



STYLOS

NÚMERO HOMENAJE AL PROF. ALFREDO JUAN SCHROEDER

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES**

**RECTOR
MONS.DR.ALFREDO H. ZECCA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DECANO DELEGADO: PBRO. DR. JULIO MÉNDEZ**

**INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"
DIRECTOR HONORARIO: PROF. ALFREDO J. SCHROEDER**

**SECRETARIOS DE LA REVISTA
REDACCIÓN: Prof. Raúl Lavalle
EDICIÓN Y DIFUSIÓN: Prof. Clara Stramiello de Bocchio**

CONSEJO ASESOR

Prof. Jacques Fontaine (Membre de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres); Prof. Francisco Rodríguez Adrados (Emérito de la Universidad Complutense); Prof. Paolo Siniscalco (Ordinario di Letteratura cristiana antica greca e latina, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"); Prof. Marta Sordi (Ordinario di Storia Greca e Romana, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca).

**ISSN 0327-8859
PUBLICACIÓN ANUAL
Precio del ejemplar: 15 U\$S**

**Correspondencia, libros para reseñar, canjes a nombre de
INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS**

**© INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"
Alicia Moreau de Justo 1500 - 1107 Buenos Aires - Rep. Argentina
FAX: 4349-0444**

SUMARIO

María Delia Buisel de Sequeiros: ¿Crisis del tiempo cíclico? Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. Apostilla a Virgilio, *Buc.* 4, v. 5 241

Ilaria Ramelli: Sacer spiritus in Seneca. 253

Raúl Lavalle: Algunos epigramas de Diógenes Laercio 263

María Eugenia Pareti de Canesa: La identidad civil: Crisis y superación. Cartago y Uzalis, ejemplos en el imperio tardorromano 271

Pablo A. Cavallero: La claudicación de la democracia en Tucídides (y un Apéndice sobre Heródoto) 289

Eleonora Tola: Medea o los membra disjecta del poeta en el exilio: un emblema mítico de las *Tristia* de Ovidio 341

Amelia Urrutibeheity: El alma y su inmortalidad en el pitagorismo 359

Alejandro Bancalari Molina: Derecho romano o derecho local. Controversia a partir de la Constitutio Antoniniana De Civitatate de Caracalla 385

NOTAS

Alfredo Juan Schroeder: Minucio Felix. Facetas literarias de temas filosóficos . . 403

Azucena A. Fraboschi: Hildegarda de Bingen. Nota bibliográfica 411

Hemilse Del Pópolo Noé: “Estoy en camino. Siempre estuve en camino” 431

Raúl Lavalle: Otra traducción de un dístico a Claudiano 445

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS 447

CRÓNICA 481

¿CRISIS DEL TIEMPO CÍCLICO?
MAGNUS AB INTEGRO SAECLORUM NASCITUR ORDO
Apostilla a Virgilio, Buc. 4, v. 5

MA. DELIA BUISEL DE SEQUEIROS*

PLANTEO DEL PROBLEMA

Cuando Virgilio anuncia en el v.1 del poema que cantará temas de tono y contenido un poco más elevado *paulo maiora* acompaña el enunciado con una metáfora que mitiga la falta del complemento de comparación, emparejando las *maiora* con las *silvae [...] consule digne* y las omitidas *minora* asimilándolas con los *arbusta [...] humiles-que myricae*. ¿Qué encubre esta imagen vegetal? Puede ser una alusión a todo la especie bucólica o referirse concretamente a las tres primeras bucólicas y esto no excluye lo anterior.

Pero aquí se trata de las *paulo maiora* que con su adverbio restrictivo permiten mantener el encuadre bucólico para un tema que lo trasciende, de andadura más bien disparada hacia lo épico con inclusión del elemento político representado por el cónsul, salida que motivará en la estructura interna del poemario el tirón de orejas de la VI Buc.¹ en referencia a la IV y a la V para que el poeta vuelva a los contenidos pastorales, ya que al marco, Virgilio lo ha conservado cuidadosamente.

El tirón de orejas no puede ser tomado en serio rigurosamente, porque el autor en la VI torna con el canto de Sileno, del que está pendiente todo el Olimpo, incluido Apolo, a incurrir en la misma aventura poética desviándose esta vez hacia lo cosmogónico, pero contando con la aprobación de la musa Thalia que no se avergonzó por

* Universidad Nacional de La Plata.

¹ El proemio a la VI Buc. Guarda la característica de los *proemi al mezzo* estudiados por G.BIAGIO CONTE en *Virgilio. Il genere e suoi confini*, Milano, Garzanti, 1984, p. 121-133; el autor distingue dos tipos: 1) proemio **temático** o de contenido que encierra el *quid* de la obra y proemio **programático** con una declaración de poética que marca el *quale*, de factura alejandrina, entrelazado o autónomo; el de la VI está perfectamente entretrejado con el 1° y con el resto del poemario.

morar en los bosques virgilianos, *neque erubuit silvas habitare* y, en última instancia, también con la anuencia de *Phoebo [...] meditante*.

Volvamos a nuestras *maiora*; comienzan a desplegarse en el v. 4 con la llegada del *Cumaei [...] carminis*. ¿A dónde apunta el adjetivo? Como siempre la ambigüedad del mantuano multiplica la significación del adjetivo con alusiones a más de un campo semántico, de modo que no podemos precisar un solo semema para *carminis*; así la mayoría de los comentaristas asocia el gentilicio con la sibila de Cumas y lo considera como un cantar propio de esta vate con carácter profético. Éste comportaría indicaciones sobre la sucesión de los *saecula*, dado que profecías muy diversas en relación con las edades del mundo han corrido por el mundo helenístico y romano, pero al mismo le sería extraña la noción de última edad tal como la plantea el autor; de todos modos *Cumaei* estaría vinculado con los oráculos atribuidos a la sibila de Cumas (en las cercanías de Nápoles), custodiados por esos años en el Capitolio e interpretados por los *quindecim viri*, o sea una colección oficial.

Otros² se preguntan si se trata de una versión no capitolina, dado que el vaticinio de la nueva edad se une al del *puer* y sostienen que el adjetivo alude a los oráculos sibilinos hebreos, sin embargo el III *O.S.*³ que es el único anterior a C., tal vez del s. III o II a.C., no contiene ninguna asociación con ningún *puer*, aunque sí habla dos veces de períodos felices después de cataclismos y calamidades en serie.

Algunos, los menos conjeturan que no se trata de la Cumas itálica, donde moraba la Sibila homónima, sino de la Kymé eolia⁴ de donde provenía el padre de Hesíodo, por lo que tendríamos una alusión entonces a los *E ya* del poeta de Ascra, quien establece con la sucesión de las razas un paradigma de la concepción cíclica del tiempo de los v. 106 a 201, lo que se rubricaría en los v. 8-9 de la égloga que hablan de una *gens*

² Ej. NISBET, R.G.M. *Virgil's IV Ec. Easterners and Westerners*, BICS n° 25, 1978, p. 60-61. No sabemos a cuál puede referirse el autor, ya que el III no es mesiánico o a la información posibilitada por la relación entre Polión y Herodes según las *Antigüedades Judías*, 14.388 y 15.343 de Flavio Josefo.

³ Cf. KURFESS, A. *Sibyllinische Weissagungen*, Tusculum Bücherei, 1951, p. 77-111, especialmente los v. 356-380 y 574-623, subsiguientes a la destrucción de Roma. Nisbet ve estas dificultades y piensa que *V. could have reversed any such tendency in his model*, p. 60. Véase también: DíEZ MACHO, A. *Apócrifos del A.T.*, Madrid, Cristiandad, 1982, t. III, p. 287-313.

⁴ Cf. RADKE, G. *Vergils Cumaeum carmen*, Gymnasium, B. 66, 1959, p. 217-246; en la misma línea METTE, H.J. *Vergil, Buc. 4. Ein Beispiel 'generischer' Interpretation*, Rhein. Museum 116, 1973, p. 71-78. En contra y muy fundadamente WLOSOK, A. *'Cumaeum carmen': Sibyllenorakel oder Hesiodgedicht?* En *Forma futuri. Studi in onore di M. Pellegrino*, Torino, 1975, p. 693-711.

ferrea que en poco tiempo cesará y de una *gens aurea* que surgirá por todo el mundo, implicando el verbo *cessabit* la idea de una terminación radical para poder empezar la siguiente, lo cual se correspondería con el modelo de sucesión hesiódica, que como veremos Virgilio variará más allá de lo previsto por sus comentaristas.

Saeculorum se lee con doble valencia: o sucesión regular de edades como períodos de tiempo o secuencia más o menos regular de generaciones.

Tampoco se puede excluir una alusión a las doctrinas astronómicas del Gran Año, de las que Cicerón se hace eco en el *Somnium Scipionis* con su revolución solar completa y su diluvio o conflagración universal para pasar a otro ciclo, fenómenos ambos descartados en la égloga; la noción de *ultima aetas* de una serie sugiere otra vez la instauración de otra con el comienzo de una nueva secuencia (v. 6 *redit [...] redeunt*), pero Virgilio puede concebir esa renovación de un modo diferente y alejado del ciclo hesiódico, aunque se enmascare con el mismo vocabulario e imágenes con una *imitatio in opponendo*.

De todos modos, desde el comienzo la lectura parece inclinarse a una concepción cíclica con elementos hesiódicos, pero con variantes que apuntan a una corrección del relato presente en los E γα, así por ej. las cinco razas hesiódicas se reducen en V. a tres: hierro, oro, héroes (las otras dos de plata y bronce carecen de funcionalidad a los efectos del objetivo), cambiando además la secuencia, ya que el poeta no se sitúa en un punto de vista mítico, sino histórico, proyectado hacia un futuro cercano, así las tres *aetates* de la bucólica son temporalmente vivenciables, ubicándose el yo autoral en las postrimerías de la edad férrea, imagen de la anarquía y de las guerras civiles romanas que amenazaban la subsistencia de la *salus publica*, para poder pasar a la edad de oro en forma progresiva, *paulatim* y no puntual.

Por otra parte la instauración final de ésta, supone el ejercicio de la *virtus* heroica del *puer* en hazañas cuyo paradigma son las gestas del ciclo heroico épico como condicionamiento de la plenitud áurea, realizándose el cambio y la instauración en el plazo de una generación que el poeta maduro aspira a ver, gozar y cantar; como se ve, estamos lejos de la serie hesiodea con tres razas míticas (oro, plata, bronce) y dos históricas (héroes y hierro) y más lejos aún del pesimismo con que el poeta de Ascra lamenta el tiempo férreo en que le ha tocado vivir como una situación sin salida y sin ninguna esperanza.

Pero se podrá objetar que la alteración del orden dentro de la secuencia, la reducción y la pérdida del carácter mítico con o sin *puer*, no modifican la concepción cíclica; ya Arato lo había hecho sin apartarse de tal esquema, y podríamos añadir reforzándolo, con la ineludible periodicidad de los ciclos astronómicos y con la alter-

nancia de presencia, alejamiento y ausencia de la *virgo* Astrea, la Justicia, sometida en los *Phaenomena* a la irreversible periodicidad de los ciclos estelares y no a los efectos de su presencia entre los hombres; el mantuano también incorpora el elemento arateo de la justicia en dos dimensiones: en el v. 6 el retorno de la *Virgo*, a primera vista alude a la interpretación de Arato, pero la instauración de la *virtus* que aprenderá el *puer*, nos lleva a un segundo nivel de lectura, ya que la dimensión espiritual concreta de esta justicia histórica no puede estar avasallada por la camisa de fuerza de la circularidad ineludible que constriñe así la libertad del espíritu y la facultad de realizar el bien más allá de un límite determinado.

Aunque concedamos la objeción para comenzar, sin embargo Virgilio va mucho más allá de una mutación dentro del esquema cíclico, va a la ruptura de la concepción cíclica y a su reemplazo por otra cosmovisión más abierta y lineal, centrada en el *puer*, que permita el juego de la libertad humana sin encorsetarla férreamente con la repetición *ad infinitum* del sistema circular y eso es lo que trataremos de probar, intento no sencillo, porque el mantuano se maneja con el mismo lenguaje y las mismas imágenes resemeñándolas sin perder el nivel inicial de lectura, ya de por sí sincrético, más claramente desplegado en *Geórgicas* y *Eneida*.

Veamos si hay otros elementos que inciden para este cambio tan radical y revolucionario.

El v.7 *iam nova progenies demittitur alto* parece representar el inicio de la incorporación de elementos ajenos a la tradición literaria, según lo que entendamos por *progenies*; en sentido lato podría referirse a una nueva raza, para algunos ya la áurea en un horizonte hesiideo, para otros una menos perversa de transición⁵ (no congruente con el texto, ya que el hierro se mezcla con el oro hasta perderse de a poco, sin representar ese proceso una edad ni distinta ni de transición) y en sentido estricto a un sustantivo individual, no colectivo como en el caso anterior, es decir *progenies* = *puer*.

Inmediatamente en el v. 8 surge el escollo del *quo* con dos significaciones posibles: si nos mantenemos dentro del nivel de los Εγα (el de la mayoría de los comentaristas), el pronombre relativo adquiere un valor asociativo bastante vago indicando la circunstancia concomitante entre el advenimiento áureo y el nacimiento del *puer*, interpretación que parte de Servio quien glosa *quo deest nascente*, indicando con el participio la presencia de un ablativo absoluto de temporalidad simultánea, sin un

⁵ Posibilidad sugerida en su comentario por J.PERRET, *Les Bucoliques*, Paris, P.U.F., p.49.

potencial matiz causal. Esto limita el rol jugado por el niño y lo somete al parecer a transformaciones cósmicas que sobrepasan visiblemente su poder y que están comprometidas en su desarrollo antes de su advenimiento al mundo y que pueden prescindir de él.

Una minoría entre la que me inscribo y que no se aparta por eso del *pomoerium philologicum* sostiene el valor causal⁶ del *quo* recalcando no sólo la asignación de un papel personal para el *puer*, sino la dependencia de la *aurea aetas* de su nacimiento, dicho de otro modo, sin *puer* no hay edad de oro, radicando aquí la absoluta novedad virgiliana.

AB INTEGRO

Por lo tanto el verso del título no puede tener una lectura cíclica como podría desprenderse del sintagma *ab integro* que todos o casi todos traducen por expresiones reiterativas del tipo de *nuevamente, otra vez, de nuevo* o aplicando el prefijo *re* a *nascitur* vertido como *renace, recomienza*, etc.

Examinando los comentarios observamos que la mayoría le da un sentido obvio reiterativo y pasa por alto cualquier explicación.

Veamos algunos ejemplos ilustrativos:

Las ediciones inglesas⁷ traducen o glosan *ab integro* por el adverbio *anew*; las italianas⁸ por *da capo* o *daccapo* o *di nuovo*; las francesas⁹ por *recommence* o hablan

⁶ Ej. CLAUSEN, W. *Virgil. Eclogues*, Oxford Clarendon Press, 1994, p. 132: *the boy is both cause and agent*.

⁷ Me refiero a las ediciones de H.E. GOULD, MAC MILLAN, 1967, p. 49; W. BERG en *Early Virgil*, London, Athlone Press, 1974, p. 47; P. ALPERS en *The Singer of the Eclogues*, Univ. California Press, 1979, p. 27; S. BENKO *Virgil's fourth Eclogue in Christian Interpretation* en A.N.R.W. II, 31, 1, p. 646-705, etc.

⁸ Así F. DELLA CORTE en su edición comentada de *Le Bucoliche*, Mondadori, 1967, p. 73; G. PASCUCCI en su *Lettura della quarta bucolica*, Napoli, Giannini, 1981, p. 178, etc.

⁹ Cf. GUILLEMIN, A.M. *Bucoliques*. Paris: Les Belles Lettres, 1963, p. 41; PERRET, J. *Les Bucoliques*. Paris: P.U.F., 1970, p.47, etc.

de *retour*; las alemanas¹⁰ por *von neuem*; las españolas¹¹ recalcan la idea de repetición vertiendo *de nuevo*; o puede ocurrir que nada se diga porque se considera una expresión obvia de la que se observa por cuestiones métricas¹² el cambio de la *e* breve de *integro* a una *e* larga o que el uso de la preposición le confiera a la expresión un cierto tufillo arcaizante.

Con más erudición el *Thesaurus*¹³ nos orienta en la misma dirección, así en la sección IV de los usos de *integer-a-um* encabezada como *Locutiones plus minus adverbiales*, después de examinar las de *in / ad* + Acusativo, pasa a las de *ab / de / ex* + Ablativo, genéricamente descritas como locuciones *ad indicandam actionis resumptionem fere pro denuo, rursus, iterum*; con este valor el empleo más frecuente se da con *de* y *ex*. Con menos de tres renglones despacha el uso con *ab* poniendo cuatro ejemplos del orador Catón, frag, 1, 7; Cicerón, *Verrinas* II, 1, 147; Tito Livio 43, 16, 7 junto a nuestro consabido ejemplo virgiliano con la glosa de Servio¹⁴: *vel denuo vel ab initio*; J. Filargiro¹⁵ añade *ab origine*.

Tampoco difiere la *Enciclopedia Virgiliana*¹⁶ que registra la expresión en la voz *tango* y a la vez vinculado a su derivado el verbo *integro* (*riprendere dall' inizio, ricominciare, ripetere*); el adjetivo vale por *entero, no dañado, no tocado, completo, joven, sano* en los usos virgilianos, pero añade Emilio Bandiera, firmante del artículo, *formula ormai diffusa é ab integro, usata in B. 4, 5 nel senso di "daccapo", "di nuovo"*.

Sin embargo, algunos comentaristas han sentido curiosidad por el uso poco familiar de la preposición *ab*, cuando para el sentido iterativo o repetitivo se emplean

¹⁰ Cf. KLINGNER, F. *Bucolica. Hirtengedichte*. München, DTV, 1977, p. 41; KRAUS, W. *Vergils Vierte Ekloge*, A.N.R.W, Band II, 31, 1, Berlin, W. De G., 1980, p.604-645 (p.608); KURFESS, A., ob. cit., p. 205, etc.

¹¹ Cf. TOVAR, A. *Églogas*. Madrid: C.S.I.C., 1951, p. 62; VACCARO, A. *Canto y contrapunto pastoril*. Buenos Aires: Columba, 1974, p. 46.; VIDAL, J.L. *Bucólicas*. Madrid: Gredos, 1990, p. 187, etc.

¹² Cf. COLEMAN, R. *Eclogues*. Cambridge University Press, 1977, p.131.

¹³ *Thesaurus Linguae Latinae*. Lipsiae: B.G.Teubner, 1962, vol. VII, 1, fascículo XIII, col. 2071-2080.

¹⁴ Cf. *Servii ... commentarii*, ed. G. Thilo, Hildesheim, G. Olms, 1961, p. 44-64.

¹⁵ *Ibid.* p. 72-104.

¹⁶ Cf. A.A.V.V. dirección: Francesco della Corte. *Enciclopedia Virgiliana*, vol. V (T-Z), p. 30, Roma, 1990.

con más frecuencia las otras dos; sólo tres usos registrados en toda la lengua, uno arcaico de Catón, del que nos informa Servio y Daniel Servio, y los otros dos más cercanos a Virgilio; Coleman¹⁷ ve allí un matiz *slightly archaic*, acrecentado por el cambio de cantidad; para Clausen¹⁸ es frase *unusual enough*.

La versión castellana de Bauzá¹⁹ entrega *de la totalidad*, pero sin informar sobre el criterio adoptado.

Díez Escanciano²⁰ en su edición con notas transcribe una proveniente del tratado sobre las partículas latinas de F. Handius (1829-1845), quien reparando en ese sintagma expresa *Singulari notatione non indignae videntur esse dictiones, quibus tota et universa res ab extrema, qua incipit, parte describitur*.

A primera vista estamos frente a la reiniciación de un ciclo idéntico, lo que se rubricaría con *de* o *ex* + *integro*, pero las notas distintivas de la edad de oro virgiliana: historicidad, asociación con el *puer* o dependencia del mismo, gobierno²¹ de dicho período, instauración progresiva, paulatina y diríamos definitiva, ya que no se habla de desplazar a la de oro o de las *aetates* que seguirían a la áurea, ni de repetir en otro ciclo un nuevo nacimiento de un *puer*, y no se habla porque la noción de *virtus* o de *justitia* ínsita en la bucólica lo impide, y no se subordina a ningún ciclo ni cósmico ni astronómico, sino depende de la libertad humana valorada como ningún poeta en la antigüedad lo había hecho hasta Virgilio.

Estas diferencias motivan la adopción de una variante de registro tan escaso en la literatura latina como el *ab integro*, cuasi otro eslabón del despliegue de las *maiora* del inicio, que también ordena la semántica del *ultima* del v. 4.

En efecto se discute según la fuente adoptada, cuál es la edad postrera anunciada en el vaticinio sibilino, si la que termina el ciclo o la que lo comienza o es una de transición; con independencia del razonamiento lógico que se adopte lo que importa es que *ultima* tiene un carácter absoluto e irrevocable sin ninguna posibilidad de repeti-

¹⁷ Cf. COLEMAN, R. *Eclogues*. Cambridge University Press, 1977, p. 131.

¹⁸ Cf. CLAUSEN, W. *Eclogues*. Oxford Clarendon Press, 1994, p. 131.

¹⁹ BAUZÁ, H. *Bucólicas*. Buenos Aires: Eudeba, 1982, p. 57.

²⁰ DÍEZ ESCANCIANO, A. *Bucólicas*, trad. y notas en PERFICIT, vol. I, n° 8-9, 1967, p.16.

²¹ Cf. LEACH, E. W. *Eclogue IV. Symbolism and sources* en ARETHUSA 4, 1968, p. 167-184. Diferencia que admite la autora porque en la versión griega del mito no hay un cosmocrátor áureo y menos histórico.

ción, ya que la nueva es definitiva.

Como bien lo señala R.G.M. Nisbet²² *when the new creation is complete, there is no second deterioration, exactly the situation that seems to be implied in the eclogue*; un sincretismo entre el sistema hesiódico, el cíclico pitagórico o estoico y el *saeculum* etrusco resulta una yuxtaposición²³ inconsistente; incluso Nisbet va más lejos encontrando alguna semejanza con el sistema judío y como el nuevo acaecer temporal se despliega a partir de un oráculo de la sibila, para él²⁴, el sibilino *cumeo* es un oráculo hebreo no oficial que no debemos confundir con uno de los custodiados por los *quindecimviri*.

Sin embargo Nisbet no traslada su razonamiento al *ab integro* como tampoco A. Novara²⁵ o S. Benko²⁶, renovadores sustanciales de la exégesis de la IV égloga.

EXÉGESIS NO CÍCLICAS

1- Novara, fina analista del tema de los héroes (v. 34-36) se pronuncia contra la identidad repetitiva de los allí mencionados: Typhis, Achilles, la nave Argo o la guerra de Troya; ésta es la última guerra prevista, sirve a la causa de la paz y fundamentalmente al *puer* para aquilatar el ejercicio de la *virtus* heroica heredada de sus mayores o aprendida en la épica o en la historia de Roma. Tampoco se trata de una retrogradación inconsistente²⁷, es una edad de corta duración, casi de transición, también ella misma una novedad irrepitable respecto del paradigma hesiódico.

La autora incluye una cita de *Il pensiero storico* de S. Mazzarino (t. II, p. 417) que no tiene desperdicio por lo tajante y esclarecedora indicando que hay un *πάλιν*, un

²² Cf. NISBET, R.G.M. *Virgil's fourth eclogue: easterners and westerners*, BICS 25, 1978, p. 59-77.

²³ También un planteo semejante sobre lo qué es o puede ser la *ultima aetas* se ve en RUIZ ARZALLUZ, I. "Augusto, Nerón y el *Puer* de la cuarta égloga". *AEVUM* 1, año LXIX, 1995, p. 115-145.

²⁴ Cf. también nota 2.

²⁵ Cf. NOVARA, A. *Les idées romaines sur le progrès*. Paris: Les Belles Lettres, 1983, t. II, p. 675-784.

²⁶ Cf. ob. cit., p. 688-690.

²⁷ Como quiere G. Jachmann queriendo constreñir la égloga al molde hesiódico en *Die 4. Ekloge Verils*, A.S.N.Pisa n° 21, 1952, p. 13-62.

de nuevo, pero este adverbio no implica identidad, mejor dicho **la excluye**.

Klingner²⁸, Becker²⁹, Gotoff³⁰ y Kraus³¹ no llegan tan lejos, pero ven en la evocación del tiempo heroico un contraste afirmativo y no excluyente con el idilio áureo, distinto de las guerras civiles romanas del período férreo; estos comentaristas se siguen manejando con la idea de un esquema cíclico, aunque diferenciado de los modelos griegos.

De allí que la versión de esos versos debe ser muy precisa, porque *alter / altera*, otro / a sólo entre dos, no puede traducirse sin artículo dado que implicaría una identidad iterativa; en castellano lo más ajustado pasa por una versión diferenciadora como *habrá un segundo Tyfis y una segunda Argo [...] y una segunda guerra y de nuevo a Troya³² será enviado un gran Aquiles*; el nuevo héroe, Tyfis o Aquiles, es el *puer* (aunque algunos piensen en personajes identificables por su actuación pública), quien debe autenticarse con su cuota de heroísmo guerrero (*los facta* del v. 54 a celebrar por el mantuario y los que seguirán ya no bélicos) para acceder a la última etapa, la del *pacatumque reget [...] orbem* (v.17) al alcanzar la *firmata [...] aetas* (v. 37) y con esto la plenitud áurea³³.

La *virtus* progresivamente aprendida y practicada, no heredada del cielo, aunque es hijo de Júpiter (v. 49), pero sin los privilegios de tal filiación, introduce el elemento humano, anticíclico, superador del mito hesiódico o del arateo.

Para Novara, Virgilio debe esta concepción a la lectura reflexiva de Platón, el primero que equiparó lo áureo con lo bueno y lo bello desde el *Cratyló* hasta *El Politi-*

²⁸ KLINGNER, F., Ob. cit., p. 84-86.

²⁹ BECKER, C. "Virgils Eklogenbuch". HERMES 83, 1955, p. 334-336.

³⁰ GOTOFF, H. "On the fourth Eclogue of Virgil". PHILOGUS 111, 1967, p. 74.

³¹ KRAUS, W. Ob. cit., p. 623-624.

³² NISBET en ob. cit. supone que la segunda Troya es presumiblemente Parthia, en el contexto del 40 a.C., una mancha en el honor militar romano desde la derrota de Craso en Carrhas; más concretamente E. COLEIRO en *An introduction to Vergil's Bucolics*, Amsterdam, Grúner, 1979, p. 240-41, ve allí una alusión al plan maquinado por Julio César no realizado por su asesinato, pero retomado por Antonio, quien tampoco pudo lograrlo, pese a todo su empeño.

³³ Sin ir tan lejos J. PERRET en ob. cit., p. 52, cree que para alcanzar la edad de oro hay que volver atrás por las mismas etapas de las que progresivamente se ha ido alejándose; felizmente el nuevo ciclo no reproduce exactamente el antiguo, ya que si así fuera estaría otra vez prometido a la decadencia.

co pasando por *La República* y *Las Leyes*.

2- Para S. Benko el tiempo en la égloga *is not an endless circle, but a straight line which points forward, moves ahead and progress is man's best hope*.

Otro mérito de Benko consiste en arraigar la idea del tiempo en las creencias romanas y vincularla con las nociones de *numen* y *fatum*, propias sólo de la religiosidad romana, no de la griega, ni siquiera itálica; nociones inasimilables a la idea de repetición o iteración.

Numen derivado de *nuo*, hacer un gesto con la cabeza, aplicado a los dioses, significa un poder tan grande que con un solo movimiento éstos producen un hecho; más que un ser, el dios es una *actio*, que con su intervención irrepitable modifica sustancialmente el acontecer del mundo, consistiendo el tiempo en la secuencia de tales hechos sobresalientes y únicos. Sin embargo *numen* no es voz frecuente en las *Bucólicas*,³⁴ como lo es en la *Eneida*, donde la operatividad divina marca con su accionar el decurso histórico.

Fatum proveniente del verbo *fari*, hablar, proferir, supone un designio divino para hacer correr la historia por ciertos carriles sin hablar de determinismo, deviniendo el espacio y el tiempo una fuente de conocimiento de la voluntad divina y de cómo el hombre debe asistir con su libertad y empeño al proceso de cumplimiento y plenitud de los planes celestes.

El advenimiento del *puer* es *an even of such magnitude that the whole universe will be influenced by it. It is a unique event, ἀπαξ, non repeteable, a divine intervention in human affairs, an integral part of that divine plan which moves the world through various periods toward an eschatological goal*³⁵.

Dicho de otro modo, el mismo Virgilio buceando en el fondo arcaico de las creencias tradicionales de los latinos, provee indicios progresivos de la absoluta nove-

³⁴ C.A. DISANDRO en su *Vergili regeneratio lyrica*, La Plata, 1987, señala que *el trasfondo latino de numen no se proyecta en la Arcadia virgiliana* (p. 197), ni sobre el hombre, pero Ég. IV, 47 es una excepción, porque el *fatorum numine* propone la profundización de los rasgos del *puer*, con todo *no puede constituirse en centro de irradiación histórico-escológica* (p. 205), aunque en la *Eneida* propone un desarrollo lineal bastante curioso, *de una cierta dimensión escológica, no muy frecuente en la antigüedad clásica, dimensión que sustrae a V. y a su poema insigne (o sea la Eneida) a los ciclos cósmicos de la Ég. IV* (p. 205).

³⁵ Cf. ob. cit., p. 690.

dad manifestada por el *puer* y de lo que este absoluto conlleva, resemantizando las mismas imágenes y vocabulario.

La exégesis de la IV égloga también ha sido progresiva y ha avanzado *paulatim* desde las interpretaciones excesivamente orientalizantes de la década del 20 al 30 hasta la diferenciación de la novedad virgiliana apartándose de sus fuentes y de allí a inferir las consecuencias de las nuevas adquisiciones.

El tema del *puer*, el más evidente cautivó la mentalidad cristiana desde Lactancio y Constantino pasando por san Agustín *et alii* prestigiosos, dado que los S.S.P.P. vieron en el niño una cuestión de naturaleza entreviendo con claridad su doble *úsic* y descubriendo de allí, muchos rasgos anticipatorios de su propia fe; sin embargo no se extrajeron todas las inferencias de dicho planteo, incluso sin llegar a una cristianización expresa del poema al modo constantiniano, ya se desliza el mantuano a una visión distinta del tiempo no sólo más parecida a la judía del A.T o de los *Oracula Sibyllina* hebreos como quiere Nisbet o directamente a una cristiana en estado embrionario, porque en Virgilio la linealidad ya tiene un centro y ese centro es *unapax*.

Como señala I. Scott Ryberg³⁶, si la égloga no es mesiánica cristiana, es mesiánica *within Roman horizons, a voice not only of hope, but of prophecy*, coherente con los vaticinios de los libros I y VI de la *Eneida*.

Son los aportes interdisciplinarios de la historia de las religiones, la filosofía y la teología de la historia que con sus estudios comparativos de la concepción del tiempo han contribuido a esclarecer, muchas veces sin proponérselo, la difícil limpidez de la égloga envuelta en la niebla de tan variadas fuentes con las que Virgilio parece reírse de nosotros.

Benko cita el estudio del teólogo protestante O. Cullmann³⁷ *Christ and Time* y el de S. Mowinckel³⁸ *He that cometh* a los que podríamos agregar el del ortodoxo O. Clément³⁹ *Transfigurer le temps* y en la perspectiva de los estudios hindúes la obra de Ananda Coomaraswamy⁴⁰ *Le temps et l'éternité*, sin olvidar el libro tan abarcativo de

³⁶ Cf. SCOTT RYBERG, I. "Virgil's Golden Age". T.A.P.A. 89, 1958, p. 112-131, aquí p. 119.

³⁷ Cf. CULLMANN, O. *Christ et le temps*, Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1947.

³⁸ Citado por BENKO en ob. cit., p. 690.

³⁹ Cf. CLÉMENT, O. *Transfigurer le Temps*. Neuchatel-Paris: Delachaux et Niestlé, 1959.

⁴⁰ Cf. COOMARASWAMY, A. *Le Temps et l'Éternité*. Paris: Dervy-Livres, 1976.

Karl Löwith⁴¹ *El sentido de la historia*.

Era realmente perturbador romper con la vieja cosmovisión circular, nacida tal vez de la observación de los ritmos cósmicos, particularmente ostensibles en el paso de las estaciones, pero en la época fatigada por las guerras en que vivió inmerso el joven Virgilio, la esperanza de un cambio salvífico de la situación y la nostalgia de un período, diríamos, casi paradisiaco, también era algo palpable a lo que contribuían entre otras realidades los oráculos sibilinos, paralelamente a la confianza en la *virtus* dirigenzial romana, evidenciada por Virgilio.

La explicación cíclica podía esclarecer el mundo natural, pero resultó insuficiente cuando el hombre antiguo se puso a reflexionar sobre los límites de su propia libertad, lo que con ella y con el hábito de la *justitia* podía hacer.

Esta glosa nuestra ha pretendido reubicar el sentido del *ab integro, locus* virgiliano casi inadvertido, muy poco trabajado por los filólogos, con el sentido de una renovación total, definitivamente última y absoluta, en una línea coherente con la crisis de la cosmovisión cíclica contra la cual Virgilio irónicamente ha protestado envolviéndola en su doble discurso⁴² con veste pastoral y bajo la garantía de mitos prestigiosos, pero sin llegar todavía, porque la borrascosa historia de los 40 a.C. no daba para tanto, a la diafanidad del *fatum* jupiterino que no pone término a la misión de Roma, ni fin a su poderío.

⁴¹ Cf. LÖWITH, K. *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 1958.

⁴² Cf. BUISEL, M.D. "Discurso mítico y discurso histórico en la IV égloga de Virgilio". *AUSTER* n° 4, 1999, C.E.L., p. 41-62

SACER SPIRITUS IN SENECA

ILARIA RAMELLI*

1. L'ESPRESSIONE SACER SPIRITUS IN SENECA

Nel discusso epistolario con Paolo, che la quasi totalità dei critici tranne il Franceschini considera apocrifo ma di cui si può supporre l'autenticità in base ad elementi non trascurabili¹, Seneca parla di uno *spiritus sanctus* che a suo avviso si trova in Paolo e che gli fa esprimere pensieri particolarmente elevati: *spiritus enim sanctus in te et super excelsos sublimi ore satis venerabiles sensus exprimit* (*Ep. VII ad Paulum*). La presenza di questa espressione è stata considerata come una prova ulteriore del carattere apocrifo dell'epistolario, in quanto sarebbe impensabile che Seneca parlasse di *spiritus sanctus*. Vale la pena di notare innanzi tutto che nel contesto della lettera tale espressione non allude alla ipostasi trinitaria cristiana dello Spirito Santo e dunque non presuppone in alcun modo una improbabile conversione di Seneca al Cristianesimo, che invaliderebbe senz'altro l'epistolario stesso. Seneca qui dice soltanto che in Paolo vi è uno *spiritus* che gli infonde pensieri sublimi e che questo spirito è *sanctus*. Ora, sia il termine *spiritus* sia *sanctus* sono ampiamente attestati in Seneca separatamente, ed inoltre vi è almeno un caso in cui, nelle opere di Seneca certamente autentiche, ricorre l'espressione *spiritus sacer*. Nelle *Epistulae ad Lucilium* infatti, composte dopo il 62, il Cordovese usa l'espressione *sacer spiritus*, anzi egli appare il primo pagano ad impiegare l'espressione *sacer spiritus* per indicare la presenza di Dio in noi, che custodisce i nostri atti e la nostra coscienza: *Ep. Ad Lucilium* 41, 1-2:

* Università Cattolica del Sacro Cuore.

¹ FRANCESCINI, E. "E' veramente apocrifo l'epistolario Seneca-S. Paolo?". In: *Studi in onore di E. Paratore*. Bologna: 1981, pp. 827 sgg. Rinvio per riferimenti bibliografici aggiornati a NATALI, M. *Anonimo: epistolario fra Seneca e S. Paolo*. Milano: 1995. Il lavoro in cui rivaluto gli argomenti del Franceschini e cerco di apportarne altri è *L'epistolario apocrifo tra Seneca e S. Paolo: alcune osservazioni*, VETERA CHRISTIANORUM. 34 (1997), pp. 1-12. Da ultimo si vedano gli interventi di M. Sordi, che accetta le mie supposizioni, e di M.G. Mara al Convegno *Seneca e i Cristiani*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11-12-13 ottobre 1999, in corso di pubblicazione.

Prope est a te Deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. Hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vero vir sine Deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exurgere? Ille dat consilia magnifica et erecta. In unoquoque virorum bonorum '(quis deus incertus est) habitat deus'.

La concezione è del tutto simile, come si vede, a quella dello stesso Seneca nella VII lettera dell'epistolario con Paolo: uno *spiritus* che è divino e dunque è *sacer* risiede nell'uomo buono —quale per Seneca è anche Paolo— e gli ispira pensieri elevati (*consilia magnifica et erecta*). Contestualizzando il passo all'interno della lettera si chiarisce ancor meglio il pensiero di Seneca: l'*Ep.* 41 è una lettera non molto lunga, ma è densa e profonda. Essa si apre con l'esortazione a Lucilio di perseguire la saggezza, non implorandola però presso le orecchie di una statua divina nel tempio, sperando che così il dio lo oda meglio e levando le mani al cielo (*bonam mentem [...] stultum est optare cum possis a te impetrare. Non sunt ad caelum adlevandae manus nec exorandus aedituus ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, amittat*, § 1), bensì cercando Dio stesso nella propria interiorità. Qui, al § 2, si inserisce la citazione riportata *supra*: Dio è presente in noi sotto forma di *spiritus*, che solo è in grado di rendere l'uomo virtuoso, *bonus*; senza l'assistenza di Dio infatti nessuno può essere buono. Su questa premessa Seneca imposta il discorso successivo (§§ 3-5): come si è colti da un senso di religiosa venerazione per un bosco sacro, per un antro naturale o per le sorgenti, poiché vi si avverte la presenza del divino, analogamente si dovrebbe avvertire la presenza di Dio nell'uomo virtuoso² e pensare: *vis isto divina descendit; animum excellentem [...] caelestis potentia agitat. Non potest res tanta sine adminiculo numinis stare; itaque maiore sui parte illic est unde descendit* (§ 5). E questa presenza di Dio nel virtuoso, indispensabile perché senza di essa non si dà virtù per l'uomo, altrimenti misero *corpusculum*, è appunto lo *spiritus*, detto qui da Seneca anche *animus*, con una variazione lessicale; rimane invece costante, e in modo a mio avviso assai significativo in quanto portatore dell'idea della presenza divina, l'aggettivo *sacer*: *quemadmodum radii solis contingunt quidem terram sed ibi sunt unde mittuntur, sic animus magnus ac sacer et in hoc demissus, ut propius divina nossemus, conversatur quidem nobiscum sed haeret origini suae* (§ 5). L'*animus*, che è *sacer*, in quanto tale e cioè divino è indipendente: *quis est ergo animus? Qui nullo bono nisi suo*

² § 4: *Si hominem videris interritum periculi, intactum cupiditatibus, inter adversa felicem, in mediis tempestatibus placidum, ex superiore loco homines videntem, ex aequo deos, non subibit te veneratio eius? Non dices, "ista res maior est altiorque quam ut credi similis huic in quo est corpusculo possit?"*.

nitet (§ 6); una ulteriore definizione è apposta poco *infra*, al § 8: *Lauda in illo [sc. homine] quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. Quaeris quid sit? Animus et ratio in animo perfecta*. Se dunque l'*animus* è la parte divina in noi e al contempo è quella che a noi è più propria, ne consegue che il divino non è estraneo all'uomo ma è anzi quello che gli è maggiormente proprio e familiare: non è un caso allora che Seneca designi il fine dell'uomo, la realizzazione di questa sua parte divina e al contempo propria, come *salus*, salvezza.

Nell' *Ep.* 92, 10³ Seneca poi attribuisce alla parte che in noi è opposta alla carne, ovvero allo spirito, l'aggettivo *sanctus* al superlativo e chiama lo spirito, sede della *virtus* che è di natura divina, la nostra *pars sanctissima*:

Prima pars hominis est ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius. Virtus illa divina in lubricum desinit et superioribus eius partibus venerandis atque caelestibus animal iners ac marcidum adtexitur. Fortissimae rei [sc. virtuti = spiritui] inertissima [sc. caro] adstruitur, severissimae parum seria, sanctissimae intemperans usque ad incesta.

In questa lettera 92, lunga ed impegnativa, Seneca comincia in effetti con il discutere di antropologia filosofica, prospettando la bipartizione dell'uomo in *corpus* ed *animus* e della ulteriore distinzione in quest'ultimo di parti inferiori (*partes ministrarum*) ed *hegemonikòn*, detto *principale*, suddiviso a sua volta in una parte irrazionale ed una razionale, l'unica completamente indipendente (*rationale[...]* *quod alio non refertur sed omnia ad se refert*, § 1): subito questa parte razionale, detta anche senz'altro *ratio* ed identificabile con lo *spiritus*, è detta *divina* (*ibid.*)⁴, come poi *divina* sarà detta la *virtus*, che afferisce appunto alla *ratio* e allo *spiritus*. Per questo Seneca può dire che l'*animus* –sede della *ratio*– dell'uomo saggio *talis esse debet qualis deum deceat* (§ 3). A questo si oppone l'*irrationalis pars animi*, che serve al corpo (§ 8), il quale la natura ha avvolto intorno all'anima a mo' di *vestis* e *velamentum* (§ 13). Quando dunque Seneca nel passo citato sopra (§ 10) parla di *pars sanctissima*, intende,

³ Della concezione di *caro* come polo oppositivo rispetto allo *spiritus* in Seneca mi sono occupata in precedenza in questa medesima sede di STYLOS nel lavoro *L'Hercules Oetaeus e la conoscenza del Cristianesimo da parte degli Stoici romani del I secolo*.

⁴ *Puto inter me teque conveniet [...] corpus in honorem animi coli, in animo esse partes ministrarum, per quas movemur alimurque, propter ipsum principale nobis datas. In hoc principali est aliquid irracionale, est et rationale. Illud huic servit: hoc unum est quod alio non refertur sed omnia ad se refert. Nam illa quoque divina ratio omnibus praeposita est, ipsa sub nullo est; et haec autem nostra eadem est, quae ex illa est.*

ancora una volta, ciò che in noi è più vicino a Dio, contrapposto alla *caro* che invece da Dio ci allontana in quanto promotrice delle passioni. Come si può notare, si tratta ancora di una concezione che ben concorda, più che con l'ortodossia stoica —anche se certo Seneca ben conosce la tradizione greca e l'uso filosofico di *σάρξ* in Epicuro e in Posidonio—, con il pensiero sotteso al passo della VII lettera a Paolo⁵. Se infatti la carne per Paolo è l'uomo nella sua semplicità umana, senza la Grazia e lo spirito che vengono da Dio⁶, *caro* in Seneca è l'uomo considerato senza l'*hegemonikon*, vale a dire senza quello *spiritus* che è *sacer* e *sanctus* e che è parte di Dio in noi.

Naturalmente a monte dell'uso linguistico seneciano, come accennavo, stanno determinati precedenti. Mi sembra opportuno indagare da un lato, brevemente, sui significati assunti in latino dal sostantivo *spiritus* prima di Seneca e, dall'altro lato, rivolgere l'attenzione alla idea stoica del pneuma-*spiritus*, ovviamente ben nota a Seneca, seguendone succintamente le tracce. In tal modo sarà possibile inquadrare con maggior precisione il significato che in Seneca possono rivestire espressioni come *sacer spiritus* o *spiritus sanctus*.

⁵ Seneca in questo passo cita Posidonio, ed in effetti SCARPAT, G. *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia: 1973, pp. 80-81 riconduce la concezione di *caro* in Seneca all'influsso posidoniano, ma LAFFRANQUE, M. (*Poseidonios d'Apamée*, Paris: 1964, p. 431) nota che non può trattarsi di una derivazione dal filosofo mediostoico, che aveva una concezione materialistica dell'anima: a suo avviso è questa una figura di stile destinata a mostrare il profondo divario, essenziale ed assiologico, fra l'*hegemonikon* e il resto dell'uomo. Concorde con la LAFFRANQUE G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, Milano: 1993, p. 455.

⁶ Sulla concezione dello spirito opposto alla carne in s. Paolo rinvio ad E. SCHWEITZER, s. v. *σάρξ*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a c. di G. Kittel-G. Friedrich, ed. it. a c. di F. Montagnini-G. Scarpat, Brescia 1965, part. 1334-39; 1346-53: la carne per s. Paolo "abbraccia tutta l'esistenza umana, senza però tener conto del dono di Grazia della fede" (*ibid.* 1337), concezione che deriva non solo dall'Antico Testamento ma anche da formulazioni ellenistiche (1348-49) e dalla rielaborazione del dualismo greco fra corpo e *nous*, corpo e *pneuma* (*ibid.* 1352-53). Cfr. anche F.A. FERRARI, *L'uomo irredento in s. Paolo*, Bologna 1922, pp. 40; 48-63; J.N. SEVENSTER, *Paul and Seneca*, Leiden 1961, Suppl. a Novum Testamentum, 4, part. pp. 69-75; A. SAND, *Der Begriff "Fleisch" in den paulinische Hauptbriefen*, "Biblische Untersuchungen" 2 (1967), pp. 3-121; E. BRANDENBURGER, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchen-Vluyn 1968, con *status quaestionis* (pp. 7-12), opinioni degli studiosi sul bipolarismo carne-spirito (pp. 12-22): anche per Brandenburger Paolo dipende dall'A.T., dal Giudaismo ma anche dall'Ellenismo e dalla gnosi (p. 11), soprattutto dal dualismo tardo-giudaico influenzato dall'Ellenismo, e illustra l'opposizione carne-spirito in Paolo (pp. 42-58), nei testi tardo-giudaici (pp. 49-113) e in Filone (pp. 114-221).

2. L'USO DI SPIRITUS NEGLI AUTORI LATINI PRECEDENTI E CONTEMPORANEI A SENECA E NELLO STESSO SENECA

Negli autori latini precedenti Seneca, da Plauto e Varrone a Cicerone, Lucrezio, Virgilio, Orazio o agli elegiaci⁷, il sostantivo *spiritus* ha un ventaglio di connotazioni, da quelle fisiche di base come “vento, aria”⁸, “aria vitale, alito, respiro”⁹, “vapore, odore”¹⁰, a quelle derivate come “respirazione, inspirazione”, “sospiro”, “voce”¹¹,

⁷ Ho consultato il *ThLL* del Packard Humanities Institute, il *ThLL* IV ed il FORCELLINI, *Lexicon totius Latinitatis*, IV, Patavii 1965 rist., s.v. *spiritus*.

⁸ VERG. *Aen.* XII 465: *velut Edoni Boreae quum spiritus alto insonat Aegaeo*; COLUM. *r. rust.* III 19: *placidi spiritus*; VARR. *r.rust.* I 57: *quo spiritus non pervenit, ibi non oritur curculio*; CIC. *Arat.* 184: *permulcet ara flato spiritus*; CELS. *a. med.* II 7: *alvus cum multo spiritu redditur*.

⁹ PLAUT. *mil. gl.* I 1, 17: *cuius tu legiones difflavisti spiritu / quasi ventus folia*; CIC. *Rosc. Am.* 26, 72: *quid est tam commune, quam spiritus vivis, terra mortuis, mare fluctuantibus*; Eiusd. *I Verr.* VII 45, 117: *matresque miserae pernoctabant ad ostium carceris ... quae nihil aliud orabant, nisi ut filiorum extremum spiritum excipere sibi liceret*; Cat. 6, 15: *potestne tibi huius vitae haec lux, Catilina, atque huius caeli spiritus esse iucundus?*; *nat. deor.* II 41, 117: *vitalem et salutarem spiritum praebet animantibus*; 53: *tribus rebus animantium vita tenetur, cibo, potione, spiritu*; 138: *sanguis per venas in omne corpus diffunditur, et spiritus per arterias*; *orat.* I 1: *vel evulsa lingua, spiritu ipso libidinem tuam libertas mea refutabit*; I 61 261: *multos versus uno spiritu pronunciare*; III 47, 182: *longissima est complexio verborum, quae volvi uno spiritu potest, partit. 6: oratio sit circumscripta non longo anfractu, sed ad spiritum vocis apto*; *inv.* I 46, 86: *spiritum ducere*; *senect.* 9, 27: *usque ad extremum spiritum*; *Tusc.* I 40, 96: *extremo spiritu ludere*; COLUM. *r. rust.* VI 9: *longior et cum quodam impedimento tractus spiritus*; VERG. *georg.* III 505: *attractus ab alto / spiritus: interdum gemitu gravis...*; HOR. *od.* III 11, 19: *spiritus taeter saniesque manet / ore trilingui*; TIBULL. I 9, 57: *lenem spiritum agere* [nel senso di “respirare leggermente”]; VITRUV. *praef.* 8: *spiritus animalis*; PLIN. *NH* II 5, 4 [10]: *spiritus quem Graeci nostrique eodem vocabulo aera appellant*; VIII 12, 12 [33]: *spiritum praecludere*; XXXI 1, 1 [2]: *aquae nubium obtentu vitalem spiritum strangulant*.

¹⁰ LUCR. III 223: *spiritus unguenti suavis diffugit in auras*.

¹¹ *Rhet. Ad Her.* IV 46: *anhelans ex imis pulmonibus prae cura spiritus ducebatur*; CIC. *Verr.* VII 23: *supplicium a libero spiritu et communi luce seclusum*; *Cat.* IV 7: *puncto temporis frui vita et hoc communi spiritu non putat oportere*; *nat. deor.* II 54, 136: *aspera arteria ad pulmones usque pertinet excipitque animam eam, quae ducta sit spiritu eandemque a pulmonibus respiret*; 55: *spiritu in pulmones anima ducitur: ea calescit ab eo spiritu*; 101: *alut aer spiritu ductus animantes*; *orat.* I 61: *cum spiritus eius [sc. Demosthenis] esset angustior, partit. 6; div.* II 98: *in puero referre, in qua affectione caeli primum spiritum duxerit, leg. Manil.* 33: *atque eos portus, quibus vitam et spiritus ducitis*; LUCRET. VI 1186: *spiritus creber aut ingens raroque coortus*; PROPERT. I 16, 32: *surget et invitis spiritus in lacrimis*; II 29, 38: *aspice ut in toto nullus mihi corpore surgat / spiritus admissio notus adulterio*; HOR. *Epod.* XI 10: *conviviorum et poenitet, in quibus amantem et languor et silentium / arguit et latere petitus imo spiritus*; VERG.

“vita”¹², a quella, già ben attestata prima di Seneca in autori dotti in filosofia come Cicerone e Virgilio, di “spirito” sia nel senso filosofico di principio sostanziale sia in quello più propriamente psicologico di “alterigia, animo”. Nel primo senso, come principio sostanziale datore di vita e reggitore dell’intera persona, per lo più contrapposto al corpo, oppure dell’intero mondo, *spiritus* è attestato rispettivamente in Cic. *Marcell.* 29; Verg. *Aen.* IV 336; Ovid. *trist.* III 3, 61; *met.* XV 165 e in Verg. *Aen.* VI 724; Cic. *div.* I 11, 27; *nat. deor.* II 19¹³. Quanto al senso psicologico-morale di “alterigia, animo”, è chiaramente ravvisabile in Cicerone (*ad Q. fr.* I 2, 2; *pro Sull.* 27; *Verr.* III 30-75; *leg. Agr.* II 34; *Cluent.* 39, 109), Cesare (*BG* I 33; II 4; *BC* III 72) e Livio (II 35; XXVI 24)¹⁴ ed il significato invece positivo di “animo, coraggio” si trova in Plinio (*NH* VIII 40, 61 [149]), Livio (XXI 1), Fedro (3 *epil.*), Properzio (II 2, 2) e Virgilio (*Aen.* V 648)¹⁵.

cul. 180: *spiritibus [sc. con sibili] rumpit fauces*; Ov. *met.* XII 516: *super ora caputque / crevit onus neque habet quas ducat spiritus auras*; Liv. XXXII: *perire namque semel ipsis satius esse, quam sub acerbissimi carnificis arbitrio spiritum ducere.*

¹² Cic. *Verr.* VII 45, 118: *ne cum sensu doloris aliquo aut cruciatu spiritus auferatur*; *Phil.* XI 20: *non est viri dubitare eum spiritum quem naturae quis debeat patriae reddere*; Verg. *Aen.* IV 336: *dum spiritus hos regit artus*; OVID. *her.* XII 85: *spiritus vanescit in auras.*

¹³ Cic. *Marcell.* 29: *continentur vita corpore et spiritu*; Verg. *Aen.* IV 336: *dum spiritus hos reget artus*; OVID. *trist.* III 3, 61: *nam si morte carens vacuum volat altus in auram / spiritus et Samii sunt rata dicta senis: / inter Sarmaticas Romana vagabitur umbras*; *met.* XV 165: *errat et illinc / huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus / spiritus, eque feris humana in corpora transit.* Verg. *Aen.* VI 724: *caelum ac terras camposque liquentes ... / spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat molem.*

¹⁴ Cic. *ad Q. fr.* I 2, 2: *L. Caecilium nonne omni ratione placavi? Quem homine? Qua ira? Quo spiritu?*; *Sull.* 27: *res enim gestae, credo, meae, me nimis extulerunt? Ac mihi nescio quos spiritus attulerunt?*; *Verr.* III 30, 75: *quid ego nunc in alteram actionem Cn. Dolabellae spiritus, quid huius lacrimas et concursiones proferam?*: giustamente commenta Ascon. *ad l.*: *plus significavit dicendo spiritus quam si animositatem contentionemve diceret*; Cic. *leg. Agr.* II 34: *hunc Capuae, Campano supercilio, regio spiritus cum videremus...*; *Cluent.* 39, 109: *iam insolentiam noratis hominis: noratis animos eius ac spiritus tribunicios*; Caes. *BG* I 33: *Ariovistus tantos sibi spiritus, tantam arrogantiam sumpserat, ut ferendus non videretur*; II 4: *magnam sibi auctoritatem magnosque spiritus in re militari sumerent*; *BC* III 72: *his rebus tantum fiduciae ac spiritus Pompeianis accessit vicisse iam sibi viderentur*; Liv. II 35: *minitans patriae hostilesque iam tum spiritus gerens [...] multis saepe bellis, pestilentia postremo amissa iuventute, fractos spiritus esse*; XXVI 24: *quorum se vim atque etiam spiritus fregisse.*

¹⁵ PLIN. *NH* VIII 40, 61 [149]: *generosi spiritus imperator [sc. Alexander Magnus]*; Liv. XXI 1: *ingentis spiritus vir*; PHAEDR. 3 *epil.*: *difficulter continentur spiritus, integritatis qui sinceræ conscius...*; PROP. II 2, 2: *haesisti: cecidit spiritus ille tuus*; Verg. *Aen.* V 648. *divini signa decoris / ardentisque notate oculos: qui spiritus illi, / qui voltus vocisque sonus vel gressus*

Talora lo spirito, già dai pagani precedenti Seneca, è detto espressamente “divino” in contesti quali quello dello spirito del mondo, in ottica panteistica (Cic. *nat. deor.* II 19: *haec ita fieri, omnibus inter se convenientibus mundi partibus, profecto non possent, nisi ea uno divino ac continuato spiritu continerentur*) o quello dell’ispirazione poetica o profetica, vista come determinata dalla presenza dello spirito divino nella persona ispirata: *poetas quasi divino quodam spiritu inflari* (Cic. *Arch.* 8, 18); *per divini spiritus viros Aeschylum, Sophoclem, Euripidem illustravit tragoedias* (Vell. I 16, 3); *spiritu divino tactus* (Liv. V 22); *qualis Pindarico spiritus ore sonat* (Prop. III 15, 40). Si può rilevare che questa dello spirito divino che, presente in un uomo, ne ispira i pensieri è un’idea non dissimile da quella della VII lettera di Seneca a Paolo, dove lo spirito divino e perciò santo è visto come residente in Paolo ad ispirarne i pensieri: è dunque una concezione ben comprensibile anche in un autore pagano, senza dover affatto presupporre che qui Seneca parli dello Spirito Santo cristiano.

È dunque opportuno considerare brevemente gli esempi dell’uso di *spiritus* in Seneca, che sono particolarmente numerosi e variegati: in senso fisico di “vento, brezza” oppure “alito, respiro” il termine è presente in *quaest. nat.* V 13: *vehementior spiritus ventus est; leviter fluens, aer; clem.* I 4: *spiritus vitalis; ira* III 19: *ultimum spiritum trahere* e nelle tragedie in *Med.* 6: *citat ex alto spiritum facies flammata, / anhelitus attrahit ex profundo pectore*. Nel significato di “vita” e di “principio vitale”, *spiritus* è usato da Seneca, sempre in riferimento alla uccisione come sottrazione violenta dello *spiritus*, in *Troad.* 328: *cui dextra regi spiritum eripuit tua?* ed analogamente in *Oed.* 14: *exige ferro spiritum nefastum*; su questo modello anche *Octav.* 242 ha: *spiritum fratri abstulit*. Nel senso morale di “animo, coraggio” e, con connotazione più negativa, “orgoglio”, il sostantivo si trova invece in *Agam.* 248: *superba et impotens flatu nimis / Fortuna magno spiritus tumidos daret; Herc. Fur.* 384: *dominare tumidus, spiritus altos gere! / sequitur superbos ultor a tergo deus; Troad.* 252 (*spiritus quondam truces / minasque tumidi lentus Aeacidae tuli*), 268 (*sed fregit illos spiritus ... Fortunae favor*) e 743: *spiritus genitor [sc. Hector] facit? Sed nempe tractus: ipse post Troiam pater / posuisset animos*. Ma come abbiamo visto è nelle *Epistulae ad Lucilium*, scritte negli ultimi anni di vita, tra il ritiro dalla vita politica e la morte, che egli usa il termine in senso filosofico, connotando lo con aggettivi quali *sacer* e *sanctus* in quanto divino. Dal punto di vista strettamente linguistico, Seneca appare il primo latino pagano a creare il sintagma *sacer spiritus*: non mi sembra che vi siano esempi precedenti dell’accostamento di *sacer* a *spiritus* e neppure sussistono –nella tradizione pagana precedente e contemporanea a Seneca– casi in cui a *spiritus* sia associato l’aggettivo *sanctus*. Occorre interrogarsi dunque sull’originalità linguisti-

ca di Seneca.

3. IL SOSTRATO FILOSOFICO STOICO DELLA CONCEZIONE SENECHIANA

Sicuramente il pensiero stoico di cui Seneca è erede ha influito in maniera profonda sulla sua concezione dello *spiritus*. A partire da Cleante (*SVF* I 528-534) infatti, già all'interno del Vetero-Stoicismo si era operata una identificazione tra lo spirito (*πνεῦμα*)¹⁶ e Dio, che si fece chiara con Crisippo (*SVF* II 1009: Dio è *πνεῦμα νοερόν καὶ πυρώδες*) e che permise a Seneca di pensare al principio spirituale che risiede nell'uomo come la presenza di Dio stesso in noi e di chiamare tale principio divino "sacro" e "santo". Se infatti in campo filosofico già Anassimene (95 B 2 *Vorsokr.*) e Senofane (113 A 1 *Vorsokr.*) identificavano l'anima-ψυχή con lo spirito-πνεῦμα, e se Aristotele faceva del πνεῦμα il principio vitale dell'uomo, è lo Stoicismo la corrente di pensiero che, a partire dalle sue prime espressioni, presenta lo spirito come principio sostanziale di natura divina –il Dio/ύσις/λόγος–, immanente al cosmo e all'uomo e centrale a livello sia fisico-cosmologico sia psicologico-antropologico sia teologico al contempo¹⁷: lo spirito è attivo a tutti i livelli della realtà, negli esseri inanimati come ἐκτιχόν πνεῦμα, nelle piante come φυσικόν πνεῦμα e negli animali come ψυχικόν πνεῦμα; nell'uomo infine lo spirito coincide con l'ἡγεμονικόν, il principio direttivo dell'uomo e della sua condotta morale, quello che per i Neostoici ospita precisamente la divinità e può far dire ad es. ad Epitteto che l'uomo è un ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ e che ospita in sé Dio stesso: "ma tu sei più importante: tu sei un frammento di Dio [ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ]: hai in te stesso una certa qual parte di lui [μέρος ἐκείνου] ... e non sai che tu alimenti un dio, eserciti un dio? Tu porti in giro un dio, o infelice, e nemmeno lo sai ... Dio è presente all'interno [παρόντος ἔσωθεν], scruta ed ascolta tutto" (*Diss.* II 8, 11-14); "ricordatevi di non dire mai che siete soli, poiché non lo siete, bensì c'è Dio all'interno e il vostro δαίμων" (*Diss.* I 14, 12-14).

Benché a rigore lo spirito stoico sia materiale, nel pensiero stoico romano e specialmente in Seneca la connotazione materialistica non è così marcata e l'insorgere di un dualismo antropologico con la opposizione nell'uomo del corpo e dello spirito è

¹⁶ H. KLEINKNECHT - F. BAUMGÄRTEL - W. BIEDER - E. SJÖBERG - E. SCHWEIZER, *pneama*, in *ThWb* VI pp. 330-450; H. CROUZEL, *Geist*, in *RAC* IX, Stuttgart 1976, coll. 490-545, part. 495-98.

¹⁷ Cfr. CROUZEL, *Geist*, col. 498; G. REALE-R. RADICE, s.v. πνεῦμα, in *Indice dei Concetti*, in *Storia della filosofia antica*, V, Milano 1994.

particolarmente chiara in Seneca, dove lo *spiritus* opposto alla *caro* e sentito come presenza divina nell'uomo e principio morale fondamentale non ha propriamente nulla di materiale. Non mi sembra un caso che per la dottrina dello Spirito dapprima s. Paolo —con l'opposizione πνεῦμα σαρκός e l'identificazione di πνεῦμα e Θεός¹⁸— e poi i Padri della Chiesa si siano rifatti, tra le varie correnti filosofiche antiche che pure avrebbero potuto accogliere, proprio al pensiero stoico, nonostante il suo teorico materialismo ed immanentismo¹⁹. In particolare, in ambito latino, in cui il parallelismo linguistico con l'uso seneciano è più evidente, Tertulliano combatte sì l'istanza immanentistica stoica, tuttavia non esita a riproporre, pur in un orizzonte filosofico-teologico di piena trascendenza, l'identificazione dello spirito umano, da lui chiamato *flatus* oppure *adflatus*, con l'emanazione dello spirito divino, lo *spiritus* che è propriamente sostanza divina: Tertulliano non parla in effetti esplicitamente di *Spiritus Sanctus* (cfr. c. *Marc.* II 9; an. 9 e 15)²⁰.

4. OSSERVAZIONI

Se quindi Seneca nella VII lettera a Paolo parla di uno "spirito santo", questo non è certo indizio di una presunta conversione di Seneca e del conseguente carattere apocriefo della lettera stessa e dell'epistolario che la contiene. Per Seneca era del tutto coerente con il proprio sistema di pensiero parlare di uno "spirito" che è presente nell'uomo e che è "sacro" e "santo" in quanto divino ed ispiratore e supervisore della morale umana. Quello che, insomma, poteva apparire —ed è apparso— a prima vista un elemento a sfavore dell'autenticità dell'epistolario in quanto presunto riferimento allo Spirito Santo cristiano, risulta dunque un dato che concorre a rendere più probabile la conoscenza reciproca dei due suoi autori. Non è neppure necessario, infatti, sforzarsi di

¹⁸ CROUZEL, *Geist*, coll. 506-508, oltre alla bibliografia citata precedentemente. Di particolare importanza sembra la concezione di Filone Alessandrino, per cui lo spirito è quello che Dio ispira nell'uomo, la potenza di vita vera che Dio dona all'uomo (cfr. RADICE, *Lessico*, p. 215), con cui Filone sembra rivoluzionare l'antropologia classica (REALE, *Storia*, IV, pp. 294 sgg.). Sull'antropologia filoniana, fondata sulla tripartizione tra corpo, anima-intelletto e spirito che proviene da Dio, rinvio a G. REALE-R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, in *Filone di Alessandria. La filosofia mosaica*, a c. di G. Reale-R. Radice, Milano 1987, pp. VII-CXLI, part. 6.1, *L'antropologia filoniana*, pp. CXXV-CXXVIII.

¹⁹ Rimangono fondamentali in tal senso G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint-Augustin*, Paris-Louvain 1945; M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957.

²⁰ CROUZEL, *Geist*, coll. 515-516 e 528-529.

negare una conversione di Seneca, che appunto non si può supporre in alcun modo –e questo è senz'altro pacifico–, bensì piuttosto si può pensare che proprio sulla base delle proprie convinzioni stoiche il filosofo latino, i cui rapporti storici con Paolo sono probabili²¹, potesse trovare profonde affinità con le proprie idee –nel pensiero di Paolo –che a sua volta conosceva ed accoglieva senz'altro temi stoici– e potesse apprezzare la predicazione dell'apostolo a Roma.

²¹ SORDI, *I rapporti personali ...*, in corso di stampa negli Atti del già citato Convegno *Seneca e i Cristiani*. Colgo l'occasione per ringraziare vivamente la prof. Marta Sordi, il cui costante interesse per le mie ricerche è per me motivo di sincero ed appassionato impegno.

ALGUNOS EPIGRAMAS DE DIÓGENES LAERCIO

RAÚL LAVALLE*

Diógenes Laercio es el más importante de los doxógrafos; tanto que sus narraciones, buenas o malas, son la base de lo que en las clases y los manuales se dice acerca de los filósofos antiguos. Sus biografías a veces terminan con una pequeña poesía propia dedicada al filósofo de turno. Estos epigramas puede encontrarlos el lector de la *Antología Palatina*, pero nos ha parecido útil traducir y comentar algunos de ellos.

Cuando contemplaba unos juegos gimnásticos, Zeus sol,
arrebataste del estadio a Tales, hombre sabio.
Te alabo porque te lo llevaste cerca: en verdad
el anciano no podía ver los astros desde la tierra. I, 39

Antes explicaba Diógenes que mirando Tales un certamen atlético murió por calor, sed y debilidad, anciano como era. Hay algunas curiosidades en el poema. Una: quien afirmaba οὐδεν τὸν θάνατον διαφέρειν τοῦ ζῆν (I, 35) pasó de una cosa a otra casi sin solución de continuidad. Otra es que el gran astrónomo encontrará en el otro mundo su satisfacción plena. El ηέλι aplicado a Zeus y no al titán homónimo destaca la intención del dios supremo: allá hará en plenitud lo que aquí hacía penosamente (οὐκέθ' ὀρῶν ἠδύνωτο). La fuerza de ἐγγύς contribuye a resaltar otra cosa: la contemplación de un certamen no se compara con el espectáculo de los astros¹. También es importante πρέσβυς, pues da la idea de ciclo cumplido, condición que Solón de Atenas ponía como necesaria para considerar verdaderamente feliz a alguien².

* U.C.A.

¹ Tertuliano desarrollará siglos más tarde una idea afín. Nosotros los cristianos -dice- no necesitamos los espectáculos de los romanos, pues tales lúcahs son ridículas comparadas con las que nosotros libramos, que además son gratis: *Haec voluptates, haec spectacula Christianorum sancta perpetua gratuita; in his tibi circenses ludos interpretare, cursus saeculi intueri, tempora labentia, spatia peracta dinumera, metas consummationis exspecta, societates ecclesiarum defende, ad signum dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrum palmas gloriare (De spectaculis, 29)*. El juicio final era presentado por él como supremo show: *Quae tunc spectaculi latitudo!* (30).

² HERÓDOTO I, 32.

¡Gracias a ti, luminoso Pólux, porque el hijo
de Quilón consiguió el verde olivo en el pugilato!
Si un padre, al ver a su hijo coronado, murió
de gozo, no está mal: tenga yo muerte semejante. I, 73

Efectivamente, Hermipo dice que Quilón murió después de saludar a su hijo vencedor en Pisa y que la causa fue, además de la avanzada edad, el exceso de gozo. Yo diría que un gozo por el éxito de un hijo no es "excesivo"; pero interpreto que con ὑπερβολῆ χαρᾶς el pasaje es casi una hendíadis: el gozo excedió las fuerzas menguadas ἀσθενεῖα πολυετίας (cf. I, 72). Diógenes prefirió en su epigrama el verbo ἡσθεῖς, que da una idea de 'placer' no fácil de conservar en la traducción. El dios invocado es Pólux, célebre por el fuego de Santelmo (φωσφόρε) y por su excelencia en el pugilato, como bien supo Ámico, rey de los Bébrices³. En cuanto al hecho en sí, nuestro autor desea para sí la muerte de los justos, según el lugar común antiguo. Por ejemplo el de Heródoto, cuando hacía decir a Solón que Telo el ateniense había sido el hombre más feliz⁴; o el del Anquises virgiliano, quien, aunque *pelagi tot tempestatibus actus*, fue amado por los suyos y en especial por su hijo: lo consideraba *omnis curae casusque levamen*⁵. Un tercer ejemplo "griego": el Sirácida exalta la felicidad de Isaac y de Jacob por haber muerto en paz, con los suyos:

A Isaac le aseguró lo mismo,
en gracia a su padre Abraham.
La bendición de todos los hombres y la alianza
las hizo reposar en la cabeza de Jacob.
Lo confirmó en sus bendiciones,
y le otorgó su herencia.
Él dividió sus partes
y las repartió entre las doce tribus. 44, 24-26

Como el autor bíblico, también Diógenes dedica una bella εὐλογία a su héroe filósofo, en cuya estatua estaba escrito que τῶν ἑπτὰ σοφῶν πρῶτος ἔφω σοφία.

Aquí oculto a Biante, a quien plácidamente Hermes
condujo al Hades, blanco con la nieve de la vejez.

³ P. ej. en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas (II, 1-97), o en *Los Dioscuros* de Teócrito (vv. 83-134).

⁴ I, 30.

⁵ *Eneida* III, 708-18.

Pues dijo, sí, dijo la causa de un amigo; luego se reclinó
en los brazos de un joven y extendió su largo sueño. I, 85

Ausonio, en sus *Sentencias de los siete sabios*, resume algunas de la máximas de Biante.⁶ Pero la más conocida es una que admite múltiples interpretaciones: Οἱ πλεῖστοι κακοί.⁷ La persona defendida por él probablemente pertenecía a la minoría buena, o instruida si se prefiere. La tierra en el epigrama invita al lector a reflexionar sobre la paz que acompañó el corto viaje al Hades, en compañía de Hermes ψυχοπομπός. No se menciona la palabra muerte; la idea es la de prolongar un sueño profundo (μακρὸν εἶπεν ὕπνον), como medio de destacar la bondad del sabio.⁸

No te entristezcas por no alcanzar algo, goza
de todos los bienes que te dan los dioses:
así pues murió el sabio Periandro, descorazonado
porque no alcanzó lo que quería hacer. I, 97

Periandro, tirano de Corinto, mató a su esposa cuando estaba preñada, cediendo a la ira y a las calumnias de unas concubinas, a quienes luego quemó vivas. Desterró a su hijo Licofrón, entristecido por lo de su madre, a Corfú. Periandro llegó a la vejez y lo mandó buscar porque quería entregarle el poder, pero los habitantes de la isla lo mataron. Lleno de ira, el tirano envió a los hijos desde Corfú a Aliates, rey de Lidia y padre de Creso, para que los castrara. Pero la nave llegó a Samos, suplicaron a Hera, y los samios los salvaron. En consecuencia, ἀθυμήσας ἐτελεύτησεν; esto fue a los ochenta años de edad, c. 590 a. C. (cf. I, 94-95). A pesar de estar a veces en el número de los siete sabios, no siempre su conducta era laudable. Cuando golpeó a su mujer no cumplió una de sus máximas: εὐτυχῶν μὲν μέτριος ἴσθι, δυστυχῶν δὲ φρόνιμος (I, 97); mucho menos la de Cleóbulo: βίᾳ μηδὲν πράττειν (I, 92). Y Diógenes cuenta (λέγουσι δὲ τινες) su muerte.

No quería que se supiera el lugar de su sepultura. Por eso encargó a dos jóvenes que fueran de noche a cierto lugar y mataran y sepultaran al primero en llegar (iba a ser el mismo Periandro). Luego otros cuatro tenían órdenes suyas para matar a los dos

⁶ vv. 1-7.

⁷ También recordada por Ausonio en su *Ludus* de los siete sabios, vv. 189-201.

⁸ Una idea afín se halla en apócrifos de la dormición de la Virgen María. P. ej. el *Libro de San Juan Evangelista*, que narra la κοιμήσις. Allí se evita cuidadosamente hablar de θάνατος; en cambio: ὅταν ἐξέρχωμαι ἀπὸ κόσμου τούτου (c. 9), ἐν τῷ τελειωθῆναι με (c. 10), ἀνάλυσις (c. 13), ἀναλύειν (c. 15).

primeros, y luego un número mayor aún mataría y sepultaría a los cuatro. De este modo murió (cf. I, 96). El epigrama nos exhorta a gozar de lo que la vida nos da. Con frecuencia θεός, en el sentido de 'la divinidad', es traducido 'Dios'; la versión inglesa de R. D. Hicks⁹ a veces es algo laxa, pero nos parece que hace bien en decir 'the gods', más apropiado a las creencias antiguas e igualmente amplio. ¿Qué mejor ejemplo de lo que no debe hacerse? Periandro, en el anónimo poema escrito sobre su cenotafio, era llamado πλούτου καὶ σοφίης πρῦτανις (I, 97). Pero nadie puede tener todo. Él murió descorazonado, pese a ser σοφός. Mucho más sabía el viejo de Ascra, que aconsejaba trabajar y respetar a los dioses.

Cuando Anacarsis volvió a Escitia luego de largo vagar,
persuadía a todos de vivir al modo griego;
pero una alada flecha lo llevó rápido a los inmortales,
cuando tenía inconclusas palabras en sus labios. I, 103

Caso notable el de este escita. Pero su sabiduría griega, para bien o para mal, le acarreó fama de τὰ νόμιμα παραλύειν τῆς πατρίδος. En una partida de caza su hermano lo mató con una flecha. Tuvo, con todo, un hálito de ingenio para decir que había vuelto sano y salvo de Grecia por su fama de sabio (no es fácil traducir aquí διὰ τὸν λόγον); en su propia tierra, en cambio, la envidia le había causado la muerte (διὰ τὸν φθόνον, cf. I, 102). El epigrama de Diógenes tiene otra ironía, pues su propósito de helenizar quedó en μῦθος ἄχραντος. Algo parecido, aunque en otro orden, le había pasado a Apolo: Dafne huyó de él *cumque ipso imperfecta verba reliquit*.¹⁰

Tal vez conozcas a Estilpón de Mégara: se apoderó
de él la vejez y luego la enfermedad, duros caballos.
Pero encontró en el vino un auriga más fuerte
que ese par, pues lo bebió a tragos y se adelantó. II, 120

Dice Hermipo (200 a. C.) que Estilpón bebió vino para morir más rápido. Tan escueta noticia es muy bien aprovechada por Diógenes Laercio, quien añade, al parecer de su cosecha, las dos cosas de las que quería huir: γῆρας y νόσος. Llama a ambas κακῆς συνωρίδος. Pensamos en emplear 'biga', voz técnica y desconocida por el lector común. La imagen del alma como auriga de una biga alada está en el *Fedro*.¹¹ Pero el epigramatista encontró un φέρετρον, y curioso, ἥνιλοχον.

⁹ En su ed.: London & Cambridge, Mass., W. Heinemann & Harvard Univ. Press, 1950.

¹⁰ OVIDIO, *Metamorfosis* I, 526.

¹¹ 253c-255e.

Estilpón tenía fama de bromista, como cuando le dijo a Crates, que se estaba calentando al fuego: “Me parece que tienes necesidad de un manto nuevo.” En griego *ἱματίου καινοῦ* hace juego de palabras con *νοῦ καὶ ἱματίου*. Pareció también bromear, ya con el pie en el estribo, y bebió el vino *χανθόν*, y *ἤλασε*, se adelantó a la vejez y la enfermedad, *δύσμαχον ζυγόν*. Por eso Diógenes no estuvo mal, no cometió irreverencia al reír también él con el filósofo.

¿Por qué, anciano y calvo, oh Aristón,
diste tu cabeza al sol para tostar?
Así, buscando el calor más de lo debido,
sin quererlo encontraste el gélido Hades. VII, 164

Aristón de Quíos (c. 320-250), como no reconocía distinción alguna en lo que está entre la virtud y la maldad, decía que nuestro fin debe ser vivir con indiferencia respecto de ello. Añadía que el sabio era como un actor capaz de representar bien, tanto el papel de Agamenón como el de Tersites. Su estoicismo particular ignoraba la física y la lógica, pues decía que la primera nos excede, y la segunda no nos concierne (VII, 160). Con todo, *τὸ θερμόν* tuvo bastante que ver con su muerte, como vimos. Diógenes sonríe en sus coliambos ante esta falta de medida de un hombre viejo. El astro rey, de cualquier modo, fue poco estoico, poco *ἀδιάφορος*.

En vida, Antístenes, por tu naturaleza eras un perro,
y mordías el corazón con palabras, no con la boca.
Pero moriste de consunción. Tal vez alguien diga: “¿Esto
por qué?” Se necesita de un guía para ir al Hades. VI, 19

Diógenes llama *κύων* a Antístenes, y añade una relación entre el morder de los perros y el criticar las costumbres. No se sabe bien el porqué de la asociación perro / cínico (algunos dicen que por la *ἀναιδεία* de este movimiento algo *hippy*). También ignoramos qué clase de enfermedad supone *ἔθανες φθισικός*. Pero Antístenes es tratado aquí con respeto, y transformado en una suerte de psicopompo. No había tanto respeto en el dístico que nuestro autor dedicaba a su homónimo de Sinope en verso proceusmático:

-Diógenes, vamos, dime qué destino te llevó
al Hades. -Me llevó el salvaje diente de un perro. VI, 79

Aunque había distintas versiones sobre su muerte (que Diógenes Laercio menciona), sin duda esta es la más irónica. Pero empañaba la carrera filosófica de Antístenes una cosa: “daba la impresión de haber llevado la enfermedad con poca fortaleza, por

apego a la vida." Diógenes le había ofrecido un puñal para poner fin a sus dolores, pero él respondió que quería librarse "de los dolores, no de vivir" (cf. VI, 18). Es cierto que algunos decían que Diógenes se había suicidado conteniendo la respiración, pero ser un cínico consecuente no era empresa fácil. Una prueba está en los epitafios que Leónidas de Tarento dedica a otro cínico que, en su vejez, había abandonado bastón, alforja, harapos y otros emblemas de la secta, y se había enamorado de un joven.¹² Nuestro doxógrafo gusta de convidar a sus lectores con varios platos de banquete filosófico.

Acerca de los filósofos, Diógenes Laercio nos da información más abundante y más ordenada que cualquier otro. Más aún, su orden de exposición ha guiado a la generalidad de los manuales de filosofía. Pero, igual que cuando consideramos en los antiguos la historia, no debemos olvidar que estamos ante géneros literarios. Es decir que, aunque haya datos verdaderos, están expuestos de una forma especial, que los historiadores de hoy rechazarían. En nuestra lectura, nos hemos atenido a lo literario, de lo cual separamos varias cosas.

En primer lugar, lo anecdótico. Efectivamente, Diógenes se apoya, directa o indirectamente, en cosas no publicadas, que desde mucho tiempo atrás se transmitían acerca de los héroes del pensamiento. ¿Cuál es su credibilidad? Es imposible saberlo; a veces es nula. Pero no sólo en los griegos: nuestra propia historia recurrió a narraciones apócrifas (o a anécdotas edulcoradas), quizás con propósitos moralizantes. En nuestro doxógrafo, creo que se trata también del gusto por el hecho en sí, verdadero o falso. Como cuando los apócrifos hacían a Jesús, a los Apóstoles o a la Virgen protagonistas de extraños hechos, no publicados por los canónicos. Pueden no ser ciertos, pero muchos son bellos para quien los lee, y los ve en la iconografía.

Esta belleza, también es otro índice de lo lábil del conocimiento sobre los filósofos, aunque nuestra arrogancia y estulticia eleve a dogma de fe interpretaciones sobre gentes tan lejanas y distintas de la actual mentalidad. Diógenes incrementó la *Antología Palatina* con interesantes epigramas, propios y ajenos, que sólo son entendibles con el conocimiento de la anécdota. Es responsable por ejemplo de mucho de lo que sabemos sobre los cínicos, protagonistas naturales de anécdotas. Fuera de lo epigramático, le debemos valiosas citas de Timón y su acidez para con los autores de otras escuelas.

¹² Cf. *Antología Palatina*, VI, 293 y 298. Sócares era el nombre de quien, al llegar a la vejez, fue víctima del Hambre y dedicó a Cipris sus reliquias de sabio. El joven Rodón capturó (ἤρπυσεν) al anciano, a quien llama πάνσοφον πρέσβυ, y que no estaba lejos de la corona de la constancia.

En este sentido, hay un hombre descomunal que le viene a Diógenes como anillo al dedo. Empédocles fue filósofo, poeta, médico, taumaturgo y hasta dios. Muy diversas historias se dijeron y escribieron sobre su vida y su muerte; nuestro autor, aunque se hallaba más cercano a Empédocles que la moderna ciencia sobre los antiguos, no alimentaba muchas ilusiones de hallar la verdad. Por eso compuso para el filósofo de Agrigento un epigrama *σχωπτικόν* (alguna versión puede traducir 'satírico', pero creo mejor decir directamente 'burlón'): "No diré que de intento te lanzaste a la corriente del Etna / sino que, queriendo ocultarte, sin querer allí caíste" (vv. 1-2; cf. VIII, 74-75).

Pero esto nos lleva a otro tema fundamental, el de la risa de Diógenes. Así como reía Timón, como Luciano se ríe detrás de su Menipo, hay una como respetuosa, "lúdica" risa de Diógenes. Para el epitafio a Aristón, que tradujimos, Diógenes dice *προσπαιξάμεν* (VII, 164); hablando de Cleantes, dice que *lusit* un epigrama sobre su muerte (*ἐπαιξάμεν*, VII, 176); ni Pitágoras, con su venerable doctrina, se escapó de este bromista, pues dice que le dedicó dos poemas (*καὶ ἡμῶν ἔστιν εἰς αὐτὸν πεπαιγμένα*, VIII, 44). La obra de Diógenes no podemos decir que no sea seria, pero la broma y el juego le añaden valor literario. También es serio Ovidio, aunque él se llamó a sí mismo *tenerorum lusor amorum*.¹³

El humor poético hace que Diógenes prefiera, en vez de hablar de las investigaciones astronómicas de Eudoxo de Cnido y de sus modelos astrales, narrar cómo murió: en Egipto fue lamido por el Buey Apis, y sus sacerdotes interpretaron que él iba a ser famoso (tanto *εὐδοξος* como *ἔνδοξος*) pero viviría poco tiempo (aunque llegó a doblar el codo de la vida, pues alcanzó los cincuenta y tres años (cf. VIII, 90-91).

Y este humor lo relacionamos con la curiosidad. Un joven naufraga al romperse su barca en el mar, y asido al cadáver de su padre puede llegar a puerto: una desgracia, pero otro motivo para agradecimiento a quien le había dado el ser. Un goloso ratón quedó apresado dentro de las valvas de una ostra a la que quería comer. Un pescador sacó con su anzuelo del mar un cráneo; movido por la piedad, hizo un pozo con sus manos para enterrarla, y encontró allí un tesoro. Estas tres rarezas¹⁴ son solo algunas de las muchas que leemos en los autores de época romana. Alguien los encontrará solamente banales. Puede ser, pero las cosas extrañas también agradaban a Plinio. Además *curiositas nihil recusat*, y a tal cofradía pertenecía Diógenes Laercio.

¹³ *Tristia*, IV, x, 1.

¹⁴ Cf. *Antología Palatina*, IX, 85, 86 y 52.



LA IDENTIDAD CIVIL: CRISIS Y SUPERACIÓN CARTAGO Y UZALIS EJEMPLOS EN EL IMPERIO TARDORROMANO

MARÍA EUGENIA PARETI DE CANESSA*

I- PLANTEO DE LA CUESTIÓN

La regionalización de los estudios históricos, a través de la microhistoria, confirma día a día que las mutaciones religiosas, socioeconómicas y políticas que tuvieron lugar en la Antigüedad Tardía deben considerarse sobre el trasfondo de una sociedad rica y sorprendentemente flexible que había alcanzado el equilibrio y conseguido una estructura notablemente diferente a la del período clásico. Lo decisivo de estas nuevas formas es que adquirieron perfiles específicos al tiempo que se vieron sometidas a una dinámica y evolución propias. Esto es válido fundamentalmente para las aristocracias que surgieron después de la crisis del siglo III, y también como consecuencia de la fiscalidad establecida por Dioclesiano. Sin embargo no significó la desaparición de las ciudades y menos aún, la eliminación de las élites tradicionales sino que estas últimas modificaron su estructura. Esto supuso una profunda transformación. Transformación que abordada sólo desde la perspectiva social no deja de sobrecoger por el alcance que tuvo ya que en estos “felices años del Imperio” se sembraron los gérmenes de su posterior disolución¹.

No obstante, en este mundo en transformación, la reestructuración, enfocada desde su dimensión social, *dislocó*, antes que al Imperio de Occidente, al ciudadano y específicamente al ciudadano cristiano. Esta dislocación, que es preciso aplicarla a la mentalidad y a los sentimientos del ciudadano común, le provocó un estado de inseguridad que se tradujo en una crisis en su identidad civil, debida a la pérdida de sus referentes tradicionales. Esta crisis no se encuentra explícita, sino que se la percibe por la presencia de una búsqueda por parte de los ciudadanos cristianos de una nueva oferta, de una nueva propuesta que les devolviera el sentimiento de arraigo y pertenencia.

* Universidad Nacional de Cuyo.

¹ BROWN P. *El mundo en la Antigüedad tardía*. Madrid: Taurus, 1989, p. 43.

cia a su *civitas*.

La problemática planteada, si bien puede generalizarse para gran parte del s. IV en el Occidente romano, se analiza puntualmente en el norte de África en las ciudades de Cartago y Uzalis durante el último tercio del s. IV y los primeros decenios del s. V, antes de la invasión vándala.

A partir de la vía abierta por Chastagnol es un hecho comprobado y aceptado por los especialistas la continuidad de la vida urbana en el norte de África durante este período y así lo atestiguan las inscripciones epigráficas y restos arqueológicos -incluidos los marinos- recientemente descubiertos. Sobre estos aspectos hemos hablado en trabajos anteriores demostrando la vitalidad y pujanza de la vida municipal en Cartago y su antigua *pértica*². Entonces... ¿Porqué la crisis de identidad civil?

II- CAUSAS DE LA PROBLEMÁTICA

Para poder determinar las causas de la cuestión planteada es preciso analizar algunos aspectos de la sociedad tardoimperial como lo son su nueva estructura, los cambios de fines del s. IV y las relaciones sociales.

1- UNA NUEVA ESTRUCTURA SOCIAL

La nueva estructura de la sociedad tardorromana tiene sus raíces en la crisis del siglo III, cuando el Imperio estuvo a punto de perder su unidad, pero fue salvado gracias a una revolución militar. Los soldados y oficiales de las provincias danubianas que la llevaron a cabo, tan salvajes a los ojos de los aristócratas mediterráneos, se transformaron en los héroes del renacimiento imperial y arrebataron a la aristocracia tradicional no sólo el control militar del Imperio, sino también el político. Surgió así una aristocracia de las armas constituida por familias de cuyas filas salieron los emperadores del s. IV. Estas familias se hallaban unidas entre sí por la profesión militar y por alianzas matrimoniales entre ellas; también llegaron a unirse con príncipes germánicos y hasta con la aristocracia de servicio, pero jamás con la tradicional aristocracia senatorial.

² PARETI DE CANESSA, M. E. "Política imperial y autonomía municipal en el Occidente romano a través del *curator rei publicae*. Un testimonio del s. IV en el África del Norte". REVISTA HISTORIA UNIVERSAL N° 7. Fac. Fil. y Letras, UNCuyo, Mendoza, 1993; id. "Continuidad de la vida urbana en el Occidente tardorromano, El Odeón de Cartago en testimonio del s. IV". XIII Simposio de Estudios Clásicos. La Plata, 1994.

Estos emperadores para subvenir a sus necesidades reforzaron la burocracia a partir de las reformas de Diocleciano Pero es recién con la creación del Senado de Constantinopla, que Constantino otorgó el clarísimo con extremada liberalidad, cuando se formó la aristocracia de servicio. Dotada de numerosos privilegios, dueña del aparato burocrático, sus miembros llegaron a insertarse en la clase gobernante y a amasar grandes fortunas en poco tiempo. Esta nueva clase superior constituía un elemento nuevo, extraído de capas muy alejadas de las tradicionales aristocracias de nacimiento. Sin embargo no hay que exagerar la oposición entre ellas. La tendencia de aquélla era aproximarse a esta última por la asimilación de la cultura clásica que se convirtió en el elemento integrador. Pronto y debido a sus posesiones fundiarias sus miembros se convirtieron en nobles locales al igual que la aristocracia senatorial.

Es preciso destacar que en esta época el Occidente romano estuvo signado por un hecho incuestionable: la sociedad y cultura se hallaban dominadas por la aristocracia senatorial que continuaba aumentando sus enormes haciendas y la riqueza de estos terratenientes llegó a ser -como promedio- cinco veces mayor que la de los senadores del s. I. Asimismo es preciso resaltar que los grandes senadores del s. IV también provenían, en gran medida, de las transformaciones sufridas por el viejo *ordo* durante la crisis del s. III y aunque orgullosos de su linaje, pocas familias poseían un brillante pasado anterior a la crisis. Durante la misma fueron numerosos los ricos provinciales que accedieron al Senado de Roma, que en el siglo siguiente, vaciado de poder político, se convirtió poco menos que en un registro de notables provinciales. No obstante sus diversos orígenes provinciales, estos senadores conservaron la conciencia de "clase", unidos por las tradiciones y costumbres del viejo *ordo*. La cacería y los viajes de inspección y recreo por sus vastos dominios eran actividades fundamentales y dividían su tiempo entre la ciudad y sus lujosas *villae* en el campo.

Si bien este *recessus* tenía su razón de ser en las reformas de Galieno y Diocleciano, lo cierto es que a lo largo del s. IV, ante la imposibilidad de conseguir puestos de poder en provincias, mediante la influencia en la corte, hizo que las apetencias de poder y dominación de la aristocracia senatorial de Occidente, forzosamente, se contrajesen a horizontes locales convirtiéndose en una aristocracia de ámbito local, con una marcada tendencia a residir en los núcleos urbanos más importantes³.

2- CAMBIOS DEL FINAL DEL S. IV.

³ Cf. BROWN, P. Ob. cit., pp. 32-53 ; GARCÍA MORENO, L. *La Antigüedad clásica*. T. II**. Pamplona: EUNSA, 1984, pp. 239-240 ; 440-444.

Dentro de este contexto general se impone precisar los cambios producidos en los últimos decenios del s. IV por considerar que los mismos dan a estos decenios una fisonomía propia, distinta del resto del siglo. Uno de ellos fue la rápida difusión del Cristianismo que, como fenómeno social, podría explicarse como consecuencia de la rápida conversión al Cristianismo de los grupos dirigentes del Imperio en Occidente, con la nueva dinastía Valentiniana- Teodosiana.

Esto se habría producido cuando miembros de las aristocracias senatoriales provinciales de segunda fila, comenzaron a ver en el episcopado una nueva vía por donde seguir desarrollando sus relaciones de poder y dominio socioeconómico sobre sus comunidades locales y provinciales⁴. La entrada de tales aristocracias en la jerarquía episcopal pareció la única salida digna y auténticamente salvaguardadora de su posición de predominio a nivel de su comunidad y de su propia identidad cultural, máxime si se considera que el patrimonio eclesiástico en Occidente no había dejado de crecer desde los tiempos de Constantino.

Estos nobles locales, propietarios de las nuevas *villae* (que la arqueología va poniendo al descubierto) contaba ya con amplias redes de dependencia y solidaridades verticales en sus comunidades. No obstante en estos últimos decenios del s. IV éstas se ampliaron notablemente al punto que consiguieron la conversión masiva de sus comunidades, a la nueva fe de sus “señores tradicionales” y posteriormente defendieron contra todo poder extraño la ortodoxia de sus líderes de siempre, convertidos ahora en sus pastores espirituales⁵.

Este carácter señorial de los comienzos del Cristianismo explicaría la proliferación de los episcopados y la labilidad de las sedes de los mismos. En efecto cada miembro prominente de la nobleza local pretendería constituir un obispado sobre la base de la iglesia construida en la localidad-villorio desde la que ejercía un predominio social y económico sobre la comarca. En otras ocasiones la erección de basílicas y una mayor profundidad de la cristianización del territorio diocesano dio lugar a la constitución de nuevas sedes episcopales, lo que no dejó de traer nuevos conflictos entre la jerarquía episcopal de la región. En otros casos, las nuevas diócesis sirvieron para

⁴ Cf. VAN DAM, R. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley: 1985 pp. 115 ss.; GARCÍA MORENO, L.; en CANDAU, J.M. ET ALII, *La Conversión de Roma. Elites e Iglesia Hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo*, Cristianismo y Paganismo. Madrid: Ed. Clásicas, p. 231.

⁵ GARCÍA MORENO, L., “Iglesia y cristianización en Portugal en la Antigüedad”. En: *Actas del Congreso Internacional de Historia Missionaçao Portuguesa e Encontro de Culturas*, Vol. I Braga, 1993, p.p.238 ; VAN DAM, R. Ob. cit., p. 177 ss.

fortalecer los deseos de poder y liderazgo de una poderosa familia local contra el predominio de otra asentada en un núcleo urbano más o menos vecino y que desde la jurisdicción episcopal pretendía extender su poder a toda la región convirtiendo a la ciudad-sede en núcleo privilegiado y ordenador más amplio, superando así los límites de los antiguos territorios municipales romanos⁶.

Sumado a estas nuevas situaciones hay que poner de relieve de manera muy especial lo demostrado por J. Durliat. Este brillante investigador ha señalado para el África de fin del s. IV y comienzos del s. V, como elemento de cambio, la restricción de las tradicionales oligarquías municipales al minoritario grupo de los *principales* en el seno de la Curia y la creciente importancia de las finanzas eclesiásticas⁷. Estas últimas habrían sido consideradas también como municipales, pues sus propiedades funcionaban como públicas. Lo cual explicaría la superior vigilancia imperial y las entregas por el poder central de beneficios sobre la propiedad eclesiástica a otras personas. De tal forma que la normal evolución -posterior al período aquí tratado- habría sido primero la consideración del obispo como *principalis*, sin duda el más importante, y después ya en tiempos de Justiniano, su instauración como poder civil supremo en la ciudad⁸.

3- LAS RELACIONES SOCIALES

Dentro de esta nueva estructura de la sociedad tardo imperial consideramos que lo decisivo fue que las relaciones sociales también se modificaran estructuralmente. Surgieron extensas e intensas redes de relaciones entre las aristocracias basadas en la *amicitia* y la *unanimitas* y dieron lugar a complejos sistemas de patronazgos, de alianzas y de dones que ligaban al laico con las élites clericales. Si bien esto es de una importancia fundamental, no lo es menos aceptar la jerarquización de los curiales y no su desaparición porque lleva a prestar una especial atención a las élites políticas y a los agrupamientos dirigentes no tanto en sus relaciones horizontales cuanto en su dialéctica entre sí y con respecto a las masas agrupadas verticalmente por aquéllas.

⁶ Cf. GARCÍA MORENO, L. Ob. cit., pp. 231-237.

⁷ DURLIAT, J. "Les finances municipales africaines de Constantin aux Aghlabides". BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE DU C.T.H.S. (=Histoire et Archéologie de l'Afrique du Nord, Iie Colloque International). Fasc 19 B. Paris, 1985, p.p. 377-386.

⁸ Cf. GARCÍA MORENO, L. "Dos capítulos sobre administración y fiscalidad del Reino de Toledo". En: *De la Antigüedad al Medioevo (s. III-VIII)*. Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez Albornoz, 1993, p.p. 306-307.

Este verticalismo -propugnado por P. Brown hace más de un cuarto de siglo y seguido en la actualidad por L. García Moreno- creó lazos de dependencia que se extendían más allá de los límites de la *civitas*, pero a su vez no siempre englobaban a todos los ciudadanos bajo la protección de un mismo señor⁹. Esta superación del espacio urbano en la situación clientelar por una parte y por otra, el abandono de sectores de ciudadanos de una misma *civitas* fue -creemos- el factor determinante que provocó en el ciudadano cristiano el sentimiento de la pérdida de su identidad civil.

En efecto, este verticalismo fragmentó a la sociedad. En el plano civil y profano el ciudadano no encontraba protección ni seguridad. Para él su horizonte, su único horizonte y la única estructura imaginable, era la *civitas*; su realidad, la que lo circundaba, inmediata, visible, palpable. La protección del patrono y su evergetismo unida al culto de las divinidades y héroes de la *civitas* habían logrado que el ciudadano adquiriese una identidad, si bien colectiva, no por ello menos eficaz a la hora de darle seguridad y arraigo como *cives* de "su" ciudad.

Desde el siglo III la permanente necesidad de una presencia protectora había sido cubierta en gran parte por el obispo. Frecuentemente éste se había encargado de ser el *defensor civitatis* del lugar, sobre todo como patrón de los pobres y protector de influyentes mujeres. Así el obispo alcanzó preeminencia en la urbe del s. IV y surgió como un nuevo tipo de figura pública dominante dentro de las comunidades cristianas que habían crecido, a la vez que la urbe antigua, mediante sus ceremonias públicas creando una nueva noción de espacio público¹⁰.

Por otra parte durante el siglo IV, hasta sus finales, los emperadores, de Diocleciano a Teodosio, habían tomado conciencia de la necesidad de la presencia imperial. A través del lenguaje de autoridad propio de la época, habían hecho posible la omnipresencia imperial. Los oradores oficiales, con la difusión de la imagen de los distintos emperadores a través de sus discursos y del ceremonial imperial, habían logrado que la "divina presencia" llegase a todos los rincones del Imperio. Es cierto que a fines del s. IV también estaban los *patroni*. Eran los potentes que no faltaban al mantenimiento de sus propios "clientes", pero el resto de los ciudadanos quedaba abandonado a merced de los agentes del fisco, representantes en no pocos casos de la opresión y de la corrupción, o de la *praepotentia* de aquellos u otros *patroni*, representantes también, en

⁹ DEDIEU, S.P.- MONTOKIAS, Z. *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde iberique à la fin de l'Ancien Régime*. Bajo la dirección de Castellano, S.L. y Dedieu, I.P. París: CNRS EDI-TIONS, 1998, p.p. 10-11.

¹⁰ BROWN, P. *Historia de la vida privada*, T. 1. Buenos Aires: Taurus, 1990, p. 274.

no pocos casos, del terror.

Pero a comienzos del s. V la situación había cambiado: ni el lejano emperador cubría el debido cuidado del *populus*, al menos desde el punto de vista del ciudadano en estado de necesidad -ni siquiera con el intento del *defensor plebis*-, ni era ya esa sacral presencia que brindaba al ciudadano seguridad y beneficios. El obispo tampoco era ya su patrono espiritual (o solo extraordinariamente) porque le faltaba una posición definida en la jerarquía profana, al menos como *defensor plebis* y también le faltaba una posición definida en la jerarquía de la *Civitas Dei*, porque el obispo era un hombre y como tal vivía y pecaba¹¹. Es decir que el obispo había dejado de ser el patrono espiritual, pero paradójicamente su figura y su función fueron ganando en importancia y prestigio. Desde fines del siglo IV y comienzos del s. V -además del proceso ya explicado- se produjeron dos hechos que contribuyeron a acentuar su prestigio y poder. Por una parte el surgimiento de dos generaciones de grandes e influyentes figuras de obispos como Ambrosio en Milán, Agustín en Hipona, el Papa León en Roma, Crisóstomo en Constantinopla, Teófilo en Alejandría. Por otra parte, tras las invasiones y la crisis que alcanzó a las ciudades mediterráneas, el obispo cristiano aparece provisto de su propia definición "no cívica" de la comunidad, libre para actuar como único representante viable de la vida urbana de las costas del Mediterráneo¹². De este modo y a partir de esta época, el episcopado se fue convirtiendo, en Occidente, en el principal poder político -además de religioso- de las ciudades.

En síntesis, el ciudadano, privado de los cultos paganos y privado también de solidaridad profana y civil por una parte y por otra, "dislocado" por el verticalismo social y la pérdida de sus últimos referentes se enfrentó a una situación de crisis. Esta crisis de identidad golpeó tanto al ciudadano ordinario como a las ciudades y a la nobleza municipal, provocándoles una profunda inseguridad en lo que concierne a la identidad civil y profana. Esta necesidad mental de identidad es lo que llevó al ciudadano cristiano, y también a no pocas ciudades, a la búsqueda de una oferta nueva, una propuesta firme, inquebrantable, en suma lo que se estaba requiriendo era un santo.

III- BÚSQUEDA: EL CULTO A LAS RELIQUIAS DE LOS SANTOS

Para examinar el proceso que llevó a encontrar ese nuevo referente es preciso

¹¹ Cf. GÜNTHER, L.M. "Identità civile e patronato spirituale: cittadini nell' Africa tardoimperiale". En: *L' Africa Romana*, X (1993), Sassari, 1994, p.773.

¹² BROWN, P. *Historia de la vida...*, p. 274.

detenerse, aunque brevemente, en la importancia que tuvo en las ciudades tardoimperiales el culto a las reliquias, sobre todo a las de los santos mártires. Como se comprenderá tan vasto fenómeno es imposible abordarlo en toda su amplitud cronológica, geográfica y casuística. Su complejidad se acrecienta al considerar los distintos contextos socio-políticos en los que esta práctica se dio. En efecto, la acción salutífera de las reliquias, a través de su culto, se presentó contra bárbaros y herejes para defender la ortodoxia y también en comunidades paganas rurales para extender la fe¹³.

El fin del s. IV vio la formación de una nueva élite cristiana de obispos y de nobles peregrinos que se sintieron comprometidos cada vez más con el nuevo imperio cristiano. Se encontraron en una posición excepcionalmente fuerte para impulsar, animar el descubrimiento y efectuar el traslado de las reliquias. Su enorme prestigio social y sus viajes hicieron posible que se apropiasen de fragmentos de objetos sagrados y de imprimirles el sello de autenticidad. El culto a los santos hizo totalmente inteligible la posición social de estas figuras, miembros de una clase que debía su cohesión a los lazos tenaces de la amistad y encontraron ventajas en el intercambio de préstamos visibles de su *unanimitas*¹⁴. Para completar la caracterización de esta nobleza occidental de los *Theodosiana tempora* habría que añadir al desarrollo del culto a los mártires, "la aparición de movimientos ascéticos, a veces extremistas, unidos frecuentemente con una retirada del 'mundo', con una enloquecida actividad caritativa y la peregrinación a los Santos Lugares. Se dio también una simbiosis cada vez mayor entre las jerarquías eclesiásticas y laicas y la subsiguiente voluntad de acabar con los reductos rurales del paganismo"¹⁵.

Este inusitado desarrollo del culto a las reliquias llevó a que en las grandes *villae* de estos nobles teodosianos, recién convertidos al cristianismo, se edificasen pequeñas basílicas y sobre todo *martyria* que sirvieron para un doble fin: enterramiento de sus dueños y lugar de celebración de determinados cultos, que a su vez sirvieron para crear nuevos lazos de dependencia a nivel ideológico entre el gran propietario, patrono y

¹³ Sobre el tema existe abundantísima bibliografía. Cf. entre otros: BROWN, P. *Le culte de Saints. Son essor et la fontion dans la chrétienté latina*. Traduit per Aline Rousselle. Paris: Ed. du Cerf, 1984 ; y los comentarios a esta obra de J. FONTAINE, *Le culte de saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown*, AB, 100, 1982, pp. 17-41 y CH PIETRI, *Les origines du culte des martyrs* RAC, 60, 1984 pp. 293-319; Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, Roma, 1982, con bibliografía clasificada que incluye las grandes obras generales.

¹⁴ Cf. BROWN, P. *Le culte de Saints...* pp. 122 ss.

¹⁵ GARCÍA MORENO, L. *Iglesia y cristianización...*, pp. 243; *España y el Imperio en época teodosiana*, pp. 57 ss.

fundador de la capilla y sus lugareños¹⁶. En relación con estos dos aspectos se poseen datos muy concretos: no sólo la prosopografía sino también los estudios recientes sobre los contextos sociales y políticos del traslado de las reliquias han revelado las relaciones y los motivos que tuvieron estos nobles¹⁷. Por otra parte la Arqueología muestra la progresiva aparición de tales estructuras arquitectónicas en las grandes *villae*.

Estas prácticas dieron lugar a un conflicto puesto que estas formas de piedad familiar conducían a una “privatización” de la práctica religiosa. Surgió así una tensión entre lo privado y lo colectivo y estuvo causada fundamentalmente por el choque entre dos grupos con igual pretensión. Por un lado esta nueva élite de ricos laicos cristianos -hombres y mujeres- y por otro, una élite episcopal, también nueva, surgida frecuentemente de la misma clase, ambas querían ser cada una, exclusivamente, los *patroni* de las comunidades cristianas establecidas y convertidas ya en oficiales. El conflicto fue sobre todo, un conflicto entre sistemas rivales de patronazgo. Se dio otro tipo de iniciativa tomadas por ciertos obispos para patrocinar el culto a los santos, pero también es evidente que se trató de situaciones diferentes, como por ejemplo lo actuado por San Ambrosio en Milán¹⁸.

Hasta acá hemos expuesto las causas que provocaron la crisis de identidad y señalado el camino seguido para superarla. Ahora es preciso destacar que el culto a los santos y la poderosa acción de éstos a través de sus restos -completos o parciales- u objetos que hubiesen estado en contacto con ellos, estaba en función de las necesidades individuales y colectivas de las comunidades o individuos y dieron lugar a un amplio y valioso espectro de situaciones y actitudes¹⁹.

¹⁶ Id., L., *Iglesia y cristianización...*, pp. 244.

¹⁷ HUNT, E.D. “Saint, Silvia of Aquitaine : The role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West”. *JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES*, Nº 23, 1972, p.p. 357- 373; *The traffic of relics: Some late Roman evidence; Holy Pilgrimage in the later Roman Empire*, A.D. 312-460, Oxford, 1983; HOLM, K.G. ET VIKAN, G. “The trier Ivony, Adventus Ceremonial and the relics of Saint Stephen”, *DUMBARTON OAKS PAPERS*, 33, 1979, pp. 113-133.

¹⁸ Cf. BROWN, P., *Le culte...* pp. 46-53.

¹⁹ Así, por ejemplo, Y Duval expresa: “Je crois aussi que les cadeaux de reliques , qui existent à partir des découvertes ambrossiennes et à partir de l’invention du corps de Saint Étienne, ne doivent pas entrer dans une démarche de type politique, dans une analyse de type politique. C’est un commerce d’ argent et, entre privilégiés, c’est le cadeaux par excellence”. A lo que J. Vilella responde: “Respecto de las reliquias existe un comercio relevante, pero éstas no solamente se expanden mediante este comercio, sin duda muy importante: existen también envíos de reliquias *avec toute l’intention*”, políticos”. En VILELLA, J. *Advocati et patroni. Los santos y la*

Nos proponemos explicar y ejemplificar algunas de ellas desde el punto de vista colectivo e individual y cómo finalmente el ciudadano cristiano y las comunidades encontraron un nuevo patrono.

IV- ENCUENTRO DE LA IDENTIDAD A TRAVÉS DE UN NUEVO PATRONO

1- FUENTES

Para ello nos hemos basado en dos fuentes que relatan los milagros realizados por San Esteban en el África del Norte a través de sus reliquias. Una es el L XXII, Cap. 8 de la *Civitas Dei* de San Agustín, donde menciona los milagros obrados por San Esteban en Cartago. La otra es un tratado que consta de dos libros y cuenta los que el santo realizó en Uzalis.

Este pequeño tratado, obra de un anónimo, fue atribuido a Evodius, obispo de Uzalis²⁰ por los primeros editores de Lovaina. Evodius era originario de Thagaste, pero accedió a este obispado de poca importancia entre el 395 y el 401. Desde esta fecha intercambió cartas con San Agustín (se conservan 8 que parecen datar entre el 414 y el 415). Parece cierto que por pedido de San Agustín, Evodius le habría hecho escribir a un clérigo anónimo la serie de milagros realizados en Uzalis por las reliquias del mártir San Esteban.

El texto ha sido objeto de ediciones antiguas en Lovaina (1564 y 1576) y en Colonia (1618) antes de figurar en la gran edición benedictina de las Obras de San Agustín, T. VII (en el apéndice de la *Ciudad de Dios*). Figura en la Patrología Latina, 41, 833-854. El mismo texto está reproducido en las Obras completas de San Agustín en una traducción francesa de Charpentier en los *Ouvres Complètes de Saint Augustin traduites en français et annoté per M. M. Peronne, Vincent, Ecalle, Charpentier*, 30 vol., 1869-1878; los Miracles de S. Etienne se encuentran en el T. XXV, aparecido en 1870, p. 165 - 192.

En la actualidad un grupo de investigadores del África Antigua, integrado por

coexistencia de romanos y bárbaros en Hispania (siglos V-VI). Barcelona: Actas de III Reunión d'Arqueología Cristiana Hispánica, 1992, 501-507, pp. 507.

²⁰ Prosopographic chrétienne du bas - empire, I. *Prosopographic de l'Afrique chrétienne*, París, 1982. EVODIUS 1.

numerosos profesores de Lengua y Literatura Latinas están llevando a cabo un programa de trabajos de traducción. Entre ellos se destaca la autorizada labor realizada por los especialistas del Bajo Imperio: M. Chalón y P. Force quienes han traducido el tratado antes mencionado.

Este pequeño tratado inauguró un género nuevo que anunciaba una literatura llamada a un gran porvenir en la Edad Media. Es como una *Vida Cotidiana* en Uzalis a comienzos del s. V, en los últimos años en que todavía regía la autoridad romana, antes de la invasión vándala y los títulos de los capítulos pueden dar esa idea: Un hombre que bajo las ruinas de una mansión derrumbada es milagrosamente salvado (I,6). Liberación de prisioneros (I, 9 y 10). Retorno a su estado natural de un vino que se había malogrado (II,3). Liberación del tesorero pagador de Cartago (II,5) sin hablar del cortejo de curaciones de toda clase de males físicos.

En el T. 8* de *L'Africa romana* J.M. Lassère publicó un trabajo sobre *Miracles et économique en Afrique au Ve.s. À propos d'un troupeau de cochons* presentado en el Congreso anual realizado en Sassari sobre el África romana, en 1990. El tema del Congreso de ese año fue "Economia e società nel Nord Africa ed in Sardegna in età imperiale: continuità et trasformazioni." Allí rescata uno de estos episodios que transcribe íntegro en texto bilingüe y que constituyó el comienzo de esta investigación.

2- LA IDENTIDAD A NIVEL COLECTIVO

En el Norte de África²¹ era el obispo del lugar el que organizaba la campaña publicitaria por mediación del santo y su reliquia en favor de la comunidad cristiana. Dos eran los momentos claves en el culto a los santos: el recibimiento de las reliquias y la fiesta anual del santo y ambos servían para poner el acento sobre las necesidades urgentes de la vida pública de las comunidades cristianas a nivel colectivo y también, en ambos momentos, el obispo era la figura clave²².

La llegada de las reliquias anunciaban momentos de amnistía. Ellas hacían sensibles la salvación y el perdón. La comunidad creía que había sido juzgada digna por Dios para tener entre ellos la *praesentia* del Santo. La instalación de las reliquias iba

²¹ BROWN, P., para el África: "Christianity and local culture in Roman north Africa". JOURNAL OF ROMAN STUDIES, 58, 1968 y reimpresso en *Religions and Society in the Age of Saint Augustine*. Londres, Faxe, 1972 pp. 288 ss.

²² Cf. Id, *Le culte...*, pp.117 ss.

acompañada no sólo de un sentimiento de protección y solidaridad, sino también de reparación moral ya que todos los aspectos negativos que el pecado había provocado en el sistema de relaciones sociales (envidias, rencores, venganzas, etc.) eran suspendidos durante los grandes momentos en que los personajes invisibles venían a tomar lugar en la comunidad. En los minúsculos fragmentos sagrados estaba concentrada la solidaridad del mundo cristiano entero y estaban misteriosamente ligadas a una inmensa unidad invisible que abrazaba a todos los lugares de culto del Mediterráneo. Estos fragmentos reunidos en un lugar representaban la unidad ideal de la Iglesia cristiana tal como había nacido el día de Pentecostés. La fiesta anual del Santo era un momento de consenso ideal a nivel más profundo: daba la seguridad que Dios aceptaba a la comunidad en su conjunto y su gracia abrazaba a todos los miembros dispares y reintegraba a los que en el pasado habían vivido afuera. La amnistía por la presencia del santo se convertía en un momento único, bendito, sobre todo por el efecto que esta ceremonia ejerció sobre la posición del obispo. En efecto, su elección había sido el resultado del *consensus* de la comunidad a su favor y ahora el *consensus* de la fiesta del santo era una renovación y una revalidación de aquella elección²³.

El recibimiento de las reliquias como la fiesta anual del Santo fue conscientemente moldeada sobre el ceremonial del *adventus* del Emperador²⁴. Un examen más diferenciado del ceremonial imperial ha mostrado claramente que no se desplegaba el espectáculo sólo para impresionar a los súbditos del Emperador, sino que estas ceremonias estaban sutilmente orquestadas para enrolar a las comunidades urbanas que asistían al *adventus* y también para registrar su participación. Los líderes que introducían las reliquias utilizaban la ocasión para ubicar nuevas categorías sociales en la comunidad ya que por lo general el líder era el obispo y éste era también patrono. Así el ceremonial de los santos comenzó a ser utilizado para diferenciar y también para extender la comunidad cristiana, empujando las fronteras de la comunidad y haciendo lugar a cada uno de los grupos que ella contenía²⁵. De este modo fueron los obispos del lugar quienes pusieron especial empeño en adquirir restos óseos de mártires y erigieron relicarios para ubicarlos y con esto dieron a los santos “extranjeros” **domicilio y también derecho de ciudadanía**. Esto se halla documentado en las decoraciones de los relicarios, pero sobre todo por los diversos registros de los milagros. Hasta las

²³ Cf. *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, Stenton Lecture, Reading, University of Reading Press, 1977, pp. 19-21.

²⁴ *El De Laude Sanctorum* de Vitricio de Rouen como así también documentos posteriores lo establecen claramente en BROWN, P. *Le culte...* pp. Cf. MAC CORMACK, S. “Change and continuity in late antiquity. The ceremony of adventus”, *HISTORIA*, 21, 1972, pp. 721-752.

²⁵ Cf. BROWN, P. *Le culte...* pp. 127-129.

pequeñas comunidades y aún las rurales, tenían sus **propios santos patronos conciudadanos**. San Agustín en su sede episcopal de *Hippo Regius* es un típico ejemplo. En el L.XXII, 8, de *Civitas Dei* relata los milagros obrados por el mártir San Esteban a través de sus reliquias. Por ejemplo cuenta algunos casos ocurridos en Calama como el que

Concedió allí el santo mártir la salud a dos enfermos que padecían gota, uno vecino de aquél pueblo y otro extranjero; aunque es cierto que el primero sanó del todo y el segundo supo por revelación lo que debía aplicarse cuando le doliese la pierna y, en efecto, usando esta medicina, luego cesaba el dolor.

¿Fue casual la restitución de la salud por parte del santo sólo a su conciudadano? o ¿La curación fue hecha sobre el derecho de ciudadanía?

El culto a las reliquias -como ya se ha dicho- ha develado las estructuras del patronazgo y las solidaridades que unían entre sí a las élites cristianas del Imperio romano de Occidente en su siglo final. Para ello volvemos a San Agustín quien se interesó vivamente por documentar todos los prodigios y en este caso particular, los que San Esteban realizó en Uzalis, “que está cerca de Utica, cuyo testimonio archivó allí mucho antes que tuviésemos noticia de él en este país, el obispo Evodius”. Allí convenció a una noble dama milagrosamente curada “de una peligrosa y larga enfermedad (en la que nada aprovecharon todos los remedios que usaron los médicos), a que diese su relación para que se recitase al pueblo [...]”. Una vez más la documentación servía no sólo para la recopilación de los prodigios en el archivo episcopal, sino también para una lectura pública, es decir ante los fieles, muy probablemente con ocasión de una prédica. Esta dama cartaginesa de nombre Petronia y mujer de un personaje relevante “habiendo salido de Cartago y llegando cerca del río Bragada, se detuvo allí en una heredad suya [...]”. Allí fue milagrosamente curada, antes de llegar a Uzalis, donde se hallaba el relicario de San Esteban²⁶.

De este modo, la insigne dama no fue curada -como era habitual- por el contacto directo con el objeto sagrado o por un objeto bendecido gracias a su vecindad con el relicario. Petronia recuperó su salud por su profundísima fe. De este relato se desprenden aspectos importantes y que sin duda constituyeron los verdaderos motivos de San Agustín para consignar el hecho: por una parte la curación de Petronia significó la

²⁶ SAN AGUSTÍN. *Civitas Dei*, L. XXII, cap. 8. La ubicación de Uzalis está atestiguada sólo por esta cita de San Agustín “*Uzali etiam quae colonia Viicae vicina est, multa praeclara per eundem martyrem facta cognouimus*”.

superación de su superstición precedente y la glorificación de la ortodoxia, por otra parte, el ejemplo del poder de San Esteban, patrono espiritual de Uzalis, se propagó con efectos publicitarios porque la dama pertenecía a la clase dirigente de Cartago donde desde ese momento, se hacía célebre el victorioso santo, propugnador de la ortodoxia. Se ve una influencia recíproca entre los honorables y potentes de las *civitas*, en este caso Cartago, terratenientes en la llanura del Bragada con los curiales de Uzalis, lo que de algún modo probaría la interacción de las relaciones sociales entre estos aristócratas, calificados de patronos junto con el oficio de propaganda de la sede episcopal -Uzalis- para extender el patronato espiritual de un santo tan poderoso como San Esteban²⁷.

La otra necesidad urgente de las comunidades cristianas, a nivel colectivo, es otra forma de búsqueda de la concordia, pero en relación con el poder político²⁸. Los mártires significaban ante todo, el triunfo sobre el sufrimiento físico y sobre un poder injusto que la comunidad revivía a través de la lectura de la *passio* del mártir. La amnistía de Dios y la *praesentia* del santo significaban la victoria sobre el poder siempre amenazante de los malos. Es claro que la curación de los males del poder preocupaba tanto como la curación de los males del cuerpo.

De la obra que relata los milagros de San Esteban²⁹ tomamos un ejemplo que muestra el impacto del poder de San Esteban en un cuadro verdaderamente público: Florencio era conocido por la comunidad como contable municipal de Cartago y había sido acusado de malversación. Cuando fue arrastrado hasta el procónsul “la autoridad irritada se levanta con voz terrible”. Fue un momento difícil, “un escalofrío atravesó el corazón de todos los asistentes”. Florencio fue suspendido de la viga para el interrogatorio. Con ese sentido del humor tan frecuente entre los agentes de la ley hasta en los procedimientos más dolorosos, el oficial le da un codazo en el costado y le dice: “es el momento de rogar a San Esteban”. Florencio levanta los ojos hacia el procónsul y mira el banco sobre el cual estaban sentados los auxiliares y los amigos personales del procónsul; ellos eran a la vez consejeros jurídicos y *patroni* de la comunidad, agrupados alrededor del representante del emperador. En lugar del rostro poco agradable de uno de ellos “horrible y surcado por las arrugas de la edad”, él vio un hombre joven resplandeciente: Esteban se había convertido en el *patronus* y el *suffragator* de Florencio. Estaba al lado del procónsul y le hacía señas con su mano derecha de que no se

²⁷ Cf. GÜNTHER, L. M., *Identità civile...* pp. 769-777.

²⁸ Es lo que Brown, P. llama el “ejercicio del poder sin mancha”, es decir “blanquear el poder”. En: *Le culte...* pp. 131ss.

²⁹ ANÓNIMO. *De miraculis Sancti Stephani protomartyris libri II*, 5 (= Migne 41, 851).

inquietase. El procónsul se calmó tanto hasta el punto que Florencio “ya no vio en él a un juez sino un padre”.

Lo más revelador de este relato es la manera donde la intervención del Santo en una situación donde la opinión local era *a priori* favorable al acusado, había “blanqueado” el ejercicio del poder logrando la satisfacción general. Florencio fue puesto en libertad: había actuado el sistema de patronazgo propio de esta época sustituyendo San Esteban al viejo mal dispuesto y el procónsul pudo retomar su “rol” ideal de padre de la ciudad. La experiencia desagradable de Florencio no representaba más que un caso aislado en una serie de purgas brutales. San Esteban aparentemente no había hecho gran cosa para evitar una ejecución sumaria de *Marcellinus*, amigo de San Agustín. La intervención del santo se contentaba con blanquear, en los casos dudosos, el funcionamiento ininterrumpido de un gobierno imperial fuerte³⁰.

En síntesis, los efectos que producía el culto a los santos eran altamente benéficos: desde la paz interior de las conciencias y de los miembros de la comunidad entre sí hasta el encuentro y reconocimiento de la no menos importante práctica socio-política de aprovechar dichos momentos para acrecentar los lazos clientelares, extender las redes de *amicitia*, glorificar la ortodoxia y poner fin al aspecto supersticioso e irracional que a veces adoptaba. Todo ello sin olvidar la necesidad que la comunidad tenía de establecer la concordia con el poder político.

3- LA IDENTIDAD A NIVEL INDIVIDUAL

Por último y para ilustrar la búsqueda de identidad civil a nivel individual tomamos uno de los relatos contenidos en el L. I, cap. XIV del pequeño tratado ya mencionado sobre los milagros operados por San Esteban en Uzalis³¹.

³⁰ BROWN, P. *Le culte...* pp. 132-134.

³¹ *Ubi lanius nostrae ciuitatis nomine Rusticanus, filium suum cum alio homine suo porcos mercatum connumeratis solidis miserat fere ad ducenta millia passuum: cumque complures transacti essent dies, neque illi adhuc reversi fuissent, a quodam amico suo argui et increpari coepit, eo quod filium suum et hominem suum in tam longinquam regionem mittere volvisset, quos iam a latronibus occisos se dixit audisse. Quo audito, ille quasi miserabili luctu percussus domum flens lugensque regressus est. Lacrymus pro cibo tota pastus est die. Interea cum sic nox eum oppressum moeroris tenebris inuenisset, ecce per somnium uidet sibi apparere quemdam decorum iuuenem, cuiusdam honorati et primarii civitatis viri nomine Vzalenis uultum habitumque praeferentem, eumque hilari facie sibi dixisse: Quid ploras? Respondisse autem se, tu ipsius utar simplicibus uerbis, Domine meus, per bonitatem tuam ideo ploro, quia audiui quod*

Se trata de la aparición de San Esteban en sueños a un hombre desesperado a quien le habían dicho que su hijo había muerto a manos de bandidos. Este hombre, *Rusticanus*, ciudadano de Uzalis, había enviado a su hijo con un sirviente muy lejos, a 300 km (podría tratarse de la región de Constantino, Thebeste o Thelepte) para comprar cerdos. Como pasaban los días y no regresaba, creyó en efecto que su hijo había sido asesinado. Todo el día lo pasó llorando y gimiendo hasta que la noche lo encontró en lamentable estado. Agotado se quedó dormido y es cuando se le apareció un hermoso joven que tenía los rasgos y el aire - porte - de un notable de la ciudad de Uzalis y le preguntó jovialmente

-“Por qué lloras?”

-“Señor, con todo respeto, porque creo que mi hijo y mi servidor han sido asesinados”.

-“Ellos no han muerto”, lo consuela el joven y le precisa cuándo volverán y en qué condiciones han realizado la compra. Luego le pregunta “¿quién soy yo?”.

-“El Señor de Uzalis”, contestó el hombre.

-“Bien dices -replicó el joven- porque yo soy uzaliense, pero no el que tú crees sino Esteban”.

Rusticanus desde el momento en que recibió ayuda y fue confortado por el santo, lo tomó por un notable de la ciudad. El santo protector (o mejor su biógrafo) tenía por objeto hacer resaltar esta semejanza, es decir, identificar al santo con un patrono de la *civitas*. San Esteban se presentó como “conciudadano” de *Rusticanus* y también como un “patrono”, pero por el poder que demostró tener ejerciendo influencia en regiones tan alejadas era un patrono muy superior. De este modo, el santo por su “ciudadanía” en la *civitas* ofreció a *Rusticanus* una protección activa y poderosa, en otras palabras, el patronato espiritual. El individuo sintió que había recuperado la identidad. Así superó la crisis realizando *in mente* la transposición al patronato espiritual del patronato profano de la *civitas*.

*homomeus et filius meus occisi sunt. At ille consolans eum ait illi: Nosunt occisi. Tamen qui sum ego, ait? Ille respondit, Dominus meus Vzalsensis. Bene, ait ipse, dixisti, quia vzalsensis sum, sed non sum ipse quem putas: Ego enim sum Stephanus. Sane unde tristis es de filio tuo, scias quod iam huc habent redeuntes faciem. Nam dedisti illis solidos viginti quinque, insuper autem acceperunt creditam pecuniam prope uiginti millia folles, et adducunt secum porcos numero quadraginta quatuor omnes electos. Venient autem die Romanorum civitatis, hora prima. Haec itaque omnia sicut per somnium reuelata sunt ita postea re ipsa completa sunt. Namque et homines incolumes reuersi sunt, et porci tot numero adducti, et summa pecuniae creditae eadem inuenta, et dies horaque aduentus illorum praedicta sine ullo prorsus errore est consecuta. En: LASSÈRE, J.M., *Miracles et...* pp. 306-307.*

V- CONCLUSIÓN

La transformación de las estructuras sociales en la Antigüedad tardía y especialmente hacia el final del s. IV y comienzos del s. V fue causa de que también las relaciones sociales se modificasen estructuralmente. Esto dio lugar a la formación de extensos y complejos sistemas de patronazgos y alianzas entre las aristocracias, las élites clericales y las dirigencias políticas que agruparon verticalmente a las masas mediante distintos, pero sólidos lazos de dependencia.

Este verticalismo fragmentó a la sociedad y generó una profunda inseguridad en lo que concernía a la identidad civil y profana del ciudadano cristiano por la pérdida de sus referentes tradicionales. Esta situación lo llevó a una búsqueda. Búsqueda que se resolvió en el culto a los santos. En efecto, este culto a las reliquias de los mártires, fue una de las características que más fuertemente signaron a la sociedad occidental tardorromana y fue la nobleza de esta sociedad la que más impulsó y animó al descubrimiento y traslado de las reliquias. Esto lo pudo realizar en virtud a los tenaces lazos que la unía, pero a su vez, esta intensa actividad creó nuevos lazos. Estas aristocracias, tanto laica como eclesiástica, encontraron en las celebraciones propias del culto a los santos, mediante la prédica y la propaganda, los medios más eficaces para hacer comprender a las distintas comunidades que les había llegado la salvación y el perdón, la solidaridad y la protección, lo cual generaba una atmósfera de concordia y de consenso ideales. Pero estas celebraciones también servían para afirmar la propia situación de patrono y la posibilidad de ampliarla.

En cuanto al ciudadano individual por su fe y devota veneración, el santo obraba milagros y prodigios que mostraban su potencia. A través de los prodigios y milagros realizados por el mártir San Esteban en Cartago y en Uzalis se ha demostrado que por medio de la ciudadanía del santo en la *civitas* se les ofreció a los ciudadanos ordinarios la oportunidad de entrar bajo su poderosa y activa protección, es decir, en su clientela, como santo patrono espiritual. En consecuencia la veneración hacia el santo entró en la memoria colectiva de la clientela devota. De este modo, los ejemplos de la *potentia patroni* llegaron a ser el diagrama de la memoria colectiva y ésta su depósito. El ciudadano ante la necesidad de reconfirmar la propia identidad "civil" reclamaba *in mente* tal *exempla*: así encontró ayuda y guía en el patrono espiritual, el "santo conciudadano", con lo cual asoció patronato espiritual e identidad civil. He aquí la deseada propuesta de una nueva identidad: en una dimensión relevante la identidad del ciudadano se definió por medio del santo común y tan importante como esto fue que se realizó dentro de la estructura de la *civitas*. El derecho de ciudadanía del santo mártir

superó el aislamiento del individuo cristiano.

LA CLAUDICACIÓN DE LA DEMOCRACIA EN TUCÍDIDES (Y UN APÉNDICE SOBRE HERÓDOTO)*

PABLO A. CAVALLERO**

I. TUCÍDIDES (Atenas, c.454 - c.399)

El tema político es fundamental en la *Historia de la guerra del Peloponeso* que, como prototipo de lo que podemos llamar 'historiografía monográfica', es decir, el relato de un episodio único y cercano en el tiempo al historiador, se limita a algunas consideraciones sobre los hechos previos al lapso del que se ocupa la obra, para concentrarse luego en éste¹. Pero ya en esas consideraciones preliminares aparecen elementos que serán hilos conductores de toda la historia² y que tienen directa conexión

* El presente trabajo forma parte de un proyecto de investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, centrado en el tema "Génesis, apogeo y claudicación del sistema democrático en Atenas".

** UCA-UBA-CONICET

¹ Es interesante el estudio estilístico de FLORY 1988, quien señala que el uso del período hipotético, superlativos y exageraciones muestran la participación emotiva de Tucídides en el relato por su cercanía personal a los hechos. Como señala EDMUNDS 1993 p.837, Tucídides escribe en un presente ideal, en el que el perfectivo da la idea de que su obra es ἐξ αἰεί, pero además se hace él mismo presente con sus juicios y con giros como ἐπ' ἐμοῦ, ὡς εἰχός, δοκεῖν ἐμοί, aunque se nombre a sí mismo en tercera persona (I 1,1; II 70,4; IV 104,4; [V 26,1]). Es decir, a pesar de la sensación de objetividad y distanciamiento del historiador, el escritor-testigo / escritor-coetáneo está presente en su obra.

² Creemos necesaria una nota previa acerca del valor que tienen los discursos y las narraciones en la expresión del pensamiento de Tucídides. LANG 1995 expone que la regularidad de expresión del modo en que los personajes están impelidos a actuar implica que no hay en el autor un conocimiento del pensamiento individual ni una interpretación razonada de las acciones sino mera técnica narrativa, aunque observa que Tucídides desarrolla esa herencia herodótea incrementando la motivación compleja de las acciones. Creemos que esto prueba que, aunque el

con el proceso democrático que nos ocupa.

Así, por ejemplo, contamos entre ellos la presencia de partidos, mencionados ya en I 1,1³, y las luchas civiles generadas por antagonismos exacerbados, a las que se hace referencia en I 12,2⁴, en VI 11,7⁵ o en VIII 96,2⁶, de manera más extensa a propósito de las revoluciones de Corcira en 427 a.C. y de Atenas en 411 a.C.⁷, pero que en realidad son el meollo de todo el relato, pues la Guerra del Peloponeso puede

historiador se pliegue a técnicas tradicionales, intenta con ellas interpretar razonadamente la motivación de las acciones que pudo conocer directamente o por testigos o de oídas, de modo tal que lo expuesto por el autor como ocurrido por determinadas causas es manifestación de su pensamiento y de su exegesis histórica. BABUT 1982 llegaba a la conclusión de que los discursos no son pura ficción sino que espresan un compromiso entre lo dicho y la opinión personal: da Tucídides el sentido general del discurso originario pero analiza personalmente la situación, por lo cual esos discursos son un elemento precioso que revelan la visión de los hechos y una reflexión sobre la historia. Véase también LORIAUX 1982.

³ Tucídides escribió historia "[...] fundándose en que unos y otros estaban en el más alto punto para ella [la guerra] con todo preparativo, y viendo al resto de los griegos unirse a uno de aquellos dos, algunos rápidamente, otros meditándolo". MOSSÉ 1995 p.147 considera que no hubo verdaderos partidos (democrático, oligárquico, imperialista, pacifista), pero que siempre hubo grupos de apoyo (*hetairoi* de Cylón y Clístenes, *stasiotai* de Licurgo, Megacles y Pisistrato, *philoi* de Temístocles). Lo mismo opina MEIER 1985 pp.56 ss., quien insiste en que el δῆμος era políticamente un solo bloque y en que, a pesar de las "divergencias de opinión", no había ninguna "asociación partidaria en su seno" (p.61) sino que los 'partidos' se hacían y deshacían según el objeto de debate (p.68). Sin embargo, como Meier mismo señala, la oposición democracia/oligarquía surge de los intereses de clase que prevalecen sobre el sentimiento de comunidad (p.64), y esa oposición llevaba a la formación de grupos de apoyo. Probablemente éstos no estaban organizados como los organismos partidarios de hoy, pero sí funcionaban con tácticas que son formas primitivas de las actuales, y movidos por similares intereses.

⁴ "Pues la retirada de los griegos desde Troya, sucedida después de mucho tiempo, produjo innovaciones y sucedieron sediciones en las ciudades muy a menudo, y los expulsados de ellas fundaban ciudades".

⁵ Nicías a los atenienses: "De modo tal que el debate, si tenemos sensatez, no será acerca de los egestenses en Sicilia, bárbaros para nosotros, sino acerca de cómo nos guardaremos agudamente de una ciudad que conspira mediante la oligarquía".

⁶ "Pues cuando, sublevado el ejército en Samos y al no haber más naves ni quienes se embarcasen, estando ellos mismos en sediciones, y al ser incierto cuándo llegarían a las manos entre sí mismos, tan grande había llegado a ser la adversidad en que perdieron las naves y en especial Eubea, de la que sacaban más provecho que del Ática, ¿cómo no iban a desanimarse con razón?".

⁷ Episodios tratados en detalle respectivamente por LÓPEZ EIRE y por SANCHO ROCHER.

ser definida como una lucha intestina entre dos potencias hermanas que buscan una primacía exclusivista; de ahí que en esta obra sean tan frecuentes los términos *στάσις* (= sedición, revolución⁸), *καθίστημι* (= establecer), *καταλύω* (= derrocar).

Otro hilo muy importante es la consideración de la tiranías que precedieron el establecimiento de la democracia ateniense⁹. Aunque hubo excepciones (VI 54,5¹⁰), las tiranías fueron destructivas; los *τύραννοι* sólo buscaban satisfacer el interés propio (I 17¹¹) y, aun derrocado el régimen, subsistieron actitudes tiránicas diversas:

I 95,3 "Pues también era acusado él [Pausanias] de gran injusticia por los griegos que llegaban, y parecía más imitación de tiranía que mando de un estratego" *καὶ γὰρ ἀδικία πολλὴ κατηγορεῖτο αὐτοῦ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων τῶν ἀφικνουμένων, καὶ τυραννίδος μᾶλλον ἐφαίνετο μίμησις ἢ στρατηγία.*

I 122,3 (Dicen los corintios:) "En lo cual [aceptar las pretensiones atenienses] o pareceríamos soportarlo dignamente o tolerarlo por cobardía y mostrarnos peores que nuestros padres, que liberaron Grecia; en cambio nosotros ni siquiera aseguramos esto para nosotros mismos sino que permitimos que una ciudad se constituya tirano y pretendemos derrocar a los monarcas en cada una" *ἐν ᾧ ἢ*

⁸ Sobre este tema cf. LÓPEZ EIRE 1990 y 1991, y SANCHO ROCHER 1994.

⁹ Según el estudio específico de O'NEIL, Tucídides reserva el término *βασιλεύς* para el rey persa y *τύραννοι* para gobernantes griegos, salvo en VI 48 donde se usan como sinónimos, lo que demuestra que en el s.V todavía era adecuado llamar *τύραννος* a un oriental, no ya en el s. IV (cf. p.28). Sostiene que el término *τύραννος* puede aplicarse a diversas categorías: reyes orientales, gobernantes violentos, gobernantes absolutos o con poder excesivo, gobernantes vistos con hostilidad, gobernantes cuyo poder no es heredado (p.34); la considera palabra no griega sino oriental, asociada con lujo, *ὑβρις* y poder extremo, con tono más duro que *βασιλεύς* o que *ἄναξ*, aplicado en el siglo V a cualquiera que se exceda en su poder, y en el IV a cualquiera que ejerza un poder excepcional, legítimo o inconstitucional. Heródoto y Eurípides son los últimos en asociar *τύραννος* con un monarca oriental lujoso, pues desde el s. V prevalece la conexión con la idea de poder absoluto y violencia, opuestas al rey justo (cf.pp. 38 ss.)

¹⁰ "Pues en cuanto a su gobierno [Híparco] no era insoportable para la mayoría, sino que se desempeñó irrepochablemente".

¹¹ "Cuantos tiranos había en las ciudades griegas, mirando solamente lo que les concernía a su cuerpo y al acrecentar su propia casa, administraban las ciudades con tanta seguridad cuanto podían, y ninguna obra digna de mención fue hecha por ellos sino algo contra sus propios vecinos".

δικαίως δοχοῖμεν ἂν πάσχειν ἢ διὰ δειλίαν ἀνέχεσθαι καὶ τῶν πατέρων χεῖρους φαίνεσθαι, οἱ τὴν Ἑλλάδα ἠλευθέρωσαν· ἡμεῖς δὲ οὐδ' ἡμῖν αὐτοῖς βεβαιούμεν αὐτό, τύραννον δὲ ἐώμεν ἐγκαθεστάναι πόλιν, τοὺς δ' ἐν μιᾷ μονάρχους ἀξιούμεν καταλύειν.

I 124,3 (Los corintios:) "Y considerando que la ciudad constituida tirano en Grecia se constituye igualmente sobre todos, de modo tal que a unos los gobierna ya, y a otros lo planea [...]" καὶ τὴν καθεστηκυῖαν ἐν τῇ Ἑλλάδι πόλιν τύραννον ἠγησάμενοι ἐπὶ πᾶσιν ὁμοίως καθεστάναι, ὥστε τῶν μὲν ἤδη ἄρχειν, τῶν δὲ διανοεῖσθαι...

I 132,2 (Los espartanos acerca de Pausanias) "[...] y procuró muchas sospechas por la violación de la ley y por la emulación de los extranjeros, en cuanto a que no quería estar igual que en el presente, y en lo demás miraban si de algún modo se había apartado de las costumbres establecidas [...]" ὑποψίας δὲ πολλὰς παρεῖχε τῇ τε παρανομία καὶ ζηλώσει τῶν βαρβάρων μὴ ἴσος βούλεσθαι εἶναι τοῖς παροῦσι, τὰ τε ἄλλα αὐτοῦ ἀνεσχόπουν εἴτι που ἐξεδεδιήτητο τῶν καθεστῶτων νομίμων[...]

VI 15,4 (Atenienses respecto de Alcibiades:) "Pues la mayoría, temiendo la grandeza de su extravagancia respecto de su cuerpo¹², en vista de su tipo de vida y del proyecto que ponía en práctica en cada cosa en la cual llegaba a estar, se constituyó en enemigo de él como de hombre que desea la tiranía" φοβηθέντες γὰρ αὐτοῦ οἱ πολλοὶ τὸ μέγεθος τῆς τε κατὰ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα παρανομίας ἐς τὴν δίαιταν καὶ τῆς διανοίας ὧν καθ' ἕνα ἐκαστον ἐν ὄψι γίνοιτο ἔπρασεν, ὡς τυραννίδος ἐπιθυμοῦντι πολέμιοι καθέστασαν.

A tal punto dañó al pueblo la tiranía que se la considera con gran temor (cf. VI 15,4 recién citado):

VI 53,3: "Pues sabiendo el pueblo de oídas que la tiranía de Pisístrato y de sus hijos había llegado a ser finalmente insoportable y, además, que ni siquiera había sido derribada por ellos y por Harmodios sino por los lacedemonios, temía siempre y tomaba todo con sospecha" ἐπιστάμενος γὰρ ὁ δῆμος ἀκοῇ τὴν Πεισιστράτου καὶ

¹² Sobre el sentido físico de σῶμα aquí, ver MUSTI 1993.

τῶν παίδων τυραννίδα χαλεπὴν τελευτῶσαν γενομένην καὶ προσέτι οὐδ' ὑφ' ἑαυτῶν καὶ Ἀρμοδίου καταλυθεῖσαν, ἀλλ' ὑπὸ Λακεδαιμονίων, ἐφοβεῖτο αἰεὶ καὶ πάντα ὑπόπτως ἐλάμβανε.

VI 59,2: "Para los atenienses la tiranía se puso después de esto más insoportable, e Hipias, estando toda vía más en temor, mató a muchos de los ciudadanos y a la vez miraba hacia el exterior por si veía en algún lugar que algo seguro se le ofrecía, una vez ocurrido un cambio" τοῖς δ' Ἀθηναίοις χαλεπωτέρα μετὰ τοῦτο ἡ τυραννὶς χατέστη, καὶ ὁ Ἰππίας διὰ φόβου ἤδη μᾶλλον ὦν τῶν τε πολιτῶν πολλοὺς ἔκτεινε καὶ πρὸς τὰ ἔξω ἅμα δι-εσχοπεῖτο, εἴ ποθεν ἀσφάλειάν τινα ὀρῶη μεταβολῆς γενομένης ὑπάρχουσάν οἱ.

El paralelismo de opuestos surge inmediatamente, cuando Tucídides señala que, frente a la evolución de tiranía a democracia en Atenas, Esparta careció de tiranos y gozó de una estabilidad de régimen político (I 18, 1¹³), que es la oligarquía (I 19¹⁴). Sin embargo de esta oposición, veremos que Atenas y Esparta confluyen en una estrategia política que no tolera la convivencia, sino la existencia con poder exclusivo, pues aunque Esparta no impone tributo sostiene un fingido imperio al recibir 'ventajas' de

¹³ "Cuando los tiranos de Atenas y los del resto de Grecia [...] fueron derrocados por los lacedemonios (pues Lacedemonia, después de la fundación por los dorios que ahora la habitan, a pesar de haber tenido sediciones por más tiempo que las que conocemos, desde muy antiguo fue bien legislada y siempre estuvo sin tiranos; pues ya son cuatrocientos años y un poco más hasta el fin de esta guerra, desde que los lacedemonios hacen uso de la misma política, y siendo por ello poderosos, también dispusieron las cosas en las otras ciudades)...". Ἐπειδὴ δὲ οἱ τε Ἀθηναίων τύραννοι καὶ οἱ ἐκ τῆς ἄλλης Ἑλλάδος ... ὑπὸ Λακεδαιμονίων χατελύθησαν (ἡ γὰρ Λακεδαιμῶν μετὰ τὴν χρίσιν τῶν νῦν ἐνοικούντων αὐτὴν Δωριέων ἐπὶ πλεῖστον ὦν ἴσμεν χρόνον στασιάσασα δμῶς ἐκ παλαιστάτου καὶ ἡννομήθη καὶ αἰεὶ ἀτυράννευτος ἦν· ἔτη γὰρ ἐστὶ μάλιστα τετραχόσια καὶ ὀλίγη πλείω ἐς τὴν τελευτὴν τοῦδε τοῦ πολέμου, ἀφ' οὗ Λακεδαιμόνιοι τῇ αὐτῇ πολιτείᾳ χρῶνται, καὶ δι' αὐτὸ δυνάμενοι καὶ τὰ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι καθίστασαν) ...

¹⁴ "Y los lacedemonios dirigían a los aliados sin someterlos a tributo, cuidando que se manejaran políticamente según la oligarquía, de modo conveniente sólo para ellos mismos; los atenienses, por su parte [lo hacían] tras tomar, con el tiempo, naves de las ciudades, excepto Quíos y Lesbos, y tras asignar a todos el aportar dinero" Καὶ οἱ μὲν Λακεδαιμόνιοι οὐχ ὑποτελεῖς ἔχοντες φόρου τοὺς ξυμμάχους ἡγούντο, κατ' ὀλιγαρχίαν δὲ σφίσι αὐτοῖς μόνον ἐπιτηδείως ὅπως πολιτεύσασσι θεραπεύοντες, Ἀθηναῖοι δὲ ναῦς τε τῶν πόλεων τῷ χρόνῳ παραλαβόντες, πλὴν Χίων καὶ Λεσβίων, καὶ χρήματα τοῖς πᾶσι τάξαντες φόρειν.

las oligarquías favorables, cosa que el régimen de Atenas hace poner en peligro.

A esta altura es necesario definir cómo ve Tucídides ambos regímenes: la **democracia** aparece claramente caracterizada en dos discursos distantes, el de Pericles en II 37¹⁵ y el de Atenágoras en VI 39¹⁶:

Dice Pericles: "Usamos un sistema político que no emula las leyes de los otros, sino que nosotros mismos somos más un ejemplo para algunos que imitadores de los otros. Y su nombre es democracia porque no administra para pocos sino para los más. Y de acuerdo con las leyes, respecto de los diferendos privados hay igualdad para todos, pero de acuerdo con la dignidad, según que cada uno en algo es bien considerado, es honrado mayormente para los asuntos comunes no por su clase sino por su virtud, ni siquiera en caso de pobreza tiene obstáculo por deslucimiento de dignidad, al tener algo bueno para hacer a la ciudad. Y libremente nos administramos en lo relativo al común y en la sospecha mutua de los asuntos cotidianos, sin tener enojo con el prójimo si hace algo a su placer, y sin anteponer penosos reproches en el rostro a los que no hacen daño. Sin mantener pesadamente las relaciones privadas, no transgredimos la ley en lo público, especialmente por temor respetuoso, y con obediencia a los que ocasionalmente están en el mando y a las leyes y especialmente a aquéllas que están para ayuda de los injuriados y que sin estar escritas conllevan un confeso avergonzamiento".

Χρῶμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλοῦση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τινὶ ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἔς ὀλίγους ἀλλ' ἔς πλείονας οἱ κεῖν δημοκρατία λέκληται, μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς

¹⁵ Para FARRAR 1988 p.163, Pericles no hace una descripción de la democracia sino una interpretación: su valor principal no es la igualdad sino la libertad, y las desigualdades públicas son la legítima consecuencia de la libre competición para hacer de la *polis* algo bueno.

¹⁶ SHOTWELL 1940 p.226 opina que Tucídides no da luz "acerca del carácter general de las constituciones políticas de los estados griegos" sino que escribe la guerra y no una historia de la constitución o de la cultura; sin embargo, es posible extraer los rasgos básicos de los sistemas principales y, del desarrollo del relato, inducir la evolución y el alcance real de la teoría. Aun cuando la presentación de la democracia pueda parecer idealizada (cf. EASTERLING 1989 p.43), los contrastes del relato la ajustan a la realidad.

ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοχιμεί, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεῖον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμάται, οὐδ' αὖ κατὰ πεινίαν, ἔχων δέ τι ἀγαθὸν δοῦναι τῇ πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται. ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλαι, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δοῦναι, ἔχοντες, οὐδὲ ἀζημίους μὲν, λυπηρὰς δὲ τῇ ὄψει ἀχθηδόνας προσπιθέμενοι. ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐρ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κείνται καὶ ὅσοι ἀγραφοὶ ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσι.

Y dice Atenágoras, el jefe del partido demócrata en Sicilia: "Dirá alguien que la democracia ni es inteligible ni equitativa, y que los que tienen dinero también gobiernan excelentemente como óptimos. Pero yo digo primeramente que se llama pueblo al total, oligarquía a una parte; luego, que los ricos son excelentes guardianes del dinero pero deliberan mejor los inteligentes, y la mayoría, tras escuchar, juzga excelentemente; y que éstos, de modo similar, tienen partes iguales en la democracia, no sólo cada parte sino también todos juntos. Pero la oligarquía hace partícipe de los peligros a la mayoría, mas no sólo tiene mayor parte en las ventajas sino que también tiene apartado de sí el total. Esto que anhelan los poderosos y los jóvenes de vosotros [los siracusanos], es imposible de obtener en una ciudad grande" Φήσει τις δημοκρατίαν οὔτε ἴσον εἶναι, τοὺς δ' ἔχοντας τὰ χρήματα καὶ ἄρχειν ἄριστα βελτίστους. ἐγὼ δὲ φημι πρῶτα μὲν δῆμον ξύμπαν ὠνομάσθαι, ὀλιγαρχίαν δὲ μέρος, ἔπειτα φύλακας μὲν ἀρίστους εἶναι χρημάτων τοὺς πλουσίους, βουλευσαὶ δ' ἂν βέλτιστα τοὺς ξυνετούς, κείναι δ' ἀνάχουσας ἄριστα τοὺς πολλούς, καὶ ταῦτα ὁμοίως καὶ κατὰ τὰ μέρη καὶ ξύμπαντα ἐν δημοκρατίᾳ ἰσομορεῖν. ὀλιγαρχία δὲ τῶν μὲν κινδύνων τοῖς πολλοῖς μεταδίδωσι, τῶν δ' ὠφελίμων οὐ πλεονεχτεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ ξύμπαν ἀφελομένη ἔχει· ἃ ὑμῶν οἳ τε δυνάμενοι καὶ οἳ νέοι προθυμοῦνται, ἀδύνατα ἐν μεγάλῃ πόλει κατασχεῖν¹⁷.

¹⁷ Para ROMILLY 1991 las declaraciones de Pericles y de Atenágoras representan dos 'fases' del concepto de democracia, porque mientras que Atenágoras destaca la idea de colectividad, en Pericles esto está en germen porque aparece la subordinación de los intereses privados a los comunes pero no todavía como rasgo propio del sistema (cf. pp.226-228). Creemos que sí era

Y el cuadro queda completo en VIII 48,6:

"[...] en cambio el poder del pueblo era un refugio para ellos [los atenienses] y un control para aquéllos [los oligarcas]" τὸν δὲ δῆμον σφῶν τε καταφυγὴν εἶναι καὶ ἐχείνων σωφρονοσὴν.

Si hacemos un cuadro comparativo de lo que se desprende de estos fragmentos surge esta caracterización:

ATENAS	ESPARTA
SEGÚN PERICLES	
gobierna para la mayoría	gobierna para pocos
hay igualdad privada ¹⁸	hay desigualdad
los cargos públicos se obtienen por virtud ¹⁹	* los cargos públicos dependen de la clase social

rasgo propio del sistema pero desvirtuado por una serie de factores que enumeraremos luego y que hacía que los demócratas no tomaran conciencia de la necesidad y conveniencia de integrar las distintas corrientes, y que los oligarcas no estuviesen dispuestos a ceder en sus intereses; sólo la guerra, como situación límite, les impuso a los atenienses la necesidad de hacer real ese rasgo de unión coparticipativa. Sin embargo, en muchos casos podrá haber quedado como un ideal oculto por una lucha de intereses grupales.

¹⁸ Como señala MEIER 1985, pp.26 s., la igualdad era política, no social: la democracia tiene mucha significación porque va borrando las diferencias sociales internas de la comuna, pero distinguiendo a sus miembros de los considerados ajenos (mujeres, esclavos y no-ciudadanos). Sin embargo, no todos los ciudadanos se identificaban con esa comunidad; era el caso de muchos nobles, ricos e intelectuales.- Pero en su descripción, Pericles destaca la igualdad en derechos jurídicos.

¹⁹ Para HARDWICK 1993 p.158, la pintura de la democracia es elitista porque se destaca el mérito y capacidad personales.

la pobreza no es óbice para la vida pública ²⁰	sólo la riqueza permite el acceso a la vida pública
administra libre y amistosamente	se administra con reproches
obedece a gobernantes y leyes por respeto	hay sometimiento
SEGÚN ATENÁGORAS	
tiene tres clases iguales	hay desigualdad social
las ventajas se distribuyen equitativamente	las ventajas se monopolizan

Por otra parte, sobre la **oligarquía** expresa Tucídides una clara opinión en III 62,3:

Dicen los tebanos: "Pues en ese entonces la ciudad no se administraba para nosotros según una oligarquía con igualdad ante la ley ni según la democracia; por el contrario, retenía los asuntos una dominación de pocos hombres, lo cual es lo más contrario a las leyes y a lo más sensato, y está más cerca del tirano"; ἡμῖν μὲν γὰρ ἡ πόλις τότε ἐτύγχανεν οὔτε κατ' ὀλιγαρχίαν ἰσόνομον πολιτεύουσα οὔτε κατὰ δημοκρατίαν· ὅπερ δὲ ἐστὶ νόμοις μὲν καὶ τῷ σωφρονεστάτῳ ἐναντιώτατον, ἐγγυτάτῳ δὲ τυράννου, δυναστεία ὀλίγων ἀνδρῶν εἶχε τὰ πράγματα

el régimen oligárquico finge sus bondades:

V 68,2: "Pues la multitud de los lacedemonios era desconocida a causa de lo secreto de su política". τὸ μὲν γὰρ Λακεδαιμονίῳ πλήθος διὰ τῆς πολιτείας τὸ χροῦπτόν ἤγνοεῖτο.

²⁰ Según MOSSÉ 1995 p.69, esta concepción es fruto de una evolución que comienza a fines del s.VII y culmina con la isonomía de Clístenes, fundándose sobre un equilibrio social. Cf. MEIER 1985, p.10.

VIII 64,5: "Acerca de lo de Tasos, efectivamente, sucedió lo contrario para quienes de los atenienses establecían la oligarquía, y me parece que también en otros muchos de los sumisos; pues las ciudades, al tomar sensatez y seguridad de acciones, avanzaron hacia una abierta libertad, sin hacer más caso de la supuestamente sana autonomía proveniente de los atenienses" *περὶ μὲν οὖν τὴν Θάσον τάναντία τοῖς τὴν ὀλιγαρχίαν καθιστάσι τῶν Ἀθηναίων ἐγένετο, δοκεῖν δὲ μοι καὶ ἐν ἄλλοις πολλοῖς τῶν ὑπηκόων· σωφροσύνην γὰρ λαβοῦσαι αἱ πόλεις καὶ ἄδειαν τῶν πρᾶσσομένων ἐχώρησαν ἐπὶ τὴν ἀντικρυς ἐλευθερίαν, τὴν ἀπὸ τῶν Ἀθηναίων ὑπουλον αὐτονομίαν οὐ προτιμήσαντες.*

VIII 66,1: "Sin embargo, todavía se reunía similarmente el pueblo y el Consejo del Haba, pero no decidían nada que no pareciera bien a los conjurados, sino que los que hablaban eran de éstos y habían considerado previamente entre sí lo que se diría"; *δημος μέντοι ὁμως ἔτι καὶ βουλή ἢ ἀπὸ τοῦ κυάμου ξυνελέγετο· ἐβούλευον δὲ οὐδὲν ὃ τι μὴ τοῖς ξυνεστῶσι δοκοῖη, ἀλλὰ καὶ οἱ λέγοντες ἐκ τούτων ἦσαν καὶ τὰ ῥηθησόμενα πρότερον αὐτοῖς προύσχεπτο.*

además es mal consejero:

VIII 48,5: "En cuanto a las ciudades aliadas, a las que ellos seguramente ofrecerían una oligarquía, porque ellos mismos no se democratizarían, [Frínico] dijo saber bien que en absoluto las ciudades en defección se acercarían a ellos ni las sometidas estarían más firmes; pues que ellos no querrán ser esclavos con oligarquía o con democracia más que ser libres con cualquiera de éstos que les tocara; y que ellos consideraban que los llamados 'bellos y buenos'²¹ no les procurarían problemas en menor medida que el pueblo, al ser proveedores e introductores de los males en el pueblo, de los cuales ellos obtenían el mayor provecho"; *τάς τε ξυμμαχίδας πόλεις, αἷς ὑποσχῆσασθαι δὴ σφᾶς ὀλιγαρχίαν, ὅτι δὴ καὶ αὐτοὶ οὐ δημο-*

²¹ Cf. GOMME 1953, quien destaca que *καλοὶ χἀγαθοὶ* no es lo mismo que *εὐγενεῖς* o *εὐπατριδοὶ* y, tras comparar con pasajes de Heródoto, Aristófanes, Pseudo-Platón, Plutarco y Safo, propone: "We can only translate, it seems to me, literally, 'fair and brave' (as Sappho) or 'noble and brave' and put the phrase in inverted commas to show that it is a self-assumed and well-known title; we need 'brave' for the sake of the Spartans' answer" (p.68).

κρατήσονται, εὐ εἰδέναι ἔφη ὅτι οὐδὲν μᾶλλον σφίσι οὐθ' αἰ ἀφεστηκυῖαι προσχωρήσονται οὐθ' αἰ ὑπάρχουσαι βεβαιοτέραι ἔσονται· οὐ γὰρ βουλήσεσθαι αὐτοὺς μετ' ὀλιγαρχίας ἢ δημοκρατίας δουλεύειν μᾶλλον ἢ μεθ' ὅποτέρου ἂν τύχῃσι τούτων ἐλευθέρους εἶναι· τοὺς τε καλοὺς κάγαθοὺς ὀνομαζομένους οὐκ ἐλάσσω αὐτοὺς νομίζειν σφίσι πράγματα παρέξειν τοῦ δήμου, ποριστὰς ὄντας καὶ ἐσηγητὰς τῶν κακῶν τῷ δήμῳ, ἐξ ὧν τὰ πλείω αὐτοὺς ὠφελεῖσθαι.

y desdefía y deforma la democracia:

IV 126,2 (Dice Brasidas:) "Vosotros no venís de uno de esos sistemas políticos en los que muchos gobiernan a unos pocos, sino más bien los menos a los más" οἷγε μηδὲ ἀπὸ πολιτειῶν τοιοῦτων ἦχετε, ἐν αἷς οὐ πολλοὶ ὀλίγων ἄρχουσιν, ἀλλὰ πλειόνων μᾶλλον ἐλάσσουσ

Con su régimen oligárquico, Esparta creó una Liga del Peloponeso por la que retenía bajo su dominio un grupo de ciudades con gobiernos también oligárquicos, es decir, estableció un imperio. Atenas, en cambio, que no tuvo régimen estable, sufrió una evolución desde la tiranía a la democracia y luego dentro de ésta²². Cuando formó la Liga de Delos trató primero a sus aliados como pares²³; pero más adelante varió

²² I 71,3 (Dicen los corintios:) "Es necesario dominar siempre las cosas que sobrevienen como las de una artesanía; y para una ciudad tranquilizada, las costumbres inmóviles son lo mejor, pero para quienes es una necesidad marchar hacia muchas cosas, es preciso mucho artificio. Por lo cual también los asuntos de los atenienses se han renovado más que los vuestros, a partir de su mucha experiencia" ἀνάγκη δὲ ὥσπερ τέχνης αἰεὶ τὰ ἐπιγιγνομένα κρατεῖν· καὶ ἡσυχάζουσα μὲν πόλει τὰ ἀκίνητα νόμιμα ἄριστα, πρὸς πολλὰ δὲ ἀναγκαζομένοις ἵεσθαι πολλῆς καὶ ἐπιτεχνήσεως δεῖ. διόπερ καὶ τὰ τῶν Ἀθηναίων ἀπὸ τῆς πολυπειρίας ἐπὶ πλέον ὑμῶν κεκαίνωται.

²³ I 96,1: "Al tomar los atenienses la hegemonía de este modo, por ser voluntad de los aliados a causa del odio a Pausanias, dispusieron cuáles de las ciudades tenían que proveer dinero contra el extranjero y cuáles naves; pues el pretexto era vengarse de las cosas que habían padecido, devastando el territorio del Rey" Παραλαβόντες δὲ οἱ Ἀθηναῖοι τὴν ἡγεμονίαν τούτῳ τῷ τρόπῳ ἐκόντων τῶν συμμάχων διὰ τὸ Πausανίου μῖσος, ἔταξαν ἅς τε ἔδει παρέχειν τῶν πόλεων χρήματα πρὸς τὸν βάρεβαρον καὶ ἅς ναῦς· πρόσχημα γὰρ ἦν ἀμύνασθαι ὧν ἔπαθον δροῦντας τὴν βασιλείωσ χώραν.

hacia una 'alianza' obligada, como el caso de Naxos²⁴, sistema que también aplicaba Lacedemonia²⁵. Esta coacción incluía muchas veces la imposición del régimen demo-

²⁴ I 98,4: "Tras esto lucharon contra los naxios, que habían hecho defección, y los sometieron con un sitio. Ésta es la primera ciudad aliada que fue esclavizada contra lo establecido, pero luego también acaeció a las otras de a una" Ναξίοις δὲ ἀποστᾶσι μετὰ ταῦτα ἐπολέμησαν καὶ πολιορκία παρεστήσαντο. πρώτη τε αὕτη πόλις ζυμμαχίς παρὰ τὸ καθεατηκὸς ἐδουλώθη, ἔπειτα δὲ καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἐκάστη ξυνέβη; cf. I 121,5 (Dicen los corintios:) "Aportaremos dinero, de modo de tener para eso [adquirir técnica]; ciertamente sería tremendo si los aliados de aquéllos [=atenienses] no rehusaren aportar para su propia esclavitud y nosotros no gastáremos también para salvarnos, vengándonos a la vez de los enemigos, y para no soportar malamente a aquellos mismos al ser despojados por ellos del dinero" χρήματα δ' ὥστ' ἔχειν ἐς αὐτά, οἴσομεν· ἢ δεῖν ἂν εἴη εἰ οἱ μὲν ἐκείνων ζύμμαχοι ἐπὶ δουλείᾳ τῇ αὐτῶν φέροντες οὐκ ἀπεροῦσιν, ἡμεῖς δ' ἐπὶ τῷ τιμωροῦμενοι τοὺς ἐχθροὺς καὶ αὐτοὶ ἅμα σῶζεσθαι οὐκ ἄρα δαπανήσομεν καὶ ἐπὶ τῷ μὴ ὑπ' ἐκείνων ἀφαιρεθέντες αὐτοῖς τοῦτοις κακῶς πάσχειν; III 9,2 (Dicen los mitilenios:) "Y no es injusta esta acusación [traición], si los que hacen defección y aquéllos de quienes se apartan son mutuamente iguales en el sentir y en la benevolencia, balanceados en equipamiento y poder, y si no existe ninguna excusa razonable de defección, lo cual no se daba entre nosotros y los atenienses. Y no parecemos ser inferiores a alguien, si honrados por ellos en la paz hacemos defección en los momentos tremendos" καὶ οὐκ ἄδικος αὕτη ἢ ἀξίωσις ἐστίν, εἰ τύχοιεν πρὸς ἀλλήλους οἱ τε ἀφιστάμενοι καὶ ἀφ' ὧν διακρίνοιντο ἴσοι μὲν τῇ γνώμῃ ὄντες καὶ εὐνοίᾳ, ἀντίπαλοι δὲ τῇ παρασχευῇ καὶ δυνάμει, πρόφασίς τε ἐπεικῆς μηδεμία ὑπάρχοι τῆς ἀποστάσεως· ὁ ἡμῖν καὶ Ἀθηναίους οὐκ ἦν. μηδὲ τῷ χειρὸς δόξωμεν εἶναι εἰ ἐν τῇ εἰρήνῃ τιμῶμενοι ὑπ' αὐτῶν ἐν τοῖς δενοῖς ἀφιστάμεθα; III 10,6: "Pero nosotros hicimos la guerra junto con ellos siendo autónomos y libres de nombre, y ya no teníamos a los atenienses por guías confiables, sirviéndonos de los ejemplos precedentes" ἡμεῖς δὲ αὐτόνομοι δὴ ὄντες καὶ ἐλεύθεροι τῷ ὀνόματι ξυνεστρατεύσαμεν. καὶ πιστοὺς οὐκέτι εἶχομεν ἡγεμόνας Ἀθηναίους, παραδείγμασι τοῖς προγιγνομένοις χρώμενοι; III 39,2 (dice Cleón:) "Pues yo tengo compasión de aquéllos que hacen defección al no poder sobrellevar vuestro mando o que son forzados por los enemigos [pero no de los mitilenios]" ἐγὼ γάρ, οἵτινες μὲν μὴ δυνατοὶ φέρειν τὴν ὑμετέραν ἀρχὴν ἢ ὑπὸ τῶν πολεμίων ἀναγκασθέντες ἀπέστησαν, συγγνώμην ἔχω; VI 90,2 (dice Alcibiades:) "Navegamos hasta Sicilia primero para abatir, si podíamos, a los sicilianos, después de éstos también a los italiotas y luego para intentar algo contra Cartago y su imperio" ἐπλεύσαμεν ἐς Σικελίαν πρῶτον μὲν, εἰ δυναίμεθα, Σικελιώτας καταστρεψόμενοι, μετὰ δ' ἐκείνους αὖθις καὶ Ἰταλιώτας, ἔπειτα καὶ τῆς Καρχηδονίων ἀρχῆς καὶ αὐτῶν ἀποπειράσοντες.

²⁵ V 81,2: "Los lacedemonios mismos, yendo a Sición, organizaron el Estado más para una oligarquía, y después de esto, reunidos ya [con los argivos], derrocaron la democracia en Argos y se organizó una oligarquía favorable a los lacedemonios" τὰ τ' ἐν Σικυῶνι ἐς ὀλίγους μύλλων κατέστησαν αὐτοὶ οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐλθόντες, καὶ μετ' ἐκεῖνα ξυναμφοτέροι ἤδη καὶ τὸν ἐν Ἀργεὶ δῆμον κατέλυσαν, καὶ ὀλιγαρχία ἐπιτηδεῖα τοῖς Λακεδαιμονίοις κατέστη.

crático, como por ejemplo en Samos²⁶, y asimismo imposiciones varias como las que Pericles dice deben rechazar por parte de Esparta²⁷, aunque la misma Atenas lo hace²⁸. Estas imposiciones llevaron a sublevaciones²⁹ y a repetidos intentos de derrocar ya la

²⁶ I 115,3: "Navegando entonces hacia Samos con cuarenta naves establecieron la democracia y tomaron como rehenes a cincuenta niños e igual cantidad de hombres de los samios, y los depositaron en Lemnos y, tras dejar una guarnición, se retiraron" πλεύσαντες οὖν Ἀθηναῖοι ἐς Σάμον ναυοὶ τεσσαράκοντα δημοκρατίαν κατέστησαν καὶ ὁμήρους ἔλαβον τῶν Σαμίων πενήτηκοντα μὲν παῖδας, ἴσους δὲ ἄνδρας, καὶ κατέθεντο ἐς Λήμνον καὶ φρουρὰν ἐγκαταλιπόντες ἀνεχώρησαν. Cf. I 144,2 (dice Pericles:) "... dejaremos autónomas las ciudades si hicimos tratados con ya autónomas y cuando también aquéllos dejen sus ciudades para que se rijan convenientemente como autónomas, no en pro de los lacedemonios sino de sí mismas, como quieran" τὰς τε πόλεις ὅτι αὐτονόμους ἀφήσομεν, εἰ καὶ αὐτονόμους ἔχοντες ἐσπεισάμεθα καὶ ὅταν χάκεῖνοι ταῖς αὐτῶν ἀποδώσι πόλεις μὴ σφίσι τοῖς Λακεδαιμοῖσι ἐπιτηδείως αὐτονομεῖσθαι, ἀλλὰ αὐτοῖς ἐκάστοις ὡς βούλονται.

²⁷ I 140, 4-5: "... y no dejéis en vosotros mismos la acusación de que lucháis por una pequeñez. Pues esta poca cosa contiene toda la firmeza y comprobación de vuestro sentir; si les concedéis esto, enseguida se os impondrá también otra cosa mayor, como que les escuchasteis en eso por miedo; pero confirmandoos, les pondráis claro el comportarse con vosotros sobre bases iguales" μὴδ' ἐν ὑμῖν αὐτοῖς αἰτίαν ὑπολίπησθε ὡς διὰ μικρὸν ἐπολεμήσατε, τὸ γὰρ βραχὺ τὸ τοῦτο πᾶσαν ὑμῶν ἔχει τὴν βεβαίωσιν καὶ πείραν τῆς γνώμης, οἷς εἰ ξυγκωρήσετε, καὶ ἄλλο τι μεῖζον εὐθύς ἐπιπαχθήσεσθε ὡς φόβῳ καὶ τοῦτο ὑπακούσαντες· ἀπισχυρισάμενοι δὲ σαφὲς ἂν καταστήσατε αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ ἴσου ὑμῖν μᾶλλον προσφέρεσθαι: I 141,1: "Pues la más grande o la más pequeña exigencia impuesta a los otros sin juicio previo puede darle esclavitud" τὴν γὰρ αὐτὴν δύναται δούλωσιν ἢ τε μεγίστη καὶ ἐλαχίστη δικαίωσις ἀπὸ τῶν ὁμοίων πρὸ δίκης τοῖς πέλας ἐπιτασσομένη.

²⁸ cf. II 63 citado más abajo; III 12,1 (mitilenios): "¿Cuál fue entonces esta o amistad o libertad confiable con la que nos acogimos mutuamente contra la reflexión, y ellos nos atendían temerosos en la guerra, y nosotros les hacíamos lo mismo en la tranquilidad? El miedo nos procuró como sólido esto -lo cual, para los otros, la especial benevolencia afirma como confianza-, y retenidos por temor más que por amistad, éramos aliados; y la seguridad procuraba ánimo a aquéllos que iban a transgredirla los primeros" Τίς οὖν αὕτη ἢ φιλία ἐγένετο ἢ ἔλευθερία πιστή, ἐν ἣ παρὰ γνώμην ἀλλήλους ὑπεδεχόμεθα, καὶ οἱ μὲν ἡμᾶς ἐν τῷ πολέμῳ δεδιότες ἐθεράπευον, ἡμεῖς δὲ ἐκείνους ἐν τῇ ἡσυχίᾳ τὸ αὐτὸ ἐποιούμεν· ὃ τε τοῖς ἄλλοις μάλιστα εὖνοια πίστιν βεβαίωι, ἡμῖν τοῦτο ὁ φόβος ἐχυρὸν παρεῖχε, δέει τε τὸ πλέον ἢ φιλία κατεχόμενοι ξύμμαχοι ἦμεν· καὶ ὀπότεροις θάσσον παρὰ σχοι ἀσφάλεια θάρσος, οὗτοι πρότεροι τι καὶ παραβήσεσθαι ἐμελλον.

²⁹ Cf. I 57, 4-5: "[Perdiccas] se ganó a los corintios para la defección de Potidea y añadió razones no sólo a los calcideos en Tracia sino también a los botieos para que acompañaran la defección" τοὺς Κορινθίους προσεπειοῖτο τῆς Ποτιδαίας ἔνεκα ἀποστάσεως· προσέφερε δὲ λόγους καὶ τοῖς ἐπὶ Θράκης Χαλκιδεῦσι καὶ Βοττιαίοις ξυναποστήναι; VIII 73,1: "Pues en Samos se modificaba ya lo relativo a la oligarquía" Ἐν γὰρ τῇ Σάμῳ ἐνεωτερίζετο ἡδὴ τὰ περὶ τὴν ὀλιγαρχίαν.

oligarquía³⁰, ya la democracia³¹.

³⁰ Cf. VIII 73,1 recién citado y VIII 75,1 : "Ellos [los soldados], al escuchar, se dispusieron a arrojarse sobre los que más habían hecho por la oligarquía y sobre los que primeramente habían participado de lo demás [...] Después de esto, queriendo ya vehementemente tornar hacia la democracia, [...] juramentaron a todos los soldados con los más grandes juramentos y especialmente a los de la oligarquía, para que por cierto se rigiesen democráticamente y estuviesen concordes" Οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐπὶ τοὺς τὴν ὀλιγαρχίαν μάλιστα ποιήσαντας καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τοὺς μετασχόντας τὸ μὲν πρῶτον ὤρμησαν βάλλειν [...] μετὰ δὲ τοῦτο λαμπρῶς ἤδη ἐς δημοκρατίαν βουλόμενοι μεταστήσαι [...] ὤρκωσαν πάντας τοὺς στρατιώτας τοὺς μεγίστους ὄρκους, καὶ αὐτοὺς τοὺς ἐκ τῆς ὀλιγαρχίας μάλιστα, ἢ μὴν δημοκρατήσασθαι τε καὶ ὁμονόησιν.

³¹ Cf. I 107,4: "Por otra parte también algunos de los atenienses fueron ocultamente hacia ellos [los lacedemonios] esperando que derribaran la democracia y los grandes muros edificadas" τὸ δὲ τι καὶ ἄνδρες τῶν Ἀθηναίων ἐπήγον αὐτοὺς χροῦφα ἐλίπσαντες δῆμόν τε καταπαύσειν καὶ τὰ μακρὰ τεῖχη οἰχοδομούμενα; III 81,4: "... llevando la acusación [los corcirenses] contra los que derribaban la democracia" τὴν μὲν αἰτίαν ἐπιφέροντες τοῖς τὸν δῆμον καταλύουσιν; V 76,2 "Había antes hombres partidarios de ellos que querían derribar la democracia en Argos [...] Querían primero, tras hacer pactos con los lacedemonios, luego también una alianza, y así ya lanzarse contra el pueblo" ἦσαν δὲ αὐτοῖς πρότερον τε ἄνδρες ἐπιτήδευοι καὶ βουλόμενοι τὸν δῆμον τὸν ἐν Ἀργεῖ καταλύσαι [...] ἐβούλοντο δὲ πρῶτον σπονδὰς ποιήσαντες πρὸς τοὺς Λακεδαιμονίους αὐθις ὕστερον καὶ ξυμμαχίαν, καὶ οὕτως ἤδη τῷ δήμῳ ἐπιτίθεσθαι; VI 27,3: "Y tomaron el asunto [la mutilación de los Hermes] a lo grande; pues parecía ser augurio de la expedición y que había sucedido por una conjura para revolución y a la vez para derribar la democracia" καὶ τὸ πρᾶγμα μειζρόνως ἐλάμβανον· τοῦ τε γὰρ ἐκπλου οἰωνὸς ἐδόκει εἶναι, καὶ ἐπὶ ξυνωμοσίᾳ ἅμα νεωτέρων πραγμάτων καὶ δήμου καταλύσεως γεγενῆσθαι; VI 28,2: "[los enemigos de Alcibiades] gritaban que lo de los misterios y la mutilación de los Hermes habían ocurrido para derribar la democracia" ἐβόων ὡς ἐπὶ δήμου καταλύσει τά τε μυστικά καὶ ἡ τῶν Ἑρμῶν περιοχὴ γένοιτο; VI 61,1: "... también lo de los misterios, de lo que era acusado, les parecía que había sido hecho por él con el mismo objetivo y con una conjura contra el pueblo" καὶ τὰ μυστικά, ὧν ἐπαίπιος ἦν, μετὰ τοῦ αὐτοῦ λόγου καὶ τῆς ξυνωμοσίας ἐπὶ τῷ δήμῳ ἅπ' ἐκείνου ἐδόκειπραχθῆναι; VIII 47,2: "Pues cuando los soldados de los atenienses en Samos percibieron que él [Alcibiades] tenía influjos sobre aquél [Tisafernes], al enviar Alcibiades mensajes a los hombres más poderosos de ellos para que se dijera acerca de él a los aristócratas que, regresando y procurando a Tisafernes como amigo de ellos, quería compartir la ciudadanía en oligarquía y no en la perversión o democracia que lo había expulsado, pero más aún por sí mismos los triarcos de los atenienses en Samos y los más poderosos se conjuraron para derribar la democracia" ἐπειδὴ γὰρ ἦσθοντο αὐτὸν ἰσχύοντα παρ' αὐτῷ οἱ ἐν τῇ Σάμῳ Ἀθηναίων στρατιῶται, τὰ μὲν καὶ Ἀλκιβιάδου προσπέμπαντος λόγους ἐς τοὺς δυνατωτάτους αὐτῶν ἄνδρας ὥστε μνησθῆναι περὶ αὐτοῦ ἐς τοὺς βελτίστους τῶν ἀνθρώπων ὅτι ἐπ' ὀλιγαρχίᾳ βούλεται καὶ οὐ πονηρίᾳ οὐδὲ δημοκρατίᾳ τῇ ἑαυτὸν ἐχβαλοῦση κατελθῶν καὶ παρασχὼν Πισσαφέρνη φίλον αὐτοῖς ξυμπολιτεύειν, τὸ δὲ πλεόν καὶ ἀπὸ σφῶν αὐτῶν οἱ ἐν τῇ Σάμῳ τριήραρχοι τε τῶν Ἀθηναίων καὶ δυνατώτατοι ὤρμηστο ἐς τὸ

καταλύσαι τὴν δημοκρατίαν; VIII 49: "Los asociados en la conjura [...] se dispusieron a enviar hacia Atenas a Pisandro y a otros como embajadores para que obrasen en pro del retorno de Alcibiades y del derrocamiento de la democracia de allí, y para que hiciesen a Tisafernes amigo de los atenienses" Οἱ δὲ ξυλληγντες τῶν ἐν τῇ ξυνωμοσίᾳ [...] ἐς τὰς Ἀθήνας πρέσβεις Πείσανδρον καὶ ἄλλους παρεσκευάζοντο πέμπειν, ὅπως περὶ τοῦ τῆς Ἀλκιβιάδου καθόδου πράσσοιεν καὶ τῆς τοῦ ἐκεῖ δήμου καταλύσεως καὶ τὸν Τισσαφέρνη φίλον τοῖς Ἀθηναίοις ποιήσειαν; VIII 53,1: "Los embajadores de los atenienses enviados con Pisandro desde Samos, al llegar a Atenas hicieron discursos ante el pueblo expresando, entre otras cosas, fundamentalmente que sería posible para ellos, al hacer volver a Alcibiades y al no regirse por el mismo sistema democrático, tener como aliado al Rey y domoñar a los peloponesios" Οἱ δὲ μετὰ τοῦ Πεισάνδρου πρέσβεις τῶν Ἀθηναίων ἀποσταλέντες ἐκ τῆς Σάμου, ἀφικόμενοι ἐς τὰς Ἀθήνας, λόγους ἐποιοῦντο ἐν τῷ δήμῳ κεφαλαίουντες ἐκ τῆς πολλῶν, μάλιστα δὲ ὡς ἐξεῖη αὐτοῖς Ἀλκιβιάδην καταγαγοῦσι καὶ μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον δημοκρατουμένους βασιλεῖα τε ξύμμαχον ἔχειν καὶ Πελοποννησίων περιγένησθαι; VIII 53,3 (Pisandro, respecto de la necesidad de aliarse con Persia:) "Esto en efecto no nos es posible si no nos conducimos políticamente de modo más sensato y no entregamos los mandos a unos pocos, para que el Rey confíe en nosotros, y si no deliberamos más en el presente acerca del sistema político sino de la salvación, pues luego nos será posible modificarlo en caso de que no nos agrade, y si traemos de nuevo a Alcibiades, que es el único de los de ahora capaz de realizar de esto" Τοῦτο τοῖνυν οὐκ ἔστιν ἡμῖν γενέσθαι, εἰμὴ πολιτεύσομεν τε σωφρονέστερον καὶ ἐς ὀλίγους μάλλον τὰς ἀρχὰς ποιήσομεν, ἵνα πιστεύῃ ἡμῖν βασιλεύς, καὶ μὴ περὶ πολιτείας τὸ πλεῖον βουλευσόμεν ἐν τῷ παρόντι ἢ περὶ σωτηρίας ὕστερον γὰρ ἐξέσται ἡμῖν καὶ μεταθέσθαι, ἣν μὴ τι ἀρέσκη, Ἀλκιβιάδην τε κατάξομεν, ὃς μόνος τῶν νῦν οἷός τε τοῦτο κατοργάσασθαι; VIII 63,3: "Pues en este tiempo e incluso antes, la democracia en Atenas había sido derribada. Pues cuando los embajadores acompañantes de Pisandro llegaron a Samos ante Tisafernes, hicieron aun más firme la situación en el ejército mismo, y a los poderosos de los mismos samios los impulsaron a intentar establecer con ellos una oligarquía, si bien aquéllos estaban sublevados contra otros para no tener oligarquía" Ὑπὸ γὰρ τοῦτον τὸν χρόνον καὶ ἐπὶ πρότερον ἢ ἐν ταῖς Ἀθήναις δημοκρατία κατελέλυτο. ἐπειδὴ γὰρ οἱ περὶ τὸν Πείσανδρον πρέσβεις παρὰ τοῦ Τισσαφέρνου ἐς τὴν Σάμον ἦλθον, τὰ τε ἐν αὐτῷ τῷ στρατεύματι ἐπὶ βεβαίότερον κατέλαβον, καὶ αὐτῶν τῶν Σαμίων προτρέψαντο τοὺς δυνατοὺς ὥστε πειράσθαι μετὰ σφῶν ὀλιγαρχηθῆναι, καίπερ ἐπαναστάντας αὐτοὺς ἀλλήλοις ἵνα μὴ ὀλιγαρχῶνται; VIII 64,1-2: "Tras tomar ciertamente consejo por estas cosas, [los atenienses de Samos] enviaron enseguida a Pisandro y a la mitad de los embajadores para que se ocuparan en casa de lo de allí, y se les dijo que establecieran la oligarquía en las ciudades sumisas a las que arribaran [...] Y [Diotrefes], llegado a Tasos, derribó la democracia" Παραχλευσάμενοι οὖν τοιαῦτα τὸν μὲν Πείσανδρον εὐθύς τότε καὶ τῶν πρέσβων τοὺς ἡμίσεις ἀπέστελλον ἐπ' οἴκου πράξοντας τάχει, καὶ εἰρητο αὐτοῖς τῶν ὑπάρχων πόλεων αἷς ἂν προσίσχωσιν ὀλιγαρχίαν καθιστάναι [...] καὶ ἀφικόμενος ἐς τὴν Θάσον τὸν δῆμον κατέλυσε; cf. VIII 64,5 ya citado; VIII 67,3 - 68,1 "[Pisandro] dijo allí claramente [...] que los mismos cuatrocientos yendo al Consejo gobernarían autócratas como mejor supiesen, y que reunirían a los cinco mil cuando les pareciera./ Quien dijo este sentir fue Pisandro, y por lo demás, el que más ar-

En fin, Atenas había convertido su democracia en un imperio similar al lacedemonio: ambos imperios son una forma de esclavitud para los demás³². Respecto del ateniense, los corintios dicen en I 68,3:

Pero ahora, ¿para qué prolongar discursos, cuando veis a algunos de ellos esclavizados y que ellos traman lanzarse sobre otros? *νῦν δὲ τί μακρογορεῖν, ὧν τοὺς μὲν δεδουλωμένους ὁρᾶτε, τοῖς δ' ἐπιβουλεύοντας αὐτούς [...]*;

Cf. I 98,4, ya citado, sobre el sometimiento de los naxios. Asimismo, en II 63 Pericles reconoce que el imperio ateniense es una forma de tiranía, tiene conciencia del daño producido y de los odios consecuentes:

Es natural [...] que no consideréis que combatís contra una sola cosa, la esclavitud en lugar de la libertad, sino también contra la privación del mando y contra el peligro de aquéllos por quienes os hicisteis odiar en el mando. Y ya no os es posible desistir de él, si alguien en

dientemente colaboró en derribar la democracia manifiestamente" *ἐνταῦθα δὴ λαμπρῶς ἐλέγετο [...] ἐλθόντας δὲ αὐτοὺς τετρακοσίουσ ὄντας ἐς τὸ βουλευτήριον ἄρχειν ὅπη ἂν ἄριστα γινώσκωσιν αὐτοκράτορας, καὶ τοὺς πεντακισχιλίους δὲ ξυλλέγειν ὅπότεν αὐτοῖς δοκῆι./ Ἦν δὲ ὁ μὲν τὴν γνώμην ταύτην εἰπὼν Πείσανδρος, καὶ τάλλα ἐκ τοῦ προφανοῦς προθυμότητα ξυγκαταλύσας τὸν δῆμον.*

³² Téngase en cuenta, sin embargo, la salvedad señalada por JOUGUET p.6: "Atenas y Esparta sólo pasajeramente lograron transformar su hegemonía en verdadera dominación. Háblase de su Imperio y de su imperialismo, pero entonces hay que tomar estas palabras en una acepción restringida, pues ni Esparta ni Atenas intentaron englobar en su Imperio más que Estados griegos. Su concepción es tan rigurosamente nacional, que el fin declarado de su política es unir a los griegos bajo su mando para resistir a los bárbaros". Pero según la opinión de Alcibíades que aparece en VI 90,2 ("Navegamos hasta Sicilia primero para abatir, si podíamos, a los sicilianos, después de éstos también a los italiotas y luego para intentar algo contra Cartago y su imperio" *ἐπλευσαμεν ἐς Σικελίαν πρῶτον μὲν, εἰ δυναίμεθα, Σικελιώτας καταστρεψόμενοι, μετὰ δ' ἐκείνους αὖθις καὶ Ἰταλιώτας, ἔπειτα καὶ τῆς Καρχηδονίων ἀρχῆς καὶ αὐτῶν ἀποπειράσοντες*), las intenciones de Atenas superaban el campo griego. Aunque esto no fuese así, actitud imperialista es clara en ambas potencias. La base está en una tiranía de carácter estatal: "lorsque la puissance athénienne sera sur la voie du déclin, certains n'hésiteront pas à Athènes même à dénoncer cette forme nouvelle de tyrannie, la tyrannie d'une cité tout entière" (Mossé 1969, p.93).

el presente, temeroso, actúa respecto de eso como hombre de bien por indolencia; pues ya lo tenéis como tiranía, tomar la cual parece ser injusto, pero abandonarla, muy peligroso. εἰ κὸς ... μηδὲ νομί-σαι περὶ ἑνὸς μόνου, δουλείας ἀνθ' ἐλευθερίας, ἀγωνίζεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἀρχῆς στέρησεως καὶ κινδύνου ὧν ἐν τῇ ἀρχῇ ἀπήχθεσθε. ἦσ οὐδ' ἐκστήναι ἔτι ὑμῖν ἔστιν, εἴ τις καὶ τόδε ἐν τῷ παρόντι δεδιῶς ἀπραγμοσύνη ἀνδραγαθίζεται· ὡς τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν, ἣν λαβεῖν μὲν ἄδικον δοκεῖ εἶναι, ἀφεῖναι δὲ ἐπικίνδυνον.

Luego Cleón dirá:

Ya muchas veces y en otras ocasiones yo mismo reconocí respecto de la democracia que es imposible mandar a otros, especialmente en vuestro actual cambio de opinión acerca de los mitilenios [...] al no ver que tenéis el mando como tiranía sobre quienes intrigan y son mandados contra su voluntad (III 37,1-2) Πολλάκις μὲν ἤδη ἔγωγε καὶ ἄλλοτε ἔγνων δημοκρατίαν ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν ἐτέρων ἄρχειν, μάλιστα δ' ἐν τῇ νῦν ὑμετέροια περὶ Μυτιληναίων μεταμελεία [...] οὐ σκοποῦντες ὅτι τυραννίδα ἔχετε τὴν ἀρχὴν καὶ πρὸς ἐπιβουλεύοντας αὐτοῦς καὶ ἄχοντας ἀρχομένους.

También los melios, en el famoso episodio conocido como "Diálogo de Melos"³³, señalan:

Pues vemos que vosotros habéis venido como jueces de lo que ha de decirse, y que el final de esto nos traerá la guerra, según lo verosímil, a los que salgamos vencedores con justicia y por ello no cedamos, o la esclavitud a los que obedezcan (V 86) ὁρῶμεν γὰρ αὐτοῦς τε κριτὰς ἦχοντας ὑμᾶς τῶν λεχθησομένων, καὶ τὴν

³³ Entre la abundante bibliografía centrada específicamente en este episodio, ANDREWES interpreta que Tucídides intenta reconciliar su admiración por el imperio con su sentimiento de que el imperio es inmoral (p.1), y que por eso lo presenta como un hecho de naturaleza (pp.5-6); teniendo en cuenta los discursos en boca de Pericles, piensa que el Diálogo, más que referirse a la Atenas del 416 es una "exploration of the problem of imperialism" (p.10). Ciertamente lo es, pero el hecho concreto le sirve como muestra generalizadora.

τελευτήν ἐξ αὐτοῦ κατὰ τὸ εἰκὸς περιγενομένοις μὲν τῷ
δικαίῳ καὶ δι' αὐτὸ μὴ ἐνδοῦσι πόλεμον ἡμῖν φέρουσαν,
πειθεῖσι δὲ δουλείαν.

Ni nos parece algo diferente a lo del principio, oh atenienses, ni en poco tiempo abandonaremos la libertad de una ciudad fundada hace ya setecientos años (V 112,2) Οὔτε ἄλλα δοκεῖ ἡμῖν ἢ ἅπερ καὶ τὸ πρῶτον, ὧ Ἀθηναῖοι, οὔτε ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ πόλεως ἑπταχόσια ἔτη ἤδη οἱ κουμένης τὴν ἐλευθερίαν ἀφαιρησόμεθα.

En VI 20,2 leemos que Nicias advierte a los atenienses acerca de los sicilianos a quienes quieren someter:

Pues según percibo de oídas, vamos a marchar contra ciudades grandes y no sometidas entre sí y que no necesitan del cambio por el cual alguien pasa gozoso de una forzada servidumbre a un estado más llevadero, y que no acogerían voluntariamente nuestro dominio en lugar de la libertad ἐπὶ γὰρ πόλεις, ὡς ἐγὼ ἀκοῆ αἰσθάνομαι, μέλλομεν ἵεναι μεγάλας καὶ οὔθ' ὑπηκόους ἀλλήλων οὔτε δεομένας μεταβολῆς, ἢ ἂν ἐκ βιαίου τις δουλείας ἄσμενος ἐς ῥάω μετάστασιν χωροῖη, οὐδ' ἂν τὴν ἀρχὴν τὴν ἡμετέραν εἰκότως ἀντ' ἐλευθερίας προσδεξαμένας.

y en VI 76,3 Hermócrates dice a los camarinenses:

Y éstos entre los griegos no enfrentaron al miedo por su libertad ni los griegos por la suya, sino que los unos para esclavizar a los otros para sí y no para aquél, y los otros para cambiar por un amo no menos inteligente sino más malvadamente inteligente καὶ οὐ περὶ τῆς ἐλευθερίας ἄρα οὔτε οὔτοι τῶν Ἑλλήνων οὔθ' οἱ Ἕλληνες τῆς ἑαυτῶν τῷ Μήδῳ ἀντέστησαν, περὶ δὲ οἱ μὲν σφίσιν ἀλλὰ μὴ ἐκείνῳ καταδουλώσεως, οἱ δ' ἐπὶ δεσπότηου μεταβολῆ οὐκ ἄξυνετωτέρου καχοξυνετωτέρου δέ.

Respecto del imperio espartano, Tucídides dice que permitió el crecimiento ateniense por despreocupación y por quietismo:

(Dicen los corintios a los lacedemonios:) Y de estas cosas sois vosotros los culpables, al permitir en primer lugar que ellos fortificaran la ciudad tras las guerras médicas, y luego que levantarán los muros grandes, privando de libertad hasta ahora siempre no sólo a los por ellos esclavizados sino también a nosotros ya aliados; pero no hay quien esclavice sino el que puede impedirlo pero, mirando indiferente, hace aquello más real, si se atribuye el honor de la excelencia como libertador de Grecia [...] Pues os quedáis tranquilos, únicos entre los griegos, oh lacedemonios, sin defender a nadie con el poder sino con la dilación, y los únicos que no destruíis el crecimiento incipiente de los enemigos sino el ya duplicado (I 69, 1 y 4) Καὶ τῶνδε ὑμεῖς αἴτιοι, τὸ τε πρῶτον ἐάσαντες αὐτοὺς τὴν πόλιν μετὰ τὰ Μηδικὰ κρατῦναι καὶ ὕστερον τὰ μακρὰ στήσαι τείχη, ἐς τὸδε τε αἰεὶ ἀποστεροῦντες οὐ μόνον τοὺς ὑπ' ἐκείνων δεδουλωμένους ἐλευθερίας, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὑμετέρους ἤδη ξυμμάχους· οὐ γὰρ ὁ δουλωσάμενος, ἀλλ' ὁ δυνάμενος μὲν παῦσαι, περιορῶν δὲ ἀληθέστερον αὐτὸ δρᾶ, εἴπερ καὶ τὴν ἀξίωσιν τῆς ἀρετῆς ὡς ἐλευθερῶν τὴν Ἑλλάδα φέρεται [...] ἡσυχάζετε μὲν γὰρ μόνοι Ἑλλήνων, ὧ Λακεδαιμόνιοι, οὐ τῇ δυνάμει τινά, ἀλλὰ τῇ μελλήσει ἀμυνόμενοι, καὶ μόνοι οὐκ ἀρχομένην τὴν αὔξησιν τῶν ἐχθρῶν, διπλασιουμένην δὲ καταλύοντες.

Pero los lacedemonios, percibiéndolo [que los atenienses crecían], no lo impedían sino escasamente, y se quedaban tranquilos la mayor parte del tiempo, siendo también antes de esto no prontos para ir a la guerra, si no eran obligados, y en algo también estando impedidos por guerras caseras (I 118,3) Οἱ δὲ Λακεδαιμόνιοι αἰσθόμενοι οὔτε ἐκώλυον εἰ μὴ ἐπὶ βραχύ, ἡσύχαζον τε τὸ πλεον τοῦ χρόνου, ὄντες μὲν καὶ πρὸ τοῦ μὴ ταχεῖς εἶναι ἐς τοὺς πολέμους, εἰ μὴ ἀναγκάζοντο, τὸ δὲ τι καὶ πολέμοις οἱ κείοις ἐξειργόμενοι.

Cf. I 140 ya citado, y el comentario de Brasidas en IV 85,1, donde se ve que el imperio espartano pretende ser libertador:

El envío de mí y de mi ejército por parte de los lacedemonios, oh acantios, ha verificado la causa que, al comenzar la guerra, expusimos a los atenienses, que habíamos de luchar liberando Grecia Ἡ μὲν ἐκπεμψίς μου καὶ τῆς στρατιᾶς ὑπὸ Λακεδαιμόνιων, ὧ

Ἀκάνθιοι, γεγένηται τὴν αἰτίαν ἐπαληθεύουσα ἦν ἀρχόμενοι τοῦ πολέμου προείπομεν Ἀθηναίοις, ἐλευθεροῦντες τὴν Ἑλλάδα πολεμήσειν.

Hay que destacar que Hermócrates lo considera comprensible, dada la naturaleza humana IV 61,5³⁴:

Y es muy entendible que los atenienses ambicionen esto y lo planeen, y no censuro a los que quieren dominar sino a los que están muy dispuestos a obedecer; pues por naturaleza lo humano es siempre dominar al que se retira y guardarse del que ataca καὶ τοὺς μὲν Ἀθηναίους ταῦτα πλεονεχτεῖν τε καὶ προνοεῖσθαι πολλῆ ξυγγνώμη, καὶ οὐ τοῖς ἀρχεῖν βουλομένοις μέμφομαι, ἀλλὰ τοῖς ὑπακούειν ἐτοιμοτέροις οὖσι· πέφυκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς ἀρχεῖν μὲν τοῦ εἶχοντος, φυλάσσεσθαι δὲ τὸ ἐπιόν.

e incluso se señala que el imperialismo es un medio de subsistencia VI 18,3:

[Dice Alcibíades:] [...] porque sería un peligro ser dominados por otros, salvo que nosotros mismos dominemos a los otros διὰ τὸ ἀρχθῆναι ἂν ὑφ' ἐτέρων αὐτοῖς κίνδυνον, εἰ μὴ αὐτοὶ ἄλλων ἀρχοίμεν.

Lo cierto es que una y otra potencia, igualadas, necesitan destruir a la otra:

[los lacedemonios no impiden el crecimiento ateniense] hasta que el poderío de los atenienses se levantó claramente y atacaron a sus aliados. Entonces ya no se les hacían soportables, sino que les parecía que debían poner manos a la obra con todo ardor y que esa fuerza

³⁴ Sobre este aspecto de la guerra y sus matices (revolución, contiendas civiles) como causados siempre por la naturaleza humana, que tiene afán de lucro y de poder, cf. el estudio de A. LÓPEZ EIRE, "La revolución en el pensamiento político de Tucídides", *Gerión* 8 (1990), 89-114, y 9 (1991), 87-110. El autor compara el método historiográfico de Tucídides con el científico de Hipócrates y su escuela, por cuanto el historiador funda su análisis de los hechos políticos en el estudio de la naturaleza humana.

debía ser abatida, si acaso podían, por ellos al emprender la guerra (I 118,3) πρὶν δὴ ἢ δύναιμι τῶν Ἀθηναίων σαφῶς ἦρετο καὶ τῆς ξυμμαχίας αὐτῶν ἠπτοντο. τότε δὲ οὐκέτι ἀνασχετὸν ἐποιοῦντο, ἀλλ' ἐπιχειρητέα ἐδόκει εἶναι πάση προθυμίᾳ καὶ καθαιρετέα ἢ ἰσχύς, ἣν δύνωνται, ἀραμένοις τόνδε τὸν πόλεμον.

Si nos ubicamos ahora en el plano del perdedor, Atenas, y de su régimen político, resulta claro en la obra de Tucídides que el imperialismo llevó al desprestigio de la democracia:

(Dicen los corintios:) Y no sabemos cómo esté apartado esto de las tres más grandes desgracias, estupidez o debilidad o indiferencia. Pues ciertamente al haber rehuído estas cosas, habéis llegado a este desprecio ciertamente dañino para los más (I 122,4) καὶ οὐκ ἴσμεν ὅπως τάδε τριῶν τῶν μεγίστων ξυμφορῶν ἀπήλλαχται, ἀξυνεσίας ἢ μαλαχίας ἢ ἀμελείας. οὐ γὰρ δὴ πεφευγότες ταῦτα ἐπὶ τὴν πλείστους δὴ βλάβασαν καταφρόνησιν κερῶρηκατε.

Así la mayoría consideraba a los atenienses con resentimiento, unos queriendo liberarse de su mando, otros temiendo ser hechos vasallos (II 8,5) οὕτως ἐν ὀργῇ εἶχον οἱ πλείους τοὺς Ἀθηναίους, οἱ μὲν τῆς ἀρχῆς ἀπολυθῆναι βουλόμενοι, οἱ δὲ μὴ ἀραθῶσι φοβούμενοι,

a pesar de que para muchos, como los beocios, la democracia sigue siendo lo mejor:

Queriendo [los beocios] cambiar el orden y tomar hacia la democracia como los atenienses (IV 76,2) βουλομένων μεταστῆσαι τὸν κόσμον καὶ ἐς δημοκρατίαν ὥσπερ οἱ Ἀθηναῖοι τρέψαι.

De tal modo, a lo largo de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* podemos hallar una serie de razones que marcan la claudicación de la democracia en Atenas, entendiendo por tal su sentido etimológico, es decir, el 'renguear', el faltar o apartarse de los principios característicos. Tucídides no profundiza la génesis del proceso ni su apogeo, fiel a su plan de ceñirse a la época del acontecimiento histórico que relata, pero sí aparece claramente en su obra la etapa de declinación del régimen democrático. Estos 'síntomas' o, mejor dicho, esas causas profundas de la claudicación son:

1) el haber convertido el régimen, a través del imperialismo, en una tiranía, temible y temida (cf. las citas de II 63; III 12, I 122 y II 8)³⁵:

(Dice Cleón:) Pues yo tengo compasión de aquellos que hacen defección al no poder sobrellevar vuestro mando o que son forzados por los enemigos [pero no de los mitilénios] (III 39,2: obsérvese la conciencia de un dominio que puede hacerse intolerable) ἐγὼ γάρ, οἵτινες μὲν μὴ δυνατοὶ φέρειν τὴν ὑμετέραν ἀρχὴν ἢ οἵτινες ὑπὸ τῶν πολεμίων ἀναγκασθέντες ἀπέστησαν, ξυγνώμην ἔχω.

La justificación del imperio se presenta así:

(Dice Eufemo a los atenienses en cuanto a la justicia:) ... gobernamos como guía única y, para hablar exactamente, ni siquiera con injusticia al derribar a los jonios e isleños a quienes, congéneres, los siracusanos dicen que nosotros hemos esclavizado. Pues vinieron con el miedo contra la metrópoli, contra nosotros, y no se atrevieron, haciendo defección, a destruir sus propias cosas, como nosotros al dejar la ciudad, sino que ellos quisieron la esclavitud y llevamos a nosotros hacia lo mismo (VI 82, 3-4) ἡγεμόνες καταστάντες οἰχοῦμεν [...] καὶ ἐς τὸ ἀκριβὲς εἰπεῖν οὐδὲ ἀδίκως καταστρεψάμενοι τοὺς τε Ἴωνας καὶ νησιώτας, οὓς ξυγγενεῖς φασιν ὄντας ἡμᾶς Συρακόσιοι δεδουλώσθαι. ἦλθον γὰρ

³⁵ GÓMEZ-LOBO 1989 piensa respecto de ese famoso pasaje que "su función literaria es ofrecer al lector una formulación de la ideología del imperialismo ateniense en su fase más extrema", y cree que existe una relación entre esa ideología y la caída del imperio (cf.p.10). La postura ateniense implica dejar de lado todo principio moral y un incipiente derecho internacional: esta 'decadencia ética', como podemos llamarla, anula las bases de la democracia, porque desconoce en los demás los derechos y prácticas que proclama para sí; consiste, pues, en la claudicación del régimen.

BONELLI 1995 considera que Tucídides ve naturalmente lícito el ejercicio del poder, es decir, que cualquiera que tiene fuerza lo ejerce, y que por lo tanto es lícito que Atenas lo ejerza en su imperialismo. Piensa que sólo es posible culpar a Atenas desde una categoría religiosa de ὕβρις aplicada a la relación entre ciudades, que Bonelli considera ajena a Tucídides; sería culpable si, siendo fuerte, no ejerciera su poder. Más allá de esta posibilidad de justificación, desde nuestra perspectiva de análisis el ejercicio tiránico-imperialista de Atenas desmiente los principios democráticos y, por lo tanto, representa una claudicación del sistema.

El concepto de πόλις τύραννος aparece en I 122,3; I 124,3; II 63,3; III 37,2; VI 85,1, según O'NEIL 1986 p.33 con tono negativo o apologetico; acerca de él, cf. RAAFLAUB 1979.

ἐπὶ τὴν μετρόπολιν ἐφ' ἡμᾶς μετὰ τοῦ Μήδου καὶ οὐκ ἐτόλμησαν ἀποστάντες τὰ οἰκεῖα φθεῖραι, ὥσπερ ἡμεῖς ἐκλιπόντες τὴν πόλιν, δουλείαν δὲ αὐτοῖ τε ἐβούλοντο καὶ ἡμῖν τὸ αὐτὸ ἐπενεγεχεῖν.

Por lo cual mandamos siendo dignos, a la vez porque procuramos a los griegos la más numerosa armada y un ardor sin excusas, y porque también al hacer esto prontamente para el medo éstos nos perjudicaron, y a la vez tendiendo hacia una fuerza opuesta a los peloponesios (VI 83, 1) Ἐνθ' ὧν ἄξιοί τε ὄντες ἅμα ἄρχομεν, ὅτι τε ναυτικὸν πλεῖστόν τε καὶ προθυμίαν ἀπροφάσιστον παρεσχόμεθα ἐς τοὺς Ἕλληνας, καὶ διότι καὶ τῷ Μήδῳ ἐτοιμῶς τοῦτο δρῶντες οὗτοι ἡμᾶς ἐβλαπτον, ἅμα δὲ τῆς πρὸς Πελοποννησίους ἰσχύος ὀρεγόμενοι.

Pues hemos dicho que tenemos el mando de allí [Jonia] por temor y que por lo mismo hemos llegado para constituir lo de aquí en seguridad junto con los amigos y no para esclavizarlos sino más bien para impedir que sufran esto (VI 83,4) τὴν τε γὰρ ἐκεῖ ἀρχὴν εἰρήχαμεν διὰ δέος ἔχειν καὶ τὰ ἐνθάδε διὰ τὸ αὐτὸ ἦχειν μετὰ τῶν φίλων ἀσφαλῶς καταστηρόμενοι, καὶ οὐ δουλωσόμενοι, μὴ παθεῖν δὲ μᾶλλον τοῦτο κωλύσοντες.

Sin embargo, este imperialismo-tiranía que dice proteger del extranjero y de la esclavitud pretendida por otros, no ahorra crueldad en sus venganzas:

(Dice Diódoto:) Haciendo ahora lo contrario de esto [=prever medidas], si maniobramos a alguno libre y regido por la fuerza que quiere tornarse con razón hacia la autonomía, creemos que es necesario vengarse cruelmente. Y no hay que castigar particularmente a los libres que se rebelan sino vigilarlos particularmente antes de que se rebelen y prevenirse para que no lleguen a tal pensamiento, y que tras dominarlos se atribuya la culpa a los menos posible (III 46, 5-6) οὐ νῦν τάναντία δρῶντες, ἦν τινα ἐλευθέρων καὶ βία ἀρχόμενον εἰκότως πρὸς αὐτονομίαν ἀποστάντα χειρωσώμεθα, χαλεπῶς οἴομεθα χρῆναι τιμωρεῖσθαι. χρῆ δὲ τοὺς ἐλευθέρους οὐκ ἀφισταμένους σφόδρα κολάζειν, ἀλλὰ πρὶν ἀποστήναι σφόδρα φυλάσσειν καὶ προκαταλαμβάνειν ὅπως μὴδ' ἐς ἐπίνοιαν τούτου ἴωσι, κρατήσαντάς τε ὅτι ἐπ' ἐλάχιστον τὴν αἰτίαν ἐπιφέροι.

y además tiene plena conciencia de su dominio:

Pues no consideramos que éstos sean muy tremendos para nosotros, los que siendo del continente harán en libertad muy a la larga el guarecerse contra nosotros, sino los isleños indómitos como vosotros y los ya irritados contra un mando con coacción. Pues éstos, entre-gándose mayormente a la irreflexión, os colocarían a vosotros mis-mos y a nosotros en un peligro evidente (V 99) Οὐ γὰρ νομίζομεν ἡμῖν τούτους δεινότερους, ὅσοι ἠπειρώται που ὄντες τῷ ἐλευθέρῳ πολλήν τὴν διαμῆλλεσιν τῆς πρὸς ἡμᾶς φυλακῆς ποιήσονται, ἀλλὰ τοὺς νησιώτας τέ που ἀνάρχτους, ὥσπερ ὑμᾶς, καὶ τοὺς ἤδη τῆς ἀρχῆς τῷ ἀναρχαίῳ παροξυνομένους. οὗτοι γὰρ πλείστ' ἂν τῷ ἀλογίστῳ ἐπιπρέσαντες σφᾶς τε αὐτοὺς καὶ ἡμᾶς ἐς προὔπτον χίνδυνον καταστήσειαν.

En realidad, el imperialismo se justifica por la ley del más fuerte, la 'ley de la selva', ley que Platón pone en boca de Calicles en *Gorgias* 483 c - 484 c, y que responde a una tendencia natural o primitiva (= salvaje) en el hombre (cf. I 76, IV 61,5 y V 105,2³⁶). Es, pues, un retorno al salvajismo, frente al cual se había levantado la *polis*³⁷, institución que quedaba así anulada por el imperialismo. Esta actitud tiránica hace claudicar la democracia porque le hace violar su esencia igualitaria³⁸.

³⁶ Véase el ya citado estudio de LÓPEZ EIRE. El hecho de que la teoría del más fuerte impuesto sobre el más débil sea expresada también por el siciliano Hermócrates apunta a demostrar que tiene raíces antropológicas: es una teoría general, sin fecha y de aplicación constante. La intención de Tucídides no parece ser excusar las imposiciones sino mostrar una ley del acontecer histórico (que el desastre de Sicilia siga al ejemplo máximo del uso de la fuerza muestra en los hechos los resultados del abuso de poder: si es natural que haya quien ataca, también lo es que haya quien se defiende, y quien hoy es el más fuerte, puede ser mañana el más débil); esto no contradice que haya una denuncia del imperialismo: el retrato de sus lacras, crueldades y tremendas consecuencias puede compararse con la descripción de un cáncer, pero ésta, por objetiva que sea, no implica que el científico apruebe la enfermedad.

³⁷ Cf. FARRAR 1995, p.31: "En Atenas, la creación de ese hito [la *polis*] estuvo dirigida hacia adentro, estimulada por la necesidad de institucionalizar la intención de no practicar la coacción ni estar sometidos a ella. La antigua *polis* creó un espacio entre la esclavitud y la tiranía [, ...] un logro glorioso" (el destacado el nuestro).

³⁸ Dice ROMILLY 1991 p.223: "la participation égale de tous était le principe même de la démocratie et l'une de ses justifications. La démocratie se devait donc de l'appliquer. Et pour cela il lui fallait transcender cette première forme pour en assumer une plus large. Tel est bien le but qu'elle s'efforce d'atteindre, encore à tâtons, pendant cette même guerre du Péloponèse. La démocratie se

2) el excederse los hombres en ambiciones e intereses particulares:

Pero ellos [los atenienses] hicieron todo lo contrario y se administraron mal en otras cosas que parecían estar fuera de la guerra, de acuerdo con sus particulares ambiciones y particulares ventajas, y en contra de sí mismos y de los aliados (II 65,7) οἱ δὲ ταῦτά τε πάντα ἐς τοῦναντίον ἔπραξαν καὶ ἄλλα ἔξω τοῦ πολέμου δοκοῦντα εἶναι κατὰ τὰς ἰδίας φιλοτιμίας καὶ ἴδια κέρδη κακῶς ἐς τε σφᾶς αὐτοὺς καὶ τοὺς ξυμμάχους ἐπολίτευσαν.

a diferencia de Pericles quien, como moderado³⁹, podría representar un endeble apogeo

trouve par essence devant une tâche plus difficile à remplir que les autres régimes, et elle ne peut s'y dérober sans se renier elle-même".

³⁹ Cf. II 65,8 en cuanto a la buena marcha de Atenas: "La causa era que aquél [Pericles], siendo poderoso por su dignidad y su buen sentido y habiendo llegado a ser manifiestamente incorruptible por riquezas..." αἴπιον δ' ἦν ὅτι ἐκεῖνος μὲν δυνατὸς ὦν τῷ τε ἀξίωματι καὶ τῇ γνώμῃ, χρημάτων τε διαφανῶς ἀδωρότατος γενόμενος.... Pero "Pericles tuvo mucho de demagogo", opina HORNBLOWER 1995 p.23. Pericles pudo serlo como jefe de una facción, como partidario de la dominación o como practicante del halago del pueblo, pero sus métodos y sus objetivos difieren de quienes lo sucedieron; en esto radica la causa de la diferente opinión que él y los otros le merecen a Tucídides. Respecto de la **caracterización de Pericles** hay tres lugares de la *Historia* que resultan fundamentales: los discursos de Pericles en II 35-46 y 60-64, y las consideraciones que hace Tucídides en II 65. En el primer discurso, el homenaje a los fallecidos en guerra, Pericles aparece como un hombre humilde, consciente de su valer pero capaz de reconocer las deudas hacia los predecesores y de construir el elogio a los muertos y la exhortación a los sobrevivientes sobre la base de presentar la democracia como un bien común y un logro de todos; se muestra a la vez sencillo, sensible ante el dolor pero con entereza. En el segundo discurso, cuando se defiende de las acusaciones, Pericles se muestra frontal y realista, sincero y positivo aun en las adversidades, pues exhorta a afrontar activamente la desgracia imprevisible y mantenerse unidos, honestos, audaces e inteligentes. Esta caracterización queda confirmada por las declaraciones personales del historiador en II 65: Tucídides dice que Pericles es multado simplemente porque la gente siente rabia y necesita descargarse, y que la consciencia de ello y del valer de Pericles hace que vuelvan a elegirlo estratega; lo califica de moderado, seguro, previsor y acertado (la actitud defensiva era la mejor, visto retrospectivamente); su autoridad provenía de su prestigio e inteligencia, era manifiestamente inaccesible al soborno, guiaba sin quitarle libertad al pueblo, no era caprichoso sino que se conducía por sentido del honor, enfrentando a la multitud cuando lo creía necesario; toda esta caracterización culmina al señalar que Pericles era diferente de los demagogos que lo siguieron, quienes llevaron a grandes errores como la campaña a Sicilia. Es claro, pues, que Tucídides ve positivamente a Pericles como un demócrata moderado, un 'aristagógos' podríamos decir, el 'mejor conductor', alguien

del sistema con semillas de degeneración.

3) el reducir el sistema a un gobierno personal por medio de una figura prominente que maneja la opinión popular:

(en cuanto a la diferencia entre principado y demagogia:)
 [Pericles] contenía a la multitud libremente y no era conducido por ella sino más bien él mismo conducía, por cuanto no decía algo para complacer ganándose el poder por medio de los que no eran de su relación, sino teniendo por dignidad algo para contradecir incluso frente al resentimiento./ Efectivamente, cuando percibía que ellos tomaban coraje con exceso inoportunamente, hablando los impresionaba hasta temer, y a su vez a los temerosos sin razón los tornaba de nuevo hacia la toma de coraje. De palabra era una democracia, pero de hecho era el mando del primer hombre⁴⁰./ En cambio los sucesores, siendo entre sí más bien iguales y anhelando llegar a ser cada uno el primero, cambiaron el proceder hasta entregar al pueblo también los asuntos públicos según sus plácemes (II 65,8 ss.)
 κατείχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως, καὶ οὐκ ἤγετο μᾶλλον ὑπ' αὐτοῦ ἢ αὐτὸς ἤγε, διὰ τὸ μὴ κτώμενος ἐξ οὐ προσηκόντων

capaz y a tal punto no tiránico que percibía y declaraba la situación tiránica de Atenas como un mal que había que sobrellevar. Sobre la figura de Pericles en Tucídides, cf. ROMILLY 1965, WESTLAKE 1968, cap.III (pp.23-42), quien además destaca (p.7) dos referencias a Pericles en I 127,3 y I 139,4: ὢν γὰρ δυνατώτατος τῶν καθ' ἑαυτὸν καὶ ἄγων τὴν πολιτείαν "pues era el más poderoso de los suyos y conducía el Estado", ἀνὴρ κατ' ἑκεῖνον τὸν χρόνον πρῶτος Ἀθηναίων, λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος "el primer hombre de los atenienses en aquel tiempo, poderosísimo en el hablar y el actuar", si bien considera que la primera referencia es relativa para la caracterización de sus habilidades.

⁴⁰ Frase clave según la cual la democracia pierde su esencia cuando una persona impone su conducción personal; pero como Tucídides distingue positivamente a Pericles de los demagogos corruptos, habría que concluir que acepta un gobierno de decisión popular orientada por una persona buena y capaz, lo cual significa un matiz tanto de la democracia como de la monarquía. SANCHO ROCHER señala que dicha frase "desvirtúa un tanto la actividad política del gran estratega ateniense y, sobre todo, las características del sistema [...] El juicio del historiador consiste en apreciar un sistema en el que el demo es soberano, sólo si cuenta con la dirección de un hombre superior", aunque esto sería un elemento heterogéneo dentro de la concepción de homogeneidad hipocrático-democritana que tendría Tucídides respecto de la sociedad política (cf.pp.67 s.). Por su parte, FARRAR 1995, p.51, comenta que esa frase no elogia la monarquía "sino más bien una clase singular de aristocracia cuya fuerza no es institucional, sino psicológica".

τὴν δύναμιν πρὸς ἡδονὴν τι λέγειν, ἀλλ' ἔχων ἐπ' ἀξιώσει καὶ πρὸς ὀργήν τι ἀντειπεῖν./ ὁπότε γοῦν αἴσθοιτό τι αὐτοὺς παρὰ καιρὸν ὕβρει θαρσοῦντας, λέγων κατέπλησσεν ἐπὶ τὸ φοβεῖσθαι, καὶ δεδιότας αὐτὸν ἀλόγως ἀντικαθίστη πάλιν ἐπὶ τὸ θαρσεῖν. ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή./ οἱ δὲ ὕστερον ἴσοι αὐτοὶ μᾶλλον πρὸς ἀλλήλους ὄντες καὶ ὀρεγόμενοι τοῦ πρώτου ἕκαστος γίγνεσθαι ἐτράποντο καθ' ἡδονὰς τῷ δήμῳ καὶ τὰ πράγματα ἐνδιδόναι ⁴¹.

(Alcibiades a los lacedemonios:) Pues siempre estamos en desacuerdo con los tiranos, y todo lo que se opone al dominio se llama pueblo, y a causa de ello la presidencia de la multitud permaneció en nosotros. Además, al democratizarse la ciudad, era necesario en la mayor parte de las cosas seguir las presentes circunstancias./ Pero intentamos ser en la política más mesurados que el desenfreno existente (VI 89,4) τοῖς γὰρ τυράννοις ἀεὶ ποτε διάφοροί ἐσμεν, πᾶν δὲ τὸ ἐναντιούμενον τῷ δυναστεύοντι δῆμος ὠνόμασται· καὶ ἀπ' ἐκείνου ξυμπαρέμεινεν ἡ προστασία ἡμῖν τοῦ πλήθους. ἅμα δὲ τῆς πόλεως δημοκρατουμένης τὰ πολλὰ ἀνάγκη ἦν τοῖς παρούσιν ἔπασθαι./ τῆς δὲ ὑπαρχούσης ἀκολασίας ἐπειρώμεθα μετριώτεροι ἐς τὰ πολιτικὰ εἶναι.

cf. IV 28,5, donde acerca de Cleón y sus propuestas audaces dice Tucídides: "A los atenienses les dio risa su ligereza, pero sin embargo puso contentos a los sensatos al pensar éstos que les tocaría alguno de estos dos bienes, o librarse de Cleón, que era lo que más esperaban, o, al equivocarse de opinión, someter a los lacedemonios a sí" τοῖς δὲ Ἀθηναίοις ἐνέπασσε μὲν τι καὶ γέλωτος τῇ κουφολογίᾳ αὐτοῦ, ἀσμένοις δ' ὅμως ἐγίγνετο τοῖς σώφροσι τῶν ἀνθρώπων, λογιζόμενοι δυοῖν ἀγαθοῖν τοῦ ἐτέρου τεύξεσθαι, ἢ Κλέωνος ἀπαλλαγῆσθαι, ὃ μᾶλλον ἤλπιζον, ἢ σφαλεῖσι γνώμῃς Λακεδαιμονίους σφίσι χειρώσεσθαι: es decir, si los sensatos quieren librarse de Cleón, la demagogia encarnada en Cleón representa la claudicación de la democracia.

4) como consecuencia de lo anterior, el entregarse a caprichos irresponsables (cf. II

⁴¹ Sobre el liderazgo de Pericles frente al gobierno de sus sucesores, cf. FARRAR 1988, pp.163 ss.

65,7 citado en el punto 2):

(sobre Alcibíades:) Pues estando en buena consideración de los ciudadanos, ponía mano en deseos mayores que su fortuna real para la crianza de caballos y otros derroches; lo cual finalmente derribó en no escasa medida la ciudad de los atenienses (VI 15,3) ὦν γὰρ ἐν ἀξιώματι ὑπὸ τῶν ἀστών, ταῖς ἐπιθυμίαις μείζουσιν ἢ κατὰ τὴν ὑπάρχουσαν οὐσίαν ἐχρήτο ἐς τε τὰς ἵπποτροφίας καὶ τὰς ἄλλας δαπάνας· ὅπερ καὶ καθεῖλεν ὕστερον τὴν τῶν Ἀθηναίων πόλιν οὐκ ἥμισυ ⁴².

5) el dejarse dominar por rivalidades internas en vez de buscar el bien común⁴³:

[Los atenienses] no cedieron antes de abatirse a sí mismos cayendo en sus propias disensiones (II 65,12) καὶ οὐ πρότερον ἐνέδοσαν ἢ αὐτοὶ ἐν σφίσι κατὰ τὰς ἰδίας διαφορὰς περιπεσόντες ἐσφάλησαν.

Puesto que, finalmente, por así decirlo, toda la nación griega fue conmovida, habiendo disensiones en todas partes entre los caudillos de los populares para atraerse a los atenienses, y los oligarcas para atraerse a los lacedemonios (III 82,1) ἐπεὶ ὕστερόν γε καὶ πᾶν ὡς εἶπεν τὸ Ἑλληνικὸν ἐκινήθη, διαφορῶν οὐσῶν ἐκασταχοῦ τοῖς τε τῶν δῆμων προστάταις τοῦς Ἀθηναίους ἐπάγεσθαι καὶ τοῖς ὀλίγοις τοῦς Λακεδαιμονίους.

Causante de todo esto fue el mando por codicia y ambición.

⁴² FARRAR 1988 insiste en que para Tucídides son la razón y el autocontrol quienes permiten que la ciudad se adapte a las fluctuaciones de la historia sin dejarse dominar por la pasión y la τύχη: "The power of reason to maintain the stability of the Athenian democracy entails both understanding and self-control on the part of its leaders and the propagation of these virtues among the citizens" (p.177).

⁴³ Observa SANCHEZ ROCHER p.45: "Así se explica la subversión de la democracia, por medio de los órganos de funcionamiento de la misma, sólo comprensible porque, de hecho, la comunidad ya había dejado de existir". La autora observa que Tucídides insiste en conceptos de salud hipocráticos como χρᾶσις y μίξις, y que "siguiendo esquemas similares, Demócrito consideraba que la colaboración activa era condición necesaria para la buena marcha social, mientras que la persecución a ultranza de objetivos individuales era causa de desintegración y *stasis*" (p.65). Sobre el influjo de estos conceptos medicinales cf. también ROMILLY 1991 pp.230 ss.

El ardor vino del instalarse también ellos para rivalizar; pues los de primer orden en las ciudades estaban unos y otros con adecuado renombre, con preferencia por la igualdad política de derechos de la multitud y por la aristocracia prudente, cuidando de palabra las cosas comunes hacían luchas, pero combatiendo de toda manera entre sí para ser superiores osaron las cosas más tremendas (III 82,8) πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἢ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν· ἐκ δ' αὐτῶν καὶ ἐς τὸ φιλονεικεῖν καθισταμένων τὸ πρόθυμον. οὐ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσι προστάντες μετ' ὀνόματος ἐκάτεροι εὐπρεποῦς, πλήθους τε ἰσονομίας πολιτικῆς καὶ ἀριστοκρατίας σώφρονος προτιμήσει, τὰ μὲν κοινὰ λόγῳ θεραπεύοντες ἄθλα ἐποιοῦντο, παντὶ δὲ τρόπῳ ἀγωνιζόμενοι ἀλλήλων περιγίγνεσθαι ἐτόλμησάν τε τὰ δεινότερα.

6) el aumento de la corrupción partidista:

Y cambiaron el acostumbrado valor de los sustantivos de acuerdo con las obras, para su justificación. Pues la osadía irreflexiva fue llamada varonil amiguismo; la dilación prudente, conveniente pusilanimidad; la sensatez, excusa de falta de hombría; y la inteligencia para todo, pereza para todo. Por otra parte, la vehemente precipitación fue añadida al destino del hombre, y el precaverse con seguridad era verosímil pretexto para evadirse. / Y el agresivo era siempre fiel, pero el que le objetaba, sospechoso. Alguien al planear y lograr algo, era inteligente, pero aun más tremendo al descubrirlo; el que se precavía para no necesitar nada de esto era disolvente del partido y temeroso de los enemigos. En una palabra, el que se prevenía del que iba a hacerle algún mal, era alabado, y también el que exhortaba a quien no pensaba así./ Y efectivamente también el parentesco se hizo más ajeno que el partidismo, por estar más dispuesto a atreverse sin vacilación, pues estas asociaciones no tendían al provecho de las leyes establecidas sino a la transgresión, por codicia, de lo instituido (III 82,4 ss.) καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιοσύνῃ. τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη, μέλλησις δὲ προμηθῆς δειλία εὐπρηπής, τὸ δὲ σώφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα, καὶ τὸ πρὸς ἅπαν ξυνετὸν ἐπὶ πᾶν ἀργόν· τὸ δ' ἐμπληκτικὸς ὄξυ ἀνδρὸς μοῖρα προσετέθη, ἀσφαλεία δὲ τὸ ἐπιβουλεύασθαι

ἀποτροπῆς πρόφασις εὐλογος. / καὶ ὁ μὲν χαλεπαίνων πισ-
τὸς ἀεὶ, ὁ δ' ἀντιλέγων αὐτῷ ὑποπτος. ἐπιβουλεύσας δέ τις
τυχῶν ξυνετὸς καὶ ὑπονοήσας ἔτι δεινότερος· προβουλεύσας
δὲ ὅπως μηδὲν αὐτῶν δεήσει, τῆς τε ἐταιρίας διαλυτῆς καὶ
τοὺς ἐναντίους ἐχπεπληγμένους. ἀπλῶς δὲ ὁ φθάσας τὸν μέλ-
λοντα καχόν τι ὄραν ἐπηρεῖτο, καὶ ὁ ἐπιχελεύσας τὸν μὴ
διανοούμενον. / καὶ μὴν καὶ τὸ συγγενὲς τοῦ ἐταιρικοῦ ἀλ-
λοτριώτερον ἐγένετο διὰ τὸ ἐτοιμότερον εἶναι ἀπροφασίστως
τολμᾶν· οὐ γὰρ μετὰ τῶν χειμένων νόμων ὀφελίας αἱ
τοιαῦται ξύνοδοι, ἀλλὰ γὰρ τοὺς καθεστῶτας πλεονεξία.

Esta división partidista hacía imposible una verdadera democracia fiel a su esen-
cia, de modo tal que esa claudicación llevaba a dos caminos posibles: la rectificación y
perfeccionamiento del sistema o su desaparición total⁴⁴.

7) el aumento de la corrupción por dinero:

Y la multitud, si bien al principio tenía desagrado por lo que se ha-
cía, se tranquilizaba a causa de la viabilidad de su esperanza de una
paga por parte del Rey, y los que constituían la oligarquía, después
de que lo compartieron con la muchedumbre, de nuevo atendieron lo
de Alcibiades en pro de sí mismos y de la mayoría del partido (VIII
48,3) καὶ ὁ μὲν ὄχλος, εἰ καὶ τι παραυτίκα ἤχθητο τοῖς πρᾶσ-
σομένοις, διὰ τὸ εὐπορον τῆς ἐλπίδος τοῦ παρὰ βασιλέως
μιστοῦ ἡσύχαζεν· οἱ δὲ ξυνιστάντες τὴν ὀλιγαρχίαν, ἐπειδὴ τῷ
πλήθει ἐκοίνωσαν, αὔθις κἄν σφίσιν αὐτοῖς καὶ τοῦ
ἐταιρικοῦ τῷ πλέονι τὸ ἀπὸ τοῦ Ἀλκιβιάδου ἐσχόπουν.

⁴⁴ ROMILLY 1991 piensa que la unidad verdadera del pueblo no se logra sino en el 404. Antes, "aux yeux des oligarques, le peuple demeurait l'oppressé, et celui-ci voyait en eux des ennemis: cette double inimitié prenait souvent le pas sur les hostilités entre cités" (p.219). La idea de una "démocratie collective, commune, globale, qui devait remplacer l'ancienne dictature du parti populaire" (p.226), aparece en el discurso de Atenágoras de Siracusa (VI 39,1-2), pero también los discursos de Alcibiades en ocasión de la expedición a Sicilia hacen referencia a la conveniencia de unir, lo no tan bueno, lo bueno y lo perfecto, es decir, comienza a aparecer la idea de concordia y reconciliación, que sólo se hace real cuando en 404 llegan a un acuerdo ambas tendencias y nace una democracia que incluye a los aristócratas, una democracia para todos (cf. pp.236 ss.). Sin embargo, esta variante de la democracia surge en un momento en que Atenas ya no tendrá ni la independencia ni la paz exterior necesarias para su fortalecimiento y subsistencia.

8) el predominio de los intereses personales en todo nivel social:

(Sobre las ofertas de Alcibíades) Y a los otros esto les parecía viable y confiable, pero a Frínico, general todavía, no le agradaba nada sino que le parecía que Alcibíades para nada necesitaba de la oligarquía más que de la democracia y que no atendía otra cosa sino de qué modo, tras sacar la ciudad del actual orden, volviere convocado por los compañeros (VIII 48,4) καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις ἐφαίνετο εὖπορα καὶ πιστά, Φρυνίχῳ δὲ στρατηγῷ ἔτι ὄντι οὐδὲν ἤρεσκεν, ἀλλ' ὃ τε Ἀλκιβιάδης, ὅπερ καὶ ἦν, οὐδὲν μᾶλλον ὀλιγαρχίας ἢ δημοκρατίας δεῖσθαι ἐδόκει αὐτῷ, οὐδ' ἄλλο τι σκοπεῖσθαι ἢ ὅτι τρόπῳ ἐκ τοῦ παρόντος κόσμου τὴν πόλιν μεταστήσας ὑπὸ τῶν ἐταίρων παρακληθεὶς κάτεισι

[Frínico] decía que era perdonable en él que pensase algún mal contra un enemigo y con perjuicio de la ciudad (VIII 50,2) ξυγγνώμην δὲ εἶναι ἑαυτῷ περὶ ἀνδρὸς πολεμίου καὶ μετὰ τοῦ τῆς πόλεως ἀξυμφόρου καχόν τι βουλευεῖν.

Esto era para ellos una forma política de hablar, y la mayoría procedía en tal cosa por propia ambición, con lo cual especialmente parece una oligarquía procedente de democracia (VIII 89,3) ἦν δὲ τοῦτο μὲν σχῆμα πολιτικὸν τοῦ λόγου αὐτοῖς, κατ' ἰδίας δὲ φιλοτιμίας οἱ πολλοὶ αὐτῶν τῷ τοιοῦτῳ προσέκειντο, ἐν ᾧπερ καὶ μάλιστα ὀλιγαρχία ἐκ δημοκρατίας γενομένη ἀπόλλυται.

De este último texto se desprende que el anteponer las propias ambiciones al bien común destruye todo sistema de organización sociopolítica⁴⁵. Llevado al plano entre Estados, los intereses personales se ocultaban en excusas fundadas en un parentesco

⁴⁵ A tal punto llegaba esta actitud que Alcibíades, para justificar ante los espartanos su participación en el partido democrático dice que pueblo es lo que se opone a un poder absoluto (VI 89, 5-6) y llega a plantear el sofisma de que la Atenas de entonces ya no es su patria sino meramente un partido, y que para reconquistar la verdadera patria es preciso recurrir nada menos que a Esparta (cf. VI 91, 2-4); es, parafraseando palabras de ROMILLY 1991 p.215, la paradoja de la traición 'patriótica'.

que creara obligaciones⁴⁶, cuando en realidad se aplicaba una presión de sometimiento incoherente con la base de igualdad de la que hacía alarde la democracia ateniense: esta incoherencia resta autoridad y credibilidad a todo sistema o institución.

9) el dejarse llevar por malos consejos:

El pueblo, al escuchar, primero soportó con dificultad lo de la oligarquía; pero al enterarse claramente por Pisandro de que no había otra salvación, temiendo y a la vez esperando que también cambiaría la cosa, cedió (VIII 54,1) Ὁ δὲ δῆμος τὸ μὲν πρῶτον ἀκούων χαλεπῶς ἔφερε τὸ περὶ τῆς ὀλιγαρχίας· σαφῶς δὲ διδασκόμενος ὑπὸ τοῦ Πεισάνδρου μὴ εἶναι ἄλλην σωτηρίαν, δείσας καὶ ἅμα ἐπεελπίζων ὡς καὶ μεταβαλεῖται, ἐνέδωκε.

10) la falta de unión, la desconfianza de los propios atenienses demócratas:

Pues estaban también aquéllos de quienes nadie nunca creyó que se pasarían a la oligarquía, y éstos hicieron más grande la incredulidad ante la mayoría y ayudaron muchísimo a la seguridad de los oligarcas, al hacer firme en el pueblo la desconfianza hacia sí mismo (VIII 66,5) ἐνήσαν γὰρ καὶ οὐς οὐκ ἄν ποτέ τις ὤετο ἐς ὀλιγαρχίαν τραπέσθαι· καὶ τὸ ἄπιστον οὗτοι μέγιστον πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐποίησαν, καὶ πλεῖστα ἐς τὴν τῶν ὀλίγων ἀσφάλειαν ὠφέλησαν, βέβαιον τὴν ἀπιστίαν τῷ δήμῳ πρὸς ἑαυτὸν καταστήσαντες.

Todas estas razones están mutuamente entrelazadas, pero del relato de Tucídides, uno de "los tres analistas más perspicaces de la *polis* ateniense"⁴⁷, parece surgir como clave de esta claudicación el haber desarrollado Atenas un imperio con rasgos que

⁴⁶ CURTY ha señalado muy bien que Tucídides radicaliza la oposición racial entre jonios y dorios pero también distingue, en el plano del léxico, entre el verdadero pariente (ξυγγενής) y una mera relación de familiaridad (οἰκεῖος, οἰκειότης).

⁴⁷ FARRAR 1995, p.42.

contradecían el espíritu democrático⁴⁸. Esto queda claro cuando los dirigentes atenienses sostienen en su política el criterio de la conveniencia y no el de la justicia:

(Dicen los melios:) Ciertamente consideramos útil (pues es necesario, dado que vosotros así establecisteis hablar de lo conveniente dejando de lado lo justo) que vosotros no derribéis el bien común sino que, para quien llegue a estar en un momento en peligro, lo razonable sea justo y le ayude a persuadir más allá de lo riguroso (V 90,1) Ἦ μὲν δὴ νομίζομεν γε, χρήσιμον ἀνάγκη γάρ, ἔπειδὴ ὑμεῖς οὕτω παρὰ τὸ ξυμφέρρον λέγειν ὑπέθεσθε μὴ καταλύειν ὑμᾶς τὸ κοινὸν ἀγαθόν, ἀλλὰ τῷ αἰεὶ ἐν κινδύνῳ γιγνομένῳ εἶναι τὰ εἰκότα δίκαια, καὶ τι καὶ ἐντὸς τοῦ ἀκριβοῦς πείσαντά τινα ὠφεληθῆναι.

(Dice Eufemo:) Para un tirano o para una ciudad con mando⁴⁹, para nada es ilógico lo que conviene ni es familiar lo que no es fiel (VI 85,1) Ἄνδρι δὲ τυράννῳ ἢ πόλει ἀρχὴν ἐχούσῃ οὐδὲν ἄλογον ὃ τι ξυμφέρρον οὐδ' οἱ κεῖον ὃ τι μὴ πιστόν·

Este despropósito significa que Atenas se hace igual a Esparta. Igualadas ambas potencias, sólo podía sobrevivir una, la más fuerte, es decir, la que dispusiera de más dinero

⁴⁸ Dice SHOTWELL 1940 p.216 acerca de Tucídides: "veremos su odio al imperialismo ateniense, su creencia en que las locuras de los atenienses tenían la culpa de su ruina, su conciencia de su culpa en el caso de Melos [...], su humanitarismo y su deseo de paz, su admiración por la disciplina espartana, y su convicción de que Atenas no tenía culpa en el estallido de la gran guerra. En ningún sitio disputa ni defiende nada, pero por puro poder intelectual impone sus puntos de vista al lector". Así es que tampoco censura Tucídides la democracia en sí de modo abierto sino por contrastes, ni siquiera cuando por fruto de su sistema él mismo fue desterrado; quizás por creerlo justo, quizás porque más que comentar los hechos los hace juzgar por sus resultados y el destierro pudo ser un 'error' de los que pueden cometer las mayorías... EASTERLING 1989 p.29 señala que sobre su exilio Tucídides sólo dice que le sirvió para tener información de ambos lados (cf.V 26,5); pero podemos interpretar esta declaración como una implícita y velada venganza contra ese castigo.

⁴⁹ Este giro identifica claramente el imperio con la tiranía por su semejanza de supuestos. Acerca de la relación entre la conducta de individuos y la conducta de ciudades-estados, cf. MORRISON 1994, quien interpreta que en Tucídides los atenienses tienen una actitud intra-polis, por la que las cuestiones se resuelven considerando iguales a los ciudadanos y ateniéndose a la ley, y una actitud extra-polis, por la que se oponen a que las ciudades actúen con justicia entre sí (cf. pp.535 ss.). Esta incoherencia de principios, pensamos, es la misma que destruye el sistema democrático.

para mantenerse firme y quebrantar al enemigo. Aunque "Thucydides has often been held to be an 'immoralist' [...] for Thucydides makes very few moral judgements about what happened during the War"⁵⁰, parece claro que lo moral tiene un gran peso en su análisis: las causas de la claudicación del sistema democrático tienen un fundamento moral, que se desprende no de lo que Tucídides relata explícitamente sino de lo que se deduce de las situaciones presentadas⁵¹.

En VIII 97,2 Tucídides opina, en un pasaje muy controvertido⁵²: "Y sobre todo durante el primer tiempo, al menos en el mío, los atenienses parecen haberse manejado bien políticamente, pues hubo una mesurada combinación dirigida a los pocos y a los muchos"⁵³, y esto levantó primero la ciudad, de los perversos hechos ocurridos"⁵⁴, refiriéndose con ese buen manejo al establecimiento de los Cinco Mil, que parece haber entendido como un signo e instrumento de unión para salvar a Atenas, pero que resultó tardío. La democracia ateniense sólo habría podido recuperar su apogeo si hubiese retornado a los ideales perdidos en el imperialismo y en la codicia individual.

PALABRAS CLAVES DE LOS PASAJES CITADOS:

ἀντίστημι VI 76,3

ἀπολύω II 8,5

ἀπόστασις I 57,5; III 9,2

ἀριστοκρατία III 82,8

ἀρχή II 8,5; II 37; II 63 *bis*; II 65,9; III 39,2 *bis*; III 82,8; V 99; VI 20,2; VI 83,4; VIII 53,3

ἄρχω I 124,3; III 37,1,2; III 46,5; IV 61,5; IV 126,2; VI 18,3 *bis*; VI 39; VI 83,1; VIII

⁵⁰ Cf. SWAIN 1993, p.34.

⁵¹ No por casualidad M.FINLEY escribió sobre "Tucídides el moralista" (cap.4 de *Aspectos de la antigüedad*).

⁵² Cf. SANCHO ROCHER.

⁵³ Entendemos un gobierno reducido pero proporcionalmente numeroso, con representación de los δῆμοι y, por lo tanto, mayor participación popular y equilibrio que en una oligarquía.

⁵⁴ καὶ οὐχ ἥμισυ δὴ τὸν πρῶτον χρόνον ἐπὶ γ' ἐμοῦ Ἀθηναῖοι φαίνονται εὖ πολιτεύσαντες· μετρία γὰρ ἦ τε ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ξύγκρασις ἐγένετο, καὶ ἐκ πονήρων τῶν πραγμάτων γενομένων τοῦτο πρῶτον ἀνήνεγκε τὴν πόλιν.

67,3

ἀτυράννευτος I 18,1

αὐτοκράτωρ VIII 67,3

αὐτονομία III 46,5; VIII 64,5

αὐτόνομος III 10,6

ἀφίστημι III 9,2; III 39,2; III 46,6; VI 82,4

βέλτιστοι VIII 47,2

δεσπότης VI 76,3

δημοκρατέω VI 89,4; VIII 48,5; VIII 53,1; VIII 75,1

δημοκρατία II 37; II 65,9; III 37,1; III 62,3; IV 76,2; VI 39; VIII 47,2 *bis*; VIII 63,3; VIII 75,1; VIII 89,3

ἄῆμος I 107,4; II 65,10; III 81,4; III 82,1; V 76,2; VI 27,3; VI 28,3; VI 39; VIII 48,5; VIII 49; VIII 53,1; VIII 54,1; VIII 64,2; VIII 66,1 y 5; VIII 68,1

δουλεία II 63; V 86; VI 20,2

δουλώ I 69,1 *bis*; VI 82,3; VI 83,4

δυνάμενος I 18,1; I 69,1

δύναμις I 118,3; II 65,8

δυναστεία III 62,3

δυναστεύω VI 89,4

δυνατοί VIII 63,3

δυνατώτατοι VIII 47,2 *bis*

ἐγκαθίστημι I 122,3

ἐλευθερία I 69,1; II 63; III 12,1; V 112,2; VI 20,2; VI 76,3; VIII 64,5

ἐλεύθερος III 10,6; III 46,5; V 99

ἐλευθερώω I 122,3; IV 85,1

ἐπανίστημι VIII 63,3

εὐνομέω I 18,1

ἡγεμονία I 96,1

ἡγεμῶν III 10,6; VI 82,3

ἡγέομαι I 19

ἰσονομία III 82,8; IV 78,3

καθαιρέω I 118,3

καθίστημι I 18,1; I 124,3 *bis*; I 132,2; V 81,2 *bis*; V 99; VI 82,3; VI 15,4; VI 83,4;

- VIII 64,1; VIII 64,5; VIII 66,5
καλοὶ κάγαθοί VIII 48,5
καταδούλωσις VI 76,3
κατάλυσις VI 27,3; VI 28,2; VIII 49
καταλύω I 18,1; I 69,4; I 122,3; III 81,4; V 76,2; V 90,1; VI 53,3; VIII 47,2; VIII 63,3; VIII 64,2
καταπαύω I 107,4
καταστρέφω VI 82,4; VI 90,2
κρατέω III 46,6
μόναρχος I 122,3
ξυμμαχία V 76,2
ξύμμαχος I 19; I 69,1; III 12,1
ξυμπολιτεύω VIII 47,2
ξυναφίστημι I 57,5
ξυνίστημι VIII 48,3
ξυνκαταλύω VIII 68,1
ξυνωμοσία VI 61,1; VIII 49
ὀλιγαρχέω VIII 63,3 *bis*
ὀλιγαρχία I 19; III 62,3; V 81,2; VIII 47,2; VIII 48,3 y 5; VIII 54,1; VIII 64,1; VIII 64,5; VIII 66,5;] VIII 73,1; VIII 89,3; VIII 75,1 *bis*
ὀλίγος III 82,1; VIII 97,2
ὀρμάομαι VIII 47,2
ὄχλος VIII 48,3
παραβαίνω III 12,1
παρανομία I 132,2; VI 15,4
πλεονεχτέω IV 61,5
πλεονεξία III 82,5 y 8
πλήθος II 65,8; III 82,8; VI 89,4; VIII 48,3
πολιτεία I 18,1; II 37; IV 126,2; V 68,2; VIII 53,3
πολιτεύω I 19; II 37; II 65,7; III 62,3; VIII 53,3; VIII 97,2
πολιτικός III 82,8; VI 89,5
στασιάζω I 18,1
τυραννίς I 95,3; II 63; III 37,2; VI 15,4; VI 53,3

τύραννος I 18,1; I 122,3; I 124,3; III 62,3; VI 85,1; VI 89,4
 ύπακούω IV 61,5
 ύπήκοος VI 20,2
 ύποτελής I 19
 φιλοτιμία II 65,7; III 82,8; VIII 89,3
 χρήματα φέρειν I 19

II. APÉNDICE. LA VISIÓN DE HERÓDOTO

¿Por qué hacer un apéndice sobre Heródoto, si es un historiador anterior a Tucídides (c.485-425 a.C.) y no es ateniense sino un hombre nacido en Halinarnaso y muerto en Turio de Italia y que escribió sus *Historias* en dialecto jónico?

La razón fundamental es que, detrás de esa apariencia de historiografía globalizadora y dispersa en datos y anécdotas, el objetivo que Heródoto tenía claro era historiar el conflicto entre Persia y Grecia, de modo que las diversas líneas de su relato confluyen en la narración de las guerras médicas. Por otra parte, aunque no era ateniense, Heródoto parece haber vivido unos cinco años en Atenas (c.447-443) y el resto de su vida en una colonia ateniense, cosa que no sólo parece haberlo marcado subjetivamente, sino que además parece haberle dado un concepto muy elevado de aquella metrópolis y haberle permitido la recopilación de valiosos datos sobre ella para su obra⁵⁵.

Por supuesto que Heródoto y Tucídides son diferentes: Heródoto no escribe sobre su ciudad natal, ni lo hace en ático ni sobre hechos contemporáneos de los que él haya

⁵⁵ Sin embargo, SHOTWELL 1940, p.201, señala que la crítica interna sugiere que los últimos tres libros fueron escritos primero y antes del viaje a Atenas. Si esto es así, el interés por la empresa helénica fue causa más que consecuencia de su estada en Atenas, pero la prolongación de esa estada pudo deberse a la especial impresión provocada en Heródoto por la capital cultural de entonces, impresión que habría originado su idea de componer los libros I a VI como preparación introductoria que culminara en el enfrentamiento greco-persa. Mas hay que tener en cuenta este planteo: el uso del debate retórico contemporáneo, frecuente en los últimos libros, frente al cuestionario de literatura sapiencial, frecuente en los primeros (cf. EASTERLING 1989, p.25), ¿se debe a que Heródoto adaptó el estilo para ambientar los relatos sobre pueblos bárbaros escritos *a posteriori*, o a que una vez en Atenas conoció las técnicas retóricas y las aplicó para el relato sobre Grecia, escrito secuencial y cronológicamente en el orden actual?

participado, 'adorna' el hecho central de su relato con innumerables datos 'marginales' recopilados en sus viajes y con variedad de estilos, carece de la base sofisticada que determina en Tucídides la concepción de la historia como observación de fenómenos observables de la conducta humana con exclusión de explicaciones mitológicas y religiosas y, en cambio, con preponderancia del análisis del progreso humano con identificación de razón y persuasión, elaboración retórica de los discursos e interés por la motivación psicológica de las causas y excusas; Heródoto agrupa sus relatos y *excursus* y luego retoma el hilo que le interesa, mientras que Tucídides agrupa los hechos por años aunque eso lo obligue a interrumpir el relato; Tucídides añade a su concepción científica una visión trágica según la cual el héroe (Atenas) cae por ὕβρις (exceso de confianza), ἀμαρτία (errores tácticos) y el influjo incontrolable de Τύχη (contraposición entre hombre y entorno, naturaleza y ley, razón y pasión), y cae con una eurípidea dignificación a través del sufrimiento. Pero a pesar de las diferencias, Heródoto ha sido un modelo fundamental en la obra de Tucídides: éste se ocupa de completar el 'hueco' entre las guerras médicas y la guerra del Peloponeso, mantiene la concepción herodótea de historia monumental y verídica y rescata de su obra el sentimiento 'nacionalista' ateniense con intencionalidad patriótica; conserva la técnica de los discursos agrupados, la actitud mimética frente a lo relatado, la cronología anual por estaciones, la distinción entre causas profundas y superficiales, la postura crítica e interpretativa de los datos, y tiene en cuenta a su predecesor aun cuando lo corrige⁵⁶. De tal manera, la continuidad que puede verse entre Heródoto y Tucídides en todos esos aspectos, el contenido fáctico de su obra y el particular interés de Heródoto por Atenas hacen recomendable incluir un apéndice sobre su visión de la democracia ateniense. Incluso teniendo en cuenta que en Heródoto "the conflict of Greece and the Orient is thus seen as the inevitable result of despotic imperialism" y que "the *Histories* are based on two kind of interaction: vengeance for prior injustices and imperialism which makes no claim to justification"⁵⁷, es decir, teniendo en cuenta que el conflicto narrado por Heródoto tiene prácticamente el mismo origen que la guerra del Peloponeso.

Entre los aspectos tratados por Heródoto y vinculados con nuestro tema, el primero en surgir de la lectura de las *Historias* es el del **imperialismo**. En el comienzo de la obra señala Heródoto que Creso fue el primero en dominar pueblos griegos (jonios, eolios y dorios de Asia), lo cual significa imponer su fuerza y exigir tributos (cf. I 6 y I 27); pero también dice, como al pasar, que fue el primero en hacerse amigo de otros,

⁵⁶ Cf. Tcd. I 20,3. Sobre estos aspectos cf. EASTERLING 1989 pp.32, 42, 45-46.

⁵⁷ EASTERLING 1989, p.23.

los lacedemonios (I 6,8-9⁵⁸), detalle que ya anuncia el reiterado problema de las alianzas de sectores griegos con extranjeros, en desmedro de los otros griegos. Luego señala que el imperio pasó en Asia a los escitas (I 104) y posteriormente a los medos (I 106); que Darío creó veinte satrapías e impuso particulares tributos a cada una (III 89), que llegó a percibirlos de pueblos del Asia menor y de Europa hasta Tesalia (III 96), y que otros, como los etíopes, colcos y árabes, le presentaban donativos (III 97). Estas observaciones, que dan razón a Tucídides en cuanto a la general característica de la naturaleza humana, se completan con dos muy importantes.

En VIII 3 señala Heródoto que los griegos se unieron contra los persas sabiendo que las contiendas internas los llevarían a la perdición, pero que los atenienses, una vez rechazado el invasor, quitaron el mando a los lacedemonios porque se puso en disputa el imperio entre ellos; dicho de otro modo, el triunfo ante semejante oponente puso en marcha la idea de hegemonía, como si la conciencia de poder hubiese encendido un deseo adormecido que no fue otra cosa sino el de imitar el imperialismo que ellos mismos habían padecido.

Por otra parte, en VI 32, cuando reseña el avance persa sobre los jonios, Heródoto dice que "tres veces fueron esclavizados los jonios, primero por los lidios y dos veces seguidas por los persas" (Οὕτω δὴ τὸ τρίτον Ἴωνες κατεδουλώθησαν, πρῶτον μὲν ὑπὸ Λυδῶν, δις δὲ ἐπεξῆς τότε ὑπὸ Περσέων), comentario en el que es importante la idea de esclavitud como contraparte del imperialismo, idea que observamos en Tucídides como sentida por las *poleis* sometidas ya a Atenas, ya a Esparta.

En realidad, esta privación de la libertad se da también con otra forma de mando que Heródoto menciona reiteradamente: la tiranía. Heródoto hace referencia a la tiranía de Pisistrato (I 60), a la de Polícrates como la más magnífica, exceptuadas las siracusanas (III 125), y a las de los tiranos que decidieron no ayudar a Jonia contra Persia para mantener su poder, sabiendo que cada ciudad preferiría la democracia (IV 138): eran seis del Helesponto y cuatro de Jonia contra el parecer de Milcíades de Atenas. Heródoto señala también que las tiranías se sostienen por la fuerza y los impuestos: el ejemplo claro es el de Pisistrato en I 64; asimismo dice respecto de la tiranía "no hay cosa más inicua y sanguinaria que ella entre los hombres" (τοῦ οὐτε ἀδικιώτερόν ἐστιν οὐδὲν κατ' ἀνθρώπους οὔτε μαιφονώτερον V 92, en boca de Socles de Corinto, quien acusa a los espartanos como ἰσοκρατίας καταλύοντες), afirmación

⁵⁸ Seguimos la edición de Ph.-E. Legrand, *Hérodote*, Paris, Les belles lettres, 1946-.

que ejemplifica con los casos de Cípselo y Periandro, en un discurso puesto en boca de Socles de Corinto, embajador que pide a los lacedemonios que no establezcan tiranías; y también la califica de mentirosa cuando los espartanos piden a los atenienses que no se dejen persuadir por la propuesta de Alejandro de Macedonia "pues, siendo tirano, colabora con el tirano. Pero no debe ser hecho esto por vosotros ..., que sabéis que nada hay confiable ni verdadero en los bárbaros" (VIII 142 τύραννος γὰρ ἐὼν τυράννω συγκατεργάζεται· ὑμῶν δὲ οὐ ποιητέα, ... ἐπισταμένοισι ὡς βαρβάροι-σὶ ἔστι οὔτε πιστὸν οὔτε ἀληθὲς οὐδέν); finalmente, indica que los tiranos utilizan dineros para sostener su poder, recurriendo incluso a ajenos, como el caso de Pisístrato (I 61), y que los ajenos se prestan a intervenir para derrocar la tiranía de Pisístrato en Atenas, como hicieron los espartanos (V 62-64). Pero lo más importante es que Heródoto identifica la tiranía con lo opuesto a la libertad: en I 62, cuando narra el retorno de Pisístrato desde Eretria y la reunión de partidarios, observa Heródoto que éstos eran aquéllos "para quienes era más agradable la tiranía que la libertad" (τοῖσι ἡ τυραννὶς πρὸ ἐλευθερίας ἦν ἀσπαστότερον); asimismo, cuando refiere que los pueblos asiáticos se sublevaron contra quinientos veinte años de dominio asirio, destaca que lucharon valerosamente porque luchaban por su libertad, pero que luego volvieron a caer en tiranía al decidir alzar un rey (I 96 s.); en cambio, los atenienses "que querían ser libres" τοῖσι βουλομένοισι εἶναι ἐλευθέροισι se sublevaron contra la tiranía de los Pisistrátidas y los echaron con la ayuda espartana de Cleómenes (cf. V 64). La importancia de la libertad aparece reiteradamente y en referencia a diversos pueblos: Ciro subleva a los persas invitándolos a la libertad frente a la dominación meda (I 126-7); los jonios no toleran la esclavitud y luchan contra los persas o abandonan la patria (I 169); los tiranos jonios, por su parte, engañan a los escitas y alegan que enfrentarán a Darío porque "queremos ser libres" (θέλοντες εἶναι ἐλεύθεροι IV 139); los mismos atenienses se sublevaron contra los Pisistrátidas y pidieron ayuda a Esparta buscando libertad (V 64), y observa Heródoto que cuando estaban sometidos no se destacaban en las armas y combatían mal adrede, pero que al ser libres lo hacían bien, porque luchaban para sí mismos (V 78). La libertad en sentido amplio es, pues, la principal motivación de los movimientos populares.

Pero esa libertad siempre implica un enfrentamiento de intereses. De allí que surjan facciones, revoluciones, sediciones. Egipto da ejemplos con la revolución de Psamético, que depona a los reyes (II 152-3), y la sublevación contra Apries, cuyo emisario, Amasis, también se rebela (II 161-2); Atenas tiene un ejemplo anterior a los tiempos de Pisístrato en Cilón, quien aspirando a la tiranía intentó tomar la acrópolis, por lo que él y sus partidarios fueron llamados "malditos" (ἐναγέες V 71); el enfrentamiento entre Clístenes e Iságoras tuvo más graves alcances: Iságoras pidió el auxilio espartano de Cleómenes, quien invadió Atenas, desterró setecientas familias, redistribuyó magistraturas a partidarios de Iságoras y se apoderó de la acrópolis para disol-

ver el Consejo (V 70 y 72). Las facciones internas impiden el florecimiento de un pueblo: Heródoto señala que Mileto logró su cumbre después de soportar por dos generaciones enfrentamientos internos que sólo provocaban desorden (cf. V 28); y señala también que los males padecidos por Grecia durante los tiempos en que Darío, Jerjes y Artajerjes reinaron en Persia, no fueron provocados sólo por este imperio sino también "por los cabecillas mismos, que disputaban por el mando" (τὰ δὲ ἀπ' αὐτῶν τῶν χορυφαίων περὶ τῆς ἀρχῆς πολεμούντων VI 98). Para quien lee entre líneas o pensando en el momento de su presente, es obvio que estas observaciones podían aplicarse a la Atenas de los últimos años de vida de Heródoto y a la de los años siguientes, pues como vimos en la obra de Tucídides, el permanente conflicto entre demócratas, demagogos y oligarcas, la corrupción de todos y el recurso a fuerzas ajenas llevaron al debilitamiento gradual de Atenas hasta su posterior sumisión a Macedonia.

Es claro que Heródoto censura tres aspectos que hacen a la vida política:

- a) la impiedad; tras señalar como de fácil interpretación aunque despreciados por el rey los portentos adversos a la empresa de Jerjes (VII 57), que sugieren la visión de su campaña como un acto de ὕβρις, Heródoto reitera los hechos impíos que comete en su avance: incendia ciudades y templos (VIII 32), saquea e incendia el templo de Apolo en Abas (VIII 33), acomete el templo de Atena Pronea en Delos, en medio de grandes portentos (VIII 37), y en la misma Atenas asesina a los suplicantes, saquea el templo de Palas e incendia la acrópolis (VIII 53). Estos hechos son los que, un siglo y medio después, Alejandro vengará en Persépolis. Para el lector u oyente de la época clásica, la asociación entre la derrota de Jerjes por su impiedad y la derrota de Atenas en Sicilia por la mutilación de los Hermes resultaba insoslayable;
- b) la corrupción; Heródoto señala que Temístocles fue comprado en treinta talentos por los eubeos para que se quedara y presentara batalla naval, y él fingió utilizar dinero personal o ateniense para persuadir generosamente a los jefes Euríbiades y Adimanto (VIII 4-5); y asimismo los tebanos aconsejan al general de Jerjes, Mardonio, que soborne a todos los gobernantes de las ciudades griegas para, sin necesidad de lucha, dividir el país, enterarse de las resoluciones militares y quebrar la unanimidad del enemigo (IX 2); Mardonio no aceptó porque deseaba, como logró, tomar Atenas por segunda vez, pero la propuesta de los tebanos resulta muy sugerente en cuanto a las prácticas y debilidades de la clase dirigente política;
- c) las guerras civiles griegas; en boca de Mardonio dice Heródoto que los griegos "cuando emprenden la guerra unos con otros, tras hallar la región más hermosa y

despejada, bajan a ella y combaten, de modo tal que los vencedores se retiran con gran mal; de los vencidos, ni empiezo a hablar, pues quedan aniquilados. Es necesario que ellos, al ser de la misma lengua, resuelvan sus diferencias usando heraldos y mensajeros, y con todo antes que con batallas. Y si fuera totalmente necesario combatir unos contra otros, tendrían que encontrar por dónde son unos y otros más difíciles de ser vencidos y por allí intentar. Los griegos, por usar este modo inadecuado, al avanzar yo hasta Macedonia, no llegaron a razonar esto como para combatir" (VII 9 ἐπεὰν γὰρ ἀλλήλοισι πόλημον προεῖπωσι, ἐξευρόντες τὸ κάλλιστον χωρίον καὶ λειότατον, ἐς τοῦτο κατιόντες μάχονται, ὥστε σὺν κακῷ μεγάλῳ οἱ νικῶντες ἀπαλλάσσονται· περὶ δὲ τῶν ἐσσομένων οὐδὲ λέγω ἀρχήν· ἐξώλεες γὰρ δὴ γίνονται. Τοὺς χρεῖν, ἐόντας ὀμογλώσσους, κήρυξί τε διαχρωμένους καὶ ἀγγέλοισι καταλαμβάνειν τὰς διαφορὰς καὶ παντὶ μᾶλλον ἢ μάχῃσι· εἰ δὲ πάντως ἔδεε πολεμέειν πρὸς ἀλλήλους, ἐξευρίσκειν χρεῖν τῇ ἐκάτεροί εἰσι δυσχειρώτατοι καὶ ταύτῃ πειρᾶν. Τρόπῳ τοίνυν οὐ χρηστῷ Ἕλληνας διαχρωόμενοι ἐμέο ἐλάσαντος μέχρι Μακεδονίης οὐκ ἦλθον ἐς τοῦτου λόγον ὥστε μάχεσθαι): la censura de la lucha intestina, más allá del aspecto táctico, resulta patente al ser ésta confrontada con el uso del λόγος que sería el esperable en todo caso y más aún en una sociedad como la griega⁵⁹.

Frente a estos aspectos censurados, Heródoto elogia en cambio otros tres:

- a) el patriotismo ante la guerra; en VI 112 ss. se dedica el historiador a la batalla de Maratón, y elogia la valentía de enfrentar a los aterrorizantes medos, la bravura con que lograron la victoria, para mencionar a algunos generales que murieron junto con "otros muchos y renombrados de los atenienses" (ἄλλοι Ἀθηναίων πολλοί τε καὶ ὄνομαστοί VI 114); en VII 220, cuando refiere que Leónidas se quedó sólo con los espartanos en las Termópilas, se inclina por interpretar que hizo retirar a los aliados por dos razones: una, para evitar que perecieran; la otra, para obtener gloria exclusiva de los lacedemonios, "más que, al diferir en el sentimiento, se hayan retirado tan desordenadamente los que se retiraron" (μᾶλλον ἢ γνώμῃ διενειχθέντας οὕτω ἀκόσμως οἴχεσθαι τοὺς οἰχομένους). Asimismo, en VIII 143, ante la propuesta de Alejandro de Macedonia de que pacten los atenienses con los persas, los atenienses se niegan a cualquier sumisión, "ansiosos de libertad" ἐλευθερίας γλιχόμενοι;

⁵⁹ Sobre esto cf. nuestro trabajo "Violencia y democracia en la Atenas clásica: la visión de Tucídides", que disiente del trabajo de A.PAPARIZOS.

- b) la unidad; frente a la actitud de Esparta, que abandonó el acuerdo de enfrentar a los persas en Beocia y que se mantuvo indiferente ante la invasión del Ática (IX 7), porque una vez amurallado el istmo ya no necesitaba a los atenienses (IX 8), actitud claramente censurada por Heródoto, el historiador elogia la unidad que relega cualquier predominio: los atenienses, sin dejar de enumerar razones que los harían dignos del predominio, se prestan a obedecer a los espartanos pues "en semejante situación no es conveniente discutir por el puesto" (IX 27 οὐ γὰρ ἐν τῷ τοιῶδε τάξις εἶνεκα στασιάζειν πρέπει), de modo que todas las fuerzas griegas eran una sola entidad en Platea (IX 30);
- c) la inventiva; cuando las minas de Laurio producían mucha riqueza y los atenienses iban a distribuirla entre todos por igual, Temístocles los convenció de usar el dinero para construir una flota contra los eginetas, y "esta guerra, en efecto, al suscitarse, salvó entonces a Grecia, al obligar a los atenienses a hacerse marinos" (VII 144 Οὗτος γὰρ ὁ πόλεμος συστάς ἔσωσε τότε τὴν Ἑλλάδα, ἀναγκάσας θαλασσίους γενέσθαι Ἀθηναίους), idea que había tenido antes Policrates (cf. III 122).

Los valores defendidos por Heródoto serían, entonces, aquéllos que hacen a la unidad nacional de un pueblo y a su engrandecimiento en libertad, lo cual conlleva no sólo la censura del Imperio persa sino, implícitamente, la censura de sus contemporáneos atenienses y espartanos, que se enfrentan por el predominio de sus respectivos imperios y conducen a la destrucción de Grecia⁶⁰. Heródoto advierte a sus contemporáneos que así como Persia perdió su grandeza a causa de un imperialismo que conculcaba el valor esencial de la libertad, Grecia perderá la suya por la misma razón; y que así como en las guerras médicas Grecia se salvó por la unidad y el patriotismo que mantuvo, puede ahora perderse por las disensiones internas y los intereses sectoriales que predominan. Tal vez el prever esto es lo que motivó que Heródoto decidiera no residir en Atenas, sino en una colonia ateniense, alejada de los conflictos y peligros que el imperialismo acarrearía a Grecia y que eran ya una realidad cuando Heródoto murió⁶¹.

⁶⁰ Como señala STADTER 1992 p.782, aunque narre el expansionismo asiático, "Herodotus is speaking to his contemporary situation": la historia actúa como el mito en la tragedia, en cuanto relata hechos cuya comprensión es relevante para el presente (cf.783).

⁶¹ El mismo STADTER observa tres rasgos del imperialismo persa que Atenas toma en herencia: el cruce del límite intercontinental, la imposición de tributos y la esclavización de otras *poleis*. La censura de Persia, pues, desde el punto de vista griego, se vuelve contra los mismos griegos al ser éstos sucesores del imperio persa. Tan sólo disintimos de Stadter en el hecho de que el erudito considera que Heródoto enfatiza las tendencias agresivas y expansionistas de Atenas (p.801); creemos que esas tendencias no son evidentes, sino que surgen a la luz del conocimiento

Sus investigaciones realizadas en gran parte del mundo mediterráneo lo llevaron también a observar diversos sistemas políticos. En I 65 señala que, hasta el reinado de León y Hegesicles, "los lacedemonios se gobernaban por las peores leyes de toda Grecia, tanto en lo interno como con los extranjeros, con quienes eran insociables", pero que gracias a Licurgo se reorganizaron y "pasaron a tener buenas leyes" (οὕτω μὲν μεταβαλόντες εὐνομήθησαν I 66). También refiere cómo los Cireneos acogieron la constitución que les dictó Demonacte de Mantinea, según la cual, dividió al pueblo en tres tribus, y "tras reservar para el rey Bato posesiones y sacerdocios, puso en común para el pueblo todo lo demás que antes habían tenido los reyes" (IV 161 τῷ βασιλέϊ Βάτῳ τεμένεα ἐξελῶν καὶ ἱρωσύνας, τὰ ἄλλα πάντα τὰ πρότερον εἶχον οἱ βασιλεῖς ἐς μέσον τῷ δήμῳ ἔθηκε); es, pues, un sistema político de tendencia democrática, por lo que el sucesor de Bato, Arcesilao, intentó recuperar las antiguas prerrogativas de la monarquía (IV 162). Asimismo, hace referencia Heródoto a la constitución demócrata de Clístenes de Atenas, quien redistribuyó las cuatro tribus en diez con sus respectivos δήμοι (cf. V 69). Estas consideraciones sobre los diversos sistemas se recogen de un modo poéticamente sistematizado en el famoso episodio herodóteo del libro III 80-83, donde se confrontan mediante discursos los gobiernos democrático, oligárquico y monárquico.

A raíz de la sublevación persa que concluyó con la tiranía de los llamados Magos, Heródoto relata que, reunidos los sublevados, "dijeron discursos increíbles para algunos griegos, aunque los dijeron, no obstante" (καὶ ἐλέχθησαν λόγοι ἄπιστοι μὲν ἐνίοισι Ἑλλήνων, ἐλέχθησαν δ' ὧν III 80), frase que señala el asombro que puede producir el contenido y a la vez la certificación de su veracidad. La situación es que Otanes, Megabizo y Darío discuten sobre el sistema político más conveniente, y la discusión aparece como una sucesión de discursos en los que cada uno defiende un sistema.

Otanes defiende el dejar los asuntos en manos del pueblo, y argumenta:

- 1) que la soberanía de uno solo es desagradable y dañina;
- 2) que el monarca es soberbio pues no debe rendir cuentas de lo que hace;
- 3) que esto se debe a una envidia natural a la que se añade la soberbia del poder personal;

del presente del autor: Heródoto relata un *exemplum* histórico y deja que el auditorio 'que tenga entendimiento, entienda'. Quien las enfatiza es Tucídides.

- 4) que por ello acoge calumnias y ruindades, trastorna las leyes y comete crímenes;
- 5) que el gobierno del pueblo, en cambio, a) se sustenta en la ἰσονομία, "el nombre más hermoso de todos" (οὐνομα πάντων χάλιστον); b) asigna magistraturas por sorteo; c) rinde cuentas de lo hecho; d) somete al público toda deliberación;
- 6) que "en lo numeroso reside todo" (ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα).

Megabizo propone organizar una oligarquía y argumenta:

- 1) que ciertamente el poder tiránico es negativo⁶²;
- 2) que el vulgo inútil es necio e insolente, actúa desenfadada e ignorantemente;
- 3) lo mejor es confiarse a hombres excelentes, a 'aristócratas' etimológicamente, quienes tomarán las mejores decisiones.

Darío, por su parte, defiende la monarquía con estos argumentos:

- 1) el vulgo es como lo describe Megabizo;
- 2) suponiendo que cada sistema ofrece la mejor forma, lo óptimo es un solo hombre excelente, que velaría irrepochablemente por el pueblo;
- 3) la oligarquía genera odios entre los gobernantes, bandos y asesinatos; la democracia genera maldad en la comunidad y grupos de cómplices, a todo lo cual pone límite un monarca admirado por el pueblo.

Heródoto parece no hacer juicio sobre estas variantes, pero en realidad el contexto del relato ofrece algunas sugerencias sobre su valoración. Heródoto señala que los conjurados optan por la opinión de Darío, pero que admiten que Otanes y su familia no queden sometidos a nadie y gocen de privilegios, dado que él "esperaba establecer la igualdad de derechos para todos los persas" (Πέρσησι ἰσονομίην σπεύδων ποιῆσαι III 83); la elección del rey se hace mediante un método azaroso (el caballo que primero relinche) y gana Darío por medio de un ardid. Además, cuando se dedica a la situación de Samo, relata que Meandrio propone abandonar su poder unipersonal y proclamar la igualdad de derechos, la libertad (ἰσονομίην, ἐλευθερίην III 142),

⁶² La vinculación entre tiranía y ὕβρις es frecuente; cf. O'NEIL 1986, pp.29 s.

pero los aristócratas se resisten porque prefieren en tal caso alzarse ellos con el poder (cf. III 142 y s.); asimismo, cuando se ocupa Heródoto de la situación de Jonia, relata la advertencia de Histieo de Mileto sobre que, si cayese el poder de Darío, caería el de ellos, porque cada ciudad preferiría la democracia a la tiranía (cf. IV 137). En V 92, pasaje al que ya hicimos referencia, Socles de Corinto se queja ante los lacedemonios que intentan imponer a otras ciudades la tiranía, porque "no hay cosa más inicua y sanguinaria que ella entre los hombres", sin admitirla ellos para Esparta, y relata Socles cómo la oligarquía de Corinto degeneró en la tiranía de Cípselo. De tal modo, los diversos ejemplos demuestran que la argumentación de Otanes era la más cierta mientras que la de Darío partía de premisas discutibles: la monarquía y la oligarquía actúan con engaños por intereses personales o grupales, y así corren siempre el peligro de caer en tiranía, mientras que la democracia da la posibilidad de que el pueblo decida sin que falte por ello la ocasión de tener la guía de alguien 'admirado por el pueblo', alguien con autoridad personal y natural, posibilidad que aparece como sinónimo de igualdad de derechos, de libertad. Quizás Heródoto esté pensando en la situación concreta de Atenas, donde la democracia funcionaba, durante la visita del historiador, con la guía de Pericles.

De todas las consideraciones de carácter político que Heródoto incluye en su historia surge la idea de que Heródoto exalta el sistema ateniense de su tiempo, el apogeo de la democracia, moderada todavía tanto en lo interno como en la concepción primigenia de la Liga de Delos. Heródoto utiliza sus conocimientos de diversos países, costumbres y procederes políticos para condenar la tiranía, el imperialismo y cualquier forma de poder que limite la libertad del pueblo, valor que motiva a todos como el bien supremo y que supone la *ἰσονομία*, "el nombre más hermoso de todos" (III 80), contra el cual se yergue la tiranía, "la cosa más inicua y más sanguinaria entre los hombres" (V 92). Heródoto es consciente de que el vulgo puede ser necio, insolente y desenfrenado, como opina Megabizo, pero sostiene que el deseo de libertad, el patriotismo, la unidad y la inventiva honesta son valores positivos y movilizadores frente a la impiedad, la corrupción y la guerra civil que llevan a la destrucción. Probablemente Heródoto percibió no sólo que mientras el pueblo mantuviera aquellos valores positivos el Estado tendría garantías de orden, prosperidad y subsistencia, sino también que el pueblo podría llegar a caer en la inmoderación, la soberbia personalista de un tirano disfrazado, y llegar a la reiterada sumisión y decadencia que sufrieron tantos pueblos personajes de sus *Historias*.

El elogio implícito de la democracia incluye, entonces, por el ejemplo de la Historia, una advertencia de sus peligros. La realización de este vislumbre herodóteo es el testimonio de Tucídides, donde la democracia claudica de sus principios y bondades

al caer en la demagogia tiránica y el imperialismo.

PALABRAS CLAVES DE LOS PASAJES CITADOS:

ἀρχή VI 98
 ἐλευθερία I 62; III 142; VIII 153
 ἐλεύθερος IV 139; V 64
 εὐνομέομαι I 66
 ἰσοκρατία V 92
 ἰσονομία III 80, III 83, III 142
 καταδουλώω VI 32
 καταλύω V 92
 κορυφαῖος VI 98
 στασιάζω IX 27
 τὸ πολὺ III 80
 τυραννίς I 62
 τύραννος VIII 142

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

- ALSINA, J. "Tucídides en el siglo XX". ANALES DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL. 1977-1979; 20: pp.151-171.
- ANDRADE, N. "Recursos ficcionales en el *diálogo de Melos* (Tucídides V 83-116)". ARGOS. 1993-1994 ;17-18: pp.5-21.
- ANDREWES, A. "The Melian dialogue and Perikles' last speech (Thucydides V, 84-113; II, 60-4)". PROCEEDINGS OF CAMBRIDGE PHILOLOGICAL SOCIETY. 1960; 186: pp.1-10.
- BABUT, D. "Six discours de Thucydide au livre IV: caractère et fonction dans l'exposé historique". BULL. ASSOC.G.BUDÉ. 1982: pp. 41-71.
- BALCER, J.M. "Imperialism and stasis in fifth century B.C. Ionia. A frontier redefined". En: G.BOWERSOCK, *Arktouros. Hellenic studies presented to Bernard Knox*, Berlin: Walter de Gruyter, 1979, pp.261-268.

- BLOEDOW, E. "The speeches of Archidamus and Sthenelaidas at Sparta". *HISTORIA*. 1981; 30: pp.129-143.
- BONELLI, G. "La concezione tucididea dell'esercizio del potere". *L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE*. 1995; 64: pp.27-56.
- CALONGE RUIZ, J. "Tucidides, intérprete de una situación histórica y sociológica". En: M.DOLÇ Y OTROS, *Tres temas de cultura clásica*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975, pp.21-36.
- COHEN, D. *Law, violence and community in classical Athens*, Cambridge Univ. Press, 1995.
- CONNOR, W. R. "Thucydides 2.65.12". En: G.BOWERSOCK, *Arktouros. Hellenic studies presented to Bernard Knox*, Berlin: Walter de Gruyter, 1979, pp.269-271.
- CRANE, G. "Power, prestige and the Corcyrean affair in Thucydides I". *CLASSICAL ANTIQUITY*. 1992, 11-1: pp.1-27.
- CURTY, O. "La notion de la parenté entre cités chez Thucydide". *MUSEUM HELVETICUM*. 1994; 51-4: pp.193-197.
- DELI, D. "Cuatro visiones de la guerra en la Atenas del siglo V". *ANALES DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL*. 1980-1981; 21-22: pp.223-233.
- DURÁN LÓPEZ, M.DE LOS A. "Acerca de Heródoto 3,53: ἐπιειχῆς". *ANNALI DELLA SCUOLA NORM.SUP.DI PISA*. 1994; 24-1: pp.1-18.
- EASTERLING, P.- KNOW, B. *Philosophy, history and oratory* (vol. I parte 3 de *The Cambridge history of classical literature*), Cambridge University Press, 1989, pp.14-46.
- EDMUNDS, L. *Chance and intelligence in Thucydides*, Cambridge M., Harvard Univ. Press, 1975.
- EDMUNDS, L. "Thucydides in the act of writing". En: R. PRETAGOSTINI ED. *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all' età ellenistica*, Roma, GEI, vol.II, 1993, pp. 831-852.
- FARRAR, C. "Thucydides: reflecting history - man and the community", cap.5 de *The origins of democratic thinking*, Cambridge University Press, 1988, pp.126-191.
- FARRAR, C. "La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia". En: JOHN DUNN, *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C.-1993 d.C.)*, Barcelona: Tusquets, 1995, pp. 30-53.
- FERRARA, G. "La politica dei Meli in Tucidide". *LA PAROLA DEL PASSATO*. 1956; XI: pp. 335-346.
- FINLEY, J. *Thucydides*, Cambridge: Harvard University Press, 1947.
- FINLEY, M. "Tucidides el moralista". En: *Aspectos de la antigüedad*, Barcelona: Ariel,

pp. 63-79.

- FLORY, S. "Thucydides' hypothesis about the Peloponnesian war" TAPhA. 1988; 11: pp. 43-56.
- GERVAIS, A. "A propos de la 'peste' d'Athènes: Thucydide et la littérature de l'épidémie". BULL. ASSOC. G. BUDÉ. 1972; 31: pp. 395-429.
- GÓMEZ-LOBO, A. "El diálogo de Melos y la visión histórica de Tucídides". NOVA TELLUS. 1989; 7: pp. 9-31.
- GOMME, A.W. "The interpretation of *καλοί καγαθοί* in Thucydides 4.40.2". CLASSICAL QUARTERLY. 1953; III: pp. 65-68.
- HARDWICK, L. "Philomel nad Pericles: silence in the funeral speech". GREECE AND ROME. 1993; 40-2: pp. 147-162.
- HORNBLOWER, S. "Creación y desarrollo de las instituciones democráticas en la antigua Grecia". En: J.DUNN, *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C.-1993 d.C.)*, Barcelona: Tusquets, 1995, pp. 13-29.
- JOUGUET, P. *El imperialismo macedónico y la helenización del Oriente*, Barcelona: Cervantes, 1927.
- KARAVITES, P. "Morality and the Mytilenaeen revolt". ANNALI DELLA SCUOLA NORM.SUP.DI PISA.1979; 9-3: pp. 895-917.
- LANG, M. "Participial motivation in Thucydides". MNEMOSYNE. 1995; 48-1: pp. 48-65.
- LLANOS, A. *Los viejos sofistas y el humanismo griego*, Buenos Aires: Juárez, 1969.
- LOYD, G.E.R. "Democracia, filosofía y ciencia en la antigua Grecia". En: JOHN DUNN, *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C.-1993 d.C.)*, Barcelona: Tusquets, 1995, pp. 54-69.
- LÓPEZ EIRE, A. "La revolución en el pensamiento político de Tucídides". GERIÓN. 1990; 8: pp. 89-114, y 1991; 9: pp. 87-110.
- LORIAUX, R. "Les discours de Thucydide (I,22)". LES ÉTUDES CLASSIQUES. 1982; 50-4: pp. 289-292.
- MACKIE, C.J. "Homer and Thucydides: Corcyra and Sicily". CQ. 1996; 46-1: 103-113.
- MCNEAL, R.A. "Herodotus I.56: a trio of textual notes". AJPh.1981; 102: 359-361.
- MEIER, Ch. *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*, México: F.C.E, 1985.
- MORRISON, J. "A key topos in Thucydides: the comparison of cities and individuals". AMERICAN JOURNAL OF PHILOLOGY. 1994; 115-4: pp. 525-541.
- MOSSÉ, C. *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris: PUF, 1969.
- MOSSÉ, C. *Politique et société en Grèce ancienne. Le 'modèle' athénien*, Aubier, 1995.

- MÜLLER, C. "Perikles über die politische Kompetenz des attischen Demos (Thuc.2,40,2)", *RhM.* 1996; 139-1: 1-5.
- MUSTI, D. "Σῶμα in Tucídide e in Gorgia". En: R. PRETAGOSTINI ED. *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica*, Roma: GEI, vol.II, 1993, pp. 853-864.
- O'NEIL, J.L. "The semantic usage of *tyrannos* and related words". *ANTICHTHON.* 1986; 20: pp. 26-40.
- PAPARIZOS, A. "'Logos' et violence en tant que principes de la politique et de la démocratie des Athéniens". *MINERVA.* 1995; 9: 97-116.
- PICCIRILLI, L. "Il metodo di datazione di Tucídide". *RIVISTA DI FILOLOGIA CLASSICA.* 1976; 104: pp. 129-139.
- PORCIANI, L. "La prossenia spartana. Nota a Erodoto, 6,57,2". *ANNALI DELLA SCUOLA NORM.SUP.DI PISA.* 1991; 21-1: pp. 125-136.
- RAAFLAUB, K. "Polis Tyrannos: zur Entstehung einer politischen Metapher". En: G.BOWERSOCK, *Arktouros. Hellenic studies presented to Bernard Knox*, Berlin: Walter de Gruyter, 1979, pp. 237-252.
- RAWLINGS, H.R. III, "The *arche* of Thucydides' war". En: G.BOWERSOCK, *Arktouros. Hellenic studies presented to Bernard Knox*, Berlin: Walter de Gruyter, 1979, pp. 272-279.
- RAWLINGS, H.R. III, *The structure of Thucydides'History*, New Jersey: Princeton Univ. Press.
- RHODES, P.J. "Thucydides on the causes of the Peloponnesian War". *HERMES.* 1987; 115: 154-165.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. "Introducción" a Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid: Hernando, 1952.
- ROMILLY, J.de, "L'optimisme de Thucydide et le jugement de l'historien sur Périclès (Thuc., II 65)". *REG.* 1965; 78-2: pp. 557-575.
- ROMILLY, J.de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris: Presses Pocket, 1991.
- ROUSSEL, D. *Los historiadores griegos*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.
- SANCHO ROCHER, L. "Στόσις y χοῦσις en Tucídides (8.97.1-2)". *HABIS.* 1994; 25: 41-70.
- SEALEY, R. *The Athenian Republic. Democracy or the rule of law?*, University Park of London, Pennsylvania State University Press, 1987.
- SHOTWELL, J.T. *Historia de la historia en el mundo antiguo*, México: F.C.E., 1940.
- STADTER, P.A. "Herodotus and the Athenian *arche*". *ANNALI DELLA SCUOLA SUP.DI PISA.* 1992; 22-3: pp. 781-802.

SWAIN, S. "Thucydides 1.22.1 and 3.82.4". *MNEMOSYNE*. 1993; 46-1: pp. 33-45.

WASSERMANN, F.M. "Post-Periclean democracy in action: the Mytilenean debate (Thuc. III 37-48)", xxxvii, pp. 27-41, 1956.

WESTLAKE, H.D. "Thucydides and the pentekontaetia". *Cl.Q.* 1955; 49: pp. 53-67.

WESTLAKE, H.D. *Individuals in Thucydides*, Cambridge: University Press, 1968.

MEDEA O LOS *MEMBRA DISJECTA* DEL POETA EN EL EXILIO UN EMBLEMA MÍTICO DE LAS *TRISTIA* DE OVIDIO

ELEONORA TOLA*

Abordar el mito en la literatura latina, a partir de personajes específicos, significa indagar, de manera más amplia, los mecanismos y las funciones del mismo. En la antigüedad clásica el mundo mítico es explotado por los poetas a los fines de integrar lo particular en lo universal. En este sentido basta recordar, en el marco de la elegía erótica romana, la inclusión de los mitos presentados bajo la forma de fragmento o de alusión¹. Dentro del imaginario latino, y a partir de su anclaje en personajes e historias concretas, el mito en tanto expresión ejemplar de un comportamiento humano no es ajeno a la eficacia semántica de cada texto². En el caso particular de los elegíacos, P. Veyne analizó el rol de la mitología de acuerdo con sus diversos usos³. Uno de ellos es justamente el que P. Veyne denomina « semiótico »: el mito se integra al discurso como sello de autoridad poética, de modo que la fábula narrada por el poeta permite

* U.B.A.-Universidad de París IV- Sorbona

¹Sobre el uso del mito en el discurso amoroso, cf. F. LECHI, « Testo mitologico e testo elegiaco. A proposito dell'*exemplum* in Properzio », *M. D.* 3, 1979, p. 83-100; R. WHITAKER, « Myth and Personal Experience in Roman Love Elegy », *Hypomnemata* 76, 1983; P. WATSON, « Mythological *Exempla* in Ovid's *Ars Amatoria* », *C. Ph.* 78, 1983, p. 117-126.

² Cf. A. DEREMETZ, *Le miroir des Muses. Poétiques de la réflexivité à Rome*, Presses Universitaires du Septentrion, 1995, p. 440 : « Par le régime discursif qui lui est propre, la poésie ne produit donc pas des mythes pour le seul plaisir de l'auditeur-lecteur; elle a aussi la vocation d'instruire et d'informer, et elle le fait en dissimulant son message sous le voile du mythe, tirant de cette dissimulation une majoration de son efficacité sémantique ... ; en présence du mythe ... le lecteur-auditeur est toujours tenté d'en proposer une interprétation en rapport avec le sens du récit qui le contient ».

³ Cf. P. VEYNE, *L'élegie érotique romaine. L'amour, la poésie et l'Occident*, Paris, Ed. du Seuil, 1983, *passim*, y en particular, Chapitre VIII : *Nature et usage de la mythologie*, p. 130-146.

revelar un aspecto determinado de la realidad.

La mitología asume entonces una doble funcionalidad: no sólo se instaure como palabra acerca de los orígenes del mundo, sino también como instrumento de veracidad. Este último aspecto dio lugar a los *exempla*, cuya utilización fue muy frecuente en la civilización greco-romana⁴. En efecto, «la mitología ofrecía un terreno adecuado para la búsqueda de analogías, al mismo tiempo que las ventajas de una *auctoritas*, debido al estatus de palabra sobre lo divino y de discurso fundador de la cultura que tenía en Grecia»⁵.

En cuanto a dichos valores del registro mítico dentro de las teorías retóricas, F. Lechi observa que «si bien es justo referirse a la teorización retórica sobre el uso poético de los *exempla*, no se puede renunciar, sin embargo, a la búsqueda de la especificidad literaria de este uso, a su orientación y a su motivación»⁶. En este sentido, «indagar la relación entre el discurso poético particular y el texto total de la mitología significa determinar las modalidades específicas según las cuales este texto se propone como referente y funciona como modelo de una 'realidad' literaria que se compara con dicho modelo»⁷.

El mito constituye, en efecto, el lugar por excelencia de una pluralidad hermenéutica. En otros términos, puede corresponder a la expresión figurada de concepciones

⁴ Cf. H. V. CANTER, « The Mythological Paradigm in Greek and Latin Poetry », *A. J. Ph.* 54, 1933, p. 201-224; B. J. PRICE, *Paradeigma and Exemplum in Ancient Rhetorical Theory*, Diss. Berkeley, Calif., 1975.

⁵ Cf. J. FABRE-SERRIS, *Mythe et poésie dans les Métamorphoses d'Ovide. Fonctions et significations de la mythologie dans la Rome augustéenne*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 364.

⁶ Cf. F. LECHI (1979), p. 84. Con respecto al segundo plano que ocupa la mitología (materia hecha de variantes) en el discurso del orador, cuyo objetivo son las *res uerae*, cf. *Rhet. ad Her.* I, 8, 13; *QUINT. I. O.*, V, 11, 17.

⁷ F. LECHI (1979), p. 88.

poéticas, morales, filosóficas o políticas⁸. Como señala A. Michel⁹, el mito ofrecía una memoria, un imaginario y un conjunto de símbolos, que, debido a sus amplios alcances metafóricos, son incorporados de manera personal por cada poeta. Abierta a distintas miradas y a la transmisión de múltiples mensajes, la mitología está entonces sujeta a las leyes de un cambio constante. No es sorprendente entonces que Ovidio, poeta de la transformación, haya hecho de este universo variable el tema central de las *Metamorfosis*.

En cuanto a la elegías ovidianas del exilio, las diversas etapas de la *relegatio*, como el viaje o la estadía de Nasón en Tomis, incluyen también resonancias mitológicas insistentes¹⁰. En este trabajo intentaremos indagar las modalidades del plano mítico en estos textos que presentan la última «metamorfosis» ovidiana. Dentro del amplio «texto de la mitología»¹¹, nos concentraremos particularmente en la figura de Medea, que adquiere en estos poemas, fundamentalmente en las elegías *Tristia*, según hemos constatado en un trabajo anterior¹², ciertos rasgos que la convierten en una suerte de emblema del imaginario del exilio ovidiano.

La integración del mito a una «experiencia histórica subjetiva» implica sin duda

⁸ Basta recordar la utilización de la mitología por la política augustea, cuya imagen literaria fue impuesta por la *Eneida*. Sobre este punto, cf. A. MICHEL, «Virgile et la politique impériale : un courtisan ou un philosophe?», *Vergiliana*, Leiden, E. J. Brill, 1971, p. 212-245; R. SCUDERI, «Il mito eneico in età augustea», *AEVUM* 52, 1978, p. 88-89; P. GRIMAL, *Virgile ou la seconde naissance de Rome*, Paris, Arthaud, 1985; P. HARDIE, *Virgil's Aeneid, Cosmos and Imperium*, Oxford Clarendon Press, 1986.

⁹ Cf. J. FABRE-SERRIS (1995), Prefacio de A. Michel, p. 7.

¹⁰ En cuanto a un estudio exhaustivo de los ejemplos míticos en los poemas del exilio ovidiano, cf. U. BERNHARDT, *Die Funktion der Kataloge in Ovids Exilpoesie*, Olms, 1986, (catálogo de los mitos por tema, p. 376-395). Sobre la función del catálogo en las *Metamorfosis*, cf. C. REITZ, «Zur Funktion der Kataloge in Ovids *Metamorphosen*», en *Ovid Werk und Wirkung*, Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburtstag, Peter Lang, 1999, Teil I, p. 359-372.

¹¹ F. LECHI (1979).

¹² Con respecto a las alusiones míticas en los textos ovidianos del exilio, hemos constatado, en nuestra tesis doctoral (*La métamorphose poétique chez Ovide: Tristes et Pontiques. Le poème inépuisable*), que la figura de Medea, junto con la de Ulises y Jasón, constituyen el imaginario mítico central de estas elegías. Dichos personajes permiten focalizar dos motivos centrales de estos textos: el viaje y el desmembramiento como expresión de la ruptura que genera el exilio. Las diferencias de su puesta en escena en las *Tristia* y las *Epistulae ex Ponto* responden a la estilística global de estos dos textos, cuyos alcances no trataremos en el presente trabajo.

una modificación profunda de la (re)lectura y de la recepción de dicho material. La selección de las figuras míticas genera de por sí una red semántica específica. Como observa P. Grimal, «el texto literario es por excelencia el lugar de desarrollo del mito [...] ya que cada poeta construye su mundo legendario personal»¹³.

Ahora bien, en *Tristia y Epistulae ex Ponto* el registro mítico es incorporado por Ovidio no sólo para dar autenticidad a su «historia», sino también para ilustrar las ambivalencias de la escritura que genera la dinámica del desplazamiento hacia el exilio. En otros términos, el relato de Nasón y la ficción mítica se conjugan para focalizar los aspectos de un texto que fluctúa entre dos planos distintos¹⁴. Como hemos señalado anteriormente, la naturaleza misma del mito acentúa la idea de una fluctuación: sus múltiples versiones, manifestaciones de un cambio permanente, lo vinculan sin duda con la noción de transformación.

Ovidio utiliza el imaginario mítico según los distintos momentos de su escritura del destierro, de modo que la elección de los personajes adquiere connotaciones estilísticamente significativas. La inserción de personajes individualizados en estos poemas ovidianos da lugar, en efecto, a un proceso de renovación que abarca no sólo la reelaboración sino también la recepción de las historias míticas. Puesto que dicha inclusión se conjuga, en *Tristia y Epistulae ex Ponto*, con el discurso de la experiencia de Ovidio, la mitología asume su pleno valor en función de esta escritura subjetiva: a la expresión de una «verdad» del poeta se añade la «realidad» mítica de personajes en sí mismos connotados desde un punto de vista emocional y subjetivo.

La figura emblemática de Medea es interesante en este sentido¹⁵, ya que ejerció

¹³ Cf. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, P. U. F., 1996 (13 ed.), p. XXIII et XXIV; J. FABRE-SERRIS (1995), p. 285.

¹⁴ La inserción del registro mítico dentro de un relato en primera persona que intenta representar una « experiencia vivida », constituye en sí un índice de fluctuación, puesto que el plano del mito rompe, de algún modo, la continuidad del relato de una «verdad» del poeta anclada en su «realidad».

¹⁵ Un análisis exhaustivo de la presencia de Medea en las *Tristia y Epistulae ex Ponto* forma parte de nuestra tesis doctoral, en función de la idea central de 'metamorfosis poética' en estos textos.

siempre una gran fascinación sobre Ovidio, como lo revelan sus distintos textos¹⁶. Sin embargo, la Medea de las *Tristia* no es aquella de las *Metamorfosis* ni la de las *Heroidas*, sino la que se adapta mejor a las imágenes más importantes de esta escritura: ruptura, desmembramiento, antinomias paradójicas¹⁷. Ovidio recupera entonces, en *Tr.* III, 9, el episodio del mito que se refiere fundamentalmente al desmembramiento de Absirto por Medea, durante su fuga con Jasón. Ovidio asocia incluso esta escena macabra de desmembramiento a la etimología misma de su lugar de exilio: Tomis o τομή traduce la idea de separación y de ruptura violenta.

La imagen de una fragmentación incluida en este episodio específico de la leyenda de Medea constituye precisamente el punto de intersección entre el registro mítico y la experiencia de la subjetividad de Nasón en el destierro, espacio simbólico de múltiples rupturas.

OVIDIO Y MEDEA: LAS MARCAS MÍTICAS DE UN DESMEMBRAMIENTO

Directamente asociada a la ciudad del exilio ovidiano, Medea permite focalizar, a través del plano mítico, el imaginario de una fragmentación del narrador, recurrente en estos textos.

¹⁶ Cabe recordar la tragedia perdida de Ovidio sobre Medea, a la que hacen referencia Tácito (*Dial.* XII) y Quintiliano (*I. O.*, X, 98). Sobre este punto, cf. A. G. NIKOLAIDIS, «Some Observations on Ovid's Lost *Medea*», *LATOMUS* 44, 1985, p. 383-387; A. ARCELLASCHI, *Médée dans le théâtre latin d'Ennius à Sénèque*, Rome, Ecole Française de Rome, 1990, p. 247-274.

¹⁷ A. TRAINA, *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici II*, Bologna, Pàtron Editore, 1991², p. 123-129, subraya, en cuanto a la *Medea* de Séneca, el alcance estilístico del nombre mismo de la heroína. Sobre el valor de los nombres propios, cf. G. PETRONE, «*Nomen / omen* : poetica e funzione dei nomi (Plauto, Seneca, Petronio)», *M. D.* 20, 1988, p. 33 : «nel linguaggio letterario l'uso dei nomi propri è sempre stato un atto di creazione poetica [...] o di adeguamento del mondo reale al mondo e alla verità dell'opera [...] Identificare, classificare, significare: queste le funzioni comunicative del nome, di cui l'ultima è quella specialmente letteraria». En cuanto a los nombres míticos, G. PETRONE agrega (*ibid.*, p. 63): «se questi sin dall'inizio comprendevano in se il racconto ad esso relativo, adesso [...] non possono che assumere il senso di una antonomasia, sono ormai tra virgolette ed indissolubilmente legati a quella proprietà o qualità o azione che li fondava come personaggi».

La distancia entre el exilio y la muerte se reduce cuando el conjunto de la naturaleza contribuye a agudizar esta situación extrema. En este sentido, S. Viarre mostró la relación estrecha entre la muerte y los componentes de la naturaleza en las *Metamorphosis* de Ovidio¹⁸. En cuanto al elemento líquido, materia metamórfica por excelencia, su movimiento permanente no excluye, sin embargo, el estatismo de las sedes subterráneas, lugar de las divinidades asociadas al reino de la muerte. A este imaginario se añade la tierra, que, más allá de sus capacidades para generar la vida, se vincula también con la sepultura de los cuerpos¹⁹. Al respecto, hemos constatado que, en los poemas del exilio ovidiano, la imagen de una tierra hostil constituye, junto con aquella de un elemento líquido igualmente negativo -representado principalmente por el viaje marítimo del poeta hacia Tomis²⁰-, uno de los ejes centrales del imaginario de estos textos.

En cuanto a los alcances metafóricos que se desprenden de la tierra, las *Epistulae ex Ponto* insisten en las valencias «infernales» y fúnebres del nuevo espacio de Nasón. Las *Tristia*, por su parte, integran el elemento terrestre para enfatizar el motivo de la muerte a partir de la imagen de una fragmentación o ruptura que provoca la situación de exilio. En el curso de este trabajo nos limitaremos al análisis de la funcionalidad de esta última imagen en el primer texto del exilio ovidiano.

La figura legendaria de Medea produce entonces una serie de resonancias asociadas principalmente al motivo de un desmembramiento²¹: una elegía completa del tercer libro de *Tristia* incorpora, según veremos, un momento determinado de la historia de Medea.

¹⁸ Cf. S. VIARRE, *L'image et la pensée dans les Métamorphoses d'Ovide*, Université de Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1964, p. 347.

¹⁹ *Ibid.*, p. 335-336 : «... la terre ... est à la fois mort et vie comme la métamorphose. Elle tue par sa dureté et sa fixité, par sa proximité avec les Enfers. Pourtant, cette dureté excite l'énergie humaine». Cf. también G. BACHELARD, *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1948, p. 361.

²⁰ Nos remitimos a nuestra tesis doctoral, *La métamorphose poétique chez Ovide: Tristes et Pontiques. Le poème inépuisable*.

²¹ Cf. S. VIARRE, «Les aspects mythiques du pays d'exil dans les *Tristes* et les *Pontiques* de Ovide», en *Peuples et pays mythiques, Actes du V^e Colloque du Centre de Recherches Mythologiques de l'Université de Paris X*, Paris, 1988, p. 150-151. S. Viarre examina la inclusión de este mito en la descripción de Tomis como una de las imágenes recurrentes del exilio ovidiano. Sin embargo, el artículo no presenta un balance completo de las alusiones a dicho mito en estos textos.

Cabe recordar además que Ovidio había hecho referencia, a lo largo de sus textos, a diversos aspectos de esta leyenda²². Más de 400 versos de sus *Metamorfosis* la ponen en escena, en el marco de la expedición de los Argonautas (VII, 1-452). Por otro lado, una de las *Heroidas* ovidianas (XII)²³ evoca también los lamentos elegíacos de la heroína abandonada por la seducción engañosa de Jasón²⁴.

En el segundo libro de *Tristia* Ovidio se refiere a uno de los crímenes de Medea, el asesinato de sus hijos, dentro de un vasto catálogo literario que intenta justificar la importancia del tema erótico en los distintos géneros literarios²⁵:

Tr. II, 387-388:

*Tingeret ut ferrum natorum sanguine mater,
Concitus a laeso fecit amore dolor.*

(El dolor provocado por un amor ofendido indujo a una madre a teñir la espada con la sangre de sus hijos.)²⁶

La *Heroida* XII se limita a sugerir dicho crimen, a través de un anuncio alusivo

²² Cf. C. E. NEWLANDS, «The Metamorphosis of Ovid's Medea», en J. J. CLAUSS AND S. I. JOHNSTON, *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*, Princeton University Press, 1997, p. 207 : «like a cubist painter, ... rejecting organic form in favor of a certain degree of thematic fragmentation and dislocation, Ovid offers us not one canonical Medea but many perspectives ... In the *Metamorphoses* Ovid adds complexity to the story of Medea by juxtaposing it with stories that are simultaneously similar and different».

²³ Con respecto a la autenticidad de esta epístula, cf. P. E. KNOX (1986 b), p. 207-223.

²⁴ *Her.* XII, 11-12; 91-92; 175-178. Cf. A. R. BACA, «The Themes of *Querela* and *Lacrimae* in Ovid's *Heroides*», *EMERITA* 39, 1971, p. 195-201.

²⁵ *Tr.* II, 361-362 : *Denique composui teneros non solus amores : / Composito poenas solus amore dedi.* (Enfin, je ne suis pas seul à avoir chanté les tendres amours; mais seul j'ai été puni de les avoir chantés); cf. también *Tr.* II, 363 y ss.

²⁶ Las traducciones son nuestras, salvo indicación contraria, y han sido realizadas a partir del texto de la edición de C. U. F. Ovide, *Tristes*, Texte établi et traduit par J. André, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

del mismo²⁷; éste es brevemente mencionado en 4 versos de las *Metamorfosis* (VII, 394-397)²⁸. Finalmente, como observa S. Viarre, Medea «se impone al poeta cuando llega a Tomis, entre los Getas, no lejos de la tierra de la heroína ... Ovidio nos la muestra como una *barbara mater* y subraya la armonía de este personaje con el carácter del país de exilio ...»²⁹.

Un segundo crimen focaliza aún más el aspecto criminal de Medea: el desmembramiento de su hermano Absirto en vistas de retrasar la persecución de su padre Aetes³⁰, episodio que se vincula, por su extrema violencia, con el carácter «mons-

²⁷ *Her.* XII, 211-212 : *Viderit ista, deus, qui nunc mea pectora uersat. / Nescio quid certe mens mea maius agit.* (Que se ocupe de esto el dios que ahora perturba mis sentimientos. Sin duda mi mente trama algo más grande que ignoro.). S. HINDS, «Medea in Ovid : Scenes from the Life of an Intertextual Heroine», *M. D.* 30, 1993, p. 41-42, observa el aspecto metaliterario de este último dístico de la *Heroida* XII. El verbo *agit* implica, por un lado, connotaciones teatrales que anticipan el rol trágico de Medea; por otro lado, la expresión *Nescio quid ... maius ...* designa una suerte de « progresión genérica » (generic escalation) de la elegía a la tragedia. Cf. Ovidio, *Am.* III, 1, 67-70; 15, 17-18; *Prop.* II, 34, 65-66. El crimen de Medea es explicitado en *Met.* VII, 396-397: *Sanguine natorum perfunditur impius ensis / Vltaque se male mater Iasonis effugit arma* (La impía espada se cubre con la sangre de sus hijos y, después de haberse vengado en forma abominable, la madre escapa de las armas de Jasón.)

²⁸ *Met.* VII, 394-397:

*Sed postquam Colchis arsit noua nupta uenenis
Flagrantemque domum regis mare uidit utrumque,
Sanguine natorum perfunditur impius ensis
Vltaque se male mater Iasonis effugit arma.*

²⁹ Cf. S. VIARRE (1964), p. 167.

³⁰ Sobre las fuentes antiguas de este crimen, cf. J. N. BREMMER, *Why did Medea kill her brother Apsyrtus?*, en J. J. CLAUSS and S. I. JOHNSTON (1997), p. 83-88: el relato más detallado del crimen, entre las fuentes griegas, es el de Apolonio de Rodas (4, 452-476): Jasón propone a Medea asesinar a su hermano, para que pueda así partir con él en lugar de quedarse en el templo de Artemisa de una de las islas. Es entonces el mismo Jasón el que desmiembra a Absirto en este relato. El mitógrafo Pherecides presenta, por su parte, una versión distinta de esta muerte (*Fgr Hist* 32 F 3). Según Pherecides, Medea se apoderó de Absirto cuando los Argonautas abandonaron Colchis. Para retrasar la persecución de su padre Aetes, la maga desmiembra el cuerpo de su hermano y arroja sus restos a un río. J. Bremmer señala (ibíd., p. 85-86) que «los autores romanos, incluido Ovidio, combinaron las diversas versiones del mito de maneras innovadoras. (*Tr.* III, 9, 21-34; *Her.* VI, 129 y ss.; XII, 131 y ss.) ... En los relatos más antiguos (Pherecides, Eurípides), es sin embargo Medea quien desmiembra el cuerpo de su hermano, tradición que fue retomada por fuentes posteriores (Calimaco *Fr.* 8 Pf. -probablemente-; Estrabón, 7, 5, 5; Heródotos 2, 28, 31, 35; *Argonautica Orphica* 1033 ...)».

truoso» de la tierra del exilio de Nasón. Con respecto a dicho episodio, cabe señalar que, más allá de esta referencia en las *Tristia*, la única alusión a Absirto aparece en las *Metamorfosis* (VII, 51-52); el desmembramiento es también evocado en la *Heroida* XII, pero el texto no lo describe :

Her. XII, 113-116:

At non te fugiens^P sine me, germane, reliqui;

Deficit hoc uno // littera nostra loco;

Quod facere ausa mea est, ^P non audet scribere dextra;

Sic ego, sed tecum, // dilaceranda fui..

(Pero a ti, hermano, al huir incompleta; lo que yo no te dejé sin mí. Sólo en este punto mi carta está mi mano osó hacer, ella no osa escribirlo; de la misma manera yo, pero contigo, he debido ser desmembrada.)

Si el acto que Medea no se atreve a describir es sólo sugerido por el último pentámetro de este pasaje (*Sic ego ... dilaceranda fui*), el libro III de *Tristia* se ocupa de completar este espacio: 34 versos presentan el relato de dicho desmembramiento³¹. La palabra pentasilaba que abre, en la *Heroida* XII, el segundo hemíepes del verso 116 (*dilaceranda*)³², anuncia la amplitud de la violencia sobre la que insiste el primer texto del exilio ovidiano. La inclusión de este tema en las *Tristia* se justifica aún más por la relación, que plantea la *Heroida* XII, entre este crimen y el exilio mismo de Medea (*fugiens; reliqui*)³³.

El exilio ovidiano se asocia entonces naturalmente al imaginario de una fragmentación mítica: el despedazamiento de Absirto se produce en la tierra que ha dado lugar a la ciudad de Tomis. Como señala A. Videau, «si otros mitógrafos ven en Tomis el

³¹ M. AROUMI, «Ovide écartelé», R. E. A. 94, 1992, p. 374, observa que «le choix d'Ovide entre les différentes versions du mythe ... est déjà éclairant». Esta selección se inscribe incluso en el proyecto global de las *Tristia*, «chants isolés dans l'espace temporel, et 'semés' eux aussi sur l'océan» (p. 375).

³² La expresividad «profética» de esta palabra es aún mayormente acentuada por el contraste que ésta genera con los dos monosílabos del primer hemistiquio (*Sic ... sed*), que traducen visualmente en el verso la imagen de los miembros diseminados de Absirto.

³³ El léxico de los versos que preceden esta escena confirma este aspecto: *patriamque reliqui* (109); *cum cara matre relicta soror* (112); *peregrini praeda latronis* (111).

lugar en donde el padre de Absirto habría reunido y dado sepultura a los restos de su hijo, Ovidio hace de Tomis el teatro mismo del desmembramiento»³⁴. Estos elementos míticos permiten así traducir la imagen de un viaje que conduce al poeta de su *domus* al universo de sus *membra disjecta*³⁵.

Una paronomasia analógica³⁶ ilustra dicho trayecto (*d omus*³⁷ / *T omis*) marcado por una fonosinonimia que subraya la diseminación propia del estado del poeta exiliado. La imagen fúnebre, garantizada por el discurso del mito, se instaura en el centro del cambio de condición que provoca el destierro: el cuerpo desmembrado de Absirto se asocia al de Nasón, de modo que el intertexto mítico-literario se superpone al relato del poeta.

Tr. III, 9, 5-6:

<i>Sed uetus huic nomen positaqu(e) antiquius urbe</i>	DSDS
<i>Constat ab Absyrti caede fuisse loco.</i>	DS

(Pero consta que el nombre antiguo del lugar, anterior a la fundación de la ciudad, deriva del crimen de Absirto.)

Tomis debe su origen a un acto de violencia que sugiere, en el pentámetro, el sustantivo *caede*. Vinculado con el verbo *caedo*, dicho sustantivo subraya la idea de «cortar»³⁸, de modo que permite evocar la condición del poeta de *Tristia*, cuya integri

³⁴ Cf. A. VIDEAU, *Les «Tristes» d'Ovide et l'épigramme romaine. Une poétique de la rupture*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 29.

³⁵ La alusión a Medea es pertinente en este contexto debido a que, como señala S. HINDS (1993), p. 46: «... her story is from the beginning a story of fragmentation: the innocent girl who is also the all-powerful witch; the defender of the integrity of the family who is also the killer of her own brother and children. Fragmented by her story, fragmented by her constant reinscription in new texts, in new genres, in new eras, Medea will always in the end elude her interpreters».

³⁶ A. VIDEAU (1991), p. 150-176, muestra las relaciones entre estos dos espacios, basadas principalmente en la antítesis, la metonimia y la sinécdoque.

³⁷ Este término es recurrente en los textos ovidianos del exilio (34 casos en *Tristia* y 32 en *Epistulae ex Ponto*). Sobre el uso de *domus* como «patria», cf. M. BONJOUR, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 50-56.

³⁸ Cf. A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1959. El verbo *caedo* aparece en la *Her. XII* para designar otro desmembramiento asociado a la historia de Medea, el de Pelias, rey de Iolcos (*Quid referam Peliae natus pietate nocentes /*

dad corporal se ve amenazada, como veremos, por su desplazamiento espacial. El cuerpo mutilado de Absirto focaliza la dispersión de Nasón, quien, ya lejos de Roma - lugar de la unidad- se ubica en el punto intermediario de un pasaje entre dos espacios y dos estados opuestos.

Esta impresión de dualidad ambivalente es acentuada por el esquema de uno de los hexámetros que abren la elegía, DS₂DS-DS (v. 5): la estructura doblemente repetida de la cláusula (DS) crea, a su vez, un doble efecto, cuyo alcance es aún más amplio debido al predominio de dicho esquema en la totalidad de los hexámetros de *Tr. III, 9* (30 %) ³⁹: por un lado, esta combinación rítmica puede expresar, por su disposición en alternancia, la idea de una binaridad; por otro, esta misma disposición es propia también de una escritura solemne ⁴⁰. En el episodio de Medea dentro de las *Metamorfosis* (VII, 1-424) este esquema interviene en las secuencias argumentativas y, asociado a otros recursos, como la anáfora, insiste en la imagen de un ritual codificado en las ceremonias mágicas ⁴¹.

Las 5 recurrencias del esquema DS₂DS-DS en *Tr. III, 9* se cargan entonces de valencias interesantes: tres de ellas se distribuyen en la secuencia de la elegía que precede el crimen de Absirto (v. 5; 9; 15) y evocan, junto con los orígenes de Tomis, la fuga de la *impia* Medea (*impia fugiens Medea*) así como la conciencia que tiene la heroína de sus intenciones criminales (*Conscia ... Colchis*). Los dos últimos hexámetros que presentan un esquema DS₂DS-DS se encuentran al final de la elegía, en donde se lleva a cabo el fratricidio (v. 29; 31). El carácter premeditado o ritual que traducen estos dos versos -que contrasta a su vez con lo irracional del crimen en sí mismo ⁴²-, es

Caesaque uirginea membra paterna manu ?).

³⁹ Los esquemas DSSS, DSSD, DSDD representan, cada uno, 18 % de los hexámetros de *Tr. III, 9*; los esquemas SDSS et DDDS representan sólo un 6 % de la totalidad.

⁴⁰ J. COLLART, «Sentences et formules monostiques chez Virgile et Horace. Quelques observations de métrique», en *Mélanges P. Boyancé*, Roma, 1974, p. 205-212.

⁴¹ Cf. *Met.* VII, 183; 260; 261. Este esquema DS₂DS-DS es también frecuente en las comparaciones de este pasaje de *Met.* VII (79-80; 107-108; 126). A la dualidad de los dos términos de la comparación se agrega la dualidad misma del ritmo.

⁴² J. DANGEL, «Sénèque, *poeta fabricator*: lyrique chorale et évidence tragique», en *Le poète architecte. Ars métriques et Art poétique latins*, Louvain-Paris, Peeters, 2000, (en prensa), observa, con respecto a un pasaje en hexámetros de la *Medea* de Séneca (v. 110-115), la potencialidad expresiva similar que presenta el esquema DS₂DS: «Les schémas d'un formulaire de solennité et leur variantes libres conjuguent leurs effets dans un hymne tout à la fois rituel et

acentuado por dos subordinadas finales que ponen en escena los planes de Medea:

(29) – *Ne pater ignoret, scopulo proponit in alto* DS DS

(31) *Vt genitor luctuque nouo tardetur et, artus* DS DS

Una disposición de dáctilos y espondeos propia de una rítmica ritual contribuye entonces a resaltar, en una suerte de oxímoron, la irracionalidad «monstruosa» del crimen de Absirto, que Medea ha cometido en los versos inmediatamente precedentes (25-28):

Tr. III, 9, 25-28:

Protinus ignari nec quicquam tale timentis

Innocuum rigido // perforat ense latus

Atque ita diuellit^P diuulsaque membra per agros

Dissipat in multis // inuenienda locis

(Entonces ella atraviesa con su rígida espada el costado inocente de su hermano, que nada sabía y nada temía; luego arranca y esparce a través de los campos los miembros que serían encontrados en muchos lugares...)

La repetición del verbo *diuello* de cada lado de la cesura^P (27) es enfatizada, en el hexámetro, por la palabra *membra* que designa el cuerpo despedazado de Absirto. La mutilación corporal del hermano de Medea no excluye, a su vez, una dispersión de los «miembros» silábicos de la escritura: el prefijo *di-*, explotado doblemente por el políptoton *diuellit* / *diuulsaque*, abarca también el verbo *dissipat* del pentámetro. El valor semántico de dicho prefijo, expresión de una dispersión, parece incluso generar la disociación sintáctica entre *multis* y *locis*, hipérbaton que sugiere la amplitud espa-

émotionnel». El alcance heroico y solemne de los versos 111 y 112 de este pasaje crea tonalidades contrarias con respecto a la tipología de los versos 110 y 113 (DDS-DDS / DSS-DSS) que son «l'avens et le revers l'un de l'autre: ils servent à dire le thyrses et le fescennin selon un principe de réversion qui n'est pas étranger aux rituels magiques. Du rituel célébrant, on passe alors aux forces efficaces d'un irrationnel secret».

cial del desmembramiento⁴³. La palabra que abre el segundo hemistiquio del pentámetro (*inuenienda*) establece una resonancia con aquella que, en la *Heroida* XII, sugiere el desmembramiento de Absirto⁴⁴: *Sic ego, sed tecum, // dilaceranda fui*. La correspondencia es aún focalizada por un mismo empleo participial (-nd) que sugiere la ineluctabilidad del acto de Medea. Se añade a esta puesta en escena textual de la fragmentación una inversión fónica de las palabras que cierran el verso 27 (*membra per agros*): los sonidos finales del término *membra* (-ra) se hallan diseminados en la unidad fónica siguiente (*per agros*), del mismo modo que el cuerpo de Absirto, mutilado por Medea, es diseminado a través de los campos (*per agros*).

Los versos que cierran la elegía III, 9 de *Tristia* constituyen el punto culminante de la referencia a los orígenes trágicos de la ciudad, ya que insisten en la imagen de los *membra disjecta* de Absirto: estos se integran, a partir de ecos sonoros insistentes, en la representación misma de un desmembramiento (*Membra ... fratris*):

Tr. III, 9, 33-34:

Inde Tomis^T dictus^P locus^{D3} hic^H, quia fertur in illo

Membra soror fratris // consecuisse sui.

(porque -se dice- una hermana cortó ahí los miembros de su hermano.)

El verbo que traduce la mutilación (*consecuisse*) retoma el principio estructural de una fragmentación fónica, dentro de la alusión al hermano de Medea (*consecuisse / sui*). Una vez más⁴⁵, el pentámetro en el que se inscribe la mutilación introduce una palabra pentasilaba al comienzo del segundo hemiepes (*consecuisse*), de modo que esta forma prosódica, estilísticamente marcada, permite insistir en la amplitud monstruosa del crimen llevado a cabo. Al respecto, es interesante examinar la frecuencia de este tipo de palabras en la totalidad de la elegía III, 9 de *Tristia*: ésta presenta 16 palabras largas en 14 versos, es decir, 42 % sobre el total. Entre dichas palabras, 63 % se ubica en los pentámetros, de los cuales 6 ilustran, en una suerte de progresión, la

⁴³ La ejecución métrica de este dístico refuerza finalmente la imagen del cuerpo desmembrado: a una primera división trocaica de las sílabas breves del primer biforme, en el hexámetro que introduce la ciudad del exilio (*Inde Tomis* v. 33), se añade la repartición de breves en el pentámetro, (*consecuisse sui*).

⁴⁴ *Supra*, p. 8.

⁴⁵ Cf. *dilaceranda* (*Her.* XII, 116) e *inuenienda* (*Tr.* III, 9, 28).

atrocidad del crimen que culmina con la mutilación (*inhumanae*, v. 2; *barbariae*, v. 2; *attonitae*, v. 18; *pallentesque*, v. 30; *sanguineumque*, v. 30; *consecuisse*, v. 34). Si el primer pentámetro de la elegía anuncia la monstruosidad del acto (*inhumanae / barbariae* v. 2), el verso que cierra la última escena insiste, a partir de la palabra larga⁴⁶, en los efectos de esta barbarie (*pallentesque / sanguineumque* v. 30), enfatizada por el oximoron que se desprende de la imagen del cuerpo desmembrado: el color de las manos de Absirto (*Pallentesque manus*) contrasta, en efecto, con el de su cabeza ensangrentada (*sanguineumque caput*). Desde el punto de vista sintáctico, una disociación (*membra ... fratris ... sui*) entrelaza los términos *soror / consecuisse*, de modo que dicha disposición permite acentuar la imagen del cuerpo diseminado a lo largo del verso: privado de unidad, éste se halla dispersado en la representación de una fragmentación en la que se superponen dos identidades, la del poeta y la del mito.

El espacio terrestre del exilio contribuye entonces, a partir de sus rasgos míticos, a focalizar el imaginario de una dispersión corporal propia del cambio de estado del poeta, fundado en múltiples disociaciones. Como veremos, una red de correspondencias sinonímicas entre el relato de la partida de Ovidio (*Tr.* I, 3) y el del crimen de Medea (*Tr.* III, 9) completa, a través de una misma imagen de mutilación, estos resultados.

Un motivo recurrente asocia las dos elegías (I, 3; III, 9), ubicadas respectivamente en dos libros de *Tristia* en donde predominan el viaje hacia el exilio (I) y la imagen de la muerte (III): una misma ruptura física conjuga el registro del poeta y el del mito. Esta simetría basada en una misma insistencia corporal es aún más significativa por el hecho de que Medea es también, como lo hemos señalado, el emblema de una exiliada⁴⁷.

La imagen de un desmembramiento constituye el centro del relato de *Tr.* III, 9 y concierne también el momento crucial de la partida de Nasón hacia el destierro. La inserción de una referencia legendaria acentúa este imaginario: el desmembramiento

⁴⁶ Hemos constatado también que la elegía III, 9 de *Tristia* presenta una recurrencia importante de palabras molosas (- - -), cuya expresividad propia es aún enfatizada por su posición en los versos: sobre un total de 12 versos que incluyen una palabra de este tipo (36 % sobre el total de los versos), 8 están ubicadas en los hexámetros, fundamentalmente antes de la cesura P (7 sobre 8); los 4 molosos en el pentámetro cierran, en una suerte de simetría antes de la juntura central, los primeros hemistiquios.

⁴⁷ *Supra*, p. 8.

del poeta es comparado con los sufrimientos de Metus, personaje mutilado entre dos carros tirados por cuatro caballos, por haber traicionado a los romanos⁴⁸.

Tr. I, 3, 73-76:

Diuidor haud aliter quam si mea membra relinquam

Et pars abrumpi corpore uisa suo est

Sic doluit Mettus, tunc c(um) in contraria uersos

Vltros habuit proditionis equos.

(Soy dividido como si dejara mis miembros y parece que una parte se separara de mi cuerpo – así sufrió Mettus cuando los caballos vengadores de su traición se lanzaron en sentido contrario.)

La transición del poeta de *Tristia* es entonces vivida como una forma de ruptura violenta, que enfatiza el uso del verbo *relinquo*, que se vincula, en la leyenda de Medea⁴⁹, según las versiones de Ovidio, con la imagen de un exilio (*fuga*). Dos pruebas concretas permiten observar la correspondencia entre las dos elegías: la insistencia en las partes corporales y el uso de ciertos verbos que designan, con sus prefijos, la separación (a-; di-) y la intensidad del desmembramiento (per-):

	Tr. I, 3 (102 versos)	Tr. III, 9 (34 versos)
Verbos	<i>Diuidor</i> (73) <i>abrumpi</i> (74) <i>auelli</i> (non potes)	<i>perforat</i> (24) <i>diuellit, diuulsaque</i> (27) <i>dissipat</i> (28) <i>consequisse</i> (34)
	3 oc.	5 oc.

⁴⁸ Ovide, *Contre Ibis*, 279-280; Tito-Livio, I, 28.

⁴⁹ *Her.* XII, 109 (... *regnum patriamque reliqui*); 110 (*Munus, in exilio quodlibet esse, tuli.*); *Met.* VII, 52 (*Et natale solum, uentis ablata, relinquam* ?); 55 (*Maximus intra me deus est. Non magna relinquam* ...). Ennius había también consagrado una tragedia (*Medea exul*) a este aspecto del mito de Medea. Sobre este mismo, cf. A. ARCELLASCHI (1990), p. 241; 287.

Sustantivos	<i>Oculis</i> (3) <i>membra</i> (3) <i>manus</i> (2) <i>pectora</i> (2) <i>corpore, corpus</i> (2) <i>ore, ora</i> (2) <i>uulnera</i> (1) <i>genas</i> (1) <i>pes</i> (1) <i>umeris</i> (1)	<i>membra</i> (2) <i>manus</i> (2) <i>pectora</i> (1) <i>ore</i> (1) <i>uultus</i> (1) <i>caput</i> (1) <i>lumina</i> (1) <i>artus</i> (1) <i>latus</i> (1)
	18 oc.	11 oc.
Total	21 (= 20,59 %)	16 (= 47,06 %)

Cabe señalar que la elegía que presenta la partida de Nasón hacia el destierro está construida sobre una red de tiempos verbales que sugiere, como M. Aroumi ha señalado⁵⁰, la dualidad que subyace a la disociación de este momento de transición. La elegía I, 3 de *Tristia* presenta así un «corte» a partir de la variedad del eje temporal: éste acentúa las fluctuaciones de un relato retrospectivo, en el que el presente de la enunciación se conjuga con el pasado de los acontecimientos para subrayar, en la estructura textual, la impresión de una discontinuidad. En la elegía de Medea (*Tr.* III, 9), la dualidad deriva de la coincidencia entre un tiempo que corresponde a los hechos del narrador y el tiempo mítico: estos dos referentes temporales se entrelazan para producir nuevas resonancias ambivalentes en el exilio del poeta. Las dos elegías incluyen finalmente ciertos «fragmentos» de discurso directo: en *Tr.* I, 3 hemos constatado un total de 26 versos (es decir, 26 % del total)⁵¹; en *Tr.* III, 9, 5 versos (o sea 15 %)⁵² presentan esta forma de discurso que permite introducir otra forma de ruptura dramática en el tejido de la narración, permitiendo así la entrada de lo humano en lo circunstancial. Dicha dualidad responde a la red de rupturas corporales (y textuales) que implica el exilio de Nasón, tanto en el momento de su partida como en el espacio de su exilio.

⁵⁰ M. AROUMI (1992).

⁵¹ *Tr.* I, 3, 31-40; 51-52; 61-68; 81-86.

⁵² *Tr.* III, 9, 12; 19-20; 23-24.

A partir de los elementos que pone de manifiesto el personaje de Medea en las *Tristia* de Ovidio, hemos constatado entonces dos aspectos centrales que implica la incorporación de dicha figura mítica.

En primer lugar, la selección del episodio del desmembramiento de Absirto, dentro de los diversos puntos de esta leyenda, responde a ciertas marcas estilísticas propias de la poética de las *Tristia*. La noción de un desmembramiento se adapta a la situación de ruptura que genera la situación del exilio. En este sentido, la expresión recurrente de una corporalidad fragmentaria permite el entrecruzamiento entre el universo mítico y el universo del narrador.

En segundo lugar, hemos observado que la imagen de desmembramiento se instaura en el discurso mismo de Nasón: la superposición de planos, las fragmentaciones fónico-sintácticas y la ejecución métrico-verbal que se desprende de la inserción del mito de Medea, se conjugan para mostrar, en una forma de *hypotiposis*, los *membra disjecta* del poeta exiliado.

EL ALMA Y SU INMORTALIDAD EN EL PITAGORISMO

AMELIA URRUTIBEHEITY*

I. PITÁGORAS Y EL PITAGORISMO

1. Muy poco es lo que se sabe de la vida de Pitágoras¹. Según lo refiere Apolodoro, vivió sus primeros años en la isla de Samos, habiendo alcanzado su plenitud en el año 532/1 a.C., durante el reinado del tirano Polícrates. Al parecer cuando alcanzó la edad de cuarenta años, para no soportar a este gobernante, abandonó Samos para emigrar a Italia². Se estableció en la Magna Grecia, en la ciudad de Crotona, donde fue

* UCA

¹ Si bien se habla del pitagorismo, los datos que rodean la vida de Pitágoras son muy pocos y están envueltos en la leyenda creada por los propios discípulos. Ya para Aristóteles, Pitágoras no es más que una figura nebulosa. De él se cuenta que había sido instruido por la Pythia (PORFIRIO, *V.P.*, 41; DIÓGENES LAERCIO, VIII, 21). Incluso que desciende del dios pithio (PORFIRIO, *V.P.*, 2; JÁMBLICO, *V.P.*, 5) o se lo confunde con él (ARISTÓTELES cit. por ELIANO, *Hist. Var.*, II.26: cf. JÁMBLICO, *V.P.*, 135; PORFIRIO, *V.P.*, 28). Para demostrarlo según cierto relato que se remonta al *Abaris* de Heráclito de Ponto, para convencer a los incrédulos, les mostraba su muslo de oro (PORFIRIO, *V.P.*, 28; JÁMBLICO, *V.P.*, 92 y 135; DIÓGENES LAERCIO, VIII, 21). De él se decía que era un verdadero intermediario entre el cielo y la tierra, capaz de entender el lenguaje de las bestias (PORFIRIO, *V.P.*, 24, 27, 29, 30) y de conversar con los ríos (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 11). También se le atribuye que recordaba todas sus existencias anteriores, de Euforbio a Phytro (PORFIRIO *V.P.*, 45; DIÓGENES LAERCIO, VIII, 5). Para muchos de sus discípulos era capaz de descifrar, antes de que fueran escritas, las páginas del destino. Viviendo como hombre entre los hombres podía escuchar, como si estuviera en la cima del Olimpo, el canto inefable de las esferas celestes (JÁMBLICO, *V.P.*, 65; PORFIRIO, *V.P.*, 149-150).

² Cf. PORFIRIO, *Vitae Pithagorae* 9 (DK 14,8): “Aristóxeno dice que a la edad de cuarenta años, al ver que la tiranía de Polícrates se intensificaba [...] emigró a Italia”. En Crotona, Pitágoras había frecuentado los templos de la ciudad, sobre todo el de Hera y el de las Musas (JÁMBLICO, *V.P.*, 50, 56, 61, 185).

muy bien recibido no solamente por sus habitantes, sino también por los de las ciudades vecinas³. Según cuenta Diógenes Laercio (VIII, 3) allí redactó leyes para los italiotas, adquiriendo gran renombre juntamente con sus discípulos: “Estos, en número de trescientos, administraban tan bien la política que la constitución fue virtualmente una aristocracia”. Pero también tuvo sus enemigos, y entre ellos principalmente a un tal Kilón. Los párrafos 56-57 de la *Vida de Pitágoras* de Porfirio nos describen los últimos episodios vinculados a este pensador griego, a saber: la reunión de los discípulos en una casa amiga para escapar a las persecuciones de Kilón; el asesinato de cuarenta de ellos y la huida del maestro. De Crotona va a Caulonia, luego a Locres, y de allí a Tarento, y finalmente a Metapontio⁴. Y al parecer allí es donde murió, dejándose morir de hambre en el santuario de las Musas, luego de cuarenta días de ayuno. De allí es que posteriormente, ya desde el siglo IV a.C., se conformó una leyenda convirtiendo a Pitágoras, al igual que a Sócrates, en un mártir de sus ideas.

A todo ello se unen dos circunstancias que conspiran para establecer correctamente el pensamiento de Pitágoras. La primera es que el sabio de Samos no dejó absolutamente ninguna obra escrita⁵. La segunda, que sobre los discípulos de Pitágoras pesaba una regla de secreto, según la cual, de acuerdo con lo que nos dicen autores posteriores, se castigaba severamente la culpa de divulgar la doctrina pitagórica⁶. Ello significaba que la doctrina enseñada por Pitágoras tenía un sentido decididamente iniciático, imponiéndose a los discípulos el “guardar silencio” (JÁMBLICO, *V.P.* 94) para impedir la “revelación de todas las cosas a todos los hombres” (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 15). Dentro de ese carácter esotérico que detentaba la enseñanza pitagórica, los discípulos no tenían necesidad, en lo que hace a sus creencias de ninguna otra prueba que la propia palabra del maestro: $\alpha\upsilon\tau\ \varsigma\ \alpha$ (él mismo lo ha dicho así), según lo expresa Diógenes Laercio (VIII, 46). Este era el principio de la afirmación sin

³ Cf. PORFIRIO, ob. cit., 18-19.

⁴ Cf. JÁMBLICO, *Vitae Pythagorae* 249: “Por este motivo se fue Pitágoras a Metapontio donde se dice que murió”.

⁵ Cf. PLUTARCO, *Alex. fort.*, 1.4.328: “Ni Pitágoras escribió nada, ni Sócrates ni Arcesilao ni Carnéades.

⁶ Cf. PORFIRIO, ob. cit., 19: “Nadie puede decir con seguridad lo que les decía a sus asociados, ya que el silencio mantenido sobre ellas se sale fuera de lo corriente”. Igualmente Jámblico, ob. cit., 199, confirma esta regla del secreto: “Digno de admiración es también el rigor en el mantenimiento del secreto; pues durante tantas generaciones nadie parece que se encontró con pensamientos pitagóricos[...]”.

réplica, el postulado que bastaba para aceptar lo proferido y satisfacer sus conciencias⁷.

2. La consideración por parte de otros filósofos griegos hacia Pitágoras fue relativamente menguada. Conservamos dos textos de Heráclito, que resultan más bien despreciativos respecto del pensamiento del hombre de Samos. En el primero de ellos (fr. 40, DIÓGENES LAERCIO, IX.1), nos dice que: “La plurisciencia no enseña a tener inteligencia; pues, de lo contrario, hubiera enseñado a Hesíodo y también a Pitágoras, y asimismo a Jenófanes y Hecateo”. Sin entrar en las ideas de los otros escritores mencionados, la referencia a Pitágoras parece apuntar al propósito de este pensador de explicar toda la realidad a partir de los números, de tal modo que todas y cada una de las cosas se pueden explicar por la armonía o la desarmonía numérica. Con ello, para el oscuro Heráclito “se consigue, por tanto, que la sospecha de la contradicción fundamental se diluya en una indagación interminable acerca de la medida de las relaciones entre los seres separados”⁸. El segundo (fr. 129, DIÓGENES LAERCIO, VIII.6) es también terminante para Heráclito en su consideración hacia Pitágoras. Dice así: “Pitágoras, Hijo de Mnesarco, practicó la investigación científica por encima de todos los hombres, y tras hacer una selección de estos escritos, se hizo su propia sabiduría, que fue en realidad diletantismo y extravagancia”⁹.

A su vez tanto Platón como Aristóteles se muestran muy parcos en recordar el nombre de Pitágoras. Así, el primero sólo lo menciona una vez en *Politeia* (600 A-B). Y Aristóteles, en sólo dos ocasiones (*Met.* A 5, 986a 30 y en *Ret.* B 23, 1998b 14). Sin embargo Platón parece tener una especial consideración con la escuela, y a veces cita en forma innominada la doctrina que es pitagórica. Incluso, según lo dice Diógenes Laercio, luego de mencionar el segundo párrafo de Heráclito, agrega que quedaron tres

⁷ Así lo dice igualmente Cicerón en su *De natura deorum* (1.5.10): “En cambio, no suelo probar aquello que recibimos de los pitagóricos; lo que ellos dicen cuando afirman algo en alguna disputa, cuando se les preguntaba por qué ello debía ser así, ellos solo respondían: él mismo lo ha dicho”. “El mismo” era precisamente Pitágoras.

⁸ Cf. GARCÍA CALVO, AGUSTÍN, *Razón común*. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito. Madrid: Lucina, 1985, p. 84.

⁹ Hubo grandes dudas sobre la autenticidad de este fragmento y Diels (aunque no Kranz) lo consideró espúreo. El problema surge acerca de los escritos mencionados, ya que según se afirmó por otra parte Pitágoras no escribió nada. ¿Se trata de libros escritos por alguno de sus discípulos? ¿O en cambio, la referencia es a que Pitágoras leyó escritos? Sin embargo, Kirk y Raven, a pesar de estas dificultades establecen que “no existe razón suficiente para no admitir su carácter genuino en lo fundamental” (*Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1974, p. 309, pr. 263, n.1).

libros de Pitágoras (*Paideutikón, Politikón, Physikón*), que en realidad no habrían sido escritos por él sino por su discípulo Filolao. Así lo dice Jámblico (*V.P.*, 199): “[...] nadie parece que se encontró con pensamientos pitagóricos con anterioridad a la época de Filolao; éste fue el primero en publicar estos tres notables libros que, según se dice, compró Dion de Siracusa por cien minas a instancias de Platón [...]”. Ello demuestra el interés de este filósofo por tener datos más exactos acerca de las enseñanzas pitagóricas, sospechándose que luego las emplearía en el *Timeo*¹⁰. Por otra parte, Aristóteles si bien habla de los “pitagóricos”, prefiere emplear como “los itálicos”. Es que la historia del pitagorismo, casi desde sus comienzos está vinculada en forma íntima a la Magna Grecia, es decir la región del sur de la bota itálica.

3. Las comunidades pitagóricas habían sido muy poderosas hacia el año 510 a.C. Su disciplina interior basada en el secreto iniciático y su austeridad privada fueron los puntales para poder gobernar en Crotona y en otras ciudades vecinas que eran sus aliadas. Pero después de la caída por el movimiento dirigido por el atleta Milón, después del año 450 a.C., la “orden” se dispersó. Preferentemente los iniciados se concentraron en *Rhegium*, en Elea, en Tarento, en Flione y en Tebas.

Incluso ocurrió una división entre los pitagóricos. Por un lado estuvieron los llamados “acusmáticos”, que mantenían el carácter místico de la doctrina del Maestro de Samos. Por el otro, estuvieron los “matemáticos”, que se particularizaron en los aspectos científicos¹¹.

En la etapa posterior, hay pruebas seguras de que el fuego iniciado por las corrientes pitagóricas, lejos de extinguirse, aunque diversificado, va a continuar, sobre todo en tierra itálica. Así, desde el siglo IV a.C., el pitagórico Aristóxeno de Tarento se ubicó en tierra etrusca, extendiéndose su influencia en la Lucania y hasta en la misma

¹⁰ Según lo dice Diógenes Laercio (VII.84): “Filolao de Crotona, un pitagórico. Platón aconseja, en una carta a Dion que le compre los libros pitagóricos [...]. Escribió un libro. (Hermipo dice que, según un escritor, el filósofo Platón fue a Sicilia a la corte de Dionisio y que compró el libro a los parientes de Filolao por el precio de 40 minas alejandrinas y que él copió el *Timeo*. Otros afirman que los obtuvo por haber conseguido de Dionisio la liberación de la cárcel de uno de los discípulos de Filolao).

¹¹ Según lo relata Porfirio (*V.P.*, 37), esta división existía ya en vida de Pitágoras: “La forma de su enseñanza era doble: a un grupo de sus seguidores se les llamaba matemáticos y al otro acusmáticos. Los matemáticos fueron los que aprendieron la versión más detallada y con una elaboración más precisa de su doctrina, los acusmáticos los que simplemente oyeron las enseñanzas compendadas de sus escritos sin una exposición más exacta”.

Roma¹². El famoso Apio Claudio *Caecus*, que fue censor en el año 312 a.C., pasa por ser un adherente a las creencias del pitagorismo. Cicerón recuerda precisamente un poema que Panecio le había dirigido a él, denotándolo a dicho Apio Claudio como imbuido en la doctrina pitagórica¹³. Incluso para esa misma época, una *gens* de alta alcurnia en el patriciado romano, como lo era la de los *Amelii*, rescataba su origen a un pretendido hijo de Pitágoras, llamado Marmacos o Mamercos, siendo precisamente el sobrenombre de *Mamercus* uno de los preferidos por sus integrantes, por lo menos entre los años 376 y 270¹⁴.

Cuando ocurrieron las guerras con los samnitas (298-290 a.C.), la popularidad de Pitágoras estaba en su esplendor entre la clase dirigente de Roma. Muestra de ello es que, por una solicitud de la Pythia, se levantó una estatua en el *Forum* como un homenaje “al más sabio de los griegos”¹⁵. El poeta Ennio, comienza sus *Anales* con el relato de un suelo en el cual el poeta Homero se le aparece al autor y desarrollaba ante él la sucesión de las encarnaciones por las que había pasado, al mejor estilo pitagórico. Cabe recordar que la familia de los Escipiones -imbuida de la doctrina de Pitágoras- era la protectora de Ennio. Y no es por acaso que Cicerón, quien se preocupó por reivindicar al pensador de Samos¹⁶, expondrá en el famoso *Somnium Scipionis*, en la parte final de su *De re publica*, en forma pura la doctrina de la “orden” sobre el destino del alma y el regreso de los “elegidos” a su patria divina.

De este modo se da la circunstancia muy especial en Roma, sobre todo si consideramos la época que va desde el año 60 a.C. hasta el 50 a.C., que no encontremos prácticamente ningún filósofo romano que de algún modo no pitagorizara, demostrando una adhesión, por lo menos parcial, a las doctrinas que se habían enseñado en Crotona. El mismo Cicerón, por ejemplo, está totalmente persuadido de que la palabra de Pitágoras no ha dejado de ser escuchada en Roma y que un gran número de institu-

¹² Cf. DIÓGENES LAERCIO, VII.1; PORFIRIO, ob. cit., 22; JÁMBLICO, ob. cit., 122.

¹³ CICERÓN, *Tusculanae*, IV. 1. 4.

¹⁴ Esta circunstancia es recordada por Plutarco (*Numa*, 8 y *Paulo Emilio*, 1). Esta referencia es curiosa, puesto que este pretendido hijo de Pitágoras es ignorado por sus biógrafos. Marmacos está referido más bien como el padre del pensador de Samos (DIÓGENES LAERCIO, VIII.1).

¹⁵ Cf. PLINIO, *N.H.*, XXXIV.26.

¹⁶ CICERÓN. *De amicitia* 4. 13: *Plus apud me valet auctoritas eorum qui in hac terra fuerunt; De senectute* 21. 78: *Audiebam (dit Cato) Pythagoreos incolas paene nostros [...]*.

ciones romanas han sido copiadas sobre el modelo pitagórico¹⁷. Es que para él, Pitágoras es aquél que descubrió el sublime principio de la eternidad de las almas (*Tusc.* I. 17. 56). Platón no ha sido sino el heredero de Pitágoras. Lo que hizo fue expandir la gracia y el juego socráticos sobre la teoría abstracta de éste. Como lo dice Carcopino¹⁸: “Platón, quien vivió con sus discípulos y se procuró sus obras a precio de oro, no nos aparece más, en ciertos pasajes de *De re publica*, que como el San Pablo del Evangelio pitagórico”.

Y hasta se pueden mencionar filósofos que lucen como pitagóricos. Tal el caso de los dos *Sextius*, padre e hijo (s. I a.C.) quienes sostienen una noción del alma que se deriva del pitagorismo. Ellos practicaban, como era una de las normas de la escuela, el examen de conciencia diario. Pero la más conocida de las capillas pitagóricas, que tendrá su momento de esplendor en esta época, está dirigida por un amigo de Cicerón, P. Nigidio Fígulo. Como lo dice Carcopino¹⁹: “*Nigidius*, en efecto, no era solamente un letrado, un sabio, un filósofo. Era un apóstol a quien la palabra de Pitágoras, tal como él creía entenderla, había entusiasmado”.

En este breve relato del pitagorismo en Roma, no podemos dejar de mencionar el descubrimiento arqueológico realizado en el año 1917, a una centena de metros al este de la Puerta Mayor. Se trata de una construcción que tiene la forma de una basílica, por lo que se supuso primeramente que se trataba de una construcción cristiana. Pero no podía pertenecer a los discípulos de Cristo, puesto que fue construida antes del fin del reinado del emperador Claudio (41-54 d.C.). Los estudios realizados por Jérôme Carcopino, demostraron que se trataba de un edificio pitagórico. Y si tiene importancia para nuestro trabajo ello es así por cuanto de las pinturas y de los estucados surgen elementos muy valiosos para comprender cómo se entendía y se vivía en esa época, en una comunidad pitagórica, uno de los temas esenciales de la escuela, como lo es el problema del alma y de su inmortalidad.

¹⁷ Cf. CICERÓN. *Tusculanae* IV, 1. 2-4: *Pythagorae doctrina, cum longe lateque flueret permanisse mihi videtur in hanc civitatem, idque [...] quibusdam vetigiis indicatur. Vestigia autem Pythagoreorum quamquam multa colligi possunt, paucis tamen utemur [...] multa etiam sunt in nostris institutis ducta ab illis.*

¹⁸ CARCOPINO, J. *La Basilique Pythagoricienne de la Porte Majeure*. Paris: L' Artisan du Livre, 1944, p. 191.

¹⁹ *Ibid.* p. 198.

II. EL TEMA DEL ALMA EN PITÁGORAS

4. En la *Vida de Pitágoras* de Porfirio, figura un párrafo que el autor ha copiado de Dicearco de Mesene, un alumno de Aristóteles, según el cual hay tres cosas que son bien conocidas de las enseñanzas de Pitágoras: “En primer lugar, su afirmación de que el alma es inmortal; en segundo lugar, que se cambia en otras clases de seres vivos, que además, vuelven a ocurrir cada ciertos períodos y que no hay nada absolutamente nuevo; finalmente, que todos los seres vivos deben ser considerados parientes. Parece, en efecto, que fue Pitágoras el primero en introducir estas creencias en Grecia” (V. P. 19).

Estos tres principios resumen la doctrina del alma entre los pitagóricos. Resulta por lo tanto conveniente su análisis por separado.

5. Inmortalidad del alma. Se afirma en el pasaje de Dicearco, retomado por Porfirio, que Pitágoras fue el primero en establecer este principio. Por lo que cabe la pregunta: ¿Qué era lo que se creía acerca del alma con anterioridad a él entre los griegos? Y aquí debemos hacer una pequeña digresión, en la cual de manera muy resumida, haremos mención de las creencias habidas a través de dos fuentes distintas: la primera está relacionada con las creencias populares griegas, sobre todo las que nos han quedado en las fuentes literarias de los primitivos poetas. La segunda, en cambio, está vinculada a los dichos establecidos por los filósofos presocráticos.

(A) LAS CREENCIAS POPULARES. Si comenzamos por la descripción del mundo homérico, podemos advertir que en la obra de Homero no existe una idea bien clara ni del “cuerpo” (σῶμα) ni del “alma” (ψυχή). Para él, el “cuerpo” no es sino una “suma de miembros”²⁰. Y tampoco tiene ninguna palabra propia para designar “alma” o “espíritu”; ψυχή, la palabra que en el griego posterior significa alma, no tiene originariamente nada que ver con el alma que piensa y que siente: “En Homero, *Psyché* es

²⁰ Cf. SNELL, BRUNO. *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid: Razón y Fe, 1965, p. 25: “Es evidente que los hombres homéricos tenían cuerpo igual que los griegos posteriores, pero no tenían conciencia de él como “cuerpo” sino como “suma de miembros”. Se puede decir, pues, que los griegos homéricos no tenían cuerpo en el pleno sentido de la palabra: el cuerpo, σῶμα, es una interpretación posterior de aquello que originariamente era concebido como μέλος ο γῆτον, como miembro. De acuerdo con esto, Homero habla una y otra vez de “ágiles piernas”, de “las rodillas que se mueven”, de “los poderosos brazos”; estos miembros son para él lo que vive, lo que se presenta a los ojos”.

únicamente el alma en cuanto “anima” al hombre, es decir, en cuanto le mantiene la vida”²¹. Lo único que Homero sabe de ella es que al morir abandona al hombre y anda errante por el Hades. De ordinario, esta *psyché*, en el momento de la muerte abandona el cuerpo por la boca (*Il.* 9. 409) o por las heridas (*Il.* 14. 518; cf. 16. 505). “Todas se hallan congregadas en el reino del Hades, lejos de los hombres vivos, separados de ellos por el Océano, y por el Aquerón, retenidas allí por el propio dios, que guarda, inexorable e indomeñable, las puertas del Hades. Rara vez un héroe legendario, como Odiseo, logra llegar vivo a los umbrales de este reino cruel (*Od.* 10. 530 ss.). Ellas, las almas, jamás desandan el camino, una vez que han cruzado el río que sirve de frontera a este reino, según asegura a su amigo del alma Ptaroelo”²². Pero lo curioso es que “sería falso hablar, con antiguos y modernos eruditos de una “vida inmortal” de estas almas. Apenas viven más que como la imagen del hombre vivo proyectada en el espejo, y en ningún pasaje de Homero leemos que su vida de imágenes o sombras se mantenga eternamente”²³.

Pero esta idea homérica puede en algunos casos apartarse de la regla común. Así, el destino de Menelao aparece ne forma distinta: “A ti, ¡oh Menelao, alumno de Zeus!, el hado no ordena que acabes la vida y cumplas tu destino en Argos [...]. Te enviará a los Campos Elíseos, en los confines de la tierra, donde se halla el rubio Radamante:

²¹ *Ibíd.* p. 26, quien agrega que “las muchas teorías sobre la naturaleza de la *Psyché* mientras permanece todavía en el cuerpo se fundan en conclusiones y analogías, pero no pueden invocar pruebas sacadas de los poemas homéricos” (p. 27). Igualmente, en Homero se utiliza Θύμος y Βόος. Por *thymós* se entiende el órgano anímico-espiritual que causa los movimientos, mientras que *nóos* se refiere más bien a lo emocional. A veces aparece *thymós* como el alma de los difuntos, confundándose con *psyché*, pero el empleo no resulta correcto en la traducción. Así, en *Il.* 22, 67: “cuando uno lanzado certeramente el agudo bronce saque el *thymós* de los *réthe*”. Pero esta última palabra significa “miembro” y así aparece que lo correcto es entender que el *thymós* desaparece de los miembros. En todos los casos se trata de la muerte de un animal: así de un caballo (*Il.* 16. 469); de un ciervo (*Od.* 10. 163); de un jabalí (*Od.* 19. 454) y de una paloma (*Il.* 23. 880). “Se trata, sin duda, de un concepto derivado: en el hombre, lo que sale volando es la *psyché* (*Il.* 16. 856; 22. 362: “la *Psyché* salió colando de los *réthe*, y se fue al Hades”); pero no se puede atribuir una *psyché* a los animales; entonces se encontró para ellos el *thymós* que los abandona en el momento de la muerte” (pp. 28-31).

²² ROHDE, ERWIN. *Psyché (La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos)*. México: F.C.E., 1983, p 13.

²³ *Ibíd.* p. 14: “Aunque la psique sobreviva a su compañero visible, el cuerpo, es impotente sin él : ¿cómo imaginarse que un pueblo como el griego, tan sensible a las percepciones de los sentidos, pudiera concebir como llamados a vivir eternamente a seres que, una vez terminada la ceremonia del enterramiento, no recibían ni podían recibir ya (ni en el culto ni de otro modo) ninguna clase de alimento?”.

allí los hombres viven dichosos. Jamás hay nieve allí, ni largo invierno, ni vientos y lluvias, sino que el Océano manda siempre las brisas del Céfiro, de sonoro soplo, para dar a los hombres más freacura, poeque siendo Helena tu mujer, eres para los dioses yerno de Zeus" (*Od.* 560ss.). Es decir que no se lo envía al Hades, sino a un lugar situado en la superficie de la tierra, elegido para residencia no de las almas de los muertos, sino de los hombres cuyas almas no se han separado de su yo visible, pues de otro modo ¿cómo podrían disfrutar de la vida y tener conciencia de "vivir dichosos"? (v. 565). Como lo dice E. Rohde: "Lo que aquí nos pinta la fantasía es cabalmente lo contrario de una bienaventurada inmortalidad del alma, enviada a vivir en el aislamiento; esta clase de existencia del alma era plenamente inconcebible para los bardos homéricos: por eso el anhelo busca y encuentra una salida al reino de las sombras, que devora y consume todas las energías de la vida. Y cree descubrir un lugar situado en los confines de la tierra, pero todavía dentro de ella, al que son transportados algunos favoritos de los dioses, sin que su psique se separe del cuerpo ni sea sepultado en las tinieblas del Erebo"²⁴. Asimismo en la *Odisea*, los deseos del poeta se proyectan en idílicas imágenes como la del país de los feacios, o la dulce estampa de la isla de Siria, patria de Eumeo, en la que vive un pueblo rico en rebaños, en viñedos y en trigales, libre de penurias y enfermedades hasta llegar a una avanzada edad, en la que Apolo y Artemisa se encargan de darles una repentina y dulce muerte, con suaves flechas (*Od.* 15. 403ss.)²⁵.

Una idea análoga la podemos encontrar en Hesíodo. En *Los trabajos y los días*, al plantearse el mito de las cinco razas, establece como cuarta "la divina generación de los héroes, a quienes se da el nombre de semidioses" (vv. 156ss.). Esta generación fue víctima de la guerra de Tebas y de Troya. Una parte de sus componentes "viéronse envueltos en el destino de la muerte". En cambio a otros les concedió Zeus vida y morada lejos de los hombres, enviándolos a residir en los confines de la tierra. "Es allí que ellos habitan, con el corazón libre de preocupaciones, en las Islas de los Bienaventurados, en los bordes de los remolinos profundos del Océano, héroes afortunados a quienes la tierra fecunda otorga tres veces por año una floreciente y dulce cosecha"

²⁴ *Ibid.* p. 46. "Los desventurados de Erebo y los bienaventurados de los Campos Eliseos son como el anverso y el reverso de la misma medalla, representan, unos y otros, excepciones que no destruyen la regla ni menoscaban, en su conjunto, la fe homérica. Es la omnipotencia de los dioses la que infringe la ley, en uno y otro caso" (p. 50).

²⁵ "A quien pregunte donde queda esta isla venturosa, el poeta le contesta: "sobre Ortigia, donde el sol hace su vuelta" (v. 403s.). Pero ¿dónde está Ortigia y quién puede señalar el lugar dónde, en el lejano occidente, da vuelta el sol? Tanto vale como decir que este país delicioso e idílico se halla enclavado ya casi fuera del mundo" (*Ibid.* p. 51).

(vv. 170ss.). Esto significa que de esta generación de los "héroes", una parte muere, pura y simplemente, y su *psyché* se hunde en el reino del Hades, exactamente igual que los héroes de *La Iliada*. El hecho de que se distingan estos otros, destinados a las "Islas de los Bienaventurados" sólo puede concebirse "siempre y cuando que quienes tienen esta suerte no sufran el golpe de la muerte, es decir, la separación de la psique de su yo visible, sino que experimenten aquel tránsito en vida de su cuerpo"²⁶. Estas "Islas de los Bienaventurados" son igualmente celebradas por el poeta Píndaro, describiéndolas como que están refrescadas sin cesar por dulces brisas e iluminadas por soles siempre iguales y donde en medio de frutos de oro, de rosas púrpuras y de aromas embalsamantes, se escucha una suave música (*Olimp.* II, 62-88; fragm. I).

En cambio, una idea acerca de la inmortalidad del alma la podemos encontrar en los cultos místicos, sobre todo en lo relacionado con Dionisos y Orfeo. A partir de estas nuevas ideas, el alma tiene un origen divino. Como expresión de una "culpa", se ve encarcelada, desde el nacimiento, en el cuerpo. "Una cierta unión entre lo divino y lo humano se realizaba durante los *orgía* dionisiacos, pero era temporal y se obtenía al precio de una obnubilación de la conciencia. Los órficos aceptaron la lección dionisiaca -la participación del hombre en lo divino y sacaron de ella la conclusión lógica: la inmortalidad y en consecuencia, la divinidad del alma. El paso siguiente fue reemplazar la *orgía* por la *katharsis*, técnica de purificación enseñada por Apolo"²⁷.

Ahora bien. Si el alma tiene un origen divino, debe luego de esta vida regresar al mundo de los dioses. El deber que tiene el hombre que busca su salvación implicaba la purificación, la ascesis y cierto número de reglas específicas. Pero ello debe estar incardinado en una "iniciación" consistente en la asimilación de unas revelaciones de orden cosmológico y teosófico. Después de la muerte el alma es juzgada, y resulta enviada temporalmente a un lugar de castigo o bienaventuranza, tomando a la tierra al cabo de mil años. Un mortal ordinario debe recorrer diez veces el cielo antes de librarse de él²⁸.

²⁶ *Ibíd.* p. 61.

²⁷ Cf. ELLADE, MIRCEA. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Crisriandad, 1978, t. 2, p. 187.

²⁸ Cf. *Ibíd.* p. 193ss. Según el pasaje del *Theologumena Arithmeticae* (cit. por G.S. KIRK y J.E. RAVEN, p. 315), algunos pitagóricos posteriores, basándose en los intervalos de las anteriores encarnaciones del propio Pitágoras, creyeron que las almas de los hombres se reencarnaban cada 216 años. Este número está calculado especialmente porque es el cubo de 6. Los autores citados no consideran imposible que el propio Pitágoras sostuviera la creencia, adoptada posteriormente por los estoicos, en un ciclo periódico, si bien es igualmente probable que los pitagóricos poste-

Lo importante es que estas ideas de la inmortalidad y de la transmigración de las almas acercan muchísimo la doctrina órfica al pitagorismo. Así, las indicaciones más precisas sobre los detalles de estas ideas aparecen en las láminas de oro aparecidas en tumbas de Italia meridional y Creta, que se remontan al menos al siglo V a.C., es decir más o menos para el mismo tiempo en que las comunidades pitagóricas se habían establecido en tierra itálica. Algunos investigadores han puesto en duda su carácter "órfico", suponiendo que son de origen pitagórico. Incluso se ha llegado a afirmar que la mayor parte de las ideas y de los ritos supuestamente "órficos", para esta época, representan en realidad una creación o unas manipulaciones de los pitagóricos²⁹. Pese a lo complicado que puede resultar la inteligencia de dichas láminas doradas del sur de Italia, lo cierto es que existió el "orfismo" y también el "pitagorismo". Lo curioso es que las ideas entre ambas escuelas se aproximan mucho. Indudablemente que Pitágoras debía reconocer a los "órficos", de tal modo que la presentación que hará estará caracterizada por una grandiosa síntesis de elementos arcaicos y de audaces revalorizaciones de las técnicas ascéticas y contemplativas.

(B) LAS IDEAS DE LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS. Estos pensadores griegos estaban dedicados fundamentalmente a explicar en forma holística el misterio de la *ύσις*, de tal manera que no se sentían atraídos a desarrollar una doctrina que explicara la suerte de la pequeña alma humana una vez ocurrida la muerte.

Pese a ello, nos queda una tradición que sostiene que fue Tales de Mileto el primero que llamó "inmortal al alma (del hombre)"³⁰. Pero, en realidad, este pensador, el primero de los presocráticos no podía haber hablado de una inmortalidad del alma humana. Más bien se refería a la inmortalidad de todas las fuerzas anímicas de la *physis*, tal como se puede ver en su creencia de hacer partícipes de alma incluso a los seres inanimados (DIÓGENES LAERCIO, I, 24), deduciendo sus conjeturas de la piedra magnética y del ambar. Creía que el alma era algo cinético, y por ello la piedra (magnética -lo mismo que el ambar frotado-) posee alma porque mueve al hierro (ARISTÓTELES. *De anima*, A 2, 405a19). "Y algunos afirman que (el alma) está mezclada en el todo (universo), por lo que tal vez Tales creyó también que todas las cosas están llenas de dioses" (ARISTÓTELES. Ob. cit., A 5, 411a7). En otras palabras como la materia primigenia, que obra y crea por la virtud de su propia vida, no puede desaparecer, por la misma razón por la que no ha tenido principio. Está llena de vida y jamás puede

riores la tomaran de Empédocles.

²⁹ *Ibíd.* p. 195.

³⁰ Cf. DIÓGENES LAERCIO, I, 24 (tomado de Favorino).

“morir”³¹.

Lo mismo ocurre con los otros pensadores presocráticos. Para ellos “lo que se mueve por sí mismo, lo que infunde vida es siempre algo absolutamente general; el verdadero ser es concebido por ellos como algo impersonal. Lo individual, la personalidad consciente de sí misma y de lo que le rodea, no es ni puede ser para estos pensadores, más que una forma de manifestarse lo general [...]. El alma humana individual es inmortal solamente en esencial identidad con lo general, que en ella se revela. La forma individual de manifestarse, carente ya de por sí de sustantividad, jamás puede conservarse perennemente”³². Para no pasar por un análisis particularizado de todos y cada uno de estos *físicos*, demos el ejemplo de Heráclito. La muerte es para él, lo mismo que la vida, un estado positivo. La muerte ocurre cuando en el hombre ha dejado de existir la *psyché*. Sigue existiendo el cuerpo, que no vale más que el estiércol (fr. 85). Y en cuanto al alma, con la muerte “se apaga” (fr. 77) el fuego del hombre. Por ello, “para las almas la muerte consiste en convertirse en agua” (fr. 68). Y con posterioridad el agua se convierte en tierra (fr. 68). El alma, al morir, se convierte, pues, en los elementos de la *physis*. Y por ello debe recorrer de buen grado este camino, pues encuentra placer y descanso en la mudanza (fr. 83). Como vemos, todo está explicado en el carácter holístico de la *physis*, por lo que apenas tiene sentido el problema de la inmortalidad individual, de la pervivencia del alma del individuo.

En suma, pues, cuando se dice que Pitágoras fue el primero en afirmar que el alma es inmortal, ello resulta totalmente cierto si lo consideramos en la línea precedente de los filósofos presocráticos, y también en cuanto a las creencias populares, salvo en lo que hace a las corrientes místicas, con las cuales el pensador de Crotona estuvo vinculado o por lo menos eran de su conocimiento.

6. La transmigración de las almas. Esta doctrina, nos será conocida como pitagórica, no por el propio Pitágoras -quien como vimos nada escribió- sino por textos diversos de otros autores.

El primero de ellos, al cual se suele acudir corresponde a Heródoto (II. 123) y dice así: “Los egipcios son, además, los primeros en sostener la doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando el cuerpo perece, se introduce en otro animal que

³¹ Cf. ROHDE, E. Ob. cit. p. 194.

³² Cf. Ibíd. p. 212.

esté naciendo entonces; después de recorrer todos los animales de tierra firme, los del mar y los volátiles, se introduce de nuevo en el cuerpo de un hombre en nacimiento y su ciclo se completa en un período de tres mil años. Hay griegos que adoptaron esta doctrina, unos antes y otros más tarde, como si fuera de su propia invención; aunque conozco sus nombres, no los escribo”.

Este párrafo merece algunas acotaciones. La teoría de la transmigración de las almas no procedía de Egipto, ya que los egipcios jamás sostuvieron semejante doctrina. En consecuencia el origen narrado por Heródoto es falso. Con posterioridad, otros escritores atribuyen a Pitágoras ciertos viajes al extranjero, estableciendo en general que visitó pueblos tan diferentes como los caldeos, los indios brahmanes, los judíos, e incluso druidas y los celtas, aprendiendo de ellos esta doctrina. Pero todo esto pertenece a la leyenda que rodeó al pensador de Samos. En realidad lo que puede haber es la semejanza existente entre la doctrina de la transmigración de las almas pitagórica y la existente en otros pueblos.

En cuanto a la negativa de Heródoto de mencionar los nombres de los griegos, algunos pensaron que no estaba hablando de Pitágoras, sino de sus propios contemporáneos. Hay que recordar que la referencia de los nombres está hecha respecto de que “unos antes y otros después” habían sostenido esta doctrina. En cuanto a la primera parte, “unos antes”, resulta más que probable que Heródoto pretendiera aludir a la vez a Pitágoras y algunos otros conocidos ya como órficos³³. A su vez, la afirmación de Porfirio (*V.P.*, 19), ya mencionada de que fue Pitágoras el primero en afirmar esta doctrina, revela que no se tornarlo ajeno a la misma. Incluso, figura la anécdota que atribuye a Jenófanes, según la cual “cierta vez, se dice (que Pitágoras), al pasar él por donde un cachorro era castigado, cuentan que se compadeció y dijo estas palabras: Detente, no lo golpees; pues en verdad es el alma de un varón amigo: lo reconocí al oír el sonido de su voz”. Para J. Barnes³⁴ “la historia de Jenófanes es una broma, no parte de la doxografía; pero sería un chiste sin gracia si no se dirigiera a un transmigracionista”. Para el propio Aristóteles (*De anima*, A 3, 407b20) según Pitágoras resulta posible “que un alma cualquiera se introduzca en un cuerpo cualquiera”. Como lo acotan Kirk y Raven (ob. cit. p. 368) “merece la pena advertir que, en este insólito pasaje, (Aristóteles) no emplea la forma corriente *Pythagóreios* (de los pitagóricos),

³³ Así lo entendieron KIRK y RAVEN, ob. cit. p. 314; BARNES, J. *Los presocráticos*. Madrid: Cátedra, 1992, p. 129, n. 13, participa también de esta idea, citando a BURKETT, W. *Lore and Science in Ancient Pythagorism*. Cambridge, Mass., 1973, p. 126, quien hace referencias al respecto.

³⁴ BARNES, p. 131.

sino la variante *Pythagorikós* (de Pitágoras), muy poco usada en sus obras". De este modo, la creencia en la transmigración se retrotrae al mismo Pitágoras, y la continuaron manteniendo, a lo largo del siglo, y también en los posteriores, los "acusmáticos".

En cuanto a la expresión de Heródoto de que "otros más tarde" sostuvieron la doctrina, cabe pensar que se está refiriendo a los pitagóricos posteriores y también a Empédocles, quien procedía de Acragas, en Sicilia, es decir de una zona en la cual se había desarrollado la comunidad pitagórica de Crotona. Según lo refiere Simplicio (*Fis.* 25.19, citando a Teofrasto) Empédocles "fue admirador, compañero de Parménides y más aún de los pitagóricos". Según el filósofo de Acragas, en un amplio pasaje (fr. 115, HIPÓLITO, *Ref.*, VII. 29 y PLUTARCO, *De exilio*, 17.607c) el ciclo de transmigraciones dura tres veces diez mil estaciones y él mismo recuerda los cambios sufridos en su existencia: "Yo fui en otro tiempo muchacho y muchacha, arbusto, ave y mudo pez marino" (fr. 117, DIÓGENES LAERCIO VIII.77).

Esta idea de la transmigración de las almas debía conducir a su consecuencia lógica que era el parentesco de todos los seres vivos. Para Kirk y Raven (p. 316), "es muy posible que (al igual que Empédocles) también Pitágoras creyera que era posible reencarnarse bajo la forma de planta, puesto que se le atribuyeron reglas de abstinencia semejantes a las de Empédocles; pero tales testimonios, relativamente fidedignos y explícitos en su estado actual no prueban más que un alma humana puede caer tan bajo en la escala de los seres vivos como a la de un perro. Es solamente posible que Pitágoras creyera que, en un mundo que él consideraba dualista, *psyché*, "vida", constituía, de alguna manera, una unidad, una masa singular, parte de la cual estaba dispersa en forma impura a través del mundo, mientras que la otra parte, en la que habría de reabsorberse el alma individual después de su última encarnación, mantenía su pureza".

7. El parentesco de todos los seres vivos. Este principio, que no es sino una consecuencia de la transmigración de las almas, determinó, como se ha dicho, determinadas reglas de abstinencia y otras prohibiciones. Así, según lo refiere Porfirio (*V.P.* 7) "[...] no sólo abstenerse de los seres vivos, sino también no acercarse nunca a los carniceros y cazadores". Esto último, quizá por cuanto estas personas estaban siempre manchadas de sangre. Y Diógenes Laercio (VIII. 19) nos proporciona una lista bastante exótica: "Prohibía sobre todo comer (ruibarbo, ¿salmonete?), abstenerse del corazón y de las habas, y también, según Aristóteles, en determinadas ocasiones, de la matriz y del barbo. Sacrificaba únicamente cosas inanimadas; pero otros afirman que sólo usaba gallos, cabritos lactantes y los llamados lechoncitos, nunca corderos". Estas reglas, respecto de las cuales existen muchas más, bastan para demostrar la creencia en el parentesco de todos los seres vivos. Lo que demostraban, sin lugar a dudas, era el

modo de vivir pitagórico.

8. El desarrollo posterior de la doctrina pitagórica del alma. Cabe ahora considerar la importancia que podía tener esta doctrina del alma inmortal y de los cambios sufridos a través de la transmigración. La mención que habíamos hecho de Porfirio (*V.P.* 19), nos hablaba acerca de que el alma inmortal “se cambia en otras clases de seres vivos, que además, vuelven a ocurrir cada ciertos períodos y que no hay nada absolutamente nuevo”. Sobre ello, otro párrafo de Eudemo (según SIMPLICIO, *Fis.* 732. 30) nos refiere que: “Si uno fuera a creer a los pitagóricos en sus manifestaciones de que las mismas cosas individuales (en cuanto a su número) van a retornar, entonces yo os volveré a hablar a vosotros tal como ahora estáis sentados, llevando en mi mano este mismo bastón, y lo mismo ocurrirá con todas las demás cosas, y es lógico suponer que el tiempo entonces es el mismo que ahora”.

Ahora bien, expresada así la doctrina de Pitágoras ello nos puede conducir a una enseñanza explicativa acerca del alma y de sus oscilaciones transmigratorias luego de la muerte. La coloratura que se presenta es más bien negativa. Si nos quedamos simplemente con ella lo que debía proporcionar a sus discípulos es el infinito disgusto de un cansancio sin límites. Las transmigraciones del alma representan un viaje continuo signado por el eterno recomenzar de una lucha sin salida. Como lo dice J. Carcopino: “[...] para su desesperación, (el hombre) habría encadenado la serie de sus existencias a la roca de Sísifo”³⁵. Por lo tanto las perspectivas para los adeptos serían francamente desoladoras.

Las comunidades pitagóricas, conformadas en general con la finalidad de obtener una salvación, indudablemente que no habrían sabido mantenerse. Si no hay nada nuevo en la tierra y los cambios consisten en un eterno retorno al pasado, subordinado al influjo celeste que es el que determina las reencarnaciones, ¿cómo comprender las reuniones que durante siglos mantuvieron los “acusmáticos”? ¿Simplemente para aleccionarse sobre su cruel destino? En cambio, lo que buscaban era salir de la inestable materia, evadirse de la naturaleza en la cual estaban decaídas, para reintegrarse al seno divino.

Pero lo que ocurre es que quizá, por lo menos explícitamente, en el propio Pitágoras, o en algún momento del pitagorismo de las comunidades de la escuela, se modificó

³⁵ CARCOPINO, J. Ob. cit. p. 265.

la estructura del “más allá”. “Se sabía ahora que la tierra era una esfera, y ya no era posible el Hades subterráneo de Homero ni la localización en el extremo de Occidente de las Islas de los Bienaventurados: no cabía ya una mito-geografía terrestre”³⁶. Así, se lee ya en el catecismo de los “acusmáticos”, la pregunta siguiente: “¿Qué son las Islas de los Bienaventurados?”, a lo cual el iniciado contestaba: “El sol y la luna”³⁷. ¿Qué es lo que significa esto? Lo que surge de este párrafo es que el pitagorismo ha logrado desplazar la tradicional idea griega del Hades, ubicado en el interior de la Tierra o en las Islas de los Bienaventurados, situadas en las regiones más alejadas de la superficie terrestre. Ahora ha sido trasladada a una nueva geografía funeraria: las regiones celestes. Es allí donde se opera la nueva escatología. O bien se extiende -para las almas de los no iniciados-, al mundo sublunar donde flota nuestro globo terrestre, o bien se eleva, -para los que han obtenido la salvación- sobre el Olimpo, en lo más alto del Éter³⁸.

Esto se encuentra ratificado por otros autores. Así, los atenienses se inspiraron en ella cuando asignaron al Éter como lugar de reposo de los héroes caídos por la patria en el campo de la batalla de Potidea (432 a.C.)³⁹. Para la misma época, Aristófanes, en *La Paz* (832ss.) supone que Ion de Chios, un poeta pitagórico que acababa de morir ha ascendido a la estrella de la mañana. Nigidio Fígulo, en su obra *De signis*, relaciona sistemáticamente la aparición de las constelaciones con la desaparición de tantos héroes⁴⁰. Y el ejemplo más concreto lo tenemos en Cicerón, cuando pitagoriza en el Sueño de Escipión (*De re publ.* Vi. 16. 16) ubicando al héroe romano en la Vía Láctea, en ese círculo supremo que encierra todos los otros. Igualmente es significativo lo que se lee en el epitafio de Amorgos, que es del siglo I. a.C. Se trata de un difunto de 20 años que consuela a su madre del siguiente modo: “¡No lloro! ¿Por qué lo harías tú? Mejor venérame, puesto que ahora soy un astro divino que aparece hacia el fin de la tarde”⁴¹.

9. Que estas nuevas ideas son las que terminaron finalmente por predominar en el pitagorismo itálico lo demuestra acabadamente toda la imagenería que está presente en

³⁶ ELIADE, M. Ob. cit. II, p. 200-201.

³⁷ JÁMBLICO. *Vita Pyth.* 82.

³⁸ *Ibