷς ἀπωλέσαμεν αὐτήν: “Y que no seríamos capaces de conquistar tal imperio, rápidamente —creo— os lo mostraré; si no fuimos capaces de conservarlo con diez mil talentos, ¿cómo entonces podríamos ser capaces de obtenerlo si nos encontramos hoy sin recursos, y si, sobre todo, tenemos los *comportamientos* no con los que lo obtuvimos, sino con los que lo perdimos?”.

³⁹ En Isócrates existe una teoría aplicable de manera general, pero aquí nos referimos sólo al orador. Un ejemplo de la importancia que se le da al ἦθος en la actividad militar lo encontramos en el *A Nicocles* (2) 31, donde se observa que para que un pueblo pueda obtener una victoria ante sus enemigos es necesario tener una actitud mental adecuada para ello. Observemos también que Isócrates se refiere no al ἦθος individual, sino al colectivo: “el ἦθος de toda la ciudad” (τὸ τῆς πόλεως ὅλης ἦθος).

⁴⁰ Isocr. *Panath.* (12) 138: ἐκείνοι γὰρ ἦσαν οἱ παιδεύσαντες τὸ πλῆθος ἐν ἀρετῇ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ πολλῇ σωφροσύνῃ.

a quienes eran partidarios de la democracia y tenían la misma actitud moral (*ἔθος*) que la de sus antepasados. Rechazaban a quienes no tenían esa disposición favorable: personas malas y moralmente reprobables, que habían dilapidado la herencia paterna o hablaban para elogiar o se apropiaban de los fondos públicos, aunque aparentaran todo lo contrario (140-142). En otras palabras, los atenienses no se fiaban de las palabras; además tomaban en consideración la conducta y la forma de vida de los políticos, quienes debían hacer gala de su predisposición al régimen político mediante un discurso ético, adaptado a la democracia o a la oligarquía.⁴¹ Se trata de una idealización acerca de la forma en que los atenienses escogían a sus dirigentes y tomaban sus decisiones, pero de cualquier modo la actividad práctica en la tribuna requería de ese ideal de comportamiento.

Esta visión propia en el ámbito político, puede ampliarse a otros campos de acción, como el de la medicina, la arquitectura y la educación, en particular la superior. En la Grecia antigua, el propio Isócrates se presentaba como el ejemplo más idóneo de lo que debe ser un maestro, dedicado a formar políticos con un comportamiento ético. Pero él no intentaba inducir el *êthos* del filósofo (en el sentido actual, que es el platónico-aristotélico), sino el del ciudadano preocupado por el futuro de su ciudad. Para Isócrates (a diferencia de Platón y Aristóteles), dado que no está en la naturaleza del hombre alcanzar conocimientos verdaderos, las ciencias (y la filosofía) deben tener sólo un papel propedéutico e instrumental; en cambio, como el ser humano sólo puede aspirar a las opiniones —según el orador—, el ciudadano debe esforzarse por alcanzar los mejores juicios y tomar las decisiones justas. Y ello se logra sólo con el estudio y la práctica del derecho, la historia, la literatura, la política y la composición discursiva o retórica. Éste es el verdadero humanismo.

⁴¹ Si vive en un régimen oligárquico, el orador se debe adaptar al *êthos* de ese régimen, para poder persuadir, pero si vive en uno democrático debe hacer lo mismo. En el caso del régimen democrático en Atenas, no está clara la posición de Isócrates frente a él, pues él también se adapta a los vaivenes de la política, además del desarrollo que tuvo su propia posición al respecto a lo largo de su vida.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- ISOCRATE, *Discours*, vol. I, texte établi et traduit par G. Mathieu et É. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1972⁴.
- ISÓCRATES, *Discursos*, traducción y notas de J. M. Guzmán Hermida, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002.
- ISOCRATES II, translated by T. L Papillon, Austin, University of Texas Press, 2004.
- ISOCRATE, *Orazioni: Panegirico, Areopagítico, Sulla pace, Filippo, Panatenaico*, introduzione, traduzione e note di Ch. Ghirga e Roberta Romussi, testo greco a fronte, Milano, Rizzoli, 2001.
- AQUILIUS, “Les définitions d’Aquilius”, M. Rashed (ed.), *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 55(1), 2012, pp. 131-172.

Estudios

- ABBAGNANO, N. y A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, México, FCE, 1975.
- AMOSY, R. (ed.), *Images de soi dans le discours. La construction de l’ethos*, Lausana, Delachaux et Niestlé, 1999.
- AQUINO LÓPEZ, S., “El *ethos* retórico en el *Egínético* de Isócrates”, *Jornadas filológicas 2002. Memoria*, México, UNAM, 2004a, pp. 393-403.
- , “Isócrates logógrafo y educador”, en Vianello de Córdoba, P. et al., *Oratoria griega y oradores áticos del primer periodo* (de fines del siglo V a inicios del siglo IV a. C.), México, UNAM, 2004b, pp. 105-120.
- BENOIT, W. L., “Isocrates on Rhetorical Education”, *Communication Education*, 1984, pp. 109-119.
- CLARK, D. M., *Rhetoric in Greco-Roman Education*, New York / London, Columbia University Press, 1963.
- FRANKENA, W. K., *Tres filosofías de la educación en la historia*, México, UTEHA, 1968.
- JAEGER, W. *Paideia. Los ideales de la educación griega*, México, FCE, 1962.
- KENNEDY, G. A. “Isocrates”, en George A. Kennedy (ed.). *Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 185-188.
- MARROU, H.-I., *Historia de la educación en la antigüedad*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- , “7. Educación y retórica”, en M. I. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, Grijalbo, 1983, pp. 196-212.
- MILLER, A. B., “Aristotle on Habit and Character: Implications for the Rhetoric.” *Communication Monographs* 41, 1974, pp. 309-316.
- MUIR, J. R., “Is our history of educational philosophy mostly wrong? The case of Isocrates”, *Theory and Research in Education*, 3(2), 2005, pp. 165-195.

- MURRAY, A. T., "Plot and Character in Greek Tragedy", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 47, 1916, pp. 51-64.
- NIETZSCHE, F., *Escritos sobre retórica*, edición y traducción de L. E. de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000.
- PLEBE, A., *Breve storia della retorica antica*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- ROJAS OSORIO, C., *Filosofía de la educación. De los griegos a la tardomodernidad*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquía, 2000.
- REYNOLDS, N., "Ethos as Location: New Sites for Discursive Authority", *Rhetoric Review*, 11.2, 1993, pp. 325-338.
- VERGADOS, A., *The "Homeric Hymn to Hermes". Introduction, Text and Commentary*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2013.
- VIANELLO de Córdoba, P., "Oratoria y ethos", en Vianello de Córdoba et al., *Oratoria griega y oradores áticos del primer periodo (de fines del siglo v a inicios del siglo iv a. C.)*, México, UNAM, 2004, pp. 35-45.
- , "El ἦθος del orador: Aristóteles, Dionisio de Halicarnaso y Lisias", *Noua Tellus*, 25(1), 2007, pp. 21-39.
- YUNIS, H., *Taming democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca / London, Cornell University Press, 1996.
- WOERTHER, F. *L'èthos Aristotelicien, genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

Las puertas del sueño: muerte, conocimiento y revelación en el libro 6 de *Eneida*

Gates of Sleep: Death, Knowledge
and Revelation in Book 6 of *Aeneid*

María Emilia CAIRO

Universidad Nacional de La Plata, Argentina
emiliacairo@conicet.gov.ar

RESUMEN: En este artículo proponemos una interpretación de las *Somni portae* como umbral entre dos niveles de conocimiento diferentes: la posibilidad de conocer el futuro en el submundo y la incapacidad humana de comprender este saber. A tal fin, se reseña la bibliografía crítica sobre este pasaje y se estudian los diferentes significados de *umbra*, *insomnium*, *verus* y *falsus*. Se analiza asimismo la vinculación entre conocimiento, sueño, muerte y catábasis.

ABSTRACT: In this article we propose an interpretation of the *Somni portae* as a threshold between two different levels of knowledge: the possibility of learning about the future in the underworld and the human inability to understand such knowledge. With this aim, the critical bibliography about this passage is reviewed and the different meanings of *umbra*, *insomnium*, *verus* and *falsus* are examined. The relationship between knowledge, sleep, death and *katabasis* is also analyzed.

PALABRAS CLAVE: *Eneida* 6, *Somni portae*, profecías.

KEYWORDS: *Aeneid* 6, *Somni portae*, prophecies.

RECIBIDO: 5 de octubre de 2012 • ACEPTADO: 13 de septiembre 2013.

[...] all which it inherit, shall dissolve,
and, like this insubstantial pageant faded,
leave not a rack behind: we are such stuff
as dreams are made of, and our little life
is rounded with a sleep.

The Tempest IV.i

To die, to sleep, no more [...].
To die, to sleep; to sleep! Perchance to dream:
ay, there's the rub.

Hamlet III.i

El pasaje de las puertas del sueño con que culmina el libro 6 de *Eneida* es, indudablemente, uno de los más controvertidos del poema.¹ Desde

¹ Dice West 1990, p. 231: "In this problem the nations furiously rage together and the people imagine vain things".

el comentario de Servio hasta los análisis críticos contemporáneos, el carácter enigmático del modo como Eneas asciende del submundo ha suscitado las más diversas lecturas.²

En el primer apartado del trabajo serán reseñadas las definiciones de *verae umbrae* y *falsa insomnia* que se encuentran en la bibliografía crítica. Ello permitirá evaluar qué relaciones de intertextualidad se establecen con la descripción de las puertas en el canto 19 de *Odisea* y definir cuáles son los rasgos novedosos aportados por Virgilio, entre los que sobresale la estrecha vinculación entre sueño, muerte y profecía. En las conclusiones de esta primera sección propondremos nuestra lectura acerca de la función de las puertas.

En el segundo apartado se tratará la cuestión de la salida de Eneas por la puerta de marfil, problema que la crítica ha intentado responder una y otra vez. Resumiremos las posturas de los distintos estudios y nos inclinaremos por una perspectiva que evalúe las repercusiones de esta salida sobre la continuación de la trama.

LAS PUERTAS DEL SUEÑO

Somni portae

La descripción de las *Somni portae* se ubica en *Eneida* 6.893-896:

Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur
cornea, qua veris facilis datur exitus umbris,
altera candenti perfecta nitens elephanto,
sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes.

Existen dos puertas del sueño. Se dice que es de cuerno una de ellas, por la que se les da una fácil salida a las sombras verdaderas, y que la otra, brillante, está hecha de marfil resplandeciente, pero los Manes envían al cielo falsos sueños.³

² En este trabajo consideraremos los aportes de Everett 1900, Norden 1903, Getty 1933, Fletcher 1941, Brooks 1953, Rolland 1957, Otis 1959, Otis 1964, Clausen 1964, West 1964, Quinn 1968, Camps 1969, Hunt 1973, Reed 1973, Austin 1977, Michels 1981, Tarrant 1982, Williams 1983, Gotoff 1985, Boyle 1986, West 1987 (reimpreso en Harrison 1990), Henry 1989, Goold 1992, Horsfall 1995, Molyviati-Toptsis 1995, La Fico Guzzo 2003, Ross 2007 y Fratantuono 2007.

³ Las traducciones son propias

En primer lugar, se ha de indagar en qué consisten las *gemmae somni portae* del submundo,⁴ es decir, cuáles son las diferencias entre ambas y qué son las *verae umbrae* y los *falsa insomnia* que salen por ellas.

Antes de establecer los rasgos distintivos de una y otra puerta, es oportuno subrayar que se trata de las puertas “del sueño” o incluso “de Sueño” (i. e., “del dios Sueño”⁵), puesto que estamos en presencia del sustantivo *somnus*. Esta precisión es fundamental cuando se establecen comparaciones entre la descripción de Virgilio y su precedente homérico, el pasaje sobre el sueño de Penélope en *Odisea* 19. El héroe, ya de regreso en Ítaca y transfigurado en mendigo con el fin de organizar la matanza de los pretendientes, dialoga con su esposa. Penélope no conoce aún su identidad y habla con él tratándolo como un huésped del palacio, aunque con un interés particular debido a que el viajero dice traer novedades del marido ausente. En un momento de la conversación, Penélope describe un sueño que ha tenido: un águila mataba a veinte gansos que comían en su casa y luego, tomando voz humana, le decía que era Odiseo y que estaba por regresar al palacio para acabar con los pretendientes. Cuando el mendigo afirma que se trata de una predicción clara, Penélope le responde (19.559-69):

τὸν δ' αὖτε προσέειπε περίφρων Πηνελόπεια·
 “ξείν', ἢ τοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι
 γίγνοντ', οὐδέ τι πάντα τελείεται ἀνθρώποισι.
 δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὄνειρων·
 αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχεται, αἱ δ' ἐλέφαντι.
 τῶν οἱ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πρῖστοῦ ἐλέφαντος,
 οἳ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες·

⁴ El adjetivo *gemmae* permite deducir fácilmente que se trata de dos umbrales colocados uno junto al otro. En este punto el acuerdo es casi generalizado, aun cuando se ha propuesto (Highbarger 1940 citado en Otis 1959, p. 174 y Reed 1973, p. 313) que los *falsa insomnia* de la segunda puerta se asimilan a los *somnia vana* que residen en el olmo del vestíbulo infernal (6.282-4). Como han señalado Getty 1933, p. 14, Otis 1959, p. 174, Rolland 1957, p. 185 y Austin 1977, p. 276, aceptar semejante separación espacial entre las dos puertas implicaría imaginar que Eneas realiza un largo recorrido de regreso por el infierno no referido en el texto. Asimismo, supondría una interpretación de *gemmae* limitada a la cantidad de las puertas, sin considerar que el adjetivo también indica la proximidad entre ambas.

⁵ Cf. *OLD*, p. 1791. Para una descripción de la genealogía del dios *Somnus* y de sus representaciones literarias y plásticas, véase Daremberg et Saglio, *somnus*.

οἱ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε,
οἷ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδηται.
ἀλλ' ἐμοὶ οὐκ ἐντεῦθεν οἴομαι αἰνὸν ὄνειρον
ἔλθέμεν: ἦ κ' ἀσπαστὸν ἐμοὶ καὶ παιδὶ γένοιτο.

A él le respondió la prudente Penélope: “Oh, extranjero, los sueños surgen inescrutables y confusos y no todo se les cumple a los hombres. Pues son dos las puertas de los ligeros sueños: una ha sido hecha de cuerno, la otra de marfil. De entre ellos, los que vienen a través de la de marfil brillante nos engañan trayendo palabras que no se cumplen; en cambio, los que llegan por medio de la puerta de pulido cuerno cumplen cosas verdaderas para aquel de los mortales que lo vea. Pero no creo que desde allí me haya llegado este sueño terrible: ciertamente ha sido bienvenido para mí y para mi hijo”.

Penélope habla de πύλαι ὄνειρων, las puertas “de los sueños”, i. e., de las visiones oníricas. Como se ha señalado, no estamos aquí en presencia del sustantivo neutro *somnium*, considerado el equivalente del griego ὄνειρος,⁶ sino del masculino *somnus*, asociado normalmente a ὕπνος,⁷ cuyo significado es sueño en tanto acto, ganas o necesidad de dormir.⁸ Así lo señala, por ejemplo, Rolland (1957, p. 185), quien no está de acuerdo con la apreciación de Servio de que *somni* aparece “*pro somniorum*”:⁹

Contrairement à ce qu'affirmait Servius, suivi par Conington et Norden, ‘Somni portae’ n’est pas mis pour ‘Somniorum portae’. Ce sont les portes du Sommeil, c’est-à-dire, par métonymie, les portes du domaine où règne le Sommeil, frère de la Mort, les portes du royaume d’en-bas.

⁶ Cf. Mcr. 1.3 (citado en Getty 1933, p. 2): *hinc et insomnia nomen est non quia per somnum uidetur — hoc enim est huic generi commune cum ceteris — sed quia in ipso somnio tantum modo esse creditur dum uidetur, post somnium nullam sui utilitatem uel significationem relinquit.*

⁷ El diccionario de Autenrieth lo asocia con los vocablos latinos *sopor* y *somnus*. El de Lidell and Scott lo define como “sleep, slumber // Sleep as a god, twin brother of Death”.

⁸ Cf. las definiciones de *somnus* en Lewis and Short (“Sleep // sleep, sloth, drowsiness, inactivity, slumber, idleness”) y *OLD* (“Sleep // sleepiness, drowsiness, somnolence // addiction to sleep, lethargy, sloth”).

⁹ Cf. Serv. A. 6.893. Lo mismo considera Norden 1903, p. 339: “Die beschreibung der ‘Tore der Träume’ (*Somni portae*, da oblique Casus von somnium unbrauchbar waren)”.

En la misma línea interpretativa se ubica Reed (1973, p. 313):

Virgil calls them not, as in Homer, gates of Dreams, but gates of Sleep ('Somni'). Servius suggested that this is simply because 'somnia' is unmetrical —a ridiculous reason, because Virgil could easily avoid the genitive.

El sustantivo *somnus* aparece en *Eneida* en veintitrés ocasiones¹⁰ para expresar la necesidad de dormir o el momento en que se duerme. En seis de esas ocurrencias, integra el circunstancial *in somnis* para dar cuenta del contexto en que se produce una visión onírica: Dido ve en sueños al fantasma de Siqueo (1.353) y a Eneas (4.466); Eneas contempla a la sombra de Héctor (2.270), a los penates (3.151) y a la sombra de Anquises (4.353); transfigurada como la matrona Béroé, Iris dice haber visto mientras dormía a Casandra (5.636). La frase *in somnis*, “en sueños”, “mientras dormía”, da cuenta del momento en que aparece una visión onírica, un *somnium*.

Como sustantivo propio, designando el nombre del dios *Somnus*, aparece no sólo en la descripción de las puertas sino también en el episodio de la muerte de Palinuro (5.838). Como se recordará, esta divinidad aparece ante el timonel trayéndole “tristes visiones” (*somnia tristia*, 5.840) y causando así su caída de la nave.

Esta vinculación entre sueño y muerte, que no aparecía en Homero, se manifiesta no sólo en el pasaje de las puertas sino también en una serie de ocasiones en que ambos fenómenos se presentan como relacionados. Eneas, tanto cuando se encuentra con la sombra de Creúsa en Troya, como cuando ve al fantasma de Anquises en los infiernos, intenta abrazar a sus seres queridos. En ambos casos, los espíritus se desintegran “muy similares a un sueño alado” (2.794 = 6.702: *volucris... simillima somno*). Asimismo, el descanso nocturno se describe como una muerte breve: el espíritu de Deífobo recuerda que la última noche de Troya durmió tranquilamente y define *quies* (reposo, descanso) como “muy similar a una plácida muerte” (6.522: *placidae... simillima morti*). Finalmente, se puede señalar que el barquero Caronte designa al submundo como “el lugar de las sombras, del sueño (o: ‘de Sueño’) y de la no-

¹⁰ Cf. Verg. A. 1.353, 1.470, 1.680, 2.9, 2.265, 2.270, 2.302, 3.147, 3.151, 3.633, 4.81, 4.185, 4.244, 4.353, 4.466, 4.527, 4.530, 4.555, 4.572, 5.636, 6.390, 6.520 y 7.88.

che soporífera”.¹¹ Reposo, descanso, sueño, muerte aparecen en Virgilio como realidades cognadas.

La descripción de las puertas

Las puertas se describen por medio de los materiales con los que están hechas¹² y de la función que cumplen. La primera es de cuerno (*cornea*, 6.894) y a través de ella salen fácilmente (*facilis datur exitus*, 6.894) las sombras verdaderas (*veris... umbris*, 6.894). La segunda es de marfil resplandeciente (*candenti... elephanto*, 6.895), lo cual la hace brillante (*nitens*, 6.895), y sirve para que los Manes envíen hacia el cielo falsos insomnios (*falsa ad caelum mittunt insomnia Manes*, 6.896).

La crítica del siglo XX, en su gran mayoría, ha dejado de lado la cuestión de la materia que constituye las puertas¹³ y se ha concentrado en dilucidar la diferencia entre *verae umbrae* y *falsa insomnia*. A continuación reseñaremos las diversas posturas críticas al respecto.

Verae umbrae

Por la primera puerta “se da fácil salida a las sombras verdaderas” (*veris facilis datur exitus umbris*, 6.894). Parece claro que el término *umbra* se refiere aquí a los fantasmas o espíritus de los muertos,¹⁴ como en otras

¹¹ Verg. A. 6.390: *umbrarum hic locus est, somni noctisque soporae*.

¹² Virgilio en este aspecto conserva la descripción de las puertas homéricas, en las que se advierte un juego de palabras entre el material de que están hechas y los sueños que salen por una y otra. En efecto, los sueños que pasan a través de la puerta de marfil (διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος) nos “engañan” (ἐλεφαίρονται, del verbo ἐλεφαίρομαι, “to cheat with empty hopes” según Autenrieth), mientras que los que salen por la de cuerno (διὰ ξιστῶν κεράων... θύραζε) cumplen (κράινουσι, del verbo κράίνω, “accomplish, fulfil”) cosas verdaderas. Penélope introduce la descripción para incluir el sueño del águila entre los de la primera puerta, sin saber que está equivocada y que este anuncio sí hallará cumplimiento a la brevedad.

¹³ Servio ha considerado los materiales de las puertas para establecer su interpretación alegórica (*per portam corneam oculi significantur, qui et cornei sunt coloris et duriores ceteris membris [...]. per eburneam vero portam os significatur a dentibus. et scimus quia quae loquimur falsa esse possunt, ea vero quae videmus sine dubio vera sunt*), la cual es recogida por Getty 1933, p. 12 y Fletcher 1962, p. 266.

¹⁴ Véase la séptima acepción de *umbra* en el OLD: “the disembodied form of a dead person, ghost, shade; (pl. collect.) the world of the dead, the underworld”.

instancias del poema.¹⁵ Lo que no se explicita es hacia dónde lleva la salida que la puerta de cuerno proporciona a las almas. Consideramos dos alternativas. La primera es que se trate de la puerta por donde las almas regresan al mundo de los vivos para reencarnarse, según había explicado Anquises anteriormente (6.748-751):

has omnis, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno,
scilicet immemores supera ut convexa revisant
rursus, et incipiant in corpora velle reverti.

a todas estas, una vez que hicieron girar la rueda del tiempo a lo largo de mil años, el dios las llama en gran rebaño junto al río Leteo, indudablemente para que, sin memoria, vuelvan a visitar las bóvedas superiores y comiencen a querer regresar a los cuerpos.

La segunda posibilidad es que sea la puerta por donde salen los espíritus para aparecerse en el mundo de los vivos, lo cual sucede en episodios como los de Siqueo (1.353-359), Héctor (2.268-297), Creúsa (2.771-794) o Anquises (5.719-778).¹⁶

Las *umbrae* reciben el calificativo de *verae*, rasgo que marca la oposición más clara con respecto a la segunda puerta. El *OLD* ofrece diez acepciones de *verus*¹⁷ y coloca el verso 6.896 como ejemplo de la sexta de ellas, en su empleo referido a personas: alguien calificado como *verus* es “quien emite o expresa la verdad, verídico”. Si bien existen trabajos que retoman este significado de *umbrae verae* en tanto comunicadoras

¹⁵ Cf. Verg. A. 2.772, 4.386, 5.81, 5.734, 6.289, 6.294, 6.390 y 6.401.

¹⁶ Rolland 1957, p. 185 y Reed 1973, p. 315 contemplan ambas alternativas; Otis 1959, p. 176, Camps 1969, p. 93 y Austin 1977, p. 276 aluden solamente a la segunda posibilidad.

¹⁷ 1) Real (as opposed to counterfeit), genuine; (of attributes) true, proper; (of things) genuine, authentic; 2) real (as opposed to an illusion, imitation, representation, etc.), actual; (of abst. things) not simulated, real; 3) seen, experienced, etc., in its actual form, as it really is; 4) that is thoroughly and actually what is implied by its name, real; 5) properly so-called, true; 6) consistent with fact, true; (of persons, etc.) uttering or expressing the truth, truthful; 7) (neut. as sb.) the truth, fact; 8) grounded in truth, well-founded, sound; 9) morally right or true, just, honest; (of persons, etc.) having integrity, upright, honest; 10) consistent with a rule, standard, calculation, etc., true, correct, proper.

de verdad,¹⁸ la mayor parte de los estudios del pasaje atienden fundamentalmente a las acepciones 1 y 2, que definen *verus* como aquello real, genuino, concreto, por oposición a ‘falso’, ‘falsificado’ o ‘simulado’. Esta tendencia se comprueba al observar el modo como los distintos estudiosos traducen el sintagma *veris umbris*: Getty (1933, p. 13) habla de “*realities in Hell*”, Rolland (1957, pp. 185, 186) de “*ombres réelles*”, Camps (1969, p. 87) de “*real ghosts*”, Kirsopp Michels (1981, p. 143) de “*genuine ghosts*”, Tarrant (1982, p. 52) de “*the ‘real shades’ of the dead who occasionally appear to the living*”, Williams (1983, p. 48) de “*real ghosts*”, por citar algunos ejemplos.¹⁹ Desde esta perspectiva, se considera que las *verae umbrae* a las que se da salida por la puerta de cuerno son *umbrae* genuinas y auténticas, i. e., existen realmente, no son fruto de una falsificación. Ascienden al mundo de los vivos pero, hay que destacar, no siempre se aparecen en sus sueños: la aparición de la imagen de Creúsa a Eneas en Troya (2.771-794) ocurre en la vigilia, ya que no encontramos en el inicio del pasaje ninguna indicación de que el héroe estuviera durmiendo (no aparece la frase *in somnis* ni nada similar), como tampoco, en el final, se indica que Eneas se despierte (como sí ocurre, por ejemplo, en el pasaje de Héctor: en 2.302 Eneas dice *excitior somno*).

Falsa insomnia

La segunda puerta, por otra parte, es aquella por donde *falsa ad caelum mittunt insomnia Manes* (6.896). Se debe examinar, pues, si los términos *umbrae* e *insomnia* designan a entidades absolutamente diferentes o si tienen que entenderse como sinónimos.

Acerca del vocablo *insomnia* la discusión es más compleja que en torno al significado de *umbrae*. El *OLD* registra dos acepciones que se distinguen entre sí por el diferente significado atribuido al prefijo *in-*. En la primera de ellas *in-* se entiende en sentido privativo y entonces *insomnia*, usado generalmente en plural, es “*insomnios, desvelos*”. En la segunda, el prefijo se interpreta en su empleo preposicional y en con-

¹⁸ Por ejemplo Everett 1900, p. 154 (“truth-telling shades”).

¹⁹ En algunos análisis se combinan ambas acepciones y entonces se dice que *verae umbrae* son las sombras reales que dicen la verdad. Cf. Otis 1959, p. 176 y Reed 1973, p. 313.

secuencia la definición es “aparición vista en sueños, sueño, ensueño”, asimilando el término al vocablo griego ἐνύπνιον.²⁰

Getty, en su artículo de 1933, formula una lectura del pasaje basada en la primera acepción de *insomnium*, es decir, aquella en donde *in-* funciona como prefijo privativo (en español, “insomnio”). Estudia las ocurrencias del término en distintos autores de la literatura latina²¹ y se detiene en la única otra aparición de *insomnia* en *Eneida*: el verso 4.9 en el que Dido exclama *Anna soror, quae me suspensam insomnia terrent*. Getty entiende que, a la luz del comienzo del libro 4,²² tenemos que entender que la reina no es capaz de dormir (4.4-5):

haerent infixi pectore vultus
verbaque nec placidam membris dat cura quietem.

Permanecen clavados en su pecho el rostro y las palabras [= de Eneas] y no otorga a su cuerpo un descanso plácido.

²⁰ Michels 1981, p. 144, explica el significado técnico de *insomnia* resumiendo las apreciaciones de Macrobio en el principio de su comentario al *Somnium Scipionis*: “Macrobius, at the beginning of his Commentary on the *Somnium Scipionis* (1.3.2-6), lists five types of dreams under their Greek names and gives the Latin equivalents. The Greek *enhyption* is the Latin *insomnium*. It is a type of dream which is unworthy of the trouble of interpretation, as it provides nothing of divination (*quia nihil divinationis adportant*). It comes to a man in sleep when he has been worried by *cura animi corporisve sive fortunae*. Such dreams disturb the sleeper and vanish with sleep — *una cum somno avolant et pariter evanesunt*. An *insomnium* leaves behind it no helpfulness or meaning — *nullam sui utilitatem vel significationem relinquit*. Macrobius adds *falsa esse insomnia nec Maro tacuit*, and quotes A. 6.896 and 4.4 f. and 9 to make his point”.

²¹ En la conclusión del artículo resume (Getty 1933, pp. 26-27): “*insomnia* first declension and feminine occurs only in the nominative and ablative singular in the early dramatic poets and in the prose of late archaizers. *Insomnia* in the Classical period, except in the Elder Pliny, means always ‘sleeplessness’, but sometimes almost is the equivalent of ‘waking visions’ or even in Statius of ‘waking up’: it occurs then only in the nom., acc., and abl. plural of the second declension neuter. In later Latin we may have the genitive plural. The singular occurs first in Suetonius in the abl. case, and in later Latin also in the genitive. *Insomnia* the neuter word of the second declension has the meaning of ‘dreams’, ‘visions seen in sleep’ first in the Elder Pliny, and then in later Latin of the fourth century. In Pliny the word is always plural and accusative case, but later we have the nominative, and even the accusative singular”.

²² Getty 1933, p. 6: “When Aeneas has ceased his story and Dido is left alone and to her own thoughts, does she fall asleep to be able to talk about her *insomnia* or “dreams” to Anna in the morning? I presume that no commentator thinks that Dido could have had dreams, visions in sleep, *enýpnia*, and not merely ‘waking visions’ (since they will admit no compromise on this word), without being asleep”.

Según Getty esta descripción deja en claro que Dido no ha sido capaz de conciliar el sueño, desvelada por el recuerdo constante del troyano y que entonces, cuando se dirige a Ana, no puede estar hablando de los sueños que tuvo mientras dormía, sino de visiones y pensamientos que la atormentan durante su desvelo.²³ Si, como es dable esperar, ambas ocurrencias de *insomnia* en *Eneida* comparten el mismo significado,²⁴ entonces —concluye Getty— los *falsa insomnia* que salen por la puerta de marfil son visiones de la vigilia

Si bien la observación de Getty acerca del contexto narrativo en que se ubican estas palabras de Dido es acertada, la frase “la preocupación no da a sus miembros un descanso plácido” (4.5, *nec placidam membris dat cura quietem*) no necesariamente implica que la reina no haya podido dormir; puede indicar también que ha tenido un sueño entrecortado.²⁵ Así lo señala Servio: *quod non ex aperto vigilasse se dixit, sed habuisse quietem inplacidam, id est somniis interruptam*. Desde esta perspectiva, *insomnia* es interpretado como visiones vistas “en sueños” (con la acepción locativa del prefijo *in*); lo que hace Dido es relatar los sueños que la han intranquilizado mientras dormía.

A favor de esta segunda alternativa se presenta un pasaje posterior del libro 4: luego de determinar su suicidio (4.450-451: *tum vero infelix fatis exterrita Dido / mortem orat*), Dido es aterrorizada no sólo por *omina* que ocurren durante su vigilia (el vino transformado en sangre en 4.455, las voces que salen del altar de Siqueo en 4.457-461, los cantos de los búhos en 4.462-463) sino también por pesadillas (4.465-468):

agit ipse furemtem
in somnis ferus Aeneas, semperque relinqui
sola sibi, semper longam incommitata videtur
ire viam et Tyrios deserta quaerere terra...

El mismo Eneas se aparece, cruel, en sueños, y siempre parece ser abandonada sola, siempre parece recorrer sin compañía un largo camino y buscar a los tirios por una tierra desierta...

²³ Véase también Fratantuono 2007, p. 633.

²⁴ Getty 1933, p. 12: “Vergil surely has not used the word twice, each time in a contrary meaning”.

²⁵ Cf. la acepción 4 de *placidus* en el *OLD*.

Si seguimos el razonamiento de Getty, Dido nunca podría haber conciliado el sueño después de haber resuelto morir y en medio de semejantes signos monstruosos. Al principio del libro 4, pues, Dido habla de los sueños que la han aterrado, es decir, las pesadillas; en el final del libro 6 aprendemos que esas visiones son forjadas por los Manes.

Si bien la mayoría de los estudios²⁶ sostiene que *insomnia* debe interpretarse como “visiones en sueños”,²⁷ tomando la segunda acepción del prefijo *in* y estableciendo, entonces, casi una sinonimia entre *insomnia* y *somnia*,²⁸ se observan diferencias en la postura a adoptar con respecto a si existe o no una diferencia clara entre los *insomnia* de la segunda puerta y las *umbris* de la primera.

Algunos críticos²⁹ entienden que con *insomnia* se designa específicamente a los sueños en los cuales los fantasmas de los muertos se aparecen ante los vivos. De adoptarse este punto de vista, los seres que egresan por la puerta de marfil también serán considerados *umbrae*, pero con la característica específica de ser *umbrae* que se aparecen en sueños:

The horn gate deals with true *umbrae*, and thus with true *insomnia*, in which the *umbrae* appear. The ivory gate sends out false dreams, which are in themselves false *umbrae* (Reed 1973, p. 314; el subrayado es nuestro)

Si se interpretan las *umbrae* de la primera puerta como los espíritus que se presentan en sueños y a los *insomnia* de la segunda como los sueños en que dichos espíritus aparecen, la única diferencia entre las puertas radicaría en la oposición *verus / falsus*, sin que exista una distinción entre las entidades que salen por una y otra. Esta propuesta ignora, a nuestro entender, aquellas visiones en sueños en las que no aparecen

²⁶ Everett 1900, p. 154; Rolland 1957, pp. 185-186; Otis 1959, p. 176; Camps 1969, p. 93, y Michels 1981, p. 144.

²⁷ Cf. Michels 1981, p. 144: “Elsewhere in Latin literature it occurs as a synonym for *somnium*”.

²⁸ Servio, en su comentario a 6.896, explica el término *insomnia* diciendo “*id est somnia*”. Asimismo, en el comentario a 5.849 dice que *insomnia* es *quod videmus in somnis*. En el comentario al verso 4.9 diferencia *insomnia* de *insomnium* y afirma *insomnia uero generis neutri numeri pluralis ea, quae per somnium uidemus, ut “sed falsa ad caelum mittunt insomnia manes”*.

²⁹ West 1964, p. 63, Hunt 1973, Reed 1973.

umbrae: por ejemplo, el sueño de Eneas en donde lo visitan los penates (3.147-171) o el de Dido en que se le aparece Eneas (4.465-473).

Con el adjetivo *falsus* la cuestión es más compleja que con *verus* puesto que son más diversas las acepciones del término que emplean los distintos trabajos:³⁰

- El *OLD* incluye el verso 6.896 en calidad de ejemplo de la novena acepción, es decir, *falsus* como “misleading, deceptive, delusive”. Según esta interpretación, los *insomnia* que salen por la puerta de marfil son engañosos, llevan a confusión, hacen creer algo que no es verdad. Esta óptica puede encontrarse en gran parte de los trabajos: Everett 1900,³¹ Hunt 1973,³² Tarrant 1982,³³ Williams 1983,³⁴ Boyle 1986,³⁵ Horsfall 1995³⁶ y Fratantuono 2007.³⁷
- Otros análisis prefieren considerar *falsus* como “not genuine, sham, spurious, false” (tercera acepción) y entonces entienden que los *insomnia* que salen por la segunda puerta en realidad no

³⁰ El *OLD* presenta las siguientes acepciones: 1) (of opinions, reports) erroneous, untrue, false; (of decisions, policy) incorrect, wrong; 2) (of persons) deceived, in error, wrong, mistaken; 3) not genuine, sham, spurious, false; (of hopes, fears, suspicions, etc.) ungrounded, unjustified; (of documents) forged; (of notes) not natural; 4) improperly so called, pretended; 5) assumed in order to deceive, counterfeited, imitation; also, disguised; (of names) used so as to deceive, assumed; 6) (of events) that never happened, unhistorical, fictitious; (of things) non-existent, unreal, imaginary, illusory; 7) (of statements, etc.) purposely untrue, mendacious, lying; 8) (of persons) deceitful, treacherous, faithless; (of actions) deceitful, insincere; 9) (of things) misleading, deceptive, delusive.

³¹ Everett 1900, p. 154: “the ivory gate, through which deceitful dreams pass”.

³² Hunt 1973, p. 40: “through the ivory gate come dreams that are deceptive”.

³³ Tarrant 1982, pp. 52-53: “*falsa insomnia*, deceiving visions. [...] The associations of deception, illusion, and unreality are disturbing, even ominous”.

³⁴ Williams 1983, p. 48: “For *falsus* need not mean ‘false’, that is, objectively untrue; it can also mean ‘deceptive’ or ‘illusory’”.

³⁵ Boyle 1986, pp. 143-144: “There can be no doubt that [...] the dream-figures, the *falsa insomnia* [...] sent through the ivory gate are, as the word *falsa* itself indicates, delusive, non veridical”.

³⁶ Horsfall 1995, p. 147: “the adjective need not signify ‘lying’, though it can, and I hope to have offered reason enough to make the reader pause before accepting without question that sense here. *Falsus* can also mean ‘unreal’ (of a deceiving appearance)”.

³⁷ Fratantuono 2007, p. 633: “Virgil’s point is not the reality of ghostliness, but rather the truth or falsehood of what the ghost says in dreams”.

son tales, sino invenciones forjadas por los Manes. Tal es la perspectiva adoptada por Rolland 1957.³⁸

- Existen estudios que, por su parte, fundamentan su interpretación en la primera acepción del término (*falsus* en tanto “erroneous, untrue, false; incorrect, wrong”) y afirman que se califica así a los *insomnia* porque no son verdaderos, no pertenecen al ámbito de la realidad. Hallamos esta postura en Otis 1959 y Otis 1964.³⁹
- Finalmente, algunos críticos entienden que se emplea aquí *falsus* en su cuarta acepción, i. e., “improperly so called, pretended”. Desde este punto de vista, lo que los Manes envían por la puerta de marfil en realidad no son *insomnia*, aunque sean llamados y considerados de esa manera. Así lo interpretan Getty 1933⁴⁰ y Reed 1973;⁴¹ este último basa su lectura en el empleo del adjetivo *falsus* referido al Simois de Butroto (3.302) para expresar que, a pesar de que ése no es el río troyano, los habitantes del lugar han decidido llamarlo de esa forma.

Consideramos que la primera tendencia es la más adecuada para entender el sintagma *falsa insomnia*. Las posturas de Rolland y Otis llevan a considerar los *insomnia* como algo inventado e irreal, lo cual queda desmentido por la abundancia de visiones que ocurren *in somnis* a lo largo del poema. A pesar de ser una creación de los Manes, tienen existencia en el plano onírico de los hombres. La interpretación de Getty y Reed lleva a concluir que lo que envían los Manes es “algo” cuyo nombre se desconoce y que, incorrectamente, es denominado *insomnium*.

³⁸ Rolland 1957, p. 185-186: “*Les falsa insomnia* du vers 896 [...] sont les fantômes illusoires créés par l’imagination des Mânes”. En ocasiones, se añade que se trata de creaciones diseñadas por los Manes especialmente para engañar (quinta acepción). Así lo cree, por ejemplo, Molyviati-Topsis 1995, p. 642: “the manes use the ivory gates to send visions which are illusory, unrealistic”.

³⁹ Otis 1959, p. 176: “this, as I see it, clearly signifies that his Hades vision is a dream and a “false dream” in the sense that it is not to be taken as literal reality”; Otis 1964, p. 304: “Perhaps the best explanation that can be given is that *falsa insomnia* is a phrase here used to suggest that his experience is not walking reality or literal truth”.

⁴⁰ Getty 1933, p. 13: “they are not true denizens of the world of shades”.

⁴¹ Reed 1973, pp. 314-315: “When Virgil depicts the two as departing through the ivory gate, he does so in the thought that they are not ‘true’ shades but ‘false’ ones, that is, not really ‘shades’ at all. [...] ‘False’ not in the sense of ‘deceptive’, but of ‘not really’ *umbræ*”.

Resulta, pues, más productivo entender que los Manes envían ensueños, visiones oníricas, que resultan falsas en tanto engañan a su receptor.

Esto lleva a concluir que en los sueños (*in somnis*) pueden contemplarse tanto cosas verdaderas como cosas falsas, los Manes son los encargados de enviar a estas últimas. En el ya citado pasaje de la muerte de Palinuro, el dios *Somnus*, justamente el dueño de estas puertas, lleva sueños que engañan al piloto puesto que le presentan la imagen falsa de Forbas. Se trata de una visión falsa, forjada en los infiernos. Por el contrario, las visiones oníricas verdaderas (por ejemplo las de Héctor o los penates en los sueños de Eneas) no son invención de los muertos, sino que son enviadas por los dioses (3.154-155):

Quod tibi delato Ortygiam dicturus Apollo est,
hic canit et tua nos en ultro ad limina mittit.

Aquello que Apolo ha de decirte, cuando hayas regresado a Ortigia, lo canta aquí y nos envía a nosotros a tus umbrales espontáneamente.

Conclusiones

Se han reseñado la pluralidad de acepciones que poseen los términos *umbra*, *insomnium*, *verus* y *falsus* para identificar en cuál o cuáles de ellas se asentaban las distintas posturas críticas sobre las puertas del sueño.

Adherimos a aquellos estudios que consideran que las entidades que egresan por una y otra puerta son totalmente diferentes: por la de cuerno salen los auténticos espíritus de los muertos que comunican a los vivos (ya en sueños como Héctor o Anquises, ya en la vigilia como Creúsa) cosas verdaderas; por la de marfil suben desde el infierno visiones oníricas falsas y engañosas construidas por los Manes. No se trata, pues, como en Homero, de una dicotomía entre sueños que se cumplen y sueños que no.

Proponemos una lectura de la diferencia entre las puertas en términos del conocimiento que las entidades que salen por cada una de ellas pueden proporcionar a los vivos. Las sombras de los muertos tienen permiso (entendemos, otorgado por los dioses) de salir para revelar una verdad a los vivos: se permite, pues, la comunicación del saber sobrenatural de los muertos a los personajes humanos. La segunda puerta, en cambio,

está manejada por los propios muertos, que en ocasiones envían a los mortales sueños engañosos, es decir, voluntariamente proporcionan una versión distorsionada de su saber. El sueño, como hemos visto, se presenta habitualmente como vehículo de los anuncios proféticos; en estos casos, por el contrario, aportan un conocimiento falso que confunde a quien lo recibe.

ENEAS Y LA PUERTA DE MARFIL

Gran parte de la crítica reseñada se ha ocupado de buscar una explicación para la salida de Eneas por la puerta de marfil. Hemos agrupado las distintas clases de respuesta a esta cuestión de la siguiente manera:

- a) Algunos críticos afirman que Eneas sale por la puerta de marfil porque, sea lo que sea un *falsum insomnium*, claramente no es una *vera umbra*.⁴² Esta perspectiva se fundamenta en una operación de descarte: si bien resulta problemático definir unívocamente el concepto de *falsum insomnium*, *verae umbrae* claramente se refiere a los espíritus de los muertos. Puesto que Eneas está vivo, forzosamente le queda como única opción salir por la segunda puerta.
- b) En otros trabajos se halla la opinión de que Eneas sale por la puerta de marfil porque, en alguna medida, es un *falsum insomnium*. Otis (1959, p. 176), por ejemplo, opina que toda la catábasis es un sueño que no puede tomarse literalmente⁴³ y por ello Eneas queda asimilado a los *falsa insomnia*.
- c) Finalmente, algunos consideran que Eneas no es una *vera umbra* pero tampoco es un *falsum insomnium*⁴⁴ y que, por lo tanto, hay que buscar otro tipo de explicación. Un motivo posible para la salida por la segunda puerta se encuentra en el papel del fantasma de Anquises. Mientras que por la puerta de cuerno salen las sombras porque “se les otorga una fácil salida” (*facilis datur exitus*,

⁴² Así lo señalan Duebner 1866 (citado en Reed 1973), Rolland 1957, Ooteghem 1948 (citado en Otis 1959), Otis 1959, Clausen 1964, Reed 1973, Austin 1977, Tarrant 1982, Henry 1989, Horsfall 1995.

⁴³ Véase nota 38.

⁴⁴ Cf. Henry 1989, p. 138.

en voz pasiva), por la segunda puerta ascienden los *falsa insomnia* que los Manes envían (*falsa... mittunt insomnia Manes*). Los Manes son los agentes de la acción y Anquises, que pertenece a este grupo, sólo es capaz de abrir la puerta de marfil para dejar salir a su hijo.

Ahora bien, en los tres tipos de respuesta arriba enunciados se busca explicar el motivo por el cual Eneas sale por la puerta de marfil, es decir, se trata de detectar en el personaje de Eneas alguna característica que justifique su salida por allí (ya su exclusión del grupo de las *verae umbrae*, ya su pertenencia al conjunto de los *falsa insomnia*, ya su relación con Anquises). Se asume a priori que tiene que haber un motivo para que Eneas salga por allí y entonces se indaga cuál es ese motivo (operación que, llamativamente, no se realiza para explicar por qué Eneas puede retirar la rama dorada o ver a los dioses mientras destruyen Troya o ingrese a Cartago envuelto en una nube).⁴⁵

Por otra parte, cabe señalar que si Eneas cumpliera con algún requisito que lo asociara con las puertas infernales, es decir, si su naturaleza estuviera de algún modo ligada a una de las dos puertas, no sería tan sorprendente su presencia en el submundo, que es señalada repetidamente como excepcional. En efecto, cuando desea ingresar, la Sibila, además de advertirle la dificultad del retorno, le anuncia que contemplará *regna invia vivis* (6.154), es decir, “reinos inaccesibles para los vivos”. El barquero Caronte también señala el carácter inapropiado de la visita de Eneas (6.388-391):

quisquis es, armatus qui nostra ad flumina tendis,
fare age, quid uenias, iam istinc et comprime gressum.

⁴⁵ Se dirá que puede hacer estas cosas por la virtud de la *pietas* o por los favores que le concede su madre divina. ¿No se puede responder que la salida por la puerta de marfil obedece a las mismas razones, y que es una especie de privilegio otorgado a Eneas —por los dioses o por el mismo fantasma de Anquises, ya que son los Manes los que tienen acceso a esa puerta—, que no se ve obligado a recorrer nuevamente el mundo infernal para poder salir? Otra cuestión sorprendente en los análisis de este pasaje es la ausencia de explicaciones acerca de la salida de la Sibila. Los estudios se concentran en dilucidar por qué sale Eneas por la puerta de los *falsa insomnia* y parecen olvidar que el héroe no sale solo sino en compañía de la sacerdotisa. ¿Acaso puede decirse que la Sibila de Cumas es un “sueño falso”?

umbrarum hic locus est, somni noctisque soporae:⁴⁶
 corpora uiua nefas Stygia uectare carina.

Quiquiera que seas, tú que te acercas armado a nuestros ríos, vamos, desde ahí di ya a qué vienes y refrena tu paso. Éste es el lugar de las sombras, del sueño y de la noche soporífera: no es lícito transportar cuerpos vivos en la nave estigia.

De las palabras del barquero podemos extraer una interesante conclusión: la definición *umbrarum hic locus est, somni noctisque soporae* implica necesariamente la no pertenencia de Eneas a ninguna de las categorías que habitan ese espacio, es decir, Caronte explica de quiénes es el infierno para subrayar la idea de que Eneas es un visitante extraño. Por consiguiente, Eneas no es una *umbra* ni un *somnus*.

También Anquises, al recibir a su hijo en los campos felices, se sorprende de que haya podido vencer los obstáculos para llegar a ese lugar (6.687-689):

Venisti tandem, tuaque exspectata parenti
 vicit iter durum pietas? datur ora tueri,
 nate, tua et notas audire et reddere voces?

¿Finalmente has llegado y la piedad, esperada por tu padre, ha vencido el duro camino? ¿Se permite contemplar tu rostro, hijo, y escuchar y responder voces conocidas?

El padre ha convocado al hijo a realizar este viaje, como lo recuerda Eneas más abajo (6.695-698), e indudablemente estaba esperando su llegada, pero de todos modos señala como excepción que esté permitido (*datur*) encontrarse nuevamente a pesar de las dificultades que el héroe ha vencido (6.692-693).

Si, como vemos, la presencia de Eneas es vista por los habitantes del infierno como sorprendente, extraña e incluso inadecuada, ¿por qué ha de existir un motivo lógico para su salida por la puerta de marfil? Eneas no pertenece a ninguno de los tipos de seres o criaturas para los que las

⁴⁶ En estas palabras de Caronte se reitera, una vez más, la asociación entre el sueño y la muerte.

puertas están diseñadas, su salida es absolutamente excepcional.⁴⁷ Si se lo compara con otros héroes protagonistas de catábasis (Orfeo, Pólux, Teseo, Hércules, a los que el propio Eneas recuerda al pedir permiso para ingresar⁴⁸), se comprueba que comparte con ellos las características que la Sibila presenta como requisitos para descender y luego regresar al mundo de los vivos⁴⁹ pero, a diferencia de sus precedentes, Eneas no retorna regresando a la entrada sino que sale por las puertas. La propia Sibila afirma que la mayor dificultad de la impresa es *revocare gradum*, “volver sobre los pasos” (i. e., hacia el lugar por donde se ingresó) sin mencionar las puertas del sueño. Esta omisión no se debe, a nuestro entender, a que no las conozca, sino a que ninguno de los héroes que fueron al infierno y regresaron al mundo de los vivos las ha utilizado como vía de retorno. En efecto, al revisar algunas versiones del episodio de catábasis de dichos héroes, podemos comprobar que el camino de regreso a la vida o bien no es mencionado (como en el caso del mito de Cástor y Pólux⁵⁰) o bien se describe como un movimiento en dirección contraria al del ingreso al submundo (Orfeo, Hércules, Teseo⁵¹), pero no aparece nunca vinculado con las puertas. Eneas se distingue, pues, por este privilegio.

Resulta interesante indagar no por qué el héroe sale por esa puerta —hemos visto que se trata de algo excepcional— sino qué implica esto para la continuación del relato.⁵² En esta línea, se han sugerido diversas propuestas. Fletcher, por ejemplo, señala en su *Commentary* (1962, p. 101) que se trata de una simple cuestión de maquinaria narrativa: Virgi-

⁴⁷ Así lo cree Horsfall 1995, p. 147: “We need to distinguish the Gate’s normal traffic (whether or not we claim to understand exactly what that is) from Aeneas, who in no way corresponds with it”.

⁴⁸ Verg. A. 6.116-123.

⁴⁹ Verg. A. 6.125-131. Los tres rasgos son la ascendencia divina (*dis geniti*), la virtud heroica (*ardens virtus*) y el amor de Júpiter (*quos aequus amavit Iuppiter*).

⁵⁰ Cf. Apollod. *Bibl.* 3.11.2 y Hom. *Od.* 11.298-304, donde se señala que cambian cada año su ubicación en el cielo y en los infiernos, pero no qué espacios recorren para hacerlo.

⁵¹ Cf. Verg. *G.* 4.485-486 acerca de Orfeo (*pedem referens*) y la descripción del ascenso de Hércules por Juno en Séneca, *Hercules furens* 47-56 (*ad superos refert; reverti; retro via*).

⁵² En este sentido, adherimos a la propuesta de Gotoff 1985, p. 36: “I believe that the device of sending Aeneas through the gate of false dreams has to do with what Aeneas will make, or fail to make, of what he has just witnessed”.

lio necesita expresar de qué forma retorna Eneas al mundo de los vivos antes de continuar con los sucesos en Italia.⁵³ Otros críticos consideran que la salida por la puerta de los *falsa insomnia* es un comentario autorial sobre el carácter falso, o al menos engañoso, del discurso de Anquises en los infiernos (Otis 1959, p. 176 y 1964, p. 305,⁵⁴ Hunt 1973, p. 53⁵⁵ o Kirsopp Michels 1981, p. 143⁵⁶), y de allí deducen una lectura pesimista del pasaje según la cual la futura gloria de Roma es una mera ilusión.

Desde otra perspectiva, algunos estudiosos han señalado que la asociación de la catábasis con la experiencia onírica deriva en la imposibilidad de que Eneas recuerde lo que ha aprendido en el submundo. En efecto, Anquises le ha revelado no sólo el futuro de su stirpe a través del desfile de los futuros próceres romanos, sino también la dinámica de las almas (su ingreso al infierno en la muerte, su juzgamiento, su reencarnación), pero Eneas no recuerda lo que ha aprendido, o por lo menos no lo refiere a otros personajes. Gotoff (1985, pp. 38-39), por ejemplo, entiende que la salida por la segunda puerta es un recurso narrativo para negarle a Eneas el privilegio de este conocimiento sobrenatural, y es *falsus* para su percepción, pero de ninguna manera para la de la audiencia, descartando así la interpretación pesimista:

It is precisely in the pattern of this irony-Aeneas' being in touch with the reassuring fact of the success of his mission, but unable to appreciate and be comforted by it—that Virgil created his device of the ascent from the Underworld through the gate of false dreams. [...] The audience must understand that Aeneas emerges from the Underworld with no knowledge of historical validity of that mission. His *pietas* consists of blind faith. [...] The ascent from the Underworld, then, is a dramatic contrivance created to deny Aeneas —but not the audience— retention of what he has just witnessed, knowledge of the future of Rome. The device is impressionistic, dealing with Aeneas' perception, rather than with the “truth” of the vision.

⁵³ Algo similar propone West 1964, p. 63: “At the simplest we may say that Virgil uses the traditional imagery solely to construct a closing scene, to provide a method of exit as the cave at Avernus was the method of entry”.

⁵⁴ Véase nota 19.

⁵⁵ Afirma que el descenso a los infiernos “is essentially a fifth dream vision”.

⁵⁶ “That they leave Hades by one of the Gates of Sleep may be explained if we accept the hypothesis that Vergil intended the whole journey through the underworld to be interpreted as a dream from which Aeneas now wakes”.

En términos similares se refiere Goold (1992, p. 123):

But why must Aeneas not retain beyond his sojourn in the underworld the knowledge he has learned there? Because Virgil is determined to keep him strictly limited to the condition of a mortal: he is not to enjoy superhuman knowledge of the future.

Este tipo de estudios realiza un aporte fructífero porque analiza el significado de *falsa insomnia* y sus connotaciones de irrealidad, engaño, visión, falsedad, etc. solamente con respecto a la perspectiva del personaje de Eneas, y no a la del lector de *Eneida*. Se entiende que el ámbito del sueño y de la muerte es especialmente adecuado para la transmisión de verdades cósmicas e históricas, cuya importancia pertenece a un nivel de conocimiento que trasciende lo humano,⁵⁷ pero no por ello se adjudica el carácter ilusorio al episodio del descenso en su totalidad.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

La reseña de buena parte de la bibliografía sobre el pasaje final del libro 6 contribuye a organizar las distintas posturas críticas al distinguir sobre qué concepciones y supuestos se asientan. Hemos visto que la amplitud de significados que ofrecen los lexemas *verus*, *falsus*, *umbra* e *insomnium* admite una diversidad de opiniones acerca del sentido de la oposición entre ambas puertas y que los pareceres vertidos en los distintos estudios obedecen a diferentes concepciones del texto en general. Así, se ha advertido, por ejemplo, que los críticos que entienden *verus* como aquello que se cumple y *falsus* como aquello que no parten del supuesto de que Virgilio mantiene exactamente la misma oposición que Homero (ἐλεφαίρομαι / κραινούςι), desestimando o no considerando algunas diferencias claras entre ambos textos. Por su parte, los trabajos que optan por dar el nombre de *falsum insomnium* a lo que Eneas ha visto en el submundo, o incluso al propio personaje de Eneas, lo hacen desde aquella perspectiva que se ha dado en llamar “pesimista” o “antiaugustea”, despojando de todo carácter celebratorio al desfile de los futuros héroes

⁵⁷ Cf. Fletcher 1941, p. 102: “When he sends Aeneas out by the ‘gates of sleep’ there is a suggestion that truths about the after-life can only be expressed in terms of dream and vision”.

romanos al considerarlo una mera invención engañosa del fantasma de Anquises que oculta la “verdadera” historia de Roma.

En el marco de nuestra investigación, que se propone estudiar el discurso profético en *Eneida* como vehículo de transmisión del *fatum* y como medio de comunicación entre dioses y hombres, proponemos una lectura de este pasaje en la que se privilegie la interpretación de las puertas del sueño como un umbral, como un límite, entre dos mundos o realidades con niveles de conocimiento diferentes acerca del destino y de los mecanismos del universo.⁵⁸ El infierno es conceptualizado como un espacio en donde se adquiere un conocimiento privilegiado:⁵⁹ prueba de ello es que Hécate ha designado a la Sibila, sacerdotisa inspirada y concedora del futuro (*praescia venturi*, 6.66), al frente del lugar.⁶⁰ En el submundo las almas de los muertos se vuelven capaces de aprender nuevos detalles acerca del pasado, del presente y del futuro,⁶¹ aun cuando durante su vida terrenal hayan sido seres humanos comunes y corrientes, sin ningún tipo de poder profético.

Las puertas del sueño ofician de límite entre estas dos realidades con distintos niveles de conocimiento. Por la puerta de cuerno tienen permiso de salir⁶² las sombras verdaderas, los espíritus que habitan el submundo. Pueden ascender y presentarse a los vivos para advertirlos o revelarles algún aspecto de su porvenir, pero siempre manteniendo su

⁵⁸ Cf. Brooks 1953, p. 262: “The movement, words, and action of Aeneas not only bring him from the doors of Daedalus to the jaws of hell, but convey him from one level of existence to another. Objectively he passes from life to death, subjectively from the impotent and chaotic perceptions of mortality to a power over himself and the world which barely falls short of being ultimate knowledge as well”.

⁵⁹ De allí la existencia de la necromancia como práctica adivinatoria mediante la cual los vivos accedían a un determinado saber por medio del contacto con los muertos. Cf. Bouché-Leclercq 2003, pp. 247-255.

⁶⁰ Cf. la invocación de Eneas en Verg. A. 6.117-118: *nec te / nequiquam lucis Hecate praefecit Avernus*.

⁶¹ Palinuro (Verg. A. 6.347-371) y Deífobo (Verg. A. 6.509-530) se enteran en los *inferis* de los detalles y circunstancias de su muerte; Anquises dice haber temido por su hijo mientras él se demoraba en Cartago (Verg. A. 6.694), con lo cual demuestra que los muertos están al tanto de las peripecias de los vivos; en los campos Elíseos se pueden contemplar las almas de los que están prontos a encarnarse. Además de este saber sobre pasado, presente y futuro de los vivos, las almas aprenden los mecanismos que rigen el submundo, como podemos ver en el primer discurso de Anquises.

⁶² Nótese el empleo de *do* en voz pasiva, con el sentido de “otorgar, permitir, conceder”. Cf. las definiciones de *do* en *OLD* (acepciones 15 y 16) Gaffiot (acepción 6).

carácter sobrenatural y etéreo; cuando las almas parten de la puerta córnea con el fin de encarnarse y tomar forma humana, forzosamente deben olvidar todo lo aprendido en el submundo. Esta puerta no es manejada por las propias almas que la transitan, sino que la salida es otorgada por un poder superior; a la segunda puerta, en cambio, la emplean los Manes —lo cual explica que Anquises pueda utilizarla— para enviar *falsa insomnia* hacia el mundo superior.

Como ya ha sido observado, la salida de Eneas por esta puerta no se debe a que él mismo sea un *falsum insomnium*. Su paso por la puerta es absolutamente excepcional y novedoso, ya que por allí siempre han salido sólo los desvelos creados por los Manes; los héroes que descendieron al infierno regresaron al mundo de los vivos volviendo sobre sus pasos. La unión de las puertas del sueño con el mecanismo de la muerte y del regreso a la vida constituye una innovación virgiliana que trae aparejadas dos consecuencias primordiales para el relato: por un lado, resuelve la cuestión del regreso de Eneas sin acudir a la descripción de un camino inverso; por otro lado, continúa el contraste entre el submundo como lugar de conocimiento divino y la vida terrenal como espacio de ignorancia haciendo que, para Eneas, la catábasis tenga los mismos efectos que un *falsum insomnium*. En este sentido nos parecen sensatas las propuestas de Gotoff y Goold reseñadas anteriormente: el adjetivo *falsus* se refiere a cómo Eneas recibe —o no— las enseñanzas de Anquises; que se transformen para el personaje en una especie de ensoñación asegura que se mantenga en el nivel pobre de conocimiento de los mortales. Con *falsum insomnium* no se califica al discurso de Anquises, que de ninguna manera lo es, como el propio Anquises, la Sibila y el lector pueden corroborar (aquéllos como personajes con un nivel de conocimiento superior dentro del relato; éste, por su conocimiento histórico). Se ha señalado que la profecía podría recibir dicha adjetivación en tanto oculta o recorta información, pero entendemos que la parcialidad y la ambigüedad son características inherentes al discurso profético en general.

Como Penélope en *Odisea*, Eneas es destinatario de un anuncio que no es capaz de comprender acabadamente. Con sus palabras Anquises ha logrado el cometido de inspirar a su hijo el deseo del renombre futuro (*incendit... animum famae venientis amore*, 6.889), aun cuando al salir Eneas olvide los detalles precisos de la revelación. Al enviarlo por la puerta de marfil, Anquises mantiene a Eneas en el nivel humano del no saber acerca del futuro, pero al mismo tiempo lo hace dueño de una dis-

tinción que ningún otro héroe ha merecido. Así como la *pietas* del hijo lo ha llevado a visitar los *regna invia vivis*, la *pietas* del padre ha premiado el esfuerzo venciendo la principal dificultad de la empresa: *superas evadere ad auras, / hoc opus, hic labor est* (6.128-9).

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones del texto y diccionarios

- AUTENRIETH, G., *Homeric Dictionary*, London, Duckworth, 1984.
- DAREMBERG, Ch. V. et E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris, Hachette, 1900.
- LEWIS, C. T. y Short, C., *A Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1879 [Edición en línea de Perseus Digital Library].
- LIDDELL, H. G. y Scott, R., *A Greek-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1940 [Edición en línea de Perseus Digital Library].
- MURRAY, A. T., *Homer. The Odyssey with an English Translation*, Cambridge, Mass. / London, Harvard University Press, 1919 [Edición en línea de Perseus Digital Library].
- Oxford Latin Dictionary* (=OLD), Oxford, Oxford University Press, 1968.
- SEATON, R. C., *Apollonius Rhodius The Argonautica*, London, W. Heinemann, 1912.
- THILO, G. y Hagen, H., *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961.
- P. VERGILI Maronis, *Aeneidos Liber Sextus*, R. G. Austin (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1977.
- P. VERGILIUS MARO, *Aeneis Buch VI*, Eduard Norden (ed.), Leipzig, Teubner, 1903.
- VERGILI MARONIS *Opera*, R. Mynors (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1969.
- VIRGIL *Aeneid VI*, edited with introduction and commentary by Frank Fletcher, Oxford, Clarendon Press, 1962.

Bibliografía crítica

- BOYLE, A. J., *The Chaonian Dove. Studies in the Eclogues, Georgics, and Aeneid of Virgil*, Leiden, Brill, 1986.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la adivination dans l'Antiquité*, Paris, Jérôme Millon, 2003 [1879¹].
- BROOKS, R. A., "Discolor Aura. Reflections on the Golden Bough", *AJP*, 74(3), 1953, pp. 260-280.
- CAMPS, W., *An Introduction to Virgil's Aeneid*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- CLAUSEN, W., "An Interpretation of the *Aeneid*", *HSCP*, 68, 1964, pp. 139-147.
- EVERETT, W., "Upon Virgil, *Aeneid VI*, 893-898", *CR*, 14(3), 1900, pp. 153-154.

- FRATANTUONO, L., "A Brief Reflection on the Gates of Sleep", *Latomus*, 66(3), 2007, pp. 628-635.
- GETTY, R. J., "Insomnia in the Lexica", *AJP*, 54(1), 1933, pp. 1-28.
- GOOLD, G. P., "The Voice of Virgil. The Pageant of Rome in *Aeneid* 6", en T. Woodman y Powell, J. (eds.), *Author and Audience in Latin Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- GOTOFF, H. C., "The Difficulty of the Ascent from Avernus", *CP*, 80(1), 1985, pp. 35-40.
- HENRY, E., *The Vigour of Prophecy. A Study of Virgil's Aeneid*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1989.
- HORSFALL, N., *A Companion to the Study of Virgil*, Leiden / New York / Köln, Brill, 1995 (*Mnemosyne Supplementum*, 151).
- HUNT, W., *Forms of Glory. Structure and Sense in Virgil's Aeneid*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1973.
- MICHELS, A. Kirsopp, "The *insomnium* of Aeneas", *CQ*, 31(1), 1981, pp. 140-146.
- MOLYVIATI-TOPTIS, U., "*Sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes (Aeneid 6.896)*", *AJP*, 116, 1995, pp. 639-652.
- O'HARA, J., *Death and the Optimistic Prophecy in Vergil's 'Aeneid'*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- OTIS, B., "Three Problems of *Aeneid* 6", *TaPhA*, 90, 1959, pp. 165-179.
- , *Virgil. A Study in Civilized Poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- QUINN, K., *Virgil's 'Aeneid': A Critical Description*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1968.
- REED, N., "The Gates of Sleep in *Aeneid* 6", *CQ New Series*, 23(2), 1973, pp. 311-315.
- ROLLAND, L. F., "Pourquoi Énée sort-il des Enfers par la Porte d'Ivoire, la Porte des Songes Faux (Énéide, VI, 898) ?", *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 101e année, N. 2, 1957, pp. 185-188.
- ROSS, D. O., *Virgil's Aeneid. A Reader's Guide*, Malden, Mass. / Oxford, Blackwell, 2007.
- TARRANT, R. J., "Aeneas and the Gates of Sleep", *CP*, 77, 1982, pp. 51-55.
- WEST, D. A., "The Bough and the Gate", en S. J. Harrison (ed.), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 224-238.
- WILLIAMS, G., *Technique and Ideas in the Aeneid*, New Haven / London, Yale University Press, 1983.

Héroes por obligación. Retórica y epopeya en Virgilio y en Valerio Flaco¹

Forced Heroes.

Rhetoric and Epic in Virgil and in Valerius Flaccus

1

Antonio RÍO TORRES-MURCIANO

Universidad Nacional Autónoma de México

antonio_rio@enesmorelia.unam.mx

RESUMEN: Mediante la comparación de dos discursos de Jasón (Val. Fl. 1.194-203, 241-251) con los discursos de Eneas en los que están respectivamente basados (Verg. A. 4.333-361; 1.198-207), el presente artículo muestra el modo en que Valerio Flaco utiliza la retórica para distanciarse de Virgilio.

ABSTRACT: By comparing two speeches of Jason (Val. Fl. 1.194-203, 241-251) with the speeches of Aeneas on which they are based (Verg. A. 4.333-361; 1.198-207), this paper shows the way in which Valerius Flaccus exploits rhetoric in order to move away from Virgil.

PALABRAS CLAVE: Épica antigua, retórica, Virgilio, Valerio Flaco.

KEYWORDS: Ancient epic, rhetoric, Virgil, Valerius Flaccus.

RECIBIDO: 23 de abril 2013 • ACEPTADO: 18 de septiembre 2013.

La comprensión de la épica flavia se vio lastrada hasta finales del siglo pasado por un par de prejuicios que los estudios recientes han ido superando. Al complejo de inferioridad supuestamente sentido por los autores del siglo I d. C. frente a los logros de los augusteos —que en el caso de Valerio Flaco se habría manifestado, según Wilamowitz (1924, p. 165 n. 2), como una “sklavische Abhängigkeit von Vergil”— vendría a unirse la penetración de la retórica en la poesía que, para bien o para mal (Narducci 2007, pp. 394-395), ya Quintiliano (*Inst.* 10.1.90) había señalado en Lucano, *magis oratoribus quam poetis imitandus*, y que Gordon Williams (1978, pp. 266-271) incluyó entre los rasgos que definirían la “decadencia” de la literatura imperial. Veremos, sin embargo, a continuación que, en un poeta como Valerio Flaco —en cuyas *Argo-*

¹ El presente artículo es una versión aumentada de la ponencia de igual título presentada en las *III Jornadas Mexicanas de Retórica* (Ciudad de México, 17-19 de abril de 2013), y se enmarca en el proyecto de investigación “Muchachos, caudillos y tiranos. La redefinición de tres personajes tipo en la épica flavia” (IA400313-2), financiado con cargo al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la Universidad Nacional Autónoma de México.

náuticas la influencia de la declamación no es demasiado acusada²—, la enfatización de la naturaleza retórica de ciertos pasajes no constituye un tributo rendido de manera acrítica al gusto de su tiempo, sino un modo de distanciarse conscientemente de Virgilio.

Antes de embarcarse en la Argo con rumbo a la Cólquide, el Jasón de Apolonio de Rodas eleva una plegaria a Febo, dios que, a través de un oráculo délfico, le promete socorrerlo en su travesía, de la que se reconocía causante (1.411-424). Valerio, tras haber desdibujado la responsabilidad de Apolo en el desencadenamiento de la aventura de los argonautas,³ hace que el Esónida, al celebrar un sacrificio en honor de las divinidades marinas, se dirija a Neptuno en los siguientes términos (1.194-203):⁴

O qui spumantia nutu
regna quatis terrasque salo complecteris omnes,
da ueniam. Scio me cunctis e gentibus unum
inlicitas temptare uias hiememque mereri:
sed non sponte feror nec nunc mihi iungere montes
mens tamen aut summo deposcere fulmen Olympo.
Ne Peliae te uota trahant: ille aspera iussa
repperit et Colchos in me luctumque meorum:
illum ego... tu tantum non indignantibus undis
hoc caput accipias et pressam regibus alnum.

Mientras que la invocación del héroe apoloniano a Febo era meramente propiciatoria, el ruego del Esónida valeriano a Neptuno tiene, además, una función apotropaica. Jasón pretende alejar de sí y de sus compañeros el castigo que pueda abatirse sobre ellos por penetrar en el

² Cf. Barich 1982, pp. 16-31 y Zissos 2008, pp. LI-LII.

³ Mientras que tanto Apolonio (1.5-7) como Píndaro (*P.* 4.71-78) señalaban como causa primera de los celos de Pelias contra Jasón el oráculo délfico que lo había exhortado a guardarse del hombre con una sola sandalia, Flaco ha preferido hablar de vagas *diuum minae* (1.27) que, como hemos sostenido en Río Torres-Murciano 2011, pp. 31-33, y a pesar de Gross 2003, p. 8, nota 9, no se dejan identificar fácilmente con la profecía apolínea.

⁴ El texto de las *Argonáuticas* de Valerio Flaco se cita por la edición de Liberman (1997-2002).

mar, medio vedado al hombre hasta el momento,⁵ y lo hace mediante una *remotio criminis* análoga a aquellas que, con referencia a un hecho pasado, pueden darse en el *status qualitatis* del *genus iudiciale*.⁶ si bien concede la ilicitud intrínseca de la acción que se propone llevar a cabo (*inlicitas temptare uias hiemenque mereri*, 197),⁷ se defiende *ex causis facti* afirmando que no es llevado de propio impulso (*non sponte*, 198)⁸ y retrotrayéndose al mandato de su tío Pelias, quien lo obliga a hacerse a la mar en busca del vellocino de oro con la esperanza de que perezca en el intento (*ille aspera iussa / reperit et Colchos in me luctumque meorum*, 200-201). La argumentación es ciertamente capciosa, en la medida en que el Esónida le hace ver a Neptuno que, si actúa contra su

⁵ La idea de que la Argo había sido la primera nave en hacerse a la mar, enfatizada por Valerio desde el incipit de su poema (*prima deum magnis canimus freta peruia natitis*, 1.1), es, como han hecho ver Jackson 1997 y Dräger 1999, más romana que griega, al igual que romana es la concepción de la navegación como quiebra sacrílega del orden natural, que, según el certero análisis de Biondi 1984, se remonta a la reformulación horaciana (*Carm.* 1.3.21-40) del tópico que relacionaba el comercio marítimo con el fin de la edad de oro (Hes. *Op.* 45.236-237; Arat. 110-111; Verg. *Ecl.* 4.38-39; Tib. 1.3.37-40; Prop. 1.17.13-14; 3.7.29-32; Ov. *Met.* 1.94-96, 132-134) y halla su plasmación más acabada en los coros segundo y tercero de la *Medea* de Séneca (301-379, 595-669). Véase Rfo Torres-Murciano 2011, pp. 149-156.

⁶ Posibilidad definida por Cicerón *Inv.* 1.15, como sigue: *Remotio criminis est, cum id crimen, quod infertur, ab se et ab sua culpa et potestate in alium reus remouere conatur. Id dupliciter fieri poterit, si aut causa aut factum in alium transferetur*. Ya Lüthje 1971, p. 20, nota 4, observó que la plegaria de Jasón a Neptuno tenía visos de discurso judicial.

⁷ La tormenta marina, escena típicamente épica en cuyo presentimiento por parte del Jasón valeriano ha encontrado Zissos 1997, p. 10 “a wonderful piece of metagenetic irony”, se hará realidad más adelante, cuando, a instancias de Bóreas, sea desencadenada por Eolo para hacer frente al *nefas* de los argonautas, en cuyo lamento colectivo se introducirá un eco de la súplica de Jasón a Neptuno (*hoc erat inlicitas temerare rudentibus undas / quod nostri timuere patres*, 1.627-628).

⁸ Al negar que su intento sea análogo al sacrilegio de los Alóadas —que habían apilado varios montes con el propósito de adueñarse del cielo (Hom. *Od.* 11.315-316)— y merecedor, por tanto, del rayo justiciero con el que Júpiter suele castigar a aquellos que desafían a los dioses (*nec nunc mihi iungere montes / mens tamen aut summo deposcere fulmen Olympo* (198-199), Jasón se adentra por un momento en el *status quantitatis*, como si fuera un reo que, siguiendo las indicaciones de Quintiliano (*uidendum an imminui culpa possit*, 7.4.5), intentara aminorar la culpa que se le achaca refutando la equivalencia entre tráfico marítimo y asalto al cielo establecida por Horacio (*Carm.* 1.3.37-40). Véase Feeney 1991, p. 333; Zissos 1997, pp. 85-87; Rfo Torres-Murciano 2011, p. 150.

persona, estará favoreciendo objetivamente los deseos de Pelias (*Pelidae ... uota*, 200), verdadero responsable de la inminente profanación del reino marino. No se les ha escapado, por lo demás a los comentaristas que la excusa de Jasón, en la que Stroux (1935, p. 312) quiso ver “die alte Entschuldigung dessen, der οὐκ ἐθέλων, der ἄκων frevelt”, tiene un precedente cercano en las palabras con las que Eneas se justifica ante Dido a la hora de abandonarla (Verg. *A.* 4.356-361):

Nunc etiam interpres diuum Ioue missus ab ipso
 (testor utrumque caput) celeris mandata per auras
 detulit: ipse deum manifesto in lumine uidi
 intrantem muros uocemque his auribus hausi.
 desine meque tuis incendere teque querelis;
 Italiam non sponte sequor.

El conocimiento del designio divino que posee Eneas —quien ha visto con sus propios ojos a Mercurio (*ipse ... uidi*, 358), enviado “por el mismísimo Júpiter” (*Ioue ab ipso*, 356) para exhortarlo a que deje sin dilación Cartago y ponga proa hacia Italia—⁹ sitúa, empero, el *non sponte* del héroe virgiliano en un contexto bien diferente al *non sponte* de Jasón. Mientras que Eneas intenta calmar la cólera de una mortal apelando a la misión que le impone el dios supremo, el Esónida pretende aplacar al dios de los mares reconociéndose víctima de una coacción humana, con lo cual se vale de una vulgar *remotio in hominem* allí donde el protagonista de la *Eneida* había esgrimido una *remotio in deum*.¹⁰ A diferencia de éste, el héroe de las *Argonáuticas* no ha recibido comunicación algu-

⁹ La aparición de Mercurio no es sino el más reciente de los mensajes sobrenaturales que, con una concreción cada vez mayor, han ido dirigiendo la peregrinación de los troyanos hacia su meta. El propio Eneas se ha referido pocos versos antes a los oráculos de Apolo (345-346), consultado efectivamente en Delos (3.84-101), y a los sueños en que le habla su difunto padre (351-353), a los que podría haber añadido las apariciones de Héctor (2.268-297) y de Venus (2.589-620), el prodigio del *sidus* posado sobre la cabeza de Ascanio (2.679-686) —sancionado por la señal pedida a Júpiter por Anquises (2.687-704)—, las apariciones de Creúsa (2.771-795), el sueño en que ve a los penates (3.147-171), el vaticinio de la harpía Celeno (3.245-257) y la profecía de Héleno (3.358-462).

¹⁰ El trasfondo forense de la argumentación de Eneas, señalado por Highet 1972, p. 80, es en este punto perfectamente perceptible, aun cuando Dominik 1994, p. 70, nota 2 haya incidido en que se trata de un discurso privado y no jurídico.

na acerca de la voluntad de los dioses con respecto a su empresa, de la que se ha hecho cargo sin hallarle más causa que el mendaz encargo de su tío (*mox taciti patuere doli nec uellera curae / esse uiro sed sese odiis inmania cogi / in freta*, (1.64-66). La confrontación de estos dos discursos pone, pues, de manifiesto el modo en que Valerio distorsiona el modelo virgiliano, enfrentando al *non sponte sed iussu Iouis* de Eneas el *non sponte sed iussu Peliae* de Jasón.¹¹ Difícilmente se podría confrontar de manera más chocante el supremo designio divino que rige la acción de la *Eneida* con la desnuda motivación humana que encontramos al comienzo de las *Argonáuticas*, cuando a las malas intenciones de Pelias con respecto a su sobrino se opone el afán de gloria de éste sin que los deseos de uno y de otro queden subsumidos en un plan divino que los trascienda.¹² Tanto Eneas como Jasón se reconocen, sí, como héroes forzados, pero la fuerza que obliga al primero es la de un Júpiter que actúa como garante del cumplimiento del *fatum*, mientras el segundo debe obedecer las órdenes de un tirano.¹³ En consecuencia, el héroe de Flaco ha exteriorizado en su plegaria a Neptuno un pesimismo que resulta más

¹¹ No podemos, pues, estar de acuerdo con aquellos que, como Ferenczi 1995, p. 148 y Zissos 1997, p. 87, han puesto más atención en las semejanzas entre Jasón y Eneas supuestamente evocadas por el paralelismo verbal que en las ineludibles diferencias que alejan la situación del uno de la del otro, acertadamente notadas por Lefèvre 1991, p. 179; Wacht 1991, p. 113, nota 40 y Gross 2003, p. 41, nota 168.

¹² Jasón imagina la gloria que pueda ganar merced a su gesta como un *utile* alternativo de la acción con la que su tío busca perderlo (1.75-78), lo cual ha hecho que, contra Schönberger 1965, p. 128, quien había definido al protagonista de la obra de Flaco como “ein gezwungen Heros”, numerosos estudiosos hayan enfatizado la autonomía del personaje, ya sea para apuntalar su heroísmo —Hull 1979, p. 381; Ripoll 1998, pp. 206-212; Gross 2003, p. 25, nota 97—, ya para cuestionar su anhelo egoísta de fama —Lüthje 1971, p. 8; Eigler 1988, p. 12, nota 12; Lefèvre 1991, pp. 178-180; Wacht 1991, pp. 108-110—. Sin embargo, la orden de Pelias —ante la cual Jasón se limita a hacer de la necesidad virtud— no deja de ser la motivación principal de la acción épica en los primeros momentos de la narración, cuando, como hemos hecho ver en Río Torres-Murciano 2011, p. 95, no hay todavía un solo dato objetivo que permita hablar de motivación divina.

¹³ De hecho, Valerio ha retratado a Pelias con los rasgos típicos atribuidos a los tiranos en la literatura imperial, y particularmente en Séneca. Véase Summers 1894, p. 55; Preiswerck 1934, pp. 439-440; Lüthje 1971, pp. 4-5; Adamietz 1976, pp. 5-8; Cecchin 1984, pp. 273-274; Scaffai 1986, p. 246; Eigler 1988, pp. 9-10; Taylor 1994, pp. 228-231; McGuire 1997, pp. 147-161; Hershkowitz 1998, pp. 105-106; Galli 2005a, pp. 135-136; Galli 2005b, p. 366; Perutelli 2007, pp. 320-321.

trágico que épico,¹⁴ si consideramos que es ingrediente fundamental del *epos* la teleología de signo positivo que informa la *Eneida*. Y no otra parece ser la percepción del Esónida cuando, una vez realizados los ritos sagrados que siguen a su invocación a Neptuno, se dirige a los Minias para infundirles ánimo.

La arenga tiene lugar después de que las llamas del fuego sacrificial hayan sido leídas por los profetas Mopso e Idmón. El primero ha podido columbrar algunas de las penalidades por las que habrán de pasar los argonautas —como son el rapto de Hilas, el pugilato entre Pólux y Ámico, las pruebas que impondrá Eetes a Jasón en la Cólquide y el filicidio que cometerá Medea en Corinto (1.217-226)—, y lo ha hecho durante el transcurso de una visión pavorosa a la que el segundo se ha limitado a poner, de un modo más bien vago, el contrapunto optimista (*praeduri plena laboris / cerno equidem, patiens sed quae ratis omnia vincet*, 235-236).¹⁵ Inmediatamente, Jasón apostrofa a sus hombres en un tono que poco tiene que ver con el que ha empleado para suplicar a Neptuno (1.240-251):

Vix ea fatus erat iungit cum talia ductor
 Aesonius: «Superum quando consulta uidetis,
 o socii, quantisque datur spes maxima coeptis,
 uos quoque nunc uires animosque adfert paternos.
 Non mihi Thessalici pietas culpanda tyranni

¹⁴ En efecto, ya el coro de la *Medea* de Séneca había recurrido a la *remotio in Pelian* a la hora de implorar a los dioses marinos clemencia para Jasón, aduciendo el castigo del mandante para exonerar al mandatario: *Ipse qui praedam spoliūque iussit / aureum prima reuehi carina / [iustus accenso Pelias aeno] / arsit angustas uagus inter undas. / Iam satis, diui, mare uindicatis: / parcite iusso* (664-669).

¹⁵ Mucho se ha escrito acerca de la oposición entre ambas profecías, planteada por Stroux 1935, p. 313 en términos nietzscheanos como confrontación del vaticinio “dionisiaco” de Mopso con el vaticinio “apolíneo” de Idmón. Más acertadamente, Feeney 1991, p. 317 ha sabido hacer ver cómo Valerio anticipa aquí hasta cierto punto la disparidad de las lecturas actuales de la épica romana, optimistas o pesimistas según pongan el énfasis en la gloria de la gestas heroicas o en el sufrimiento de los personajes implicados: “Nowhere in ancient epic do we have such a clear figuring of the competition between the form’s distant and near perspectives. Valerius has captured here the two poles around which, for example, discussions of the *Aeneid* continue to revolve; and he has deftly (too deftly, perhaps) warned his readers that he is already ahead of the difficulties they will experience later in the poem, when they try to balance the grand achieved action against the characters’ failures and disappointments”.

suspective doli: deus haec, deus omine dextro
 imperat; ipse suo uoluit commercia mundo
 Iuppiter et tantos hominum miscere labores.
 Ite, uiri, mecum dubiisque euincite rebus
 quae meminisse iuuet nostrisque nepotibus instent.
 Hanc uero, socii, uenientem litore laeti
 dulcibus adloquiis ludoque educite noctem».

Poniendo otra vez de manifiesto sus dotes oratorias, tan alejadas de las exclamaciones inconexas de Mopso como del laconismo de Idmón, el Esónida pronuncia ahora una *cohortatio imperatoria* (Zissos 2004b: 33) que constituye un curioso ejemplo de discurso del *genus deliberatiuum*. Respecto de la plegaria elevada poco antes por el héroe a Neptuno, informada por la retórica de la *remotio* propia del *genus iudiciale*, esta nueva oración se propone expresamente como palinodia (*non mihi Thessalici pietas culpanda / tyranni suspectiue doli*, 244-245), de modo que Pelias se ve sustituido como motor principal de la acción épica por el dios al cual la *Eneida* —y el propio Eneas al excusarse ante Dido— asignaba este papel: *deus haec, deus omine dextro / imperat* (245-246). El tirano ha impuesto a su sobrino la busca del vellocino de oro con la intención de librarse de él, pero este *utile* malvado es subsumido por un *utile* superior que es la apertura del tráfico marítimo, querida por el sumo Júpiter (*ipse suo uoluit commercia mundo / Iuppiter*, 246-247).¹⁶ Podría, pues, pensarse que, en este punto del relato valeriano, el viejo mito de los argonautas ha quedado adaptado al modelo de motivación épica virgiliano,¹⁷ si no fuera porque, una vez más, la confrontación de la *oratio* del Esónida con la *oratio* de Eneas que le sirve de modelo viene a poner de manifiesto las diferencias. Se trata, en este caso, de la arenga que dirige el protagonista de la *Eneida* a sus compañeros una vez que, pasada la tempestad desencadenada por Juno, han arribado a las costas de Libia (*A.* 1.198-207):

¹⁶ El lector sabrá después que Júpiter quiere, en efecto, que traben relación entre sí pueblos que hasta entonces han permanecido alejados los unos de los otros, pero el propio Saturnio establece en su profecía (1.545-554) que lo harán a través de la guerra y no del comercio pacífico previsto por el Esónida (Burck 1979, p. 233, nota 72; Manuwald 2009, p. 591).

¹⁷ Así han entendido el presente pasaje autores como Stroux 1935, p. 314; Adamietz 1976, pp. 14-15; Estefanía 1977, p. 10; Cecchin 1984, pp. 280-281 y Pollini 1984, pp. 58-59. Contra Wacht 1991, pp. 106-107.

O socii —neque enim ignari sumus ante malorum—,
 o passi grauiora, dabit deus his quoque finem.
 Vos et Scyllaeam rabiem penitusque sonantis
 accestis scopulos, uos et Cyclopea saxa
 experti. Reuocate animos, maestumque timorem
 mittite: forsan et haec olim meminisse iuuabit.
 Per uarios casus, per tot discrimina rerum
 tendimus in Latium, sedes ubi fata quietas
 ostendunt; illic fas regna resurgere Troiae.
 Durate, et uosmet rebus seruare secundis.

Eneas puede confortar a los suyos apelando a la providencia divina (*deus*, 199) porque, aun en medio de los peligros (*per tot discrimina rerum*, 204) conoce la meta prescrita por el hado a sus peregrinaciones (*tendimus in Latium*, 205), que le ha sido revelada gradualmente mediante apariciones y profecías.¹⁸ En cambio Jasón, en cuya boca la tímida anticipación del recuerdo placentero de los sufrimientos pasados hecha por Eneas (*forsan et haec olim meminisse iuuabit*, 203) ha devenido resuelta invitación a realizar hazañas que susciten la emulación de las generaciones futuras (*quae meminisse iuuat nostrisque nepotibus instent*, 249), no ha recibido un solo mensaje sobrenatural que le permita postular la implicación de Júpiter en una gesta que, a ojos de Mopso, se muestra llena de riesgos (*per quot discrimina rerum / expediort!*, 217-218). La *argumentatio* del héroe valeriano, planteada ex abrupto en una alocución que carece de exordio propiamente dicho,¹⁹ estriba en la idea de que los argonautas han tenido acceso a los designios de los dioses (*superum quando consulta uidetis*, 241), pero nada ha revelado acerca de éstos el vaticinio optimista de Idmón, mientras que el vaticinio pesimista de Mopso ha aludido a una causalidad divina negativa, como es la oposición de las deidades del mar a la penetración del hombre en su elemento (*fremere et legem defendere cuncti / hortantur*, 213-214), que, lejos de dar pie a una interpretación de la voluntad celeste como

¹⁸ No se pierda de vista que, en el momento en que dirige a sus hombres la arenga que ahora nos ocupa, Eneas ha recibido ya los mensajes sobrenaturales que él mismo recordará ante Dido en los libros II y III (cf. supra nota 9). Véase Manuwald 2009, pp. 605-606.

¹⁹ No son, por lo demás, habituales en Valerio —ni tampoco en Virgilio (Narducci 2007, p. 383)— los discursos estructurados en *exordium*, *narratio*, *argumentatio* y *peroratio*, partición que Barich 1982, p. 30, nota 48 encuentra sólo en Val. Fl. 5.471-518.

la que ahora ofrece Jasón, viene más bien a corroborar los temores por él mismo expresados en su ruego a Neptuno. La identificación del presagio favorable al que apela el Esónida (*omine dextro*, 245) resulta, además, francamente difícil para el lector de las *Argonáuticas*,²⁰ al que, a diferencia de lo que ocurría en la *Eneida*, el narrador no le confirma por el momento el beneplácito de Júpiter.²¹ A falta de dicha confirmación, se puede decir que Jasón está actuando como si fuera —o quisiera ser— Eneas, pero no que sea efectivamente un nuevo Eneas, puesto que, como ha señalado Manfred Wacht (1991, pp. 103-108) su discurso no ha servido para introducir de manera convincente en las *Argonáuticas* una adecuación de la motivación humana a la motivación divina como la que se daba en la *Eneida*.

A la arenga virgiliana sigue una apostilla del narrador mediante la cual éste nos hace saber que Eneas disimula su congoja a fin de infundir esperanza (*talia uoce refert curisque ingentibus aeger / spem uultu simulat, premit altum corde dolorem*, 208-209), sin que por ello comprometa la veracidad de un discurso en el que, al afirmar la legitimación divina de su aventura, no hace otra cosa que compartir con sus asendereados compañe-

²⁰ Este intrigante *omen* ha sido identificado por varios estudiosos —Lüthje 1971, p. 20; Schubert 1984, p. 182; Lefèvre 1991, p. 178; Gärtner 1994, p. 260; Fuhrer 1998, p. 19, nota 24— con el auspicio del águila recibido por Jasón al planear el rapto de Acasto, hijo de Pelias (1.156-160), mas no tiene sentido que el Esónida se remita aquí a un prodigio desconocido por los argonautas y estrechamente ligado a su plan secreto para embarcar a su primo en la Argo. Tampoco es plausible la lectura de Dräger 1993, p. 346, 371; 1998, p. 208; 2003, p. 567, según la cual Jasón estaría evocando oráculos recibidos por él en Delfos y en Dodona que, aunque recogidos en otras fuentes, no han sido mencionados abiertamente por Flaco. Más razonable parece seguir a Gross 2003, p. 59 en la idea de que el Esónida entiende como *omen dextrum* la llama del fuego sacrificial, leída de modo optimista por Idmón (1.235), a condición de que se tenga en cuenta que tal interpretación no iría más allá de la mera intuición del protagonista, como bien han señalado Schubert 1984, p. 184 y Manuwald 1999, p. 170. En Río Torres-Murciano 2011, pp. 181-183 hemos estudiado la filiación intertextual de este *omen*, presagio que no es fácil de hallar en las *Argonáuticas* pero que tiene notables precedentes en Píndaro (P. 4.197-200) y en Virgilio (A. 1.692-694).

²¹ Mientras que en la *Eneida* el relato de la entrevista de Venus con Júpiter (1.223-226), mediante el cual confirma el narrador que el dios supremo favorece la empresa de los Enéadas, se introduce poco después de la arenga que estamos estudiando, Valerio Flaco retarda hasta la segunda mitad del libro I (498-573) el concilio divino durante el cual el Saturnio hace saber que ha sancionado la apertura de los mares por obra de los argonautas, sanción de la que nunca tendrá el Esónida conocimiento efectivo a través de mensajes sobrenaturales.

ros el conocimiento que por vías sobrenaturales se le ha transmitido.²² El narrador de las *Argonáuticas* se limita, en cambio, a mencionar escuetamente la reacción favorable de los Minias a la *suasoria* de Jasón (*paretur*; 252), sin preocuparse de justificar ante el lector el acentuado cambio que, entre la plegaria a Neptuno y la *cohortatio*, se ha producido en la actitud del héroe. Se descarga así sobre este la responsabilidad de una interpretación de la voluntad celeste que carece de fundamento objetivo, con lo que la *dissimulatio* atribuida por Virgilio a Eneas se inclina hacia la *simulatio*. Mientras que el Anquisiada, a pesar de las penalidades soportadas, se ponía en manos del designio divino que se le había ido comunicando, el Esónida postula para su expedición a la Cólquide —provocada, como él mismo ha reconocido, por el odio de Pelias— un designio divino que no ha tenido manera alguna de conocer, y que bien podría estar inventando *suadendi causa*. Las sospecha no es descabellada, puesto que la *simulatio* o fingimiento constituiría tan sólo un paso más en la carrera de un héroe que ha dado ya muestras de su aptitud para la *dissimulatio* u ocultación a la hora de convencer a Acasto, el hijo de Pelias, para que se una a los Minias.²³

No han faltado estudiosos que, esgrimiendo los pasajes que acabamos de examinar, hayan puesto en tela de juicio el estatuto heroico de un Jasón que, como un orador poco respetuoso con la verdad, se muestra dispuesto a convencer a cualquier precio,²⁴ ya sea el destinatario de sus habilidades oratorias un dios como Neptuno o un grupo de mortales como los argonautas.²⁵ Mas nuestro propósito no ha consistido en fundamentar una lectura moral de las *Argonáuticas* poco benévola con el protagonista, sino en exponer la manera en que se exagera en los

²² Es este un pasaje en el que, siguiendo la famosa teoría de las “dos voces” de Eneas propuesta por Parry 1963, podría decirse que la voz pública del *ductor* se impone animosamente a la voz privada, doliente, del individuo.

²³ Después de haberse entregado a una reflexión privada pesimista acerca de las posibilidades de éxito de la nave Argo (1.150-155), Jasón le ha pintado a Acasto el viaje con tintes resueltamente optimistas (1.164-173).

²⁴ Esta crítica del oportunismo y de la mendacidad del Esónida valeriano, que se remonta a Lüthje 1971, pp. 21-22, ha hallado su más acabada expresión en Lefèvre 1991, pp. 177-178. Contra Manuwald 2009, p. 591.

²⁵ Huelga decir que, al adaptar tanto la argumentación como el tono general de sus discursos a los destinatarios de éstos —ora un numen airado, ora unos héroes animosos—, Jasón no hace otra cosa que observar cuidadosamente los preceptos de un arte, la retórica, cuyo norte es la audiencia.

discursos de éste la dimensión suasoria presente en los discursos de Eneas que le sirven de modelo. Esperamos, en fin, haber demostrado que Valerio Flaco, lejos de estrechar los paralelismos que pudieran aproximar entre sí a ambos personajes, ha fomentado este exacerbamiento con el propósito de poner de manifiesto la radical inadecuación de la retórica empleada por el Anquisiada a la situación en que se halla el Esónida.²⁶ A nuestro juicio, no se trata de que el segundo sea peor que el primero bajo una perspectiva ética, sino de que debe ser necesariamente distinto bajo la perspectiva estética, literaria, de un poeta que se sabe epígono, sí, de Virgilio, pero también de Lucano, y que, en calidad de tal, es perfectamente consciente de la dificultad que entraña postular de modo no problemático la implicación divina en los asuntos humanos cuando se está intentando recomponer un universo épico que, con la enmienda a la totalidad hecha a la *Eneida* por la *Farsalia*, se había quedado sin dioses.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMIETZ, J., *Zur Komposition der Argonautica des Valerius Flaccus*, München, Beck, 1976.
- BARICH, M. J., *Aspects of the Poetic Technique of Valerius Flaccus*, New Haven (diss.), Yale University, 1982.
- BIONDI, G. G., *Il nefas argonautico. Mythos e Logos nella Medea di Seneca*, Bologna, Pàtron, 1984.
- BURCK, E., "Die *Argonautica* des Valerius Flaccus", en E. Burck (ed.), *Das römische Epos*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- CECCHIN, S. A., "Giasone alla conquista del vello d'oro. Personaggio e intreccio nelle Argonautiche di Valerio Flacco", *Orpheus*, 5, 1984, pp. 271-318.
- DOMINIK, W. J., *Speech and Rhetoric in Statius' Thebaid*, Hildesheim, Olms, 1994.
- DRÄGER, P., *Argo pasimelousa. Der Argonautenmythos in der griechischen und römischen Literatur*. Teil I: Theos aitos, Stuttgart, Steiner, 1993.

²⁶ Estamos, pues, en desacuerdo con Barich (1982, p. 122-123), quien, a propósito de la evidente relación entre las dos arengas recién estudiadas, ha afirmado lo siguiente: "In comparing them, the reader gains insight into Valerius' compositional technique by noting how Vergilian material has been adapted to a new context, but this observation seems of little relevance to what is taking place in the narrative. Valerius does not grapple with Vergil's poetic ideas, as Vergil does with Homer's; instead, he only borrows them, with some stylistic development. To this point in his narrative, at least, Valerius' relationship with Vergil seems to be something assumed, rather than something that the poet is endeavoring to establish".

- DRÄGER, P., "Zeus/Juppiter und Apollo(n): die Parallelität in der Handlungsstruktur bei Homer, Vergil, Apollonios und Valerius", en U. Eigler y E. Lefèvre (eds.), *Ratis omnia vincet. Neue Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*, München, Beck, 1998, pp. 193-211.
- , "War die Argo das erste Schiff?", *Philologus*, 142, 1999, pp. 419-422.
- , *C. Valerius Flaccus. Argonautica / Die Sendung der Argonauten*, Frankfurt, Lang, 2003.
- EIGLER, U., *Monologische Redeformen bei Valerius Flaccus*, Frankfurt, Athenäum, 1988.
- ESTEFANÍA, D., *Estructuras de la épica latina*, Madrid, Fundación Juan March, 1977.
- FEENEY, D. C., *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- FERENCZI, A., "Sine honore labores. Zum Virtusbegriff bei Valerius Flaccus", *Philologus*, 139, 1995, pp. 147-156.
- FUHRER, T., "Ahnung und Wissen: zur Technik des Erzählens von Bekannten", en U. Eigler y E. Lefèvre (eds.), *Ratis omnia vincet. Neue Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*, München, Beck, 1998, pp. 11-26.
- GALLI, D., "Le fonti di Valerio Flacco nel libro I degli *Argonautica*", *Giornale Italiano di Filologia*, 57, 2005a, pp. 131-155.
- , "Modelli d'intertestualità. La figura di Pelia in Valerio Flacco (Val. Fl. 1, 22-36)", *Philologus*, 149, 2005b, pp. 366-371.
- GÄRTNER, U., *Gehalt und Funktion der Gleichnisse bei Valerius Flaccus*, Stuttgart, Steiner, 1994.
- GROSS, A., *Prophezeiungen und Prodigien in den Argonautica des Valerius Flaccus*, München, Utz, 2003.
- HERSHKOWITZ, D., *Valerius Flaccus' Argonautica. Abbreviated Voyages in Silver Latin Epic*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- HIGHET, G., *The Speeches in Virgil's Aeneid*, Princeton, Princeton University Press, 1972.
- HULL, K. W. D., "The Hero-Concept in Valerius Flaccus", en C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, vol. I, Bruselas, Latomus, 1979, pp. 379-409.
- JACKSON, S., "Argo: The First Ship?", *Rheinisches Museum*, 140, 1997, pp. 249-257.
- LEFÈVRE, E., "Die Opfer-Szene im ersten Buch (1, 184-254) und das Iason-Bild in Valerius Flaccus' *Argonautica*", en M. Korn y H. J. Tschiedel (eds.), *Ratis omnia vincet. Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*, Hildesheim, Olms, 1991, pp. 173-180.
- LIBERMAN, G., *Valerius Flaccus. Argonautiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1997-2002.
- LÜTHJE, E., *Gehalt und Aufriss der Argonautica des Valerius Flaccus*, Kiel (diss.), Christian-Albrechts-Universität, 1971.
- MANUWALD, G., *Die Cyzicus-Episode und ihre Funktion in den Argonautica des Valerius Flaccus*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

- MANUWALD, G., "What Do Humans Get to Know about the Gods and Their Plans? On Prophecies and Their Deficiencies in Valerius Flaccus' *Argonautica*", *Mnemosyne*, 62, 2009, pp. 586-608.
- MCGUIRE, D. T., *Acts of Silence. Civil War, Tyranny, and Suicide in the Flavian Epics*, Hildesheim, Olms, 1997.
- NARDUCCI, E., "Rhetoric and Epic: Vergil's *Aeneid* and Lucan's *Bellum Civile*", en W. Dominik y J. Hall (eds.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Malden, Mass., Blackwell, 2007, pp. 382-395.
- PARRY, A., "The Two Voices of Virgil's *Aeneid*", *Arion*, 2, 1963, pp. 66-80.
- PERUTELLI, A., "Forme dell'immaginario nell'età dei Flavi", *Maia*, 59, 2007, pp. 315-326.
- POLLINI, E., "Il motivo della *uisendi cupido* nel *Giasone* di Valerio Flacco", *Maia*, 36, 1984, pp. 51-61.
- PREISWERK, R., "Zeitgeschichtliches bei Valerius Flaccus", *Philologus*, 89, 1934, pp. 433-442.
- RÍO TORRES-MURCIANO, A., *El restablecimiento de la causalidad épica en Valerio Flaco. Problemas poslucaneos de una epopeya posvirgiliana*, Saarbrücken, EAE, 2011.
- RIPOLL, F., *La morale héroïque dans les épopées latines d'époque flavienne: tradition et innovation*, Lovaina, Peeters, 1998.
- SCAFFAI, M., "Il tiranno e le sue vittime nel libro I degli *Argonautica* di Valerio Flacco", en AA. VV., *Munus amicitiae. Scritti in memoria di Alessandro Ronconi*, vol. I, Florencia, Le Monnier, 1986, pp. 233-261.
- SCHUBERT, W., *Jupiter in den Epen der Flavierzeit*, Frankfurt, Lang, 1984.
- STROUX, J., "Valerius Flaccus und Horaz", *Philologus*, 90, 1935, pp. 305-330.
- SUMMERS, W. C., *A Study of the Argonautica of Valerius Flaccus*, Cambridge, Bell, 1894.
- TAYLOR, P. R., "Valerius' Flavian *Argonautica*", *Classical Quarterly*, 44, 1994, pp. 212-235.
- WACHT, M., "Zur Motivierung der Handlung im Epos des Valerius", en M. Korn y H. J. Tschiedel (eds.), *Ratis omnia vincet. Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*, Hildesheim, Olms, 1991, pp. 101-120.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, vol. II, Hildesheim, Olms, 1999 [1924¹].
- WILLIAMS, G., *Change and Decline. Roman Literature in the Early Empire*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- ZISSOS, A., *Voyage and Progress. Studies in the Argonautica of Valerius Flaccus*, Princeton (diss.), Princeton University, 1997.
- , *Valerius Flaccus' Argonautica, Book I. A Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2008.



“Sátira gramatical” y emancipación: la figura del profesor de latín en la obra de Fernández de Lizardi

‘Grammatical Satire’ and Emancipation:
The Professor of Latin at Lizardi’s Work

Javier ESPINO MARTÍN

Grupo de Historiografía Literaria
(Universidad Complutense de Madrid)
Universidad Nacional Autónoma de México
condotierca@yahoo.es

RESUMEN: En este trabajo se pretende analizar fundamentalmente el papel que desarrolla la “sátira gramatical”, como subgénero literario y su aplicación en la figura del “profesor de latín” dentro de las novelas picarescas del escritor mexicano José Joaquín Fernández de Lizardi. Estas novelas son: *El Periquillo Sarniento* (1816 y 1830) y su continuadora *Vida y hechos del famoso caballero D. Catrín de la Fachenda* (publicada póstumamente en 1832). En la elaboración de este artículo hemos partido, primero, de la definición del concepto de “sátira gramatical”, que conlleva la “carnavalización” irónica del preceptor al aplicar la enseñanza de la gramática latina. Seguidamente, hemos ilustrado estos conceptos con los “dómines” que aparecen en relevantes autores literarios y que sirvieron de modelo para la configuración del “profesor de latín” en la obra de Lizardi. Según eso, hemos situado las novelas del mexicano en su contexto sociocultural y hemos analizado la función que el subgénero de la sátira gramatical, así como la figura y método educativo del profesor de latinidad desempeña en sus novelas, con el objetivo fundamental de impulsar el espíritu emancipador de México respecto a la Corona española.

ABSTRACT: This paper aims to analyze the role played by grammatical satire and the figure of the “Latin teacher” within the Mexican picaresque novels by José Joaquín Fernández de Lizardi (*The Periquillo Sarniento* — 1816 and 1830— and its successor *Life and Deeds of the Famous Knight Don Catrin de la Fachenda*, published posthumously in 1832). In preparing this article, we start from the definition of “grammatical satire”, which involves an ironic “carnivalization” of he who teaches Latin grammar. Next, we illustrate these concepts with the “schoolmasters” appearing in relevant literary authors that served as a model for the character of the Latin teacher in Lizardian works. According to this, we locate Lizardi’s novels in their socio-cultural context and we analyze the role that both grammatical satire and the figure of the Latin teacher and his teaching method played in promoting a Mexican emancipatory attitude in regards to the Spanish Crown.

PALABRAS CLAVE: sátira gramatical, dómine, emancipación, novela picaresca mexicana.

KEYWORDS: grammatical satire, *domine*, emancipation, Mexican picaresque novel.

RECIBIDO: 12 de abril de 2013 • ACEPTADO: 1 de mayo de 2013.

Definición de la “sátira gramatical” y su recorrido literario

La “sátira gramatical” se trata de una modalidad de la sátira convencional, cuyos rasgos específicos se desarrollan en el propio género satírico, o bien en otros géneros literarios mayores como la novela (en especial, picaresca o autobiográfica), el teatro, o la lírica. La sátira gramatical no tiene rasgos específicos, ni características fijas ni teóricas, aunque se identifica principalmente por exponer una crítica literaria contra la mala enseñanza de las lenguas, especialmente la latina, a través de la figura del pedante, o del que enseña mal, el comúnmente llamado *dómine*. Según esto, este subgénero satírico se suele estructurar mediante dos directrices básicas: retrato irónico y caricaturesco del maestro de latinidad, y exposición de una pedagogía que se caracteriza por su ridiculidad y extravagancia, lo que perjudica gravemente la sólida formación en la materia. El método educativo de los *dómines* se suele desglosar, a su vez, en dos grandes partes: por un lado, la enseñanza de la gramática, el *Arte* de Nebrija, que se ve complementado con “manualillos” que lo saturan de reglas y excepciones y que hacen que el aprendizaje se base en la memorización de reglas, innecesarias y absurdas que acaban deformando la propia lengua de partida. Por otro lado, está el aprendizaje de autores que ilustran la latinidad: para ello, normalmente, evitan a todo autor puro y elegante de la talla de Horacio, Cicerón, César, Salustio, etcétera, y prefieren a escritores farragosos, con un latín oscuro y abigarrado, como Valerio Máximo, Estacio, o bien el latín eclesiástico de los Padres de la Iglesia, de los catecismos, o del concilio de la Iglesia contrarreformista.

Si uno de los elementos básicos de la sátira gramatical es el método educativo, el otro, como ya hemos apuntado, es la figura “carnavalesca” del propio maestro de latinidad. Expliquemos en qué consiste. Según preconizaba el crítico ruso Mijail Bajtín,¹ la risa carnavalesca se dio en los géneros literarios y en manifestaciones lúdico-festivas de la Edad

¹ Bajtín ha estudiado la risa carnavalesca especialmente en la obra de Rabelais, y llega a las siguientes conclusiones: “Ésta es una de las diferencias esenciales que separan la risa festiva popular de la risa puramente satírica de la época moderna. El autor satírico que sólo emplea el humor negativo, se coloca fuera del objeto aludido y se le opone, lo cual destruye la integridad del aspecto cómico del mundo; por lo que la risa negativa se convierte en un fenómeno particular. Por el contrario, la risa popular ambivalente expresa una opinión sobre un mundo en plena evolución en el que están incluidos los que ríen” (Bajtín 1998, p. 17).

Media y Renacimiento; se basa en un tipo de crítica “jocosa, burlesca y festiva” que buscaba únicamente producir la franca hilaridad del lector.² Su objetivo era divertir y regenerar la vida a través de la risa. Este tipo de risa se encuentra en la obra de Rabelais, en la que se emplean toda una serie de elementos carnavalescos (la escatología, la caricatura, la lujuria, la gula,³ etcétera), cuyo propósito se centra en producir una risa “catárquica”, de regeneración vital. Uno de los rasgos principales de este tipo de sátira es la importancia que se le da al exceso. Por este motivo, la sátira gramatical en el *Gargantúa* (1534), por ejemplo, aparece en forma de exceso de palabrería y de latinajos farragosos, retorcidos y macarrónicos que los maestros escolásticos de latinidad, como Thubal Holofernes, pretenden llenar en la cabeza del pobre gigante.⁴

Otra de las más importantes contribuciones de la risa carnavalesca a la sátira es la caracterización física del dómine. Los rasgos del profesor de latinidad suelen verse deformados para conseguir una imagen caricaturizada despreciable. Así, uno de los autores más destacados que emplea este recurso es Quevedo en el Licenciado Cabra de su *Buscón* (1626). Este personaje aparece descrito físicamente como una especie de fante grotesco que contribuye a la sordidez del lugar de estudio y de lo que allí se aprende.⁵ También Vicente Espinel emplea ciertos rasgos carnavalescos cuando describe a uno de los dómynes que se muestran en su obra *La vida del escudero Marcos Obregón* (1618), puesto que aparece

² Cf. Lechte 1996, p. 25: “El aspecto más importante del carnaval es la risa. Pero la risa de carnaval no puede equipararse a las formas específicas que adopta en la conciencia moderna. No es meramente paródica, irónica o satírica. La risa de carnaval no tiene objeto. Es ambivalente. La ambivalencia es la clave de la estructura carnavalesca”.

³ Cf. Lechte 1996, p. 26: “La degradación, el envilecimiento, el cuerpo y todas sus funciones —especialmente la defecación, la orina y la cópula— forman parte integrante de la experiencia ambivalente del carnaval”.

⁴ La actividad educativa de Holofernes se ve en el capítulo 14, en la edición del *Gargantúa* de Alicia Yllera, pp. 133-136.

⁵ La descripción del Licenciado Cabra de Quevedo (1996, pp. 115-117) comienza así: “Entramos el primer domingo después de Cuaresma en poder de la hambre viva, porque tal *lacería* no admite encarcamiento. Él era un clérigo cervatana, largo sólo en el talle, una cabeza pequeña, pelo bermejo (no hay más que decir para quien sabe el refrán), los ojos avvicindados en el cogote, que parecía que miraba por cuévanos, tan hundidos y oscuros, que era buen sitio el suyo para tiendas de mercaderes; la nariz, entre Roma y Francia, porque se le había comido de unas búas de resfriado, que aun no fueron de vicio porque cuestan dinero; [...]”

como una figura absurda y ridícula más por sus actos que por su físico, al ponerse a perseguir un gallo mientras grita latinajos absurdos.⁶

A partir del siglo XVIII, la caricaturización de la figura del *dómine* se modera y, aunque sigue manteniendo ciertos rasgos grotescos, éstos se subordinan más al “decoro” que predominaba en la estética de la época. Precisamente, los autores del siglo XVIII serán los que más van a emplear en la sátira gramatical un tipo de crítica irónica y mordaz, bastante alejada de la risa carnavalesca. Este modo de sátira pasa de la risa festiva a una crítica de comportamientos y de actitudes con un objetivo moralizante de conseguir una mejor formación tanto educativa como cultural. Se trata de una “denuncia” de maneras y de vicios que se desvían del recato, la moral y las buenas costumbres. La sátira de esta época es esencialmente burguesa y las formas de pensar que se defienden en ella se centran en la moralidad burguesa. También suele aparecer en su versión de diatriba, al centrarse en criticar de forma muy individualizada a un personaje determinado cuyos actos se desvían de la enseñanza racional.⁷ La “diosa razón” será la principal guía de esta sátira. Los irracionales comportamientos de los *dómines*, sus deformados físicos y sus absurdas enseñanzas se apartan profundamente de los principios razonables de lo que tendría que ser un educador y de la manera en la que tendría que ejercer su aprendizaje.

La sátira gramatical del siglo XVIII se plasma en el preceptor Don Juan de Dios de *La Vida* (1743, con ampliaciones posteriores), de Diego de Torres Villarroel; en los *dómines* Taranilla y Zancas-Largas del *Fray Gerundio de Campazas* (1758), del padre José Francisco de Isla, o en *La Gramática del dómine Don Supino* (1790), de Manuel de Vegas y Quintano.⁸ En todos ellos (aunque en Torres Villarroel bastante menos)

⁶ Ese latinajo es el siguiente: *Non te peto, piscem peto, cur me fugis, galle?* (Espinel 2000, p. 154), basado en el texto de Festo (Fest. p. 285 M): “*non te peto, piscem peto. Quid me fugis, Galle*” *quia murmillonicum genus armaturae Gallicum est, ipsique murmillones ante Galli appellabatur.*

⁷ Un ejemplo de ello es la obra de Forner *Los Gramáticos. Historia chinesca* (1782), que es una invectiva personal para criticar los malos enseñantes de latinidad a través de la familia Iriarte, en especial contra Juan y Tomás de Iriarte.

⁸ Un análisis exhaustivo de la figura del *dómine* en estas obras lo desarrollé en el libro que hice en colaboración con García Jurado (2011), donde hacemos un recorrido evolutivo de la presencia de la figura del maestro de latinidad desde el siglo XV hasta nuestros días. Un estudio más concreto y exclusivo del profesor de latinidad en Vives, Quevedo, Isla y Vegas y Quintano lo tenemos en Espino Martín 2002, pp. 2457-2468.

se da la descripción de un maestro de latinidad cuyas enseñanzas sólo pueden acarrear que los niños salgan idiotas, ociosos e ignorantes. Si en la caracterización física suelen seguir, aunque más suavizado y menos caricaturesco, el modelo que reflejara Quevedo para su Licenciado Cabra, no obstante el principal objetivo de la sátira gramatical del XVIII es el método educativo de los dómines. Por este motivo, en la mayoría de estas sátiras se suele contraponer el método pernicioso del dómine al aprendizaje que tendría que ser el más adecuado según los principios del pensamiento ilustrado. La burguesía y baja nobleza buscaban una importante renovación y reforma de la enseñanza tradicional y eclesiástica. La educación del Antiguo Régimen era considerada decadente y poco adecuada a los nuevos tiempos, donde ya no se buscaba tanto la formación religiosa y espiritual, sino el progreso material y económico. Por ello, sus miras críticas se centran fundamentalmente en desacreditar a los “dómines” cuyo sistema de enseñanza inadecuado y obsoleto constituye los cimientos de un Estado ineficaz y estéril.

Seguidamente, analizaremos cómo se manifiesta la sátira gramatical en la obra de Lizardi, qué objetivos tiene según el tipo de picaresca que éste desarrolla y cómo aparece expuesta de acuerdo con las líneas directrices que la definen en relación con los autores que anteriormente a él la han empleado y han influido en la elaboración de su obra.

El empleo del “género picaresco” en Lizardi según su contexto histórico-cultural

Cuando José Joaquín Fernández de Lizardi escribe su *Periquillo Sarniento* en 1813, la sociedad virreinal de la Nueva España se encontraba en un profundo proceso de descomposición. Los deseos separatistas mexicanos empezaron a hacerse cada vez más relevantes durante el reinado de Carlos III y se agudizaron especialmente con la expulsión de los jesuitas a partir de 1767. Los principales difusores de un cambio político y de la secesión con España fue la clase media criolla. Tradicionalmente, los criollos fueron apartados de los órganos de poder por la aristocracia española liderada por el virrey y las instituciones eclesiásticas. Esto produjo un fuerte resentimiento que se vio acrecentado por una serie de condicionantes: los ecos de la independencia de los Estados Unidos, el triunfo de la burguesía en la Revolución francesa, la entrada en México de toda una serie de libros que propugnaban las ideas ilustradas de

Montesquieu, Voltaire o Rousseau; las críticas extranjeras al proceso colonizador español; los viajes científicos de personajes como Humboldt que mostraban un interés europeo por la geografía, la flora y la fauna de Sudamérica; el liberalismo político generado por la burguesía europea y su “anti-aristocratismo”, así como los graves problemas económicos y políticos. Todos ellos fueron, en mayor o menor medida, los detonantes para que la clase media criolla mexicana fuera desarrollando un sentimiento nacionalista cada vez más intenso.

El principal instrumento de crítica y sátira contra el régimen establecido fueron los panfletos y la prensa periodística. La guerra de la Independencia española contra Napoleón, así como la promulgación de la Constitución de Cádiz de 1812 produjo un debilitamiento⁹ de las instituciones coloniales del Antiguo Régimen y permitió una mayor proliferación de la prensa escrita, que ayudó a alimentar la causa independentista. Precisamente, fue José Joaquín Fernández de Lizardi uno de los principales articulistas satíricos y críticos que escribió durante este periodo en diversos periódicos de relevancia como fueron el *Diario de México* o *El Pensador Mexicano*. Lizardi pertenecía a la clase media-baja criolla, en una vertiente que se puede calificar de “letrada” e “intelectual”. El poderoso bagaje cultural que el autor mexicano disponía le daba consistentes y profundos argumentos como para atacar el sistema colonial y represivo del virreinato español. Muchas veces sus lecturas de los clásicos, así como de los principales autores ilustrados le sirvieron como apoyo decisivo para defender sus ideas sobre la independencia de México respecto a España.

En 1814 se produce un acontecimiento decisivo que cambiaría el rumbo satírico-periodístico de Lizardi. Se trata del regreso de Fernando VII a España. Inmediatamente, el rey español inicia toda una serie de acciones represivas contra los focos liberales tanto políticos como sociales. Estas medidas también se van a extender a las colonias, de forma que el virrey Félix Calleja (1753-1828) prohíbe la libertad de prensa y produce un endurecimiento del papel de la Inquisición que extenderá con mayor contundencia a la censura de todo papel escrito. Por estos motivos, Lizardi se ve con cada vez mayores dificultades para escribir

⁹ Una consecuencia clara de este debilitamiento fue el levantamiento de Miguel Hidalgo en 1810.

sus panfletos¹⁰ y para publicar su nuevo periódico *Alacena de frioleras*. El autor de *El Periquillo Sarniento* se da cuenta de que para poder difundir sus “peligrosas” ideas separatistas y liberales tiene que emplear otro medio literario. Por ello, Lizardi decide escribir sus críticas a la sociedad colonial en clave picaresca. En 1815 publica *El Prospecto de la vida e aventuras de Periquillo Sarniento*, que era un primer anuncio de lo que iba a ser la primera novela hispanoamericana moderna *El Periquillo Sarniento*, la cual acabó de escribir entre 1816 y 1817. La idiosincrasia que motivó la escritura de esta obra motiva que su fondo picaresco no sea el mismo que el resto de las novelas que han empleado este género literario. En primer lugar, el objetivo del escritor no es tanto literario como político-filosófico. Cuando el autor del *Lazarillo*, por poner un ejemplo, escribe su obra, aparte de la crítica social que trasluce en ella, se nota cómo se van desarrollando literariamente unos personajes, una ambientación, una estructura, un estilo, etcétera, que hace que acabe convirtiéndose en una auténtica obra literaria, donde el elemento satírico está subordinado a su molde artístico. No obstante, en el caso de *El Periquillo* el proceso es prácticamente opuesto. La picaresca sirve al escritor para defender sus propias ideas políticas y sociales. Así pues, se narra la historia de un criollo, perteneciente a la clase media baja que, por culpa de la presión familiar, inicia un lamentable proceso educativo y formativo que lo llevará irremediablemente a una degradación continua de su situación profesional y de su moral. Al final de su vida se da cuenta de todos sus errores, así como de los “perniciosos” engranajes sociales que lo empujaron a su perdición vital. Por este motivo, logra redimirse y obtiene una profesión más o menos digna, y escribe la historia de su vida para que no les pase lo mismo a sus descendientes y se les prevengan de la sociedad que los rodea.

En medio de los sucesos que van acaeciendo al protagonista se incluyen unos farragosos y densos excursos morales que pretenden criticar sus propios actos, así como ofrecer la alternativa de lo que tendría que haber sido correcto, o bien se critican los organismos e instituciones sociales y se proponen soluciones a sus fallos y errores. El hecho de que Periquillo haya ejercido varias profesiones, permite a Lizardi reflejar un cuadro completo y complejo de la sociedad mexicana, para que toda ella se vea

¹⁰ Los panfletos que escribió en este tiempo se recopilan bajo el título de *Caxoncito de la alacena*.

comprometida en el deseo de cambio contra la clase española dominante que es la causante de todos los males que el propio escritor refleja a través de las desventuras del protagonista. De hecho, éste viaja a la isla de Utopía, donde descubre una sociedad correctamente organizada según los ideales rousseauianos e ilustrados. Esto permite a Lizardi sintetizar en un capítulo lo que sería la sociedad ideal de burguesía ilustrada mexicana frente a la decadente sociedad colonialista del Antiguo Régimen español.

Por otra lado, en *Don Catrín de la Fachenda* (publicado póstumamente en 1832) que se podría considerar la segunda parte de *El Periquillo*, su protagonista es un criollo ocioso y malcriado que no reconoce los errores de sus actos y que lleva su “hidalguía” perezosa e indolente hasta el final. En esta obra Lizardi arremete contra los llamados “catrines”, que aunque, ya de natural han nacido así, son reforzados por una clase criolla de orígenes aristocráticos, indolente y permisiva que a su vez está inmersa en una educación hipócrita y engañosa. Los “catrines”, por un lado, no desean trabajar porque han sido criados en la holgazanería tanto familiar como educativa (por ejemplo: la negativa de Don Catrín a desempeñar actividades que requieren mucho esfuerzo y que denotan “gañanería”, como cigarrero, escribiente, portero, labrador...); por otro lado, a los “empleos” que por su considerable esfuerzo son rechazados por los “catrines”, se añaden los que son complicados para acceder a causa del bloqueo de ciertos grupos profesionales o del propio gobierno (por ejemplo: el comercio exterior controlado por los “españoles de la otra orilla” o “prácticas artesanales” tuteladas por gremios al estilo medieval, dirigidos por el “proteccionismo gubernamental”).¹¹ De este modo, los “catrines” se dedican a vivir en la trampa y en el engaño, y a falsear una realidad que es constantemente relativizada a su voluntad. Los catrines son perniciosos e impiden el progreso del país.

Si el objetivo de *El Periquillo* era denunciar las trabas educativas y sociales que, por incompetencia e ineficacia, deben desaparecer, ya que impiden la mejora de los propios “periquillos”, en el *Don Catrín*, en cambio, se propugna la desaparición de los propios “catrines”, “como una necesidad, dado que es la única solución para evitar el mal ejemplo y promover el sentido productivo de la sociedad, presente en el resto de las clases”.¹² A diferencia de los “periquillos” que desean trabajar y

¹¹ Cf. Oviedo & Mejías 2001, p. 33.

¹² Cf. Oviedo & Mejías 2001, p. 29.

progresar en el sistema social y se percatan de los errores que pretenden enmendar, los catrines se aprovechan del sistema y se regodean en él. La única manera de que la sociedad mexicana progrese es fomentando la buena educación y el progreso laboral y social de los “periquillos”, y a la vez obligar a los “catrines” a que se transformen en “periquillos” y no dejarles opción a que se deleiten y reproduzcan la ineficacia social que genera el no hacer nada. Tal y como era el tipo de educación y el estado social de la época de Lizardi sucedía el fenómeno contrario a lo que el escritor mexicano considera que es el progreso: los “catrines” son recompensados y los “periquillos” son reprimidos y prácticamente, obligados a convertirse en “catrines”. Por eso, Lizardi defiende la necesidad tanto física como moral de un trabajo digno para el ser humano, y arremete contra las clases improductivas, ya sea de adinerados ociosos o de mendigos y prostitutas menesterosas, que se sitúan en los extremos de las capas sociales: “todos ellos mancomunados por ese rasgo común que es el desprecio al trabajo”.¹³ Por otra parte, también censura los monopolios corporativistas que impiden a los “periquillos” subir en la escala social. Su ideal es ilustrado y liberal, basado en tres principios básicos: calidad educativa, libertad laboral y estímulo al trabajo bien realizado y productivo. Apuesta por una clase media de pequeños-burgueses debidamente educados e ilustrados que impulsen la mejora y crecimiento del país.

En definitiva, el autor de *El Periquillo* se muestra como un burgués liberal que se enfrenta contra un poder establecido que impide a la burguesía desarrollarse como clase política y poder implantar sus ideales que consideran que son los necesarios para que la sociedad en conjunto viva mejor. A estos ideales, que se comparten con toda la burguesía europea, se añade el factor extranjerizante que supone ser dominado por una aristocracia que no es autóctona, sino conquistadora y que proviene de un lugar alejado. Este hecho da a la causa burguesa un mayor resentimiento y virulencia en contra del poder establecido que considera pernicioso para el desarrollo social, lo cual no dejaba de ser cierto ya que éste se reflejaba en una profunda crisis económica y financiera. En todo este panorama, *El Periquillo* y *Don Catrín* son obras que según el modelo literario picaresco y la mentalidad ilustrada de “enseñar deleitando” supone una crítica de toda la tensión de una sociedad en descomposición.

¹³ Cf. Oviedo & Mejías 2001, pp. 32-33.

Por ello, Lizardi propone una novela donde la picaresca está al servicio de la defensa del ideal social y político-burgués, y en la que todos los elementos picarescos y satíricos son instrumentalizados al máximo para que difundan la chispa de la insurrección y el descontento de las capas bajas y medias de la sociedad mexicana contra la élite “invasora”.

La “sátira gramatical” en la obra picaresca de Lizardi

Si Periquillo y Don Catrín están condicionados por un objetivo político-social utópico que busca desplazar a la aristocracia española dominante e instaurar una sociedad liberal según las ideas ilustradas y según el modelo burgués, la educación desempeña un papel sustancial para ello. El autor mexicano considera que las instituciones educativas, así como sus métodos pedagógicos y sus enseñanzas constituyen el centro de la decadencia social y el motivo de la degradación de los individuos, representados por los protagonistas de sus novelas.

La madre de Periquillo defiende la importancia de los estudios superiores para mantener el prestigio de su linaje familiar¹⁴ frente al padre que prefiere que el hijo estudie un oficio, ya que, si sigue una carrera universitaria, acabará volviéndose un holgazán, jugador, vicioso y pervertido,¹⁵ tal como sucedía con muchos nobles procedentes de familias de abolengo. Finalmente, triunfa el punto de vista de la madre y Periquillo inevitablemente cae en las consecuencias perjudiciales de los estudios superiores que desaconsejaba el padre, lo que le lleva a la vida de penurias que proféticamente había anticipado su progenitor. Lizardi demuestra así que la educación es fundamental para que los individuos salgan viciosos o bondadosos, productivos o improductivos, en definitiva, buenos o malos ciudadanos, ya que, como afirma el padre de Peri-

¹⁴ Fernández de Lizardi 1962, p. 27: “No, señor —replicaba mi madre toda electrizada—, si usted quiere dar a Pedro algún oficio mecánico, atropellando con su nacimiento, yo no, pues aunque pobre, me acuerdo que por mis venas y por las de mi hijo corre la ilustre sangre de los Ponces, Tagles, Pintos, Velascos, Zumalacárreguis y Bundiburis”.

¹⁵ De hecho, seguidamente a la afirmación de la madre del Periquillo, Lizardi presenta el ejemplo de uno de ellos que iba a ser ajusticiado a muerte por haber matado a un maromero y que finalmente por influencia del Virrey se le conmutó la pena por el encarcelamiento. Este joven noble se anticipa al personaje de Don Catrín que es precisamente otro ejemplo claro de este tipo de jóvenes de ascendencia noble que, por una educación desviada, se ven envueltos en un tipo de vida ociosa y viciosa, y que, además, son inconscientes de sus propios defectos y de los errores de su vida, de forma que no se arrepienten de nada.

quillo, “lo que envilece son las malas acciones, mala conducta y la *mala educación*”.¹⁶ Conforme se desarrolla la novela, se apreciará que esa “buena o mala educación” depende en parte de ciertos profesores que la imparten y, también, de un sistema educativo pernicioso.

La figura satírico-carnavalesca del dómine

El panorama general del sistema educativo tiene su plasmación concreta en las figuras del profesor de primeras letras y de latinidad. Antes de acceder a la educación secundaria, Periquillo nos describe a tres profesores: el primero se muestra bastante indulgente, indolente e incompetente; el segundo, muy severo, adusto y riguroso, y el tercero se presentaba como un profesor de ideas modernas, defensor de la naturaleza y seguidor de los principios ilustrados. De estos tres enseñantes, el segundo es el que nos interesa, pues si bien era un maestro de primeras letras, donde no se incluía el aprendizaje de la latinidad, no obstante, Lizardi se basó en los profesores de latinidad de Torres Villarroel y del padre Isla para recrear el físico, la personalidad y los “modos” educativos de este personaje.

En primer lugar, veamos en una descripción inicial de su físico y su personalidad la gran semejanza con el dómine Zancas-Largas de Isla. El jesuita nos muestra una visión caricaturizada, heredera de la fisonomía del quevedesco licenciado Cabra y que responde a la “risa carnavalesca” de la que habla Bajtín:

Era éste un hombre alto, derecho, seco cejijunto y populoso; de ojos hundidos, nariz adunca y prolongada, barba negra, voz sonora, grave, pausada y ponderativa furioso tabaquista, y perpetuamente aforrado en un tabardo talar de paño pardo, con uno entre becoquín y casquete de cuero rayado, que en su primitiva fundación, había sido negro, pero ya era del mismo color que el tabardo.¹⁷

Por otra parte, el maestro de Periquillo se caracterizaba porque

era alto, seco, entrecano, bastante bilioso e hipocondriaco, hombre de bien a toda prueba, arrogante lector, famoso pendolista, aritmético diestro y muy regular estudiante; pero todas estas prendas las deslucía su genio tétrico y duro.¹⁸

¹⁶ Fernández de Lizardi 1962, p. 29.

¹⁷ Isla 1995, p. 283.

¹⁸ Fernández de Lizardi 1962, p. 22.

A la semejanza sintáctica en la descripción se añade el mismo uso de los adjetivos “alto” y “seco”. Por otra parte, “la barba negra” de Isla se asemeja al “entrecano” de Lizardi, así como se puede apreciar que, aunque semánticamente no tienen nada que ver, existe una gran identificación fonética entre “furioso tabaquista” y “famoso pendolista”.¹⁹ Después de esta breve descripción física, Lizardi se centra en el modo de enseñar a través del castigo físico y de la violencia. Un aspecto que inquietaba mucho en el siglo XVIII, ya que era considerado como una de las lacras de la enseñanza tradicional que provocaba una formación desviada del niño. En este punto, Lizardi tendrá como modelo a Don Juan de Dios, preceptor que aparece como personaje en la *Vida* de Diego de Torres Villarroel. Si bien comparte rasgos en su físico y su actitud con el maestro de Periquillo y con el propio Zancas-Largas, no obstante su mayor punto de coincidencia está en la complacencia del uso del castigo físico y la violencia como único método para que los alumnos aprendan. Torres Villarroel describe el uso de la violencia en los siguientes términos:

Murió pocos años ha el maestro de mis primeras letras, y lo temí hasta la muerte; hoy vive el que me instruyó en la gramática, y aún lo temo más que a las brujas, hechizos, las apariciones de los difuntos, los ladrones y los pedigüeños, porque imagino que aún me puede azotar; estremecido estoy en su presencia, y a su vista no me atreveré a subir la voz a más tono que el regular y moderado. Ello parece disparate, proferir que se hayan de criar los viejos con azotes, como los niños; pero es disparate apoyado en la inconstancia, soberbia, rebeldía y amor propio nuestro, que no nos deja hasta la muerte. Ahora me estoy acordando de muchos sujetos que, si los hubieran azotado bien de mozos y los azotaran de viejos, no serían tan voluntariosos y malvados como son [...]. El palo y el azote tiene más buena gente que los consejos y los agasajos. Finalmente, en todas edades somos locos, y el loco por la pena es cuerdo.²⁰

Podemos comprobar que el talante bastante conservador de Torres Villarroel le lleva a considerar la violencia como necesaria y beneficiosa para no formar a hombres ni “voluntariosos”, ni “malvados”. Al con-

¹⁹ Si bien, en líneas generales, Lizardi se deja llevar por el modelo del dómine de Isla, evita la descripción de su forma de vestir, así como su forma de hablar que el jesuita lo centra en sus latinajos.

²⁰ Torres Villarroel 1995, p. 96.

trario de esta opinión, Lizardi sigue un punto de vista de respeto hacia la infancia y los derechos mínimos del niño, tal y como preconizaba la pedagogía ilustrada y rousseauiana. Por este motivo, describe los actos violentos del dómine con tono de censura y repudio. Al final, debido a su desprecio de la “violencia educativa”, le lleva a hiperbolizarla en su relato, por lo que ésta se hace tan feroz que Periquillo ruega a sus padres que le sacaran de las garras del “temible” maestro:

Tal era mi nuevo preceptor, de cuya boca se había desterrado la risa para siempre, y en cuyo cetrino semblante se leía toda la gravedad de un Areópagita. Era de aquellos que llevan como infalible el cruel y vulgar axioma de que *la letra con sangre entra*, y bajo este sistema era muy raro el día que no nos atormentaba. La disciplina, la palmeta, las orejas de burro y todos los instrumentos punitivos estaban en continuo movimiento sobre nosotros; y yo, que iba lleno de vicios, sufría más que ninguno de mis condiscípulos los rigores del castigo [...].

Así me sucedía, que cuando iba o me llevaban a la escuela, ya entraba ocupado de un temor imponderable; con esto mi mano trémula y mi lengua balbuciente ni podían formar un renglón bueno ni articular una palabra en su lugar. Todo lo erraba, no por falta de aplicación, sino por sobra de miedo. A mis yerros seguían los azotes, a los azotes más miedo, y a más miedo más torpeza en mi mano y en mi lengua, la que me granjeaba más castigo.²¹

La influencia de Torres Villarroel se puede apreciar no tanto de forma positiva, sino negativa en cuanto a que Lizardi entra en un diálogo con el autor de la *Vida* para contrastar su punto de vista que resulta bastante opuesto a su fuente literaria.

Después de su segundo maestro, Periquillo acaba en manos de un profesor que se caracterizaba por ser joven, elegante, limpio, con una cara que “manifestaba la dulzura de su corazón”, con una “prudente” sonrisa y con unos ojos que “inspiraban confianza y respeto”. Su método de enseñanza, totalmente contrario al anterior preceptor, se basaba en el análisis y contemplación de la naturaleza: “¿ves, hijo, qué primores encierra la Naturaleza, aun en cuatro hierbecitas y unos animalitos que aquí tenemos? Pues esta Naturaleza es la ministra de Dios que creemos y adoramos”.²² Junto a la admiración por el aprendizaje basado en la

²¹ Fernández de Lizardi 1962, p. 22.

²² Fernández de Lizardi 1962, p. 24.

naturaleza, el tercer maestro de Periquillo se caracteriza por su moralidad y por enseñar los principios inherentes del ser humano, basado en un método de aprendizaje en el que la enseñanza se debía hacer a través del “amor” y de la “dulzura” hacia el niño, de forma que “debe amar, respetar y obedecer lo mismo que a su “padre”. Por ello mismo, le debía considerar como “padre” y “amigo”. Como consecuencia de este modo de educar, el nuevo maestro despreciaba inevitablemente el castigo físico, porque consideraba que

El azote [...] se inventó para castigar afrentando al racional, y para avivar la pereza del bruto que carece de razón; pero no para el niño decente y de vergüenza que sabe lo que le importa hacer y lo que nunca debe ejecutar, no amedrentado por el rigor del castigo, sino obligado por la persuasión de la doctrina y el convencimiento de su propio interés.²³

Con todo ello, este maestro seguía la pedagogía ilustrada, de autores como Rousseau, Fleuri o Pinton. Precisamente de estos dos últimos el maestro recomendaba a Periquillo que leyera sus obras como *Los niños célebres*, *Las recreaciones del hombre sensible* “y otras obritas semejantes”. Periquillo guardó hacia su último maestro de primeras letras un profundo cariño, veneración y obediencia. La semblanza del tercer maestro sirve precisamente a Lizardi para oponer la mala enseñanza del segundo profesor que era la que se solía dar en la sociedad mexicana, frente a la buena instrucción que tendría que darse en el nuevo siglo guiada por el pensamiento y la pedagogía ilustrada que salvaguardaba los derechos morales y humanos básicos para una formación provechosa y alejada del vicio.

Aparte de mostrar un objetivo ideológico en el contraste entre el segundo y tercer maestro de Periquillo, se puede observar que Lizardi traslada a los enseñantes de primeras letras ascendientes literarios de los dómynes de latinidad que él había podido leer en las obras que ha tenido como referencia para la creación de su Periquillo. Precisamente, este contraste entre un maestro “bueno” y uno “malo” lo podemos ver en la oposición que muestra Vicente Espinel en su *Vida* entre un dómyn anónimo y Don Juan Cansino (oposición que tiene a su vez su ascendiente en los *Diálogos* de Vives entre un *magister diligentissimus* y *probissi-*

²³ Fernández de Lizardi 1962, p. 25.

mus y el *magister* al que los niños califican por su mal carácter de “Philopono tétrico”).²⁴ Espinel muestra la oposición entre un profesor cuyos rasgos más identificables son su jactancia, brutalidad y un bochornoso modo de enseñar el latín, frente a Don Juan Cansino caracterizado por su silencio, modestia, moralidad y empleo de un método humanista de instruir a los alumnos en los autores clásicos más puros. De hecho, antes de introducir la figura de Juan Cansino, Espinel afirma que el buen profesor “ha de ser el maestro lleno de mansedumbre con gravedad, para que juntamente le amen y estimen, y haga el mismo efecto en el discípulo, no perdiéndole un punto de su vista si no fuere los ratos disputados para el gusto de sus padres o cuando el niño le tuviere con sus iguales; [...]”.²⁵ Según esto último, además del contraste de dos maestros caracterizados por una perniciosa pedagogía existen otros puntos coincidentes entre el ideal pedagógico de Espinel y el de Lizardi, como el respeto, cariño, y amor prácticamente paternal que han de tener los niños hacia los profesores que éstos se han ganado, previamente, con paciencia, modestia y humildad. Para ello, el maestro ha de comportarse acorde a la mentalidad rousseauiana que pone en práctica un tipo de educación naturalista y “paído-céntrica” basada en que el profesor logre sacar del niño todas sus cualidades innatas a través de un trato cariñoso y familiar y de estar en contacto con el medio natural que le rodea. No se trata tanto de que el alumno sea un mero receptáculo de reglas y ejemplos, sino de que participe activamente en la educación a través de la figura del maestro que le ayudará a potenciar todas sus cualidades naturales.

En definitiva, para la caracterización de los maestros iniciales de Periquillo, Lizardi se ha fundamentado en la semblanza de los maestros de latinidad de tres autores picarescos españoles como fueron Espinel, Torres Villarroel e Isla (e indirectamente Quevedo). No obstante, cuando Periquillo pasa a la enseñanza secundaria, una vez que su madre haga valer su voluntad y desoiga los consejos del padre, Lizardi se empieza a centrar ya no tanto en el carácter de los enseñantes, que consideraba trascendentales en la primera formación del niño, sino en el método de enseñanza. Será ahí precisamente cuando nos encontramos con el primer acercamiento al aprendizaje institucional.

²⁴ Además ambos se diferencian por métodos distintos que se corresponden a su físico y carácter (cf. Vives 1987, pp. 40-47).

²⁵ Espinel 2000, pp. 181-182.

La enseñanza de la latinidad

El primer peldaño de ese “aprendizaje institucional” será precisamente la instrucción de la lengua latina, basada en el memorismo de gran cantidad de reglas, preceptos y ejemplos, y en la ausencia de los autores clásicos más puros:

Finalmente llegó el día en que me pusieron al estudio, y éste fue el de don Manuel Enríquez, sujeto bien conocido en México, así por su buena conducta, como por su genial disposición y asentada habilidad para la enseñanza de la gramática latina, pues en su tiempo nadie le disputó la primacía entre cuantos preceptores particulares había en esta ciudad; mas por una tenaz y general preocupación que hasta ahora domina, nos enseñaba mucha gramática y poca latinidad. Ordinariamente se contentan los maestros con enseñar a sus discípulos una multitud de reglas que llaman *palitos*, con que hagan unas cuantas oracioncillas, y con que traduzcan el *Breviario*, el Concilio de Trento, el catecismo de San Pío V, y por fortuna algunos pedacillos de la *Eneida* y Cicerón.²⁶ *Con semejante método salen los muchachos habladores y no latinos*, como dice el padre Calasanz en su *Discernimiento de ingenios*.²⁷ Tal salí yo, y no podía salir mejor. Saqué la cabeza llena de reglitas, adivinanzas, frases y equivoquillos latinos; pero en esto de inteligencia en la pureza y propiedad del idioma, ni palabra. Traducía, y no muy mal y con alguna facilidad las homilias del *Breviario*, y los párrafos del catecismo de los curas; pero Virgilio, Horacio, Juvenal, Persio, Lucano, Tácito y otros semejantes hubieran salido vírgenes de mi inteligencia si hubiera tenido la fortuna de conocerlos, a excepción del primer poeta que he nombrado, pues de éste sabía alguna cosita que le había oído traducir a mi sabio maestro. También supe medir mis versos, y lo que era hexámetro, pentámetros, etcétera; pero jamás supe hacer un dístico.

A pesar de esto, y al cabo de tres años, acabé mis primeros estudios a satisfacción, pues me aseguraban que era yo un buen gramático, y yo lo creía más que si lo viese. ¡Válgate Dios, por amor propio, y cómo nos engañan

²⁶ La *Eneida* de Virgilio y las cartas y discursos de Cicerón se habían establecido como los textos y autores canónicos para aprender latín. Eran los autores y obras que más se utilizaban en las escuelas jesuíticas que dominaban el panorama educativo del momento.

²⁷ Los escolapios seguían el método filológico y port-royalista opuesto al jesuítico. Cuando la Compañía fue expulsada en 1767, los seguidores de San José de Calasanz tomaron, en buena medida, las riendas de la enseñanza y siguieron los presupuestos educativos del racionalismo ilustrado, de modo que se volvieron difusores indirectos del despotismo ilustrado (cf. Espino Martín 2003, pp. 423-435).

a ojos vistas! Ello es que yo hice mi oposición a toda gramática, y quedé sobre las espumas, mi maestro y convidados muy contentos, y mis amados padres más huecos que si me hubiera opuesto a la magistral de México, y la hubiera obtenido.²⁸

De alguna manera, el profesor de latinidad que ya tiene nombre y apellidos representa el puente entre la primeras letras (se sigue individualizando el aprendizaje en una persona) y la enseñanza superior. Por este motivo, ahora Lizardi se centra más en el método educativo y académico de Don Manuel Enríquez,²⁹ y no tanto en su modo de ser y en su carácter como en los maestros anteriores. Si el segundo maestro de Periquillo deformaba la conducta del niño con su naturaleza agresiva, Don Manuel Enríquez le “viciará” en la aplicación del aprendizaje de una materia tan esencial para la formación posterior, como era la lengua latina. Esta desviación pedagógica se irá acrecentando según vaya ascendiendo el protagonista en el sistema educativo. Por este motivo, más adelante, el peor latín es el que precisamente aprenda ya en la universidad.

El modo de enseñar la latinidad del “dómine” de Periquillo ya partía de lo que se ha llamado un método barroquizante e hispanizante del aprendizaje gramatical.³⁰ Durante el siglo XVII los jesuitas toman el control de prácticamente toda la enseñanza “pre-universitaria” que tenía como centro la enseñanza de la lengua latina. En afán de que los alumnos crearan composiciones retóricas que alabaran piadosamente las virtudes de la Iglesia, les lleva progresivamente a “barroquizar” la enseñanza del latín al fundar su aprendizaje en la memorización de gran cantidad de reglas gramaticales, de excepciones y de ejemplos; ejemplos que, por otro lado, no se solían basar en autores clásicos, sino en frases creadas artificialmente por los propios preceptores, por lo que adolecían de contaminación de la lengua española (la llamada “hispanización”). Por otra

²⁸ Fernández de Lizardi 1962, pp. 33-34.

²⁹ Este nombre pudo ser inspirado por el gramático jesuita del Colegio Imperial de Madrid, Baltasar Enríquez, autor de una gramática latina de enfoque sustancialmente barroquizante e hispanizante y que llevaba el título de *Advertencias de modos y tiempos* (1683) (cf. Espino Martín 2007, pp. 365-367). Bien pudo ser usada por el propio Lizardi en sus años de aprendizaje de la lengua latina o bien pudo ser el preceptor particular que tuvo el propio Lizardi para mejorar sus estudios de latinidad.

³⁰ Nuestro estudio de tesis doctoral gira en torno a este método y a las gramáticas que lo empleaban: Espino Martín 2007. Una visión más panorámica la mostramos en nuestra comunicación: cf. Espino Martín 2008a, pp. 807-819.

parte, esta hispanización se acrecentaba por el hecho de que en muchas gramáticas jesuíticas se incluían estructuras españolas que eran interpretadas desde el latín, sin que nunca hubieran llegado a existir en la lengua de Virgilio, con lo que se convierten en una mala interpretación latina de combinaciones lingüísticas de la lengua española (era la llamada figura de la *suppletio*).³¹ A la enseñanza barroquizante e hispanizante jesuítica, que ya de por sí *mal-formaba* el aprendizaje del buen latín, tenemos que añadir la mayor *degradación* a la que le sometían los llamados *dómines*. Éstos solían ser alumnos *rebotados* de las escuelas religiosas que, por su incapacidad, no habían pasado a estudios superiores, y que tenían como bagaje cultural su ignorancia en la latinidad.³² El método barroquizante e hispanizante jesuítico³³ servía de perfecto transmisor de la ignorancia del latín macarrónico que exhibían estos *dómines* a sus alumnos. Por este motivo, tantos autores literarios criticaron el *pervertido* modo de enseñar de los *dómines* particulares. Seguidamente, vemos en el propio Periquillo cómo su *dómine* le enseñaba lo que él mismo llama con ironía los “equivoquillos impertinentes” latinos que aprendió en su escuela de gramática y que son una muestra deformada del método hispanizante de la gramática jesuítica:

³¹ La *suppletio* es una figura gramatical que se da en las gramáticas latinas desde la Edad Media. Nosotros hemos dedicado, aparte de continuas alusiones, un apartado exclusivo de nuestra tesis doctoral, para analizar este fenómeno en los manuales gramaticales jesuíticos desde el siglo XVI al XVIII: Espino Martín 2007, pp. 201-208. Por otro lado, Vicente Calvo ha estudiado este fenómeno gramatical en los manuales gramaticales medievales, denominados *Grammaticae Proverbiandi*, a los que dedicó su tesis doctoral: cf. Calvo, 1995.

³² Acerca de la condición laboral y educativa de estos *dómines* es muy interesante el artículo de Gil 1980, pp. 20-30.

³³ Precisamente, la propia Compañía se da cuenta de cómo los excesos barrocos estaban perjudicando peligrosamente el nivel educativo y formativo de sus integrantes. Esta situación lleva a que el propio padre General Visconti en 1752 mande una carta (el título era *De studiis humaniorum litterarum promovendis*) a todos los Provinciales españoles, para que velen por la mejora de la enseñanza de las Humanidades en los colegios de la Compañía. Esta carta va a ser el impulso del movimiento reformista y renovador que se va a dar en varios enclaves como Villagarcía de Campos, conducido por el Padre Francisco Javier de Idiáquez; la universidad de Cervera, encabezado por el padre Bartolomé Pou, y en figuras concretas como el padre Andrés Marcos Burriel y el propio padre Francisco José Isla, que será el que, a través de la literatura, más va a arremeter contra la mala formación educativa y aquellos alumnos rebotados que acaban siendo “vergonzosos” *dómines* o predicadores. Para más datos cf. Espino Martín 2012.

Así como en el estudio de la gramática aprendí varios equivoquillos imperinentes, según os dije, como *Caracoles comes; pastorcito come adobes; non est peccatum mortale occidere patrem suum*, y otras simplezas³⁴ de éstas, así también en el estudio de las sùmulas aprendí luego mil sofismas ridículos, de los que hacía mucho alarde con los condiscípulos más cándidos, como, por ejemplo: *besar la tierra es acto de humildad: la mujer es tierra, luego, etc. [...]*³⁵

El pasaje anterior, bien pudiera estar inspirado en el siguiente de la *Gramática del Dómine Don Supino*, de Vegas y Quintano, en el que uno de los modos de enseñar del dómine, cuando se quería “desenfadar” y “serenar algo su cara de vinagre, y no molestar [...] tanto con el Ovidio y Virgilio”, era:

Echando oraciones equívocas, cuyas personas estaban como agazapadas en las que tropezábamos como sapos, pues como eran: Yo que coso la bragas de mi marido; Tú has de parir en este mes: decíamos: *Ego qui suo brachas mariti mei: Tu pariturus es isto mense*, siendo así que las dos eran mujeres y muy mujeres, y nosotros con dos dedos de barbas. ¡O! Y lo que titubeábamos, quando nos decía: *Yo cómo como tú: Aunque rio, no rio*: con la condición de que no se había de echar verbo, que en esto estaba nuestra cavilación, y dándonos por vencidos, decía: *Ego ut, ut tu: Etsi flumen, non flumen*. Pero mas gustoso, quando nos ponía una oración, al parecer en romance, y era un latín hermoso, como *Cara coles comes*, que se entiende así: *id est tu tú, comes* ó compañeros, *coles* reverenciarás cara las cosas amadas.³⁶

La obra de este catedrático alcaláino es considerada piedra angular en el subgénero literario de la “sátira gramatical” y sin duda fue una de las obras que más pudo influir en *El Periquillo* y en *Don Catrín*.³⁷ En la

³⁴ Cuando Periquillo reconoce que la parte de latín que aprendió eran “simplezas” se mueve entre la novela picaresca y una *Bildungsroman* o novela de formación ético-moral, y va siendo consciente de los errores educativos que acabarán por ir configurando personalidades viciadas, mismas que integrarán una sociedad corrompida.

³⁵ Fernández de Lizardi 1962, p. 36.

³⁶ Vegas y Quintano 1790, p. 127.

³⁷ Vegas y Quintano, en su obra *Don Supino*, no sólo desarrolló un exhaustivo e irónico análisis del sistema educativo y de la enseñanza de la lengua y literatura latina, sino que también redactó sus propios métodos de aprendizaje (*Colección de las oraciones tomadas de las Epístolas de Cicerón* [1789] y *Arreglado método de la traducción latina* [1800]), basados en una forma inductiva de enseñar el latín, la cual parte del texto

obra del español se presenta la semblanza de un dómine que defiende, a través de un latín y unos autores bárbaros y macarrónicos, una enseñanza barroquizante e hispanizante que entra en controversia con un “crítico preguntador” que se podría considerar un *alter-ego* del propio autor y que ataca la enseñanza rocambolésca de Don Supino. En contraste, presenta un tipo de educación sensata, racional, basada en los principios port-royalistas e ilustrados.³⁸ La preocupación del “crítico preguntador” de Vegas y Quintano es la que se encuentra en el propio Periquillo que ha recibido esa educación y que gracias a la reflexión se vuelve “crítico” al cuestionar la validez de unos presupuestos educativos obsoletos y absurdos.

Si Periquillo razona sus faltas y se arrepiente de ellas, Don Catrín se queda únicamente con la óptica del mal aprendizaje y de su alabanza, con lo que consigue con mayor efectividad el objetivo irónico y literario de denuncia de lo que está criticando. A continuación, para que quede a la vista la diferencia del tono satírico respecto al Periquillo, se presenta el único pasaje en el que Don Catrín nos detalla su aprendizaje de la lengua latina:

Los maestros impertinentes me reñían y me obligaban a estudiar algunos ratos, y en éstos [...] ¡lo que es un talento agigantado!, en estos cortos ratos que estudié a fuerza, aprendí la gramática de Lebrija y toda la latinidad de Cicerón en dos por tres; pero con tal felicidad, que era la alegría de mis condiscípulos y la emulación de mis cansados preceptores. Aquéllos reían siempre que yo construía un verso de Virgilio o de Horacio, y éstos se rebaban las tripas de envidia al oírme hacer régimen de una oración, porque yo les hacía ver a cada paso lo limitado de sus talentos y lo excesivo del mío.

Me decían, por ejemplo, que *ego, mei* no tenía vocativo, y yo les decía que era fácil ponérselo y necesario el que lo tuviera, pues no teniendo vocativo, no se podrá poner en latín esta oración: ¡*Oh, yo, el más infeliz de los nacidos!*, y poniéndole el vocativo *ego*, diremos: *O ego infelicioꝝ natorum!*, y ya está vencida esta dificultad, y se podrán vencer así iguales injusticias y mezquindades de los gramáticos antiguos.

y se va complementando con la reglas gramaticales. Cf. Espino Martín 2010b, en vías de publicación.

³⁸ El método educativo port-royalista (Espino Martín, 2010a, pp. 261-284) que se enseñó a lo largo del siglo XVII en las escuelas jansenistas de Port-Royal fue el paso para la enseñanza burguesa e ilustrada del XVIII. Sus principales ideólogos y maestros fueron Pascal, Lancelot, Arnauld y Nicole. Abogaban por una instrucción dulce, sin castigos severos, reflexiva, basada en el racionalismo cartesiano y del Brocense, y filológica, centrada especialmente en los autores clásicos de más pura latinidad (Cicerón, Virgilio, César, etc.).

La oposición que hice a toda gramática fue de lo más lucido; ni uno hubo que no se tendiera de risa al oírme construir aquel trilladísimo verso de Virgilio:

Tityre tu patulae recubans sub tegmine fagi, que volví al castellano de este modo: *Tu recubans*, tú amarrarás; *Tytire*, a los títeres; *patulae*, de las patas; *fagi*, con una faja; *sub tegmine*, bajo de ciertos términos. Todos se reían, celebrando, ya se ve, mi habilidad; pero los maestros se ponían colorados, y aun me querían comer con los ojos desde sus sillas; ¡tanta era la envidia que los agitaba! Pero en fin, yo recogí mis galas, mis padres quedaron muy contentos, y me pusieron a estudiar filosofía.

En esta facultad salí tan aprovechado como en gramática. A los dos meses ya argüía yo en *bárbara* que era un pasmo, y tenía un *ergo* tan retumbante que hacía estremecer las robustas columnas del colegio, siempre con asombro de mis condiscípulos y bastante envidia de mis maestros. Una ocasión, arguyendo con un rancio peripatético que defendía la existencia de cierto animal llamado entre sus antiguos patronos ente de razón, después de varias cosas que le dije, añadí este silogismo concluyente: *Si per alicujus actus eficeretur entis ratio, maxime per huic: per huic non; ergo per nullius*.

Las mesas y bancas de la clase resonaron con el palmo de los colegiales, que ya con su desentonada risa no dejaron proseguir el argumento; el sustentante me dio un apretado abrazo, y medio real de carita, diciéndome: —Tenga usted el gusto de que es más fácil concebir un ente de razón, que poner otro silogismo en un latín tan cespado y elegante. Todos me aplaudieron, todos me celebraron ese día, y no faltó quien escribiera el silogismo con letras de oro y lo pusiera sobre las puertas del aula con este mote: *Ad perpetuam rei memoriam, et ad nostri Catrinis gloriam* que resuelto a romance quería decir: Para gloria de la memoria de la historia latinoria del ilustrísimo, Catrín que es de los nuestros catrines. ¿Qué os parece, amigos y compañeros? ¿No os admira mi habilidad en tan pocos años? ¿No os espanta mi fama tan temprana? ¿No os ejemplariza mi conducta? Pues imitadme y lograréis los aplausos.

Así pasaron los dos años y medio del curso de artes, en los que tuve el alto honor de haber cursado la Universidad y el colegio con enteras aprobaciones de mis catedráticos y colegas.³⁹

Junto con la obra de Vegas y Quintano, Lizardi también tuvo como principal referente el *Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, del padre jesuita Isla. De hecho, el personaje de Don Catrín es muy similar a Gerundio, ya que aparte de parecerse en la forma de aprender latín ambos son unos perezosos e ineptos niños malcriados llenos de ocu-

³⁹ Fernández de Lizardi 2001, pp. 66-68.

rencias e insensateces que reciben el aplauso de la masa ignorante y la reprobación de un escaso número de personas instruidas y sensatas. El pasaje anterior sobre las ocurrencias disparatadas y sofísticas de Don Catrín muestra una especial similitud con el siguiente fragmento del *Fray Gerundio*, donde se menciona el método de aprendizaje del dómine Taranilla “aquel famoso dómine que atolondró a toda la Tierra de Campos con su latín crespo y enrevesado” y que fue uno de los referentes básicos de Zancas-Largas, futuro preceptor de Gerundio:

Como verbigracia aquella famosa carta con que examinaba a sus discípulos que comenzaba así: *Palentiam mea si quis*, que unos construían, si alguno *mea a Palencia* y, por cuanto esto no sonaba bien y parecía mala crianza con peligro de que se alborotasen los de La Puebla y no era verisímil que el dómine Taranilla —hombre, por otra parte, modesto, circunspecto y grande azotador— hablase con poco decoro de una ciudad, por tantos títulos tan respetable, otros discípulos suyos lo construían de este modo, *si quis mea...* —“Chico mío”, suple *fuge*, “huye”, *Palentiam* “de Palencia”. A todos estos los azotaba irremisiblemente el impitoyable Taranilla; porque los primeros perdían el respeto a la ciudad y los segundos le empujaban a él sobre que, unos y otros, le suponían capaz de hacer un latín que, según su construcción, estaría atestado de solecismos. Hasta que, finalmente, después de haber enviado al rincón a todo el general porque ninguno daba con el recóndito sentido de la enfática cláusula, el dómine, sacando la caja, dando encima de ella dos golpecillos, tomando un polvo a pausas sorbido con mucha fuerza, arqueando las cejas, ahuecando la voz y hablando gangoso reposadamente, la construía de esta manera: “*Mea*, ‘ve’, *si quis*, ‘si puedes’, *Palentiam*, ‘a Palencia’.” Los muchachos se quedaban atónitos, mirándose los unos a los otros, pasmados de la profunda sabiduría de su dómine; porque, aunque es verdad que, echada bien la cuenta, había en su construcción, mitad por mitad, tantos disparates como palabras —puesto que ni *meo*, *meas* significa como quiera ir, sino ir por rodeos, por giros y serpenteando, ni *queo*, *quis* significa poder como quiera, sino poder con dificultad—, pero los pobres niños, no entendían estos primores; ni el penetrar la propiedad de los varios significados que corresponden a los verbos y a los nombres, que parecen sinónimos y no lo son, es para gramáticos de prima tonsura ni para preceptores de la legua.⁴⁰

Tanto con el ingenio exuberante de la barroquización, como con la contaminación hispanizante, el objetivo pedagógico y educativo que se

⁴⁰ Isla 1995, pp. 240-241.

buscaba era que el niño controlara con total profundidad la lengua latina, de forma que no hubiera ningún rasgo oscuro de ésta que se le escapara, así como estuviera preparado para realizar las redacciones y las composiciones más complejas que fueran posibles según la estética barroca a la que se subordinaban. Por eso, era importante recargar las reglas gramaticales y conocer nuevas estructuras sintácticas que desde el castellano enriquecieran la lengua latina con mayores posibilidades expresivas. A los “equivoquillos” citados a los que nos aludía Periquillo, se deben añadir la gran cantidad de modos compositivos oscuros, abigarrados, farragosos y crípticos que aprendió ya en la Escuela de Artes, recién entrado en los estudios superiores, y que son un claro reflejo del tipo de latín que se enseñaba. Precisamente, Lizardi, al igual que los “dómines” particulares, conocía muy bien la enseñanza superior de filosofía y el abstruso latín que los jesuitas empleaban, ya que las cursó en el jesuítico Colegio de San Ildefonso. Por lo tanto, prácticamente Lizardi habla en boca de Periquillo en el siguiente pasaje:

¡Pues qué tal sería yo de tenaz y tonto después que aprendí las reducciones, reduplicaciones, equipolencias y otras baratijas, especialmente ciertos desatinados versos, que os he de escribir solamente porque veáis a los que llegan los hombres por las letras! Leed, y admirad:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum,
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

¡Qué tal! ¿No son estos versos estupendos? ¿No están más propios para adornar redomas de botica que para enseñar reglas solidas y provechosas? Pues, hijos míos, yo percibí inmediatamente el fruto de su invención; porque desatinaba con igual libertad por *Bárbara* que por *Ferison*, pues no producía más que barbaridades a cada palabra. Primero aprendí a hacer sofismas que a conocerlos y desvanecerlos; antes supe oscurecer la verdad que indagarla; efecto natural de las preocupaciones de las escuelas y de la pedantería de los muchachos.

En medio de tanta barahúnda de voces y terminajos exóticos, supe qué cosa eran silogismo, entimema, sorites y dilema.⁴¹ Este último es argumento

⁴¹ Siguiendo este tipo de manuales, el dómine Don Supino también expone una buena lista de figuras de este estilo como son “catacrexis, metalepsis, paroemias, enigmas, antífrasis, polysindetones, eufonías, antitetones”. Cf. Vegas y Quintano 1790, p. 130.

terrible para muchos señores casados, porque lastima con dos cuernos, y por eso se llama bicornuto.⁴²

Precisamente esos “sofismas”, “barahúnda de voces y terminajos exóticos” son los medios de los que se valdrán los predicadores del Fray Gerundio para impartir discursos que (en boca de Fray Blas, uno de los personajes del libro) deben “agradar al auditorio, dar gusto a todos y caerles en gracia”; por eso tendrán “abundancia de doctrina”, “multitud de citas” y “erudición”, para satisfacer a los doctos; serán de “estilo pomposo, elevado, altisonante”, para alegrar a los cultos; y la “popularidad” de los “refranes” y “cuentecillos encajados con oportunidad y dichos con gracia” darán gusto a los vulgares; y a todos alegrará “la presencia”, el “despejo”, la “voz” y las “acciones”.⁴³ Precisamente por este motivo, es importante abordar el problema que supone que un mal latín también corrompa a los ministros de la Iglesia que se encargan de educar en la fe y la moral al pueblo llano. Éste será el otro tema que Lizardi abordará inmediatamente en *El Periquillo*, y dirigirá esta vez su dedo acusador al estudio del *Arte* de Nebrija y los manuales de gramática que “mal aprendidos” desarrollaban el aprendizaje desviado de curas y seglares.

Es sabido que en 1599 se oficializa el *Arte* de Nebrija, según la versión del jesuita Juan Luis de la Cerda, como manual gramatical único para prácticamente toda España (de ahí que se le llame *Arte Regio*). A partir de ese momento, los jesuitas comienzan a publicar toda una serie de pequeños manuales (llamados comúnmente “platiquillas”) que desarrollan y explican la obra de De la Cerda, según la óptica barroquizante e hispanizante que he detallado. De hecho había manuales que enseñaban la lengua latina a través de gran cantidad de figuras retóricas extravagantes que Lizardi calificaba de “terminajos exóticos”.⁴⁴ Por este motivo, tanto el *Arte* de Nebrija como sus “platiquillas” absorbían prácticamente toda la enseñanza

⁴² Fernández de Lizardi 1962, pp. 36-37.

⁴³ Cf. Isla 1995, p. 362.

⁴⁴ Manuales jesuíticos como el *Gramático curioso* (1678), de Pedro Miguel de Quintana, o la *Elucidata Grammatica* (1711), de Juan García de Vargas, dedicaban buena parte de sus manuales a explicar y ejemplificar estas figuras que entraban de lleno en el terreno de la emblemática (cf. Espino Martín 2008b, pp. 869-882), y las consideraban como instrumento indiscutible para el análisis y desarrollo de redacciones que se estructuraban en torno a una retórica ingeniosa y barroca (cf. Espino Martín 2011, en vías de publicación) que luego se presentaban públicamente en los Certámenes que, a su vez, publicitaban la calidad educativa de las escuelas de la Compañía.

de la latinidad, y dejaban fuera del estudio a los autores clásicos que eran la fuente principal desde donde manaba el buen latín, además de que esta manera de enseñar daba preferencia a la lectura de brevarios, concilios y catecismos escritos en un latín ya degradado; de este modo muchos jóvenes eclesiásticos salían “tranquilos y satisfechos” en su latinidad por haber dado “cuatro manotadas” a “Lebrija” y, en materia de religión, “otras tantas al P. Lárraga”. En definitiva, uno se podrá encontrar en un futuro a esos jóvenes “por esos pueblos de Dios”, afirmando “lances de ignorancia escandalosos y aun increíbles”, y desde los púlpitos diciendo: “sandeces y majaderías que no están escritas”.⁴⁵ Por ello, la mala enseñanza de la latinidad empieza por los profesores ignorantes, sigue con el uso de figuras retóricas exóticas y disparatadas, y termina con el uso de manuales gramaticales recargados de reglas que apartan el estudio de los autores clásicos y que fomentan el aprendizaje de textos complejos y farragosos en los que las reglas se aplican. Todo ello está enmarcado por un contexto tanto familiar como social, que por su propia ignorancia fomenta el atraso educativo y que a su vez aumenta el social, es decir, se vuelve un círculo vicioso sin fin.

En suma, a la corrupción social que la mala enseñanza de la latinidad acaba por abocar a los catrines y a los periquillos, se une la espiritual y moral de todos aquellos hombres de la Iglesia que se encargan de la “administración y custodia espiritual”, lo que refuerza todavía más la necesidad de la regeneración de la enseñanza que denuncia el autor mexicano.

Conclusiones

Hemos podido ver a lo largo del presente estudio cómo la sátira gramatical es una importante modalidad de la sátira para la crítica de una enseñanza deformada en una asignatura tan importante en siglos pasados como fue la lengua latina. Dicha modalidad tiene como ejes dos principios rectores: por un lado, la semblanza caricaturizada y deformada de la apariencia física y del comportamiento y modo del ser del profesor de latinidad (comúnmente llamado *dómine*) y, por otro lado, la crítica a su método educativo que se basaba en la enseñanza de un latín ignorante muy alejado de los presupuestos del latín canónico establecido por el estilo y la elegancia de los autores clásicos.

⁴⁵ Fernández de Lizardi, 1962, pp. 66-67.

Al igual que la sátira en general, la sátira gramatical como modalidad de ésta, se podía emplear subordinada a otros géneros mayores como la narrativa, la lírica, o el teatro. En especial, la sátira se desarrolla por su naturaleza en la novela picaresca y es lo que sucede con las obras que aquí analizamos. La sátira gramatical ha sido empleada por motivos diversos, más o menos coincidentes, en autores como Quevedo (la presentación de una figura grotesca que muestre la degradación moral del ser humano), Espinel (la contraposición de un sistema educativo negativo frente a otro positivo) o Isla (la crítica a los enseñantes de los malos predicadores que perjudican el buen nombre de la Iglesia).

En el caso de las novelas de Lizardi tenían el objetivo de mostrarnos los peligros sociales que podía conllevar una mala educación. El autor mexicano tenía como único propósito mostrarnos que dentro de un sistema educativo degradado todo peldaño mal apuntalado contribuía a que se cayera todo el edificio social. Tanto Periquillo como Don Catrín muestran una vida perjudicada por una mala educación. Lizardi como burgués criollo participaba de una mentalidad ilustrada que pretendía reformar y modernizar su país. La aristocracia española a través de un tipo de educación perniciosa lograba que México se mantuviera encadenado a la decadencia económica, social y cultural que, a su vez, permitía una mayor facilidad para su dominio. Por este motivo, era necesario desligarse de las ataduras del Antiguo Régimen español a través de una nueva forma de enseñar y de nuevos métodos educativos. En todo ese engranaje de la educación, la sátira gramatical forma una parte esencial y relevante para que se mejore el panorama educativo, puesto que si se cambian los comportamientos y los métodos de los maestros y dómimes que basan su enseñanza en el miedo y el castigo, así como en el aprendizaje de un latín absurdo y degradado, y se anteponen los derechos de los niños, así como se enseñan adecuadamente a los autores clásicos más puros y elegantes, se pondrá la primera piedra para el perfeccionamiento del sistema que a su vez podrá llevar a la sociedad a un mayor progreso y emanciparse definitivamente de las ataduras colonizadoras que la sometían a una oscuridad ignorante y subyugadora.

BIBLIOGRAFÍA

BAJTÍN, M., *La cultura popular de la risa*, Madrid, Alianza, 1998⁶.

- BEROUD, C., “La picaresca como única posibilidad literaria o el «Periquillo Sarniento»”, en M. Criado del Val (ed.), *Actas del I Congreso Internacional sobre la Picaresca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, pp. 1041-1045.
- CALVO, Vicente, *Grammatica proverbiandi. La enseñanza escolar del latín en la Baja Edad Media española: estudio y edición del texto contenido en el ms. 8950 de la Biblioteca Nacional*, tomos I y II, tesis doctoral, Tomás González Rolán (dir.), Universidad Complutense, Madrid, 1995.
- DÍAZ-PLAJA, Guillermo, *Antología mayor de la literatura hispanoamericana*, vol. II, Barcelona, Labor, 1969.
- ESPINEL, Vicente, *Vida del escudero Marcos de Obregón*, edición, prólogo y notas de M^a. Soledad Urgoiti, Barcelona, Castalia, 2000.
- ESPINO MARTÍN, Javier, “El humanismo docente: gramáticos y dómines en Luis Vives, Francisco de Quevedo, Jose Francisco de Isla y Manuel de Vegas y Quintano”, en José María Maestre Maestre, Joaquín Pascual Barea, Luis Charlo Brea (eds.), *Actas del III Congreso Internacional de Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Antonio Fontán*, vol. III.5, Alcañiz-Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos / CSIC, 2002, pp. 2457-2468.
- , “Racionalismo e Ilustración en la enseñanza del latín: evolución de las gramática escolapias en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Latinos*, vol. 23.2, 2003, pp. 423-435.
- , *Evolución de la enseñanza gramatical jesuítica en el contexto de los siglos XVI y primera mitad del XVIII*, tesis doctoral, Francisco García Jurado (dir.), Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos CSIC, Universidad Complutense de Madrid, 2007 (página web: <<http://eprints.ucm.es/tesis/fil/ucm-t28425.pdf>>).
- , “Panorama de la enseñanza gramatical de los Jesuitas españoles hasta su expulsión”, en José María Maestre, Joaquín Pacual Barea y Luis Charlo Brea (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico. Homenaje al profesor Antonio Prieto*, tomo IV.2, Alcañiz-Madrid, 2008a, pp. 807-819.
- , “La influencia de la literatura emblemática en la gramática jesuítica latina en el siglo XVII”, en César Chaparro, José Roso y Jesús Ureña (eds.), *Paisajes emblemáticos: La construcción de la imagen simbólica en Europa y América*, tomo II, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2008b, pp. 869-882.
- , “Enseñanza del latín e historia de las ideas: la revolución de Port-Royal y su repercusión en Francia y España durante el siglo XVIII”, *Minerva. Revista de Filología Clásica*, 23, 2010a, pp. 261-284.
- , “El *Dómine Don Supino* de Manuel Vegas y Quintano y la controversia de la enseñanza del latín entre jesuitas e ilustrados a través de la sátira gramatical”, *V Congreso Internacional de Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico. Homenaje al profesor Juan Gil*, 2010b (actas en vías de publicación).
- , “La enseñanza gramatical al servicio de las propaganda religiosa contrarreformista: La ‘retorización’ de la gramática latina en el siglo XVII”, *XIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, 2011 (actas en vías de publicación).

- ESPINO MARTÍN, Javier, *Política y gramática en el siglo XVIII: Ilustrados contra jesuitas. Evolución de la enseñanza jesuítica del latín en el siglo XVIII español: la Corona de Castilla (I)*, Leipzig, EAE, 2012.
- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín, *El Periquillo Sarniento*, México, Porrúa, 1962 (“Sepan cuantos...”, 1), 4ª ed.
- , *Don Catrín de la Fachenda-Noches tristes y día alegre*, R. Oviedo, R. y A. Mejías (eds.), Madrid, Cátedra, 2001.
- FRANCO, Jean, *Historia de la literatura hispanoamericana, a partir de la independencia*, Barcelona, Ariel, 1981.
- GARCÍA JURADO, Francisco y Javier Espino Martín, *Dómines y pedantes. Enseñar latín en la literatura española*, Leipzig, EAE, 2011.
- GOIC, Cedomil, *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*, vol. I, *Época colonial*, Barcelona, Crítica, 1988.
- GIL, Luis, “Gramáticos, humanistas y dómines”, *El Basilisco*, 9, 1980, pp. 20-30.
- GONZÁLEZ ECHEVARRIA R. y E. Pupo-Walker (eds), *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. I, Madrid, Gredos, 2006.
- ISLA, Francisco José de, *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, Enrique Rodríguez Cepeda (ed.), Madrid, Cátedra, 1995.
- LAZO, Raimundo, *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. II, La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1974.
- LEAL, Luis, “Pícaros y léperos en la narrativa mexicana”, en M. Criado del Val (ed.), *Actas del I Congreso Internacional sobre la Picaresca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, pp. 1033-1040.
- LECHTE, John, *50 pensadores esenciales*, Madrid, Cátedra Teorema, 1996.
- MADRIGAL, Luis Iñigo, “José Joaquín Fernández de Lizardi”, en L. I. Madrigal (ed.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. II, Madrid, Cátedra / Universidad Complutense, 1993.
- OVIDIO PÉREZ DE TUDELA, Rocío, “José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827)”, en *Literatura hispanoamericana, textos y comentarios*, vol. II, Madrid, Alhambra, 1986.
- QUEVEDO, F., *La vida del Buscón llamado Don Pablos*, Domingo Ynduráin y F. Lázaro Carreter (eds.), Madrid, Cátedra, 1996.
- RABELAIS, F., *Gargantúa*, A. Yllera (ed.), Madrid, Cátedra, 2006.
- TORRES VILLARROEL, Diego de, *Vida*, M. M. Pérez López (ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- VAN PRAAG-CHANTRAINE, Jacqueline, “«El Periquillo Sarniento»: un pícaro criollo”, en M. Criado del Val (ed.), *Actas del I Congreso Internacional sobre la Picaresca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, pp. 1047-1054.
- VEGAS Y QUINTANO, Manuel, *Gramática y conducta del domine Don Supino, discípulo del domine Mazorrales, y la que expresa su crítico preguntador*, Alcalá de Henares, Imprenta de D. Joseph Antonio Ibarrola, 1790.
- VIVES, Luis, *Diálogos sobre la educación*, traducción, introducción y notas de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

RESEÑAS



Ramírez Vidal, Gerardo e Hilda Julieta Valdés García (eds.), *Entre Roma y Nueva España. Homenaje a Roberto Heredia Correa. 50 años de docencia*, México, UNAM-IIFL, 2011 (Ediciones Especiales del Centro de Estudios Clásicos, 2), 436 pp.

Gracias al homenaje que el Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras y el Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México tributaron el 1º. de diciembre de 2008 al doctor Roberto Heredia, por sus 50 años de labor docente, se reunieron reflexiones enriquecedoras de sus amigos, colegas y discípulos en torno a las múltiples y variadas facetas de la obra del ilustre universitario, las cuales se exponen en el presente volumen, cuya edición estuvo a cargo de Hilda Julieta Valdés García y Gerardo Ramírez Vidal.

Este libro reúne 36 ensayos de especialistas que se refieren a aspectos diversos de la literatura latina y su trascendencia en el ámbito cultural novohispano.

La obra se divide en dos grandes secciones: la primera contiene testimonios sobre la vida y obra del doctor Heredia; la segunda presenta artículos sobre tres temáticas de estudio a las que ha dedicado su interés profesional el distinguido académico:

- Cultura clásica grecolatina
- Tradición clásica
- Cultura novohispana

La presentación de Mauricio Beuchot Puente nos introduce en la valiosa y ejemplar trayectoria de Heredia, quien ha sido profesor de etimologías

PALABRAS CLAVE: Heredia Correa, homenaje, tradición clásica.

KEYWORDS: Heredia Correa, tribute, Classical Tradition.

RECIBIDO: 6 de mayo de 2013 • ACEPTADO: 9 de mayo de 2013

griegas y latinas en la Escuela Nacional Preparatoria, docente en la Facultad de Filosofía y Letras y académico fundador del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas en 1973, así como miembro fundador del Centro de Estudio de las Tradiciones en El Colegio de Michoacán una década más tarde. Heredia y Beuchot se han hecho cargo de la organización del Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano en diferentes universidades de los estados de la República Mexicana, desde 1987.

La primera parte inicia con una semblanza biobibliográfica de Roberto Heredia por parte de Hilda Julieta Valdés García. Heredia es un estudioso de la tradición clásica en México a través de la traducción de los textos neolatinos de la Nueva España, primero, en el ámbito bibliográfico, cuando fue secretario académico del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, bajo la dirección de Ignacio Osorio, y más tarde, en el Seminario de Textos Latino-Mexicanos y Bibliografía Novohispana que dirige desde 1993 en el Centro de Estudios Clásicos, con el propósito de promover el interés por nuestros textos latinos y los acervos coloniales de nuestras bibliotecas, en donde ha estudiado a fray Alonso de la Vera Cruz, Juan José de Eguia y Eguren, Mariano Rivas, Diego José Abad, Andrés Cavo y Lorenzo Boturini, entre otros.

Elizabeth Luna Traill y Jorge Adame Goddard consideran que ha desempeñado con admirable constancia y eficacia el quehacer universitario. Al realizar su trabajo académico, ha brindado una contribución a la sociedad, ha adquirido una adecuada capacitación para ejercer su oficio y ha efectuado su trabajo con responsabilidad y entrega absolutas. Así, ha cumplido, con creces, los deberes propios del oficio universitario: investigar y difundir la verdad y formar generaciones de jóvenes estudiantes.

El canadiense William Osler, padre de la medicina moderna, definió el término *aequanimitas* como un don especial, una bendición para quien lo posee y un consuelo para cuantos con él se ponen en contacto. Eduardo Quintana Salazar no duda en afirmar que esa cualidad la posee Heredia, al mostrarse como una persona tolerante con sus alumnos, a quienes alienta a participar en congresos y coloquios, como el que organiza año tras año con el doctor Beuchot, donde transmite confianza a los jóvenes, antes y después de sus exposiciones, y los encamina por el sendero de la investigación. Es un buen humanista, en las dos acepciones del término: estudioso del mundo clásico y persona con una gran calidad humana. Como lector de fray Alonso de la Vera Cruz y Francisco Xavier Clavijero, ha buscado la verdad sobre las cosas. Quintana Salazar parafrasea al jesuita, al sostener que Heredia es un conductor que guía y un maestro que ilumina.

Para Sergio López Mena, en el pensamiento de Heredia se funden el humanismo y el nacionalismo, debido a que México siempre ha sido un tema de reflexión, un venero de inquietudes y una motivación en sus trabajos filológicos y en su práctica docente. Ha estudiado a pedagogos del siglo XIX, como José María Luis Mora, Clemente de Jesús Munguía, fray Martín Ochoa y Mariano Rivas, ilustre rector del Seminario de Morelia, a quien califica de educador y humanista, dos palabras con las que podríamos referirnos a él mismo.

Ambrosio Velasco Gómez señala que el Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México se distingue por la preocupación de vincular el proceso de formación histórica de nuestro país con los estudios clásicos y, en ese sentido, mucho ha contribuido el trabajo académico de Heredia, pues ha dedicado la mayor parte de su fructífera vida de investigación y docencia al rescate, transcripción, edición, interpretación, enseñanza y difusión de los clásicos. En la misma facultad, ha desarrollado un amplio programa de servicio social y de titulación orientado al rescate de textos y documentos novohispanos.

Estas importantes tareas también las ha realizado Roberto en otros ámbitos académicos, como la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Julio Alfonso Pérez Luna relata la conformación del grupo de estudiantes de la carrera de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras que realizó su servicio social en los acervos coloniales de esa biblioteca por iniciativa de él mismo y de Heredia. Esos estudiantes llevaron a cabo las siguientes actividades: limpieza, protección, inventario, catalogación y estudio del patrimonio bibliográfico colonial custodiado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. El proyecto creció y se extendió a las bibliotecas de dicho Instituto en provincia.

Esa misma labor de rescate realizada por Heredia es exaltada por Miguel Ángel Castro en la magnífica reseña que hace sobre la obra *Albores de nuestra identidad nacional* del investigador universitario, donde recuperó a quince escritores novohispanos de la primera mitad del siglo XVIII, que sintieron, captaron y defendieron con orgullo la peculiaridad de su situación y de su tierra, contribuyendo así a la formación de un proyecto de nación mexicana.

Otra actividad muy importante que ha desempeñado Heredia, con rigor y erudición, ha sido la traducción. Marco Antonio Campos Álvarez destaca las virtudes que el homenajeador posee como traductor de poesía: un rigor sin concesiones, un oído educado y un arduo conocimiento de la métrica y la versificación.

De acuerdo con Manuel Salas Torres, Heredia Correa, como traductor de textos clásicos latinos y neolatinos, consigue unir la fidelidad y el amor

por la lengua castellana a la fidelidad del texto original. Realiza versiones elegantes y rigurosamente fieles debido al conocimiento absoluto de ambas lenguas, largo oficio en el empleo de las herramientas filológicas probadas en textos con una vasta tradición en su estudio y, en otros, donde se ha distinguido como pionero. Sus traducciones se leen con gran placer, gracias a su erudición y comprensión del contexto cultural donde se crearon los textos; su honestidad intelectual y la entrega a un trabajo paciente, cuidadoso e ininterrumpido; su cultura universal; su gusto exquisito y justo para elegir el vocablo más adecuado en cada oración; su sentido común y el sentido de encontrar belleza en la sencillez y en la claridad.

Virginia Aspe Armella y María del Carmen Rovira Gaspar opinan que la traducción de la obra *De dominio infidelium et iusto bello* de fray Alonso de la Vera Cruz realizada por el doctor Heredia ha sido de sumo interés. Aspe Armella valora que el célebre traductor analice los textos novohispanos desde sus significados y desde el sentido en que fueron armados y concebidos, así como que realice la traducción completa de la obra del autor, en lugar de, como hacen muchos, traducir selecciones de textos y antologías filosóficas. Rovira Gaspar juzga que la traducción es magistral por su elegancia y claridad, por el análisis y el estudio crítico, y sostiene que ha llenado el vacío que existía en nuestra tradición filosófico-política.

La participación de Ignacio González-Polo y Acosta resalta el esfuerzo que Heredia y él mismo han hecho para rescatar y enriquecer los valores de las comunidades de sus respectivos pueblos natales: Polotitlán, Estado de México, y Ucareo, Michoacán.

Hilda Julieta y María Alejandra Valdés García examinan dos propuestas de Heredia relacionadas con los planes de estudio de las carreras de la Facultad de Filosofía y Letras. La primera fue el ofrecimiento de cursos básicos de latín y griego como materias optativas en todas las carreras; como todo proyecto atinado, los cursos han cobrado importancia y se han enriquecido con la asistencia de alumnos de otras disciplinas (Ciencias de la Comunicación, Ingeniería, Biología, Química, Medicina, etcétera). La segunda consistió en la creación del Seminario de Textos Latino-Mexicanos y Bibliografía Novohispana en el Instituto de Investigaciones Filológicas en 1993, con la finalidad de dar continuidad a los cursos básicos de traducción, afianzar los conocimientos en lengua latina de los alumnos y brindar una visión panorámica de los textos novohispanos escritos en latín y de los fondos bibliográficos antiguos. Con los años se ha convertido en asignatura optativa de la licenciatura en Letras Clásicas y en curso libre para alumnos y profesores de la Facultad de Filosofía y Letras y de otras facultades e instituciones. Las autoras proponen que el Seminario debe ser asignatura

obligatoria en la licenciatura en Letras Clásicas, ya que proporciona los conocimientos y la experiencia necesaria para desarrollar a los alumnos en un área que, como mexicanos, estamos obligados a conocer y difundir.

La segunda parte del presente volumen, titulada “Estudios”, se subdividió en tres apartados, de acuerdo con las materias tratadas en los textos. El primer subtema versa sobre la Cultura Clásica Grecolatina. Ana Bertha Nova Covarrubias ofrece una revisión histórica sobre el texto aristotélico *Primeros Analíticos* en su lengua original, para aproximarse al pensamiento del autor y demostrar que la obra tiene mucho que ofrecer a los estudiosos de la lógica formal. Destaca la importancia de la enseñanza del latín y del griego a los estudiantes de ciencias y humanidades para leer a los autores en su idioma original.

Omar Álvarez Salas tradujo al castellano una selección de epigramas escritos por dos poetas de lengua griega que vivieron la mayor parte de su vida en Roma: Filodemo de Gádara y Marco Argentario.

Yazmín Victoria Huerta Cabrera, alumna y asistente de Heredia, a quien considera como un padre espiritual y un modelo de profesor, presenta un breve análisis del elogio que Séneca el Viejo escribió a Porcio Latrón en su obra conocida comúnmente como *Controversias* y *Suasorias*, donde logró retratar la personalidad y el carácter de su amigo de la infancia.

Carmen Codoñer Merino analiza algunos epigramas atribuidos al filósofo hispanolatino Séneca, en los cuales se percibe el mundo poético en el que se movió el autor, su capacidad de transformarlo y apropiárselo. Sin embargo, Codoñer sugiere paralelismos con otros autores, como Marcial, Calpurnio Sículo, Catulo y Lucilio, por lo que cualquiera de ellos pudiera ser el verdadero escritor de los epigramas.

Rosario Cortés Tovar señala que la sátira VII de Juvenal marca un cambio en el estilo humorístico del poeta latino; continúa sus ataques a los que escriben poesía mitológica, pero transforma la agresividad en ironía. Presenta a Palemón como el prototipo del gramático pobre, sometido al *custos* y al *dispensator*. Emplea el sarcasmo para criticar a los padres de las familias romanas, a quienes culpa de la degradación de la educación, por no estar dispuestos a retribuir un pago justo a los maestros por su importante labor educativa.

Lourdes Rojas Álvarez analiza la paradoxografía latina, donde explica que este género literario trata sobre fenómenos fantásticos y criaturas extrañas y, por tanto, son motivo de admiración. Su creador fue Calímaco de Cirene, poeta y bibliotecario de Alejandría, pero alcanzó renombre con Plinio el Viejo. La autora afirma que hubo paradoxografía en los primeros autores cristianos, quienes reemplazaron las historias maravillosas de héroes por historias

milagrosas de santos, como san Agustín, en *La ciudad de Dios*, e Isidoro de Sevilla, en *Etimologías* u *Orígenes*. Por la importancia que tuvo en la antigüedad, Rojas Álvarez propone un estudio más amplio de este género literario.

La segunda división se refiere a la Tradición Clásica.

Fernando Nieto Mesa pregunta las razones por las que se siguen estudiando a los clásicos en la actualidad, si para muchos no representan interés alguno por su antigüedad, su inutilidad y su imposibilidad. La respuesta es que los clásicos tienen algo especial para educar que no tienen los demás sistemas: responden a la existencia de una ley natural, forman al hombre de la manera más apropiada a lo que pide su naturaleza, es decir, lo capacitan para conocerse a sí mismo y al mundo que le rodea. Se puede afirmar que los clásicos son los educadores por antonomasia, los pedagogos de la humanidad. El entrenamiento mental que la juventud recibe en la escuela es esencial para su aptitud o ineptitud para el resto de su vida. Dicho entrenamiento se basa en dos procedimientos: el aprendizaje de las lenguas y el contenido de los libros. El primero, comprende la gramática, la composición y la traducción. La gramática es parte esencial de la educación por ser la ciencia del lenguaje, el descubrimiento más maravilloso del hombre; el griego es el instrumento de expresión más flexible y sutil que la mente humana ha ideado, mientras que el latín es un admirable entrenamiento para aprender a pensar con precisión y lógica. La composición tiene como finalidad fijar la atención del alumno y la concentración de la mente; mientras la traducción despierta el sentimiento, la penetración y la delicadeza de la percepción. El estudio de los clásicos nos remite al estudio de la literatura, filosofía e historia clásicas, es decir, el estudio de las humanidades, porque su finalidad es el hombre. Las humanidades enseñan a juzgar y a gustar. Cabe recordar que los clásicos son dos pueblos: los griegos y los romanos; Grecia fue la creadora y Roma la organizadora, Grecia fue la idealista y Roma la práctica. Grecia representó el fermento de la inteligencia, el triunfo de la inteligencia creadora, mientras que Roma enaltecía el carácter y la vida nacional de la familia, el sistema de leyes e instituciones para el régimen del estado y el arte de la guerra, tanto en heroísmo individual como en disciplina colectiva. Grecia expuso teorías políticas pero fracasó en su intento de formar un estado grande y estable; Roma logró convertirse en dueña del mundo con la organización más sólida y el arte de gobierno más equilibrado que se haya conocido. Desde sus orígenes, Roma luchó por su supremacía, fortaleciendo su temple, carácter que se encuentra en la lengua latina y que los pueblos posteriores han querido imprimir en sus jóvenes. Después de aprender a pensar, a discurrir, a trabajar con seriedad, a expresarse con precisión, a sentir con delicadeza, a conocer al hombre, sólo falta a la juventud echar la vista

atrás y contemplar el paisaje desde la cumbre con claridad. La claridad es indispensable en la pedagogía; es claro lo que es completo, lo que forma un todo orgánico y perfecto. Los clásicos son civilizaciones tan completas para introducir a los jóvenes en las actividades y aventuras del espíritu humano como aptas para descubrirles amplios horizontes en todas las manifestaciones de la vida a través de modelos pequeños, simplificados, donde se aprenden los principios fundamentales, a diferencia de la complejidad de la historia y del pensamiento modernos. La falta de claridad es la fuente principal de los errores y produce el tipo de hombre que no sabe discurrir por su cuenta, sino que está a merced de la última idea que se ha posado en su cabeza. La pedagogía pretende que con base en los escritores antiguos, que proponen los principios de las cuestiones de una manera más sencilla, los estudiantes tomen los problemas modernos y los juzguen con más acierto, si primero han dejado bien establecidos los principios fundamentales. El estudio de los clásicos no es más que una consecuencia lógica de la aplicación de esta teoría. El autor propone que amemos a los clásicos porque ellos nos hacen más humanos; nos enseñan el divino arte de ser hombres en toda la plenitud de la expresión; no somos una carne espiritualizada, sino un espíritu encarnado.

Laurette Godinas explica que tanto la intención del autor, como las necesidades del público receptor, marcan pautas que pueden cambiar, por lo menos de manera funcional, la adscripción genológica de las obras que han llegado a nosotros. Fue el caso de Juan de Villafuerte, quien se propuso “vulgarizar” y traducir del latín al castellano la *Genealogia Regum Hispaniae* de Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, sumando adiciones e informaciones, así como algunas ilustraciones, con lo que la fuente sufrió modificaciones genológicas.

Rolando Neri Vela, Cinthya Barragán Ocaña y Diana Emma Becerril Parra abordan los conocimientos sobre la sífilis vertidos en la literatura, en especial en *La lozana andaluza* de Francisco Delicado, sacerdote de origen sefardí, aquejado por la enfermedad durante 23 años. Los autores declaran que ese texto es un engendro o mamotreto, que sigue un orden cronológico y que contiene muchas citas útiles e interesantes para las que, en la actualidad, se denominan “humanidades médicas”, esto es, la historia de la medicina, la antropología médica y la ética médica.

David García Pérez relata que *Le Prométhée mal enchaîné* de André Gide contiene ecos literarios de la tradición grecolatina, a manera de *sotie*, imitando las farsas o comedias de género bufo del siglo xv, en las que los actores se vestían de forma ridícula y representaban papeles satíricos. El escritor francés toma los referentes simbólicos de la literatura grecolatina para

elaborar su *Prometeo* y, al interponer la palabra *mal* en el título, propone una pieza irónica.

Raúl Torres Martínez analiza *La muerte en Venecia* de Thomas Mann, a la que califica como la más grecizante de sus novelas. El escritor alemán la definió como una “tragedia en prosa”, a la que siguió, de acuerdo con el uso griego, un “drama de sátiros”: *La montaña mágica*, obra “cómico-terrible” y “de humor nihilista”. La investigación moderna considera al drama de sátiros griego una parodia de las debilidades humanas, lo que concuerda con la idea que tuvo Mann sobre ambas novelas. El escritor no hablaba griego y declaró que sabía de la cultura griega sólo lo que daba la cultura general; su latín era deficiente, sin embargo, leyó a Homero, Virgilio y, quizá, a Ovidio. La antinomia “belleza-muerte” nos remite a un movimiento dialéctico entre “espíritu” y “sensualidad”, entre “eros” y “belleza”, lo que constituye la estructura “griega” de la novela. Como cualquier escritor, Mann tomó textos de autores griegos (como Homero) y latinos (como Cicerón), a los que cita. Raúl Torres define al capítulo IV como el más grecizante de la novela, donde el autor utilizó el ritmo dactílico propio del hexámetro, cultivado por varios escritores alemanes de los siglos XVIII y XIX, como Heinrich Vob, Christoph Martin Wieland, Johann Wolfgang Goethe y el conde de Stolberg. *La muerte en Venecia* y *Ardinghello* de Wilhelm Heinse presentan el [homo] erotismo y la sensualidad como proyecciones al presente de una Grecia ideal, lo que constituye el contenido “griego” de ambas novelas. Torres Martínez presenta una paráfrasis de los diálogos *Sobre el amor* de Plutarco y *Fedro* de Platón con la novela de Mann, para evidenciar su influencia grecizante. En el tratado *Sobre los deberes* Cicerón distingue dos tipos de *motus animi* (actividad que desarrolla la mente al pensar): los propios del pensamiento (*cogitatio*) y los propios de la apetencia (*appetitus*). El pensamiento se mueve en la búsqueda de la verdad; la apetencia impele a la acción; por ello, debemos tener cuidado de servirnos del pensamiento en relación con los mejores objetos y lograr que la apetencia obedezca a la razón. La concupiscencia es también un *motus animi*, por lo que el protagonista de la novela, agotado por la febrilidad del *motus cogitationis*, se ve *impelido* a la apetencia, es decir, al *deseo*, al otro modo en que el alma puede moverse sin obedecer a la razón, con lo que negada la inteligencia a favor del apetito, no puede esperarse sino la animalidad: la *muerte*, en términos de la novela.

El tercero y último apartado de “Estudios”, trata sobre la Cultura Novohispana. Enriqueta M. Olguín reivindica a Nuño Beltrán de Guzmán, conquistador del reino de Nueva Galicia, ya que considera que ha sido criticado de manera injusta por la historiografía, desde fray Bartolomé de Las Casas hasta Miguel León-Portilla. Por error, se le ha responsabilizado del levan-

tamiento indígena conocido como la Guerra del Mixtón, cuando ese hecho ocurrió once años después de su llegada a Nueva Galicia, sin considerar que después de él llegaron otros conquistadores a la región, como Miguel de Ibarra y Cristóbal y Juan de Oñate; Las Casas, uno de sus acusadores, no advirtió dicho desfase cronológico. La autora opina que para entender las causas económicas y sociales de la Guerra del Mixtón debe estudiarse la encomienda en Nueva Galicia en la primera mitad del siglo XVI. Sostiene que Beltrán no practicó la esclavitud como se le critica, sino que atenuó las condiciones en que se realizaba la venta de esclavos, actividad necesaria para la economía como mano de obra cautiva para los conquistadores, encomenderos y mineros, y propone que se califique la actuación de Beltrán en su contexto, como hombre y conquistador de su tiempo.

Juan Alcina Rovira pretende demostrar su interesante hipótesis sobre que el Códice Borbónico, resguardado en la Bibliothèque de l'Assemblée Nationale de París, corresponde al manuscrito 529 de la biblioteca del humanista Antonio Agustín (1517-1586), arzobispo de Tarragona, cuyo título era *Indorum Kalendarium hieroglyphicis conscriptum cum coloribus*. Dicha biblioteca fue comprada por Felipe II y llegó a El Escorial en 1591, donde el códice apareció descrito en un catálogo escurialense manuscrito del bibliotecario Lucas de Alaejos (†1631); también fue descrito en 1788 por William Robertson. Entre 1810 y 1814, José Bonaparte mandó trasladar la biblioteca de El Escorial a Madrid, para después transportarla a París y resguardarla en la Bibliothèque Nationale, lo que ocasionó pérdidas de manuscritos. En 1814, Fernando VII ordenó su devolución al monasterio de San Lorenzo. Francisco del Paso y Troncoso y Henry Bigger Nicholson suponen que su sustracción ocurrió en 1823, cuando los franceses ocuparon España. El bibliotecario M. Laurent, encargado de la Bibliothèque de l'Assemblée, lo compró en 1300 francos, y se localiza en este recinto desde 1826, bajo el título de *Codex Borbonicus*. Alcina Rovira ofrece datos probables de su elaboración, descripción física y contenido, así como las razones por las que Agustín poseyó un códice azteca en su biblioteca.

Mauricio Beuchot Puente lleva a cabo un diagnóstico sobre la filosofía novohispana de los siglos XVI y XVII. Uno de los logros que se han alcanzado son las bibliografías, ediciones, traducciones, antologías, monografías y artículos, donde se han dado a conocer los principales autores, movimientos e instituciones de esa época. Cita a los grandes bibliógrafos dedicados al estudio de esos siglos, a los traductores, las antologías célebres ya publicadas, y alienta a elaborarlas sobre otros autores importantes y las ediciones valiosas. Beuchot sugiere la realización de la historiografía y la hermenéutica historiográfica de la filosofía colonial. Mientras que para algunos estudiosos

la filosofía novohispana de los siglos XVI y XVII fue una justificación de la conquista, colonización y evangelización, consideradas como genocidio, etnocidio y devastación cultural, para otros fue una manifestación luminosa y gloriosa que acabó con las tinieblas indígenas y preparó la identidad del mexicano; Beuchot propone un equilibrio para señalar lo que fue bueno y malo con honestidad. Sugiere realizar un estudio profundo de las corrientes filosóficas presentes en el México de los siglos XVI y XVII, para rehacer la historia de esa época y aumentar la conciencia de la cultura de nuestro país, como lo ha hecho Roberto Heredia.

Jörg Alejandro Tellkamp nos introduce en el lenguaje legal de Francisco de Vitoria, quien utiliza argumentos a los que llama *tituli* o títulos, para legitimar o, en su caso, deslegitimar la conquista de América. La intención de Tellkamp es esbozar la noción de dominio que tenía el jurista y teólogo español, y analizar el vacío que hay en su interpretación, ya que para Vitoria el término *titulus* es la razón que alguien tiene para expresar un reclamo o un derecho como dueño de una cosa. Después de examinar la relación entre derecho y dominio, y los títulos que justifican la adquisición de un dominio permanente, concluye que los criterios que permiten ocupar los territorios americanos se basan en el único título legítimo de dicha ocupación: la “natural sociedad y comunicación”.

El historiador alemán Horst Pietschmann relata su primera estancia en nuestro país hace casi medio siglo, para investigar el reformismo borbónico y la introducción de las intendencias en la Nueva España en el Archivo General de la Nación, repositorio donde conoció a Roberto Heredia, asistente del director Jorge Ignacio Rubio Mañé, y a quien considera su “conductor en un proceso de mexicanización paulatina”. Resalta la labor de su amigo como editor crítico de fray Alonso de la Vera Cruz, y parte de este trabajo para llevar a cabo una comparación sobre las ideas imperiales entre el fraile agustino y el teólogo secular Juan Ginés de Sepúlveda. Pietschmann señala que a los dos personajes los une el interés y la postura en torno a los derechos de España en América, de los naturales del nuevo continente y de los peninsulares asentados en la Nueva España. Los temas comunes entre ambos fueron la cuestión de los infieles del Nuevo Mundo y el dominio sobre ellos, dominio que se centraba en el problema del *imperium*, del que se deducía directamente el asunto de hasta dónde y de qué forma debían tributar. Frente al imperio, observan posturas diferentes: fray Alonso rechaza la idea de que un “imperio universal” pueda ser un título válido de *dominium infidelium*, en cambio, Sepúlveda es el protagonista por excelencia del imperialismo español; sin embargo, ambos aprueban ese *dominium*. El alemán recuerda que en la Nueva España las ideas imperiales no se limitaron

a autores criollos, sino que en la élite indígena se desarrolló la idea de un “imperio mexicano” que, al final de la Colonia, se tiñó de cristiano.

Dietrich Briesemeister destaca la figura y magna hazaña de Hernán Cortés como tema de poemas heroicos en la literatura europea y, sobre todo, en la castellana; cita a los diversos autores que fueron inspirados por esa temática, algunos de ellos, novohispanos. El conquistador fue exaltado al grado de compararlo con Aquiles, César y El Cid. El descubrimiento de nuevos territorios repercutió en la poesía épica neolatina; ya desde la segunda mitad del siglo xv, se encuentran epopeyas sobre temas y figuras contemporáneas, como la conquista de Granada. A diferencia del papel que Cortés desempeñó en la épica vernácula, en la épica neolatina fue opacado por Cristóbal Colón, a quien se le concedió mayor importancia. Hasta hace poco se conocía un solo poema dedicado a las hazañas de Hernán Cortés: *Cortesijs nondum absolutus* de Giovanni Battista Marieni (Venecia, 1729). Markus Scheerre descubrió la *Cortesijs* en un manuscrito misceláneo de la British Library. Una nota adicional, de otra mano, en el margen de la portada, señala como autor al jesuita Pedro Paradinas, del que se desconocen datos biográficos. Parece ser que se trata de un poema inacabado, donde se describe la ciudad de Tenochtitlán. Evoca el mito fundacional de los mexicas en su peregrinaje al valle de México, reseña las ceremonias religiosas en un gran templo piramidal y escenas de sacrificios bajo el reinado de Moctezuma. El relato sigue el modelo virgiliano de la *Eneida*: el conquistador aparece como salvador del pueblo mexicana, para liberarlo de sus dioses y ritos salvajes mediante los designios de la Providencia divina y en cumplimiento del lema imperial *Plus ultra*. La conquista se legitima como un servicio a Dios y al rey. El teólogo Paradinas expresa los discursos hegemónicos de su tiempo, al anteponer el providencialismo a la política imperial y la finalidad teleológica de la historia, que integra la lucha entre el bien y el mal en un plan salvífico divino y universal.

Arturo Ramírez Trejo discurre sobre la búsqueda del tratado *De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio* de Juan Zapata y Sandoval (¿1570?-1630) que el doctor Heredia realizó en varias bibliotecas nacionales y extranjeras, logrando obtener solamente una copia del texto en microfilm de un ejemplar conservado en el Fondo “Medina” de la Universidad de Chile. Ramírez Trejo proporciona datos biográficos del fraile agustino, oriundo de la ciudad de México y obispo de Chiapas y Guatemala; es posible que haya escrito tres obras, de las cuales sólo se conservan algunos ejemplares y microfilmes en España y América de la ya mencionada, en la cual expone su doctrina sobre la justicia, al denunciar a los españoles y defender a los indígenas, basándose en Francisco de Vitoria. Asimismo,

valora la importancia del rescate de este tratado, raíz de la identidad del pueblo mexicano y paladín del nacionalismo.

José Quiñones Melgoza, Carlos Belmonte Trujano y Octavio Ruiz Camacho, miembros del Proyecto Literatura Neolatina Mexicana del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas, han estudiado al jesuita novohispano Luis Peña, quien vivió entre los siglos XVI y XVII; escribió dos églogas que se conservan en la Biblioteca Nacional de México y que tratan del “progreso de las letras de la juventud mexicana”, una de las cuales se titula *Proteus ecloga*, inscrita en un ambiente educativo religioso y, sobre todo, literario renacentista. Las reminiscencias clásicas de la égloga remiten a Virgilio, Ovidio y Estacio; sin embargo, tienen mayor inspiración en las *Piscatoriae* del poeta italiano Jacobo Sannazaro, publicadas en 1526. Peña limita las nacientes letras mexicanas a unas cuantas composiciones latinas y castellanas para un reducido auditorio aristocrático y jesuita. Los autores presentan la traducción y edición del texto latino de la égloga, acompañadas de los *similia* más evidentes de Sannazaro, a los que recurre Peña.

José Luis González Rojo analiza y compara la vocación docente de Benito Díaz de Gamarra, pensador novohispano del siglo XVIII, y de Heredia; la enseñanza no es sólo un quehacer agregado a su actividad intelectual, sino una vocación que realizan con pasión y con la plena conciencia de su importancia y significado para la juventud. Ambos demuestran que la educación es el eje central sobre el que se construye la identidad del educando y de la nación entera. Díaz de Gamarra es considerado uno de los principales reformadores de la filosofía novohispana y un filósofo ecléctico; expresa que para llegar a la verdad se debe poseer un carácter crítico para configurar un pensamiento unificado, una filosofía perenne, ya que es imposible encontrar lo absoluto en una sola tradición o corriente. En opinión de Victoria Junco de Meyer, los pensadores como Gamarra se llamaron a sí mismos eclécticos, para conciliar su fe religiosa con la ciencia moderna.

Margarita Peña Muñoz analiza las consecuencias de las reformas borbónicas en el teatro de la Nueva España durante el siglo XVIII, cuando se introdujeron variantes relativas a la censura, la cual se volvió más rigurosa. El teatro novohispano fue el medio más factible para difundir los nuevos conocimientos e instruir al pueblo. “Enseñar y corregir deleitando” fue una premisa que circuló ampliamente en España y sus colonias americanas en el siglo XVIII. Los principales dramaturgos novohispanos o “poetas”, como se les llamaba genéricamente, fueron: Francisco de Soria, Cayetano Cabrera Quintero y el peninsular Eusebio Vela; Peña Muñoz también menciona a autores menores. Se escenificaban obras de dramaturgos españoles populares, como Pedro Calderón de la Barca y Guillén de Castro. El teatro no-

vohispano en el siglo XVIII intentó acceder a una finalidad trascendental que atañía a la sociedad entera, enunciada por el virrey de Gálvez: “poner los espectáculos en términos que, interrumpiendo los afanes de los concurrentes, los entretenga algún tiempo en un ocio inculpable y los haga después más prontos y diligentes para las fatigas de sus destinos”.

María Isabel Terán Elizondo expresa que el franciscano fray Manuel Argüello llegó a la ciudad de Puebla de los Ángeles el 8 de diciembre de 1702, invitado por el Cabildo de la catedral, para predicar un sermón en la festividad de la Inmaculada Concepción. Su intervención resultó muy polémica, por lo que el orador decidió someter su prédica a la censura del Santo Oficio; el dictamen fue benigno, ya que consideró mínimos los defectos del texto, sugiriendo tres enmiendas concretas para corregir la confusa disposición de palabras o frases, la oscuridad del texto y los recursos expresivos. El *Sermón de la Purísima Concepción* fue publicado en abril de 1703, celeridad inusitada para los procesos editoriales de la época. Para Terán Elizondo, el análisis del texto no deja duda de que más que un sermón de la Concepción, fue un discurso apologético sobre san Francisco, su orden y sus próceres, lo que constituyó un exceso y una provocación para sus detractores, quienes denunciaron que la figura del santo se equiparaba a Cristo, amén de que los teólogos y autores franciscanos recibían una preeminencia en la defensa de la Inmaculada Concepción con respecto a las otras órdenes religiosas.

De la lectura de los ensayos reunidos en el presente volumen, podemos afirmar que para los autores, el doctor Roberto Heredia Correa fue un verdadero universitario, pilar de los estudios clásicos y admirado traductor, maestro que impulsó el estudio de las letras mexicanas en el aula, donde leyó e interpretó a escritores neolatinos novohispanos a partir de textos inéditos, desde sus traducciones y ediciones, y que además formó a muchas generaciones de jóvenes investigadores que asistieron a sus Encuentros. Sin proponérselo, la labor docente que desempeñó Heredia desde hace mucho tiempo, la llevó más allá del salón de clase, siendo apreciado como una persona afable y generosa, tanto en su trato personal como en la vida académica, además de haber sido un amigo afectuoso y justo merecedor del Premio Universidad Nacional de Investigación en Humanidades, que le fue otorgado en el año 2005.

Roberto Heredia murió el 4 de noviembre de 2012, será recordado, sin duda, como verdadero universitario, ya que destacó en las tres tareas fundamentales de nuestra máxima casa de estudios: docencia, investigación y difusión de la cultura.

Alejandra VIGIL BATISTA



CASERTA, Cristiana, *Per esempio. Achille e Socrate figure della comunicazione*, Bologna, I libri di Emil-Libera la ricerca, 2012, 211 pp.

Il corpo in azione

Questo è ai miei occhi il *leitmotiv* della interessante e innovativa interpretazione dell'agire comunicativo di Achille e Socrate offertaci da Cristiana Caserta.

Il libro è strutturato in sette capitoli, oltre alla introduzione, conclusione e bibliografia.

L'introduzione inquadra nel contesto socio-politico la questione della comunicazione come quella particolare forma di relazione che costituisce l'identità del singolo e della comunità.

I primi tre capitoli sono dedicati ad Achille, i successivi a Socrate. Nei capitoli dedicati ad Achille troviamo una interessante analisi delle posture dell'eroe, condotta sui testi omerici ma anche sulle opere statuarie, tendente a cogliere in esse il significato del suo agire. Il corpo di Achille è statico in quanto destinato alla morte e impotente nella privazione di Briseide. L'impotenza legata al ratto della schiava è tanto di natura fisica e sessuale quanto di natura sociale e provoca una ferita che intacca il suo onore. La sua vitalità si manifesta invece nella battaglia dove il corpo scopre un movimento liberato grazie allo scudo e alle lance. L'abito fatto di armi non è più abito che cela e nasconde (su questo l'autrice si confronta efficacemente con la tesi della Nussbaum in merito all'invisibilità) ma abito che manifesta

PALABRAS CLAVE: Achille, Socrate, Protagora, *elenchos*, linguaggio corporeo.

KEYWORDS: Achilles, Socrates, Protagoras, *elenchos*, body language.

RECIBIDO: 23 de marzo de 2013 • ACEPTADO: 3 de abril de 2013.

la possibilità della lotta e del riscatto. Secondo l'autrice l'eroe da silenzioso diventa "sonoro": il suo corpo in movimento diventa cioè la sua voce.

Anche nell'analisi della figura di Socrate l'autrice utilizza uno stile ermeneutico teso ad analizzare gli aspetti relativi alle diverse posture corporee della comunicazione socratica. In particolare nel caso di Socrate si evidenzia chiaramente come la sua fosse una modalità relazionale dove parole, corpo ed emozioni assumevano un ruolo preciso nella postura comunicativa.

Nel capitolo V dedicato al *Protagora* di Platone la Caserta ci mostra magistralmente come un'analisi capace di tenere conto anche degli aspetti corporei ed emotivi sia capace di fornire interessanti indicazioni filosofiche, considerando appunto filosoficamente i prologhi e le cornici narrative solitamente ritenuti meri accessori.

Il piano letterario della scrittura platonica non è scisso da quello filosofico ma è l'incarnazione di una filosofia volta alla trasformazione degli interlocutori e dei lettori. Nello specifico, secondo la Caserta, Socrate è stato capace di trasformare Protagora. Socrate, fornendo a Protagora un modello di dialogo vuole far nascere in lui il desiderio di prendervi parte attraverso il motore della contraddizione. Conducendo Protagora alla confutazione della tesi che aveva esposto nel suo discorso lungo autopresentativo, Socrate induce Protagora ad accettare un dialogo per difendere la sua tesi (e, aggiungerei, la sua immagine sociale). Socrate mette alla prova la tesi di Protagora attraverso l'analisi dell'attitudine comunicativa del personaggio e delle sue tesi. La tesi di Protagora afferma infatti che la virtù può essere insegnata e che l'insegnamento è possibile. Bisogna però chiedersi: "Protagora è disposto ad imparare? È capace di imparare le regole del dialogo?". La risposta è negativa. Si assiste quindi alla contraddizione - confutazione della stessa persona, non solo della sua tesi.

Rispetto a questo aspetto fondamentale, a mio parere sarebbe stato opportuno far notare che in questo modo Platone evidenzia la differenza tra lo stile d'insegnamento di Protagora e quello di Socrate. Oltre a un confronto vantaggioso per Socrate nei confronti del rapporto tra teoria e prassi, Platone qui sottolinea l'eccentricità della metodologia d'insegnamento socratico rispetto a quello strumentale dei sofisti, dal momento che il dialogo non è una tecnica che Socrate può insegnare ai suoi interlocutori. Analizzando nello specifico il personaggio Protagora, appare chiara l'impossibilità non solo di un'educazione dialogica nei suoi confronti, ma anche di una sua possibile trasformazione; su questo aspetto mi discosto dall'interpretazione della Caserta.

Nel mio studio dedicato ai dialoghi socratici (*Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Milano-Udine, 2012) indico come il metodo socratico utilizzi particolari strategie e persegua differenti finalità a seconda

degli interlocutori. È necessario quindi, sempre dal mio punto di vista, tenere in forte considerazione la biografia degli interlocutori per valutare come la comunicazione socratica volesse incidere su di loro. Con i sofisti come Protagora, Socrate perseguiva quello che ho chiamato *elenchos retroattivo* e cioè la critica della forma di vita del sofista di fronte al pubblico di uditori.

Come è possibile che Protagora accetti l'opera purificatrice di Socrate?

Secondo la Caserta egli si dimostra disponibile al cambiamento e compie grandi progressi, tanto da intitolare un paragrafo del capitolo V, "la salute di Protagora". La Caserta fonda questa tesi attraverso l'analisi del cambiamento della postura comunicativa di Protagora. A mio parere, invece, il suo comportamento rappresenterebbe un'ennesima conferma della dissimulazione tipica del personaggio e agirebbe a suo svantaggio perché si manifesterebbe chiaramente la sua incapacità a imparare.

La Caserta evidenzia tre esercizi grazie ai quali il personaggio ha potuto compiere una trasformazione. Il primo consiste in un'analisi letteraria dei versi dei poeti, il secondo in una meditazione attorno al concetto di virtù e il terzo nello svelamento.

Mi soffermerei sul terzo perché mi sembra essere quello di maggior rilievo non solo nel dialogo discusso dall'autrice ma nella maggior parte dei dialoghi socratici.

La Caserta, assumendo le definizioni di La Matina, differenzia le "comunità fusionali" dalle "comunità elenctiche". Nelle "comunità fusionali" il contagio empatico condiziona l'ascolto e non permette la presa di coscienza critica necessaria per la cura di sé. Nelle "comunità fusionali" l'individuo è impotente e sottomesso, nelle "comunità elenctiche" l'individuo è soggetto capace di vagliare e rendere conto del proprio stile di vita. La Caserta individua nella specie delle "comunità fusionali" l'*entourage* di Protagora e nell'azione socratica la finalità di condurre ad uno slittamento dal fusionale all'elenctico. In questo aspetto mi sembra di cogliere una fondamentale descrizione a sfondo politico dell'operare comunicativo di Socrate e della stessa scrittura platonica. La Caserta si domanda infatti: "perché Platone scrisse dialoghi socratici?". La sua risposta è: "per non dimenticare". La testimonianza apologetica platonica è, ai miei occhi, una presa di posizione politica di fronte a quella società democratica che voleva dimenticare l'operato socratico. Socrate viene ad essere così il modello, il paradigma o, usando la parola scelta dalla Caserta per lo stesso titolo del suo testo, "l'esempio" di uno stile comunicativo capace di mettere a nudo l'interlocutore e la società.

Perché è necessario lo svelamento?

La Caserta, confrontandosi elegantemente con l'iconografia dei personaggi, dimostra come la liberazione dal fusionale avvenga attraverso il

mettersi a nudo. Socrate vuole vedere il volto del proprio interlocutore, non la sua maschera, vuole avere un contatto diretto con lui, non mediato dall'arredamento. Interessantissima al riguardo l'analisi dell'autrice in merito al ruolo del mobilio nel *Protagora* di Platone.

La descrizione dell'*elenchos* presente nel *Sofista* (230b-e5) a mio parere è chiarissima su questo punto: la purificazione sarà efficace per l'interlocutore e utile per l'uditorio solo se l'interlocutore sarà disposto a vergognarsi, a mettere in discussione la propria vita e il proprio ruolo sociale. Assumendo il lessico della Caserta, essere disposti a vergognarsi in pubblico è accettare di togliersi la maschera mostrando il proprio volto. Questa è secondo lei la prova messa in atto da Socrate. Si può quindi sostenere che la salute di Protagora consista anche nel mostrare la sua malattia. Ma siamo sicuri che egli la porti alla luce consapevolmente, avendo compiuto un atto di vergogna di sé? Non è invece un apparire in maniera riflessa e retroattiva agli occhi e alle orecchie di Socrate e degli uditori?

Secondo la Caserta la cura è la manifestazione del sano e del malato presente nell'interlocutore. Il fine perseguito è la *metretica* e cioè quel sottile esercizio di misura capace di forgiare lo stile di vita. La *metretica* è una fase successiva alla procedura elenctica, nonostante abbia bisogno di essa per l'avvio. Essa è lo strumento adatto per tutti gli edonisti che non sono capaci di calcolare esattamente quale sia il piacere maggiore. La *metretica* è anche l'esercizio compiuto dallo stesso Socrate alla ricerca del bene, nel discriminare i beni apparenti da quelli veri.

Per concludere, oltre ad elogiare la direzione perseguita e i risultati ottenuti dalla Caserta in questo studio, sottolineo come in questi ultimi anni le interpretazioni letterarie dei dialoghi platonici abbiano trovato un degno spazio all'interno della bibliografia secondaria. Lo studio della Caserta si inserisce degnamente in questo contesto interpretativo ed è al contempo portatore di innovazione proprio grazie allo studio da lei condotto sulla corporeità dei personaggi e sul contesto dialogico.

La bibliografia di riferimento evidenzia essenzialmente due grandi aree: la prima tendente ad una interpretazione politica della filosofia nel mondo antico, l'altra afferente alla filosofia del linguaggio, alla semiotica, alla linguistica, alla prossemica e alle teorie del linguaggio ordinario e della scrittura. Nella prima incontriamo ad esempio Foucault, Agamben, Nussbaum; nella seconda La Matina e Havelock.

Laura CANDIOTTO

VIVES, JUAN LUIS, *L'insegnamento delle discipline*, introduzione, traduzione e commento di Valerio Del Nero, Florencia, Leo S. Olschki Editore, 2011, XLV, 257 pp.

Un factor decisivo para promover la difusión de un autor que originalmente escribió y fue publicado en otro idioma es la traducción. Homero, Virgilio y Cicerón, para limitarme a tres clásicos, son ampliamente conocidos en el ámbito de la lengua castellana gracias a las versiones “romanzadas” de su obra, que circularon desde muy temprano. De Quintiliano en cambio, tan valorado en el Renacimiento, apenas se contó, muy tardíamente, con una versión parcial aparecida en 1887.

Una traducción —algo que no siempre se tiene en cuenta— no se limita al hecho de *verter* el agua de un vaso en un recipiente vacío. Toda versión actúa como fermento cultural en el ámbito de la lengua de adopción. Para señalar un caso ignorado hasta hace muy poco, el *Primero sueño* de Sor Juana guarda estrecha relación con los *Fenómenos* de Arato. Pero como la jerónima ignoraba el griego, se valió de la traducción latina del poema, por Germánico, y de dicha versión incorporó en su *Sueño* algunas líneas, una vez que las pasó al español. En el Renacimiento, las traducciones al latín de los *Diálogos* de Luciano inspiraron obras maestras en varias lenguas, baste con mencionar el *Elogio de la locura*, de Erasmo, que circuló tanto en latín como en múltiples idiomas; y en lengua castellana, el de Samosata inspiró los punzantes *Diálogos* de Alonso y Juan de Valdés. Por lo mismo, si es verdad que el conocimiento directo de un autor en su propia lengua resulta irremplazable, con certeza análoga puede decirse que nada sustituye a la labor fecundante de la circulación de autores extranjeros en el ámbito de cada lengua, gracias a las traducciones.

PALABRAS CLAVE: Traducción, ediciones, Vives, *De Disciplinis*.

KEYWORDS: Translation, editions, Vives, *De disciplinis*.

RECIBIDO: 9 de octubre de 2013 • ACEPTADO: 10 de noviembre de 2013.

En lo tocante al valenciano Juan Luis Vives (1492/93-1540), sus escritos, a fuer de humanista, salieron todos en latín. Esta circunstancia les permitió circular por toda Europa, de las ciudades hanseáticas del báltico a Sevilla, y de ahí, a las Indias. Consta que sus obras llegaron incluso a las colonias portuguesas de Goa. Sin embargo, conforme el latín perdió su estatuto de *lingua franca* académica, los autores que debieron a la lengua del Lacio su enorme difusión pasaron a un mayor o menor olvido, a menos que, durante sus años de auge, hubiesen merecido traducciones a una o más lenguas vulgares.

En el caso del humanista de Valencia, sólo aquella parte de sus tratados cuyo destinatario era el amplio público circuló extensamente en inglés, francés, alemán, italiano, neerlandés y español, entre otras lenguas. En España, por ejemplo, durante el siglo XVI se tradujeron al castellano tres populares escritos: la “*Introducción a la sabiduría*”, el “*Tratado del socorro de los pobres*” y la “*Instrucción de la mujer cristiana*”; algo semejante ocurrió en el ámbito de las restantes lenguas mencionadas. Pero eran obras que, con el tiempo, perdieron interés o quedaron un tanto desfasadas, en calidad de testimonios históricos o lingüísticos. Por el contrario, ninguno de sus tratados científicos, como *De anima et vita*, *De ratione dicendi*, o los veinte libros *De disciplinis* pasaron a lenguas vulgares, por la simple razón de que se trataba de escritos destinados al ámbito restringido de los estudiosos, y todos ellos podían leerlos en el original.

En el siglo XIX, cuando cada nación adoptó una lengua como propia, las nuevas disciplinas escolares y científicas se cultivaron en vulgar y, desde entonces, sólo las obras que circulaban en lenguas nativas merecieron la debida atención. En los estados alemanes, donde a mediados del siglo surgieron la psicología experimental y la pedagogía como disciplina, los tratados científicos de Vives merecieron pasar al alemán y, a comienzos del siglo XX, a otras lenguas. Como era de esperar, se tendió a traducirlos tan sólo en clave pedagógica. En consecuencia, la multifacética figura del humanista quedó estereotipada y reducida al rango de uno de los más señeros pedagogos del Renacimiento.

Para efectuar aquellas traducciones, los intérpretes tomaron como punto de partida la edición más a la mano de Vives en latín; por lo común, en áreas protestantes se recurría ante todo a la edición de *Opera*, Basilea, 1555, mientras que en las católicas se prefería la edición de Gregorio Mayans, aparecida en Valencia en ocho tomos, entre 1782 y 1790. En ningún caso se trataba de ediciones críticas, y el traductor nunca se preguntó por la fiabilidad del texto adoptado para su versión. En consecuencia, a más de ese vicio de origen, dichas traducciones se desentendían por completo de dotar de un

aparato crítico a los textos vertidos en lo tocante a las fuentes utilizadas o citadas por el valenciano.

En el caso de la lengua castellana, la traducción del destacado latinista, Lorenzo Riber (*Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1947-1948, 2 tomos), ilustra ampliamente ese estilo de interpretación. Tomó como referente casi único la edición de Mayans, y omitió incluir a pie de página otras referencias textuales que las introducidas por el editor dieciochesco. El traductor, por su parte, no perdió la ocasión de “embellecer” su trabajo con unas cuantas florituras retóricas. Peor aún, en la medida que no estaba al tanto de los debates renacentistas sobre el sentido de la dialéctica y demás disciplinas como instrumentos para la renovación del saber, Riber castellanizó toda esa terminología técnica y científica a su leal entender, y si llegaba a cruzarse con un pasaje demasiado abstruso, se saltaba unas cuantas líneas...

Sólo en las últimas décadas del siglo xx, se abrió paso a las ediciones críticas de unos cuantos de los numerosos escritos de Vives. Desde entonces fue posible recuperar el texto original así como dar cuenta de sus fuentes. Tales textos se acompañaban de nuevas traducciones que buscaran aunar el rigor crítico del intérprete con el aporte de noticias puntuales sobre el *apparatus fontium* subyacente en dichos textos. Además, se aportaron índices de nombres y de lugares citados. El punto de partida fueron los *Selected Works of J. L Vives*, publicados en Leiden por Brill a partir de 1987, colección que sigue vigente y se acerca a la decena de volúmenes. De modo paralelo, empezaron a aparecer ediciones críticas de otros escritos del valenciano, pero con traducción española, como los *Diálogos* y *De ratione discendi*. En este momento, en Francia, acaba de aparecer la edición crítica de la obra maestra de Vives, *De disciplinis* con versión y notas al francés a cargo de Tristán Vigliana (París, Les Belles Lettres, 2013).

Las ediciones críticas bilingües permiten renovar el estudio de autores como Erasmo, Tomás Moro o Vives, en la medida que ofrecen un texto fiable, pero, ante todo, por el aparato crítico que las acompaña. Ahora bien, en la medida que semejantes publicaciones reclaman a un lector especializado, es importante ensanchar el círculo de posibles lectores al poner a su alcance ediciones asequibles, exclusivamente en romance, pero realizadas con todo rigor y enriquecidas con notas capaces de esclarecer y contextualizar los pasajes oscuros del texto y que den información cuidadosa sobre los autores empleados y citados. Editoriales de lengua inglesa, como Penguin, o casas análogas francesas suelen ofrecer al gran público versiones accesibles y cuidadosas de autores extranjeros. Es así como los autores salen del gabinete a la calle.

Fuera de las ediciones de clásicos castellanos, en español, sólo editoriales como Crítica se ocupan expresamente de este estilo de ediciones anotadas, de incuestionable utilidad, en especial para los estudiantes. En cambio, ape-

nas empiezan a recibir atención los autores hispánicos del Renacimiento que escribieron en latín, y Vives no ha corrido con gran suerte. Está en curso el proyecto de nueva traducción de sus obras completas emprendido por el Ayuntamiento de Valencia, desde fines del siglo pasado. La nueva versión del *De disciplinis*, apareció en 1997. Sin duda, se trata de un avance respecto de la realizada por Riber, en la medida que ya no privan los criterios decimonónicos y de principios del siglo xx tendientes a “embellecer” el texto a traducir. En la actualidad se busca ante todo el rigor, y más cuando los intérpretes proceden del medio académico. No obstante, la versión valenciana volvió a basarse, como ya hiciera Riber, en el texto mayansiano del siglo XVIII, con sus virtudes y defectos. Por otra parte, en la medida que es resultado de una versión emprendida por varios intérpretes, y a cada uno correspondió la traducción de un número de libros de la obra, el resultado es irregular en la medida de que cada intérprete siguió su camino y sus criterios para castellanizar el texto latino, así como para anotar las referencias de Vives a los incontables autores que cita. Sin duda alguna, el coordinador general de la obra recurrió a jóvenes estudiosos de filología clásica, pero nada garantiza que fuesen expertos en el neolatín ni en los autores ni en temas del Renacimiento.

Por lo que hace al presente trabajo de Valerio del Nero, el intérprete realizó una traducción rigurosa al italiano, profusamente anotada, de la segunda parte del *De disciplinis*, llamada *De tradendis disciplinis*. En dicha obra Vives, por así decir, hizo un balance enciclopédico del estado de los saberes (las “disciplinas”) en su época. En una primera parte se ocupó de las causas de lo que, en su opinión, había llevado a la decadencia de los saberes en las universidades. Para ello, pasó revista a cada disciplina: gramática, dialéctica, retórica, filosofía, derecho, medicina, matemáticas, historia... Explicó cuándo y por qué motivos habían decaído. En la segunda parte —objeto de la versión de Del Nero— Vives hizo una serie de propuestas para elevar el nivel de cada una de las disciplinas y para enseñarlas mejor a los estudiantes. La versión italiana prescinde del texto latino, pero su procedimiento se puede considerar modélico y, por ello, digno de imitación. En la medida que la monumental obra de Vives carece hasta hoy de edición crítica (la francesa está tan sólo anunciada), Del Nero estudió con cuidado el texto latino de la edición príncipe, aparecida en Amberes en 1531, y la utilizó como base para su traducción, sin desatender por ello el capitulado introducido por Mayans. El intérprete, por lo demás, es especialista en *De disciplinis*, obra a la que ha dedicado un libro y varios estudios¹ y, en general, es un atento estudioso de la filosofía y la literatura

¹ Es de consultar ante todo, su *Linguaggio e filosofia in Vives. L'organizzazione del sapere nel “De Disciplinis”* (1531), Bolonia, CLUEB, 1991 (Quaderni di Schede Umanistiche, 2).

humanística, formado en la escuela de Eugenio Garin. Esto significa que está óptimamente capacitado para su empresa, en la medida que posee un sólido conocimiento de las lenguas latina y griega, que ha enseñado durante años, y le son familiares el marco cultural y las polémicas intelectuales que se reflejan en la obra de Vives. El resultado es una obra en formato accesible (la edición de Olschki es espléndida), con un atento y documentado estudio introductorio (pp. V-XLV) y amplio aparato crítico. Traduce a Vives con todo cuidado, y las anotaciones resultan de gran utilidad, en especial cuando se refieren a autores hoy casi por completo olvidados, como Girolamo Aleandro (al que no identificó, por ejemplo, el intérprete de la edición valenciana). Dada la profusión de autores que Vives cita y que el intérprete anota, un índice onomástico habría enriquecido tan meritorio trabajo.

Ojalá contáramos en nuestra lengua con nuevas traducciones realizadas según estos métodos. Cuánto se enriquecería nuestro conocimiento de no pocos autores de importancia capital, pero que, por ser accesibles sólo en latín o en traducciones de dudosa calidad, siguen sin entregarnos su riqueza.

Enrique GONZÁLEZ GONZÁLEZ



COLABORADORES

CONSEJO EDITORIAL

OMAR ÁLVAREZ SALAS, doctor en Filología griega, latina y bizantina por la Università degli Studi di Torino, es profesor de filosofía antigua e historia de la lengua griega en la UNAM, así como estudioso de las relaciones entre la literatura griega arcaica y el pensamiento presocrático, con especial atención a Pitágoras, Parménides, Epicarmo, Zenón, Empédocles y Heráclito.

omaralvar@hotmail.com

SILVIA AQUINO LÓPEZ, maestra en Letras Clásicas por la UNAM, es profesora de literatura griega helenística, y estudiosa de Isócrates y de Hero(n)das. Actualmente es secretaria de redacción de la revista *Nova Tellus*.

slaquino@unam.mx

MAURICIO BEUCHOT, doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, es profesor de filosofía novohispana en la UNAM, y estudioso y traductor de autores neolatinos, como Alonso de la Vera Cruz y Tomás de Mercado. Es miembro de la Academia Mexicana de la Lengua y de la Academia Mexicana de Historia, así como fundador del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

mbeuchot50@gmail.com

MARIATERESA GALAZ JUÁREZ, maestra en Letras Clásicas por la UNAM, es profesora de lengua y literatura griegas, y estudiosa de la comedia aristofánica y de la oratoria judicial ateniense, en especial de Iseo.

marytere@unam.mx

DAVID GARCÍA PÉREZ, doctor en Letras Clásicas por la UNAM, es profesor de literatura griega, estudioso de la tragedia griega clásica, en particular de Esquilo, y especialista en literatura comparada.

prometeo9@att.net.mx

ROBERTO HEREDIA CORREA (†), doctor en Letras Clásicas por la UNAM, es profesor de lengua y literatura latinas, y estudioso y traductor de Tácito, Séneca, Plinio el Joven, Juvenal, Petronio y autores neolatinos, como Juan José de Eguiara y Eguren.
rhc37@hotmail.com

MARTHA PATRICIA IRIGOYEN TROCONIS, doctora en Letras Clásicas por la UNAM, es profesora de Instituciones jurídico-políticas en Grecia y en Roma, de Latín Jurídico, así como de Etimologías Médicas; estudiosa de la tradición clásica en México y traductora de fuentes jurídicas latinas y de textos médicos griegos y latinos.
mariri@prodigy.net.mx

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE, doctor en Filosofía por la UNAM, es profesor de historia de la filosofía y ética, y estudioso de Platón y de Aristóteles.
mendezaguirre@unam.mx

MARTHA ELENA MONTEMAYOR ACEVES, doctora en Letras Clásicas por la UNAM, es profesora de latín, estudiosa y traductora de textos jurídicos y literarios latinos. Actualmente es la coordinadora del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.
montemayor.martha@gmail.com

WENDY J. PHILLIPS RODRÍGUEZ, doctora en Sánscrito por la Universidad de Cambridge, imparte los cursos de “Cuentística hindú y su influencia en la literatura española medieval” y de “Poesía mística en España y la India” en la UNAM. Sus principales líneas de investigación son la crítica textual, la codicología y la epopeya sánscrita.
w.j.phillips-rodriguez.03@cantab.net

JULIO PIMENTEL ÁLVAREZ, doctor en Letras Clásicas por la UNAM e investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma universidad, es profesor de latín y estudioso y traductor de las obras filosóficas ciceronianas y autor de un diccionario de latín-español, español-latín.
jpimentel_alvarez@hotmail.com

FRANÇOIS DE POLIGNAC, doctor en Historia Antigua por la École des Hautes Études en Sciences Sociales, es profesor de religiones e instituciones en el mundo griego en la École Pratique des Hautes Études, y estudioso de la historia griega y romana. En la actualidad es director del Centre Louis Gernet.
polignac@ehess.fr

JOSÉ QUIÑONES MELGOZA, doctor en Letras Clásicas por la UNAM, es profesor de Teoría de la traducción aplicada al texto latino, y estudioso de Ovidio, así como de lengua y literatura latinas y neolatinas.
jqmelgoza@yahoo.com.mx

GERARDO RAMÍREZ VIDAL, doctor en Letras Clásicas por la UNAM, es profesor de retórica, traductor de Antifonte y estudioso de la sofística y la tradición retórica en México. Director de *Noua Tellus*.

grvidal18@gmail.com

LIVIO ROSSETTI, doctor en Filosofía por la Universidad de Roma, es profesor de filosofía antigua en la Università di Perugia, y estudioso de los presocráticos, los sofistas, Sócrates, Platón y del derecho ático.

livio.rossetti@gmail.com

MARÍA DE FÁTIMA SOUSA E SILVA, doctora en Letras Clásicas por la Universidade de Coimbra, es profesora de lengua y literatura griegas, estudiosa y traductora de teatro cómico y trágico, así como de historiografía y temas de recepción.

fanp@fl.uc.pt

MARCELA ALEJANDRA SUÁREZ, doctora en Letras Clásicas por la Universidad de Buenos Aires, Argentina, es profesora de lengua y cultura latinas en el Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras, y estudiosa de la comedia plautina y de la tradición clásica en América, particularmente, Rafael Landívar y Vicente López. Actualmente es directora de la maestría en Estudios Clásicos en la UBA.

marcela.suarez@conicet.gov.ar *malesu@arnet.com.ar*

AURELIA VARGAS VALENCIA, doctora en Letras Clásicas por la UNAM, es profesora de Latín Jurídico y de cultura novohispana, estudiosa y traductora de fuentes jurídicas latinas, así como de la recepción del derecho romano en México. Actualmente es la directora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

aurelia.vargas@gmail.com

GERMÁN VIVEROS MALDONADO, doctor en Letras Clásicas por la UNAM, investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, es profesor de griego, traductor de Plauto, Terencio, Persio y Séneca, y estudioso de la tradición clásica en México. Ha publicado varios libros bajo diferentes modalidades y perspectivas del teatro novohispano. Director fundador de *Noua Tellus*.

gerviveros@yahoo.com.mx

COMISIÓN DICTAMINADORA

JORGE ADAME GODDARD, doctor en Historia por El Colegio de México, es estudioso tanto del derecho romano como de la filosofía y la teoría del derecho.

adame@unam.mx

HUGO F. BAUZÁ, doctor en Filología Clásica por la Université de Paris IV-Sorbonne, es profesor titular en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En los últimos años ha orientado sus investigaciones al campo del imaginario. Actualmente dirige el Centro de Estudios del Imaginario en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires de la cual es Presidente.

hfbauza@yahoo.com.ar

EMILIO CRESPO GÜEMES, doctor en Filología Clásica por la Universidad Complutense de Madrid, es profesor de filología griega en la Universidad Autónoma de Madrid, estudioso de la lengua griega y traductor de Homero, de Plutarco y de novelas griegas. Actualmente es el presidente de la Fundación Pastor de Estudios Clásicos.

emilio.crespo@uam.es

EDWARD V. GEORGE, doctor en Letras Clásicas por la Universidad de Wisconsin, es profesor emérito de latín y griego de Texas Tech University. Es editor y traductor de Luis Vives y Luisa Sigea; ha publicado documentos sobre Pedro Mártir de Angleria y sobre el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Fue presidente de la American Association for Neo-Latin Studies.

ed.george@suddenlink.net

TERESA GIMÉNEZ-CANDELA, doctora en Derecho por la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra, Pamplona, con estudios de filología latina en la Universidad Literaria de Valencia, y de historia antigua y epigrafía latina en la Universidad de Heidelberg, es docente en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona. Entre sus áreas de trabajo destacan: derecho romano, epigrafía jurídica, derecho animal, entre otros.

teresa.gimenez.candela@uab.cat

LUIS ARTURO GUICHARD ROMERO, doctor en Filología Clásica por la Universidad de Salamanca, España, es profesor de filología griega y estudioso de la poesía griega de la época helenística e imperial, de la historia de la traducción, así como de la transmisión y recepción de los clásicos.

lguich@usal.es

GREGORIO HINOJO ANDRÉS, doctor en Filología Clásica por la Universidad de Salamanca, España, es profesor de filología latina y estudioso de historiografía latina, de léxico político y erótico, de géneros literarios, de latín renacentista y de la obra de Elio de Nebrija.

grehian@usal.es

DAVID KONSTAN, doctor en Filología Clásica por la Universidad de Columbia, es profesor de letras clásicas en New York University, y profesor emérito de letras

clásicas y literatura comparada en Brown University; es estudioso de Aristóteles, de Catulo, del teatro griego antiguo y de la psicología de la antigüedad.

dkonstan@brown.edu

ANDREW LAIRD, doctor en Litterae Humaniores por la Universidad de Oxford, es profesor de filología clásica en la Universidad de Warwick, y estudioso de la poesía latina (antigua y humanística).

clsal@warwick.ac.uk

JUAN LORENZO LORENZO, doctor en Filología Latina por la Universidad de Salamanca, es profesor Catedrático de Filología Latina en la Universidad Complutense de Madrid. Se interesa por el estudio de la retórica y la oratoria así como la lexicografía, tanto de la época clásica como del Renacimiento.

julorenz@filol.ucm.es

RICARDO SALLES, doctor en Filosofía por la Universidad de Londres, es profesor de filosofía antigua en la Universidad Nacional Autónoma de México, y estudioso de la filosofía aristotélica y estoica.

rsalles@unam.mx

CARLO SANTINI, doctor en Literatura Griega por la Università di Perugia, es profesor de lengua y literatura latinas y estudioso de la literatura científica y técnica de la antigüedad clásica, así como de la poesía latina. Actualmente es el director del Dipartimento di Lingue e Letterature antiche, moderne e comparate de la Università di Perugia.

carloalb@unipg.it

CARLO VENTURINI, doctor en Letras Clásicas y doctor en Derecho por la Università di Pisa, es profesor de Instituciones de Derecho Romano en la Facultad de Jurisprudencia de la misma universidad y estudioso del derecho romano público y privado. Es Académico Honorario de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de España.

cventurini@interfree.it

CARLOS ZESATI ESTRADA (†), doctor en Letras Clásicas por la UNAM y doctor en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, es profesor de griego bíblico y estudioso y traductor de Demóstenes y del Nuevo Testamento, en especial Hebreos y Cartas Católicas.

pcarloszesati@hotmail.com

AUTORES

MARÍA EMILIA CAIRO, licenciada en Letras por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, se desempeña como ayudante diplomada del área Latín de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) desde el año 2005. Sus temas de investigación tratan sobre la literatura latina y, en particular, la *Eneida* de Virgilio.

emiliacairo@conicet.gov.ar

LAURA CANDIOTTO, doctora en Filosofía por la Università Cà Foscari di Venezia con un posdoctorado en investigación en Filosofía en la misma universidad, participa como promotora cultural en diversas asociaciones. Sus líneas de investigación son la filosofía para niños, Sócrates y epistemología, mitos y valores en los diálogos de Platón, temas sobre los cuales ha participado en numerosos congresos, impartido cursos y publicado libros y artículos.

candiottolaura@gmail.com

CRISTIANA CASERTA, licenciada por la Università degli Studi di Palermo y doctora en investigación en Historia de la Sicilia Antigua, ha sido profesora en la Scuola Interuniversitaria Siciliana di Specializzazione per l'Insegnamento Secondario di Palermo y en la Facoltà di Lettere de la misma universidad palermitana, en la que además ha sido investigadora. Sus líneas de estudio son la literatura griega antigua, la filosofía y, en particular, la historia siciliana, temas sobre los que ha publicado muchos trabajos y ha dictado conferencias.

cristiana.caserta@tin.it

ÓSCAR FIGUEROA CASTRO, doctor en Filosofía por la Universidad de Chicago, es especialista en lengua sánscrita y en religiones de la India. Actualmente es investigador de tiempo completo en el Programa Estudios de lo Imaginario del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM. Sus principales líneas de investigación son la lengua y literatura sánscrita, religiones y filosofía de la India, tradiciones místicas, filosofía de las religiones, historia de la recepción de la India en Occidente y teorías de la traducción.

figueroa@correo.crim.unam.mx

ENRIQUE GONZÁLEZ GONZÁLEZ, doctor en Historia por la Universidad de Valencia (España) y becario de la Guggenheim Memorial Foundation, es investigador en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel III). Sus líneas de investigación son

la universidad colonial en México, el humanismo renacentista y la actividad editorial en Nueva España, temas sobre los cuales ha publicado numerosos libros y artículos.

enriquegg2005@yahoo.com

KURT A. RAAFLAUB es profesor emérito de letras clásicas e historia en la Universidad de Brown. Sus temas de investigación son la sociedad y política de la épica homérica, los orígenes y funcionamiento de la democracia ateniense, la guerra y la paz en el mundo antiguo, el propósito de escribir historia en Grecia y Roma, y el origen y función del pensamiento político griego. Ha publicado innumerables artículos, libros y colaboraciones sobre la sociedad y política en Roma y la historia social, política e intelectual de la Grecia arcaica y clásica.

Kurt_Raaflaub@brown.edu

ANTONIO RÍO TORRES-MURCIANO, doctor en Filología clásica por la Universidad de Santiago de Compostela (España) en 2006 y becario posdoctoral de la Fundación Pedro Barrié de la Maza en la Universidad de Roma-La Sapienza (Italia), es profesor de latín y literatura clásica en la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia (UNAM) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel I). Es autor de varios libros, así como de más de una veintena de artículos y capítulos sobre épica romana, crítica textual y tradición clásica.

antonio_rio@enesmorelia.unam.mx

ALEJANDRA VIGIL BATISTA, licenciada y maestra en Historia por la Universidad Iberoamericana, está adscrita al Instituto de Investigaciones Bibliográficas (UNAM) y colabora en el Seminario Bibliografía Mexicana del Siglo XIX desde 1992. Sus principales líneas de investigación son la imprenta, el periodismo y el estudio de los fondos reservados del siglo XIX, temas en torno a los cuales ha publicado numerosos artículos.

alejandravigil@yahoo.com.mx



Guía para colaboradores

NOVA TELLVS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS

I OBJETIVO

Nova Tellus publica artículos y notas de investigación de carácter filológico referentes a las lenguas y literaturas griega, latina y sánscrita clásicas, además de a su tradición, así como documentos, reseñas y noticias relativas a dichos campos de estudio.

II COLABORACIONES

1. *Artículos y notas.* Son trabajos de investigación filológica que contienen una tesis original o examinan a profundidad algún problema relevante. Las notas se caracterizan por ser breves y enfocarse en un asunto específico.
2. *Documentos.* En esta sección se incluyen obras o fragmentos de ellas que revisten una importancia particular para los estudios clásicos, ya sea por su singularidad intrínseca o por el comentario exegético anexo. Pueden consistir en:
 - a) paleografía de manuscritos presentados conforme a los principios de la ecdótica;
 - b) transcripción y traducción de impresos de lectura o acceso difíciles;
 - c) traducciones inéditas con estudio introductorio, comentario y/o aparato crítico filológico.
3. *Reseñas.* Esta sección recoge análisis descriptivos, con carácter orientativo y crítico, de libros publicados recientemente. En ellos se puede exponer una tesis propia a partir de la crítica a la publicación reseñada.
4. *Noticias.* Son reportes sobre sucesos académicos en el ámbito de los estudios clásicos (congresos, coloquios, conferencias, concursos, etcétera) o bien sobre novedades que, por su importancia, se considere oportuno dar a conocer (descubrimiento de papiros, manuscritos, inscripciones y otros rescates de tesoros del patrimonio cultural antiguo).

III OBSERVACIONES PARA LOS COLABORADORES

5. *Nova Tellus* acepta sólo trabajos inéditos redactados en alguna de las siguientes lenguas: español, alemán, francés, inglés, italiano o portugués.
6. El contenido de los trabajos que publica *Nova Tellus* es responsabilidad exclusiva de los autores.

7. Para la reimpresión por cuenta de terceros de todo trabajo publicado en *Nova Tellus*, será necesario obtener el permiso expreso del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
8. Las contribuciones propuestas pueden ser enviadas a la dirección electrónica de *Nova Tellus* o a la de cualquier miembro del Consejo Editorial.
9. El archivo electrónico correspondiente al texto puede ser enviado en cualquier momento por correo electrónico a *novatellus@yahoo.com*, acompañado por una versión del mismo en PDF.
10. El autor debe enviar, junto con su colaboración, los siguientes datos:
- Dirección postal, teléfono, correo electrónico.
 - Síntesis curricular que no exceda de 10 renglones y que indique el máximo grado académico y lugar de obtención, experiencia docente y de investigación, institución de adscripción y principales publicaciones.
11. Los originales enviados deben cumplir con las siguientes formalidades:
- Estar terminados desde el punto de vista lingüístico y estilístico.
 - Estar completos en cuanto a contenido (con todos los datos, mapas, cuadros, esquemas, apéndices, referencias bibliográficas, etc.) y sin marcas interrogativas o que impliquen problemas de redacción pendientes.
- c) Estar capturados en un procesador de texto y guardados en un formato compatible con los sistemas Windows y MacOS.
- Nota:** Para capturar con caracteres UNICODE no latinos hay que seleccionar en “idioma de texto” la opción correspondiente (p. ej. *Griego politónico*, *Devanagari*, etc.).
- d) Toda cita de obras antiguas incluida dentro de un artículo debe corresponder a la edición efectivamente utilizada por el autor.
- e) La transcripción paleográfica de un manuscrito debe venir acompañada de una copia del original, a fin de que el Consejo Editorial y los árbitros puedan juzgar sobre la calidad del trabajo.
- f) Si se incluyen imágenes, éstas deben mandarse en archivo independiente, en formato .TIFF y con resolución mínima de 300 puntos por pulgada. El material debe venir acompañado de un pie de ilustración breve y preciso.
- g) Los artículos deben llevar un título, cuatro o cinco palabras clave y un resumen de no más de 500 caracteres, todo ello en la lengua de redacción del texto y en inglés, a menos de que el artículo esté ya en inglés, en cuyo caso todos los elementos indicados irán sólo en esa lengua. Los trabajos deben indicar la fecha de envío.

IV PROCESO EDITORIAL

12. La Dirección de *Noua Tellus* recibe los trabajos y convoca a reunión al Consejo Editorial, cuando lo considere oportuno, para poner a su consideración el material disponible.
13. El Consejo Editorial revisa y valida, en primera instancia, las colaboraciones que se someterán a proceso de arbitraje.
14. Con estricto apego al sistema de arbitraje doblemente ciego, el Consejo Editorial o la Dirección del Anuario designan dos árbitros, especialistas en el tema, para cada uno de los trabajos recibidos.
15. Los árbitros designados emitirán, sobre cada caso, uno de los siguientes juicios:
Publicable.
Publicación condicionada a efectuar los cambios indicados.
No publicable.
16. En caso de un texto juzgado *No publicable*, *Noua Tellus* hará llegar al autor la notificación de rechazo apoyada en los dictámenes emitidos; si se tratara de una *Publicación condicionada*, el trabajo se devolverá para su corrección junto con los respectivos dictámenes; finalmente, si el trabajo es *Publicable*, se enviará al autor la constancia de aceptación.
17. Una vez formados y corregidos ortotipográficamente los trabajos, se enviarán las planas a los autores para su revisión final y validación, para lo cual dispondrán de 8 días naturales. Transcurrido ese plazo sin respuesta, se considerará el artículo como tácitamente aprobado. Mientras subsistan problemas no resueltos por el autor, se suspenderá la publicación de su texto.

Nota: Las correcciones pueden enviarse vía correo electrónico o ser entregadas personalmente a la dirección de *Noua Tellus*.
18. *Noua Tellus* no acepta modificaciones de contenido o correcciones mayores sobre pruebas de imprenta.

V CRITERIOS DE EDICIÓN

19. *Abreviaturas de autores y obras.* Para referirse a los autores antiguos y sus obras se usarán las abreviaturas establecidas en *A Greek-English Lexicon* (Liddell & Scott), para el griego, y en *A Latin Dictionary* (Lewis & Short), para el latín. En los demás casos el autor deberá especificar las abreviaturas empleadas.
20. *Abreviaturas latinas.* Las abreviaturas y los tecnicismos bibliográficos, incluso de origen latino, como cf., id., ib., op. cit., s. v., vid., supra, infra y loc. cit., no se imprimen en letra cursiva.
21. *Fichas bibliográficas.* *Noua Tellus* usa comas para separar los elementos

de las fichas bibliográficas y no traduce al español los datos consignados en la lengua original. En la bibliografía las fichas se compilan de la siguiente manera:

Autores antiguos:

APICIUS, *L'art culinaire*, 2^e éd., texte établi, traduit et annoté par J. André, Paris, Les Belles Lettres, 1987 [1974¹] (Collection des Universités de France, Guillaume Budé).

Autores modernos:

BEUCHOT, M., *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985 (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 22).

Capítulo de libro:

MOLINA VALERO, C., “Las glosas licias en fuentes griegas”, en F. Cortés Gabaudán y J. V. Méndez Dosuna (eds.), *Dic mihi, musa, virum. Homenaje al profesor Antonio López Eire*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 459-464.

Artículo de revista:

GILL, C., “The Genre of the Atlantis Story”, *Classical Philology*, 72/4, 1977, pp. 287-304.

22. *Notas a pie de página.*

En las notas, *Noua Tellus* abrevia la información bibliográfica (apellido, año y página), de modo que sólo en la bibliografía se presenta la ficha completa; imprime en redondas las abreviaturas latinas y los tecnicismos bibliográficos (véase inciso 20); imprime en altas y bajas los nombres de los autores; escribe las abreviaturas con espacios: op. cit., s. v.

Autores antiguos:

¹ Cic. *Inv.* 2.42.122.

O bien

¹ Cic., *Inv.*, II, XLII, 122.

Autores modernos:

³ Beuchot 1985, p. 25.

Guidelines for Contributors

NOVA TELLVS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS

I PURPOSE

Nova Tellus publishes articles and research notes with a philological approach to Classical Greek, Latin and Sanskrit languages and literatures, including their respective traditions; documents, reviews, and announcements relating to the scholarship in these areas are also welcome.

II SUBMISSIONS

1. *Articles and notes.* Articles and notes are philological studies containing an original argument by the author or examining in depth a significant problem. The notes are characterized by their brevity and focus on a specific issue.
2. *Documents.* This section includes complete or fragmentary works which are of particular importance for Classical Studies, either for its inherent uniqueness or the attached exegetical commentary. They can include:
 - a) Paleography of manuscripts worked out according to the principles of textual criticism;
 - b) Transcription and translation of printed works difficult to read or retrieve;
 - c) Unpublished translations with an introductory study, commentary and / or philological critical apparatus.
3. *Book reviews.* This section contains descriptive analyses, of orienting and critical nature, about recently published books; the author of a review may develop a thesis of his own based on the criticism of the reviewed publication.
4. *Announcements.* These are notices on academic events in the field of Classical Studies (conferences, symposia, lectures, prizes and positions offered, etc.) or on important news that are considered worth being made public (discovery of papyri, manuscripts, inscriptions, and rescue of other treasures of ancient cultural heritage, etc.).

III NOTES FOR CONTRIBUTORS

5. *Noua Tellus* accepts only unpublished submissions in one of the following languages: Spanish, German, French, English, Italian or Portuguese.
6. The content of the contribution published in *Noua Tellus* is the sole responsibility of the authors.
7. For reprint by other editors of any contribution previously published in *Noua Tellus*, the written consent of the Instituto de Investigaciones Filológicas of the Universidad Nacional Autónoma de México will be needed.
8. Contributions may be submitted to the email address of *Noua Tellus*, or to that of any member of the Editorial Board.
9. The electronic file of the corresponding text can be emailed at any time to *novatellus@yahoo.com*, accompanied by a PDF version.
10. The author must submit, together with his contribution, the following information:
 - a) Postal address, telephone number, and e-mail address.
 - b) A bio not exceeding ten lines with indication of the highest academic degree and institution where it was obtained, teaching and research experience, institution affiliation and major publications.
11. Manuscripts submitted must comply with the following formalities:
 - a) Being linguistically and stylistically finished.
 - b) Being complete in content (with all data, maps, tables, charts, appendices, references, etc.) and without question marks indicating still pending issues.
 - c) Being written in a word processor and saved in a format compatible with both Windows and MacOS systems.

Note: In order to write with non-Roman UNICODE characters, the applicable option in “text language” must be selected (Ex. gr. *Polytonic Greek, Devanagari, etc.*).

 - d) All references to ancient works included within an article must match the edition used by the author.
 - e) Manuscripts that have been transcribed must be accompanied by a copy of the original, so that the Editorial Board and referees may judge the quality of the work.
 - f) If any images are included, they must be sent in a separate attachment, in TIFF format and with a minimum resolution of 300 pixels per inch. The image should be accompanied by a brief and accurate description.

- g) Articles must be provided with a title, four or five keywords and an abstract of no more than 500 characters. These three items should be both in the language of the article and in English.

If the article is already written in English, there is no need for further translation into other language. Submissions must indicate the date of delivery.

IV EDITORIAL PROCESS

12. The Director of *Noua Tellus* receives all the proposals and calls on the Editorial Board, in order to submit to its members the available material.
13. On a meeting, the Editorial Board reviews and validates on a preliminary basis the contributions to be sent for peer review.
14. Following a strict double-blind process, the Editorial Board or the Director of the journal designate two referees, with expertise in the relevant topic, in order to peer-review the proposed contributions.
15. Referee reports can make, on each case, one of the following judgments:
Publishable.
Conditioned (publication subject to corrections).
Not publishable.
16. If any text should be *Not publishable*, *Noua Tellus* will issue a rejection notice to the author based on the judgments of the referees. If the contribution is to be *Conditioned*, it will be returned to the author for revision along with the corresponding reports of the referees. Finally, if a contribution is deemed *Publishable*, a letter of acceptance will be sent to the author.
17. Once the texts are set in type and proofread, they will be sent to their respective authors for final review and approval; for doing so they will be given eight days. If this time elapses while *Noua Tellus* gets no response from the author, the article will be considered as tacitly approved. The publication of a contribution will be suspended as long as any problems are left unsolved by its author.

Note: Corrections can be sent via email or handed to the Director of *Noua Tellus*.
18. *Noua Tellus* will not accept substantive changes or major corrections on the final proofs.

V PUBLISHING CRITERIA

19. *Abbreviations for authors and works.*

References to ancient authors and their works will use the abbreviations set out in *A Greek-English Lexicon* (Liddell & Scott), for Greek, and in *A Latin Dictionary* (Lewis & Short), for Latin. In other cases the contributor must specify the set of abbreviations adopted.

20. *Latin abbreviations.*

The abbreviations and technical bibliographic words, even from Latin origin, such as cf., id., ib., op. cit., s. v., vid., supra, infra, loc. cit., must not appear in italics.

21. *Bibliographic references.*

Noua Tellus employs comma to separate items in bibliographical references, and does not translate into Spanish the information provided in the original language of publication. Items in the bibliography are recorded as follows:

Ancient Authors:

APICIUS, *L'art culinaire*, 2^e éd., texte établi, traduit et annoté par J. André, Paris, Les Belles Lettres, 1987 [1974¹] (Collection des Universités de France, Guillaume Budé).

Modern Authors:

BEUCHOT, M., *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985 (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 22).

Chapter:

MOLINA VALERO, C., "Las glosas licias en fuentes griegas", en F. Cortés Gabaudán y J. V. Méndez Dosuna (eds.), *Dic mihi, musa, virum. Homenaje al profesor Antonio López Eire*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 459-464.

Article:

GILL, C., "The Genre of the Atlantis Story", *Classical Philology*, 72/4, 1977, pp. 287-304.

22. *Footnote references:*

In the footnotes, *Noua Tellus* abbreviates bibliographic information (name, year, page), so that full details are given in the bibliography only. Latin abbreviations and technical bibliographic words are printed in normal type (see paragraph 20); in author's names only the initial letter is capitalized; the abbreviations are written leaving a space between any two of them: op. cit., s. v.

Ancient Authors:

¹ Cic. *Inv.* 2.42.122.

Or,

¹ Cic., *Inv.*, II, XLII, 122.

Modern Authors:

³ Beuchot 1985, p. 25.

REVISTAS EN INTERCAMBIO CON *NOVA TELLVS*

- Ágora. Estudos Clássicos em Debate.* Departamento de Línguas e Culturas, Universidade de Aveiro, Portugal.
- Aletria.* Revista de Estudos de Literatura. Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.
- Analecta Malacitana.* Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga, España.
- Anuario de Lingüística Hispánica.* Departamento de Lengua Española de la Universidad de Valladolid, España.
- Arion.* A Journal of Humanities and the Classics. Boston University, Estados Unidos.
- Cadmo.* Revista de História Antiga. Centro de História da Universidade de Lisboa, Portugal.
- Cambridge Classical Journal.* Proceedings of the Cambridge Philological Society. University of Cambridge, Inglaterra.
- Clio.* Revista do Centro de História. Universidade de Lisboa, Portugal.
- Cognitio.* Revista de Filosofía. Centro de Estudos do Pragmatismo-Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.
- Cuadernos de investigación Filológica.* Universidad de la Rioja, España.
- Emerita.* Revista de Lingüística y Filología Clásica. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Madrid, España.
- Euphrosyne.* Revista de Filología Clásica. Centro de Estudos Clássicos, Universidade de Lisboa, Portugal.
- Exemplaria Classica.* Journal of Classical Philology. Universidad de Huelva, España.
- Faventia.* Revista de Filologia Clássica. Departamento de Filologia Clássica, Universitat Autònoma de Barcelona, España.
- Fortunatae.* Revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas. Universidad de La Laguna, Tenerife, España.
- Gamma.* Facultad en Filosofía, Historia y Letras, Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina.
- Habis.* Revista de Filología, Historia y Arqueología Clásicas. Universidad de Sevilla, España.
- Helmantica.* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España.
- Hesperia.* Anuario de Filología Hispánica. Universidad de Vigo, España.
- Humanitas.* Centro de Estudios Humanísticos, Universidad Autónoma de Nuevo León, Nuevo León, México.
- Humanitas.* Instituto de Estudios Clásicos, Facultad de Letras, Universidad de Coimbra, Portugal.

- Humanistica Lovaniensia*. Journal of Neo-Latin Studies. Leuven University Press, Bélgica.
- Humanitas*. Departamento de Investigación, Universidad Católica, Costa Rica.
- Hypnos*. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade. Pontificia Universidade de São Paulo, Brasil.
- Invigilata Lucernis*. Università degli Studi di Bari. Dipartimento di Studi Classici e Cristiani, Italia.
- Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. University of London, Inglaterra.
- Kriterion*. Revista de Filosofia. Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais, Brasil.
- Latomus*. Revue d'Études Latines. Bruxelles, Bélgica.
- Logos*. Revista de Filosofía. Universidad La Salle, México.
- Minerva*. Revista de Filología Clásica. Departamentos de Filología Griega y Latina, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Valladolid, España.
- Myrtia*. Revista de Filología Clásica. Departamento de Filología Clásica, Universidad de Murcia, España.
- Pallas*. Revue d'Études Antiques. Université de Toulouse-Le Mirail, Francia.
- PhaoS*. Revista de Estudios Clásicos. Departamento de Lingüística, IEL/Unicamp, Universidade de Campinas, Brasil.
- Relaciones*. Estudios de Historia y Sociedad. Colegio de Michoacán, México.
- Revista de Estudios Clásicos*. Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.
- Revista Portuguesa de Arqueología*. Instituto Português de Arqueología.
- Silva*. Estudios de Humanismo y Tradición Clásica. Universidad de León, León, España.
- Trayectorias*. Revista de Ciencias Sociales. Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, Nuevo León, México.
- Veleia*. Revista de Prehistoria, Historia Antigua, Arqueología y Filología Clásicas. Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea Donostia, Gipuzkoa, España.
- Valenciana*. Estudios de Filosofía y Letras. Departamentos de Filosofía y Letras de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guanajuato, México.

NOVATELLVS, 31•1,
editada por el Instituto de Investigaciones Filológicas,
siendo jefe del departamento de publicaciones
SERGIO REYES CORIA,
se terminó de imprimir en los talleres de
Formación Gráfica, S. A. de C. V., ubicados en
Matamoras No. 112, col. Raúl Romero,
Nezahualcóyotl, Estado de México,
el 4 de febrero de 2014.
La edición, en tipos
Times de 11.5:14, 10.5:12.9 y 9.5:11.7
y Griego Político-Mac de 10.5:12.9, 9.5:11.7 y 8.5:11.7 puntos,
compuesta por MARTÍN ALEJANDRO SOLÍS HERNÁNDEZ,
estuvo al cuidado de
MARÍA DE JESÚS MARTÍNEZ HERNÁNDEZ
y consta de 700 ejemplares
impresos en papel Cultural de 90 g
mediante el sistema Offset.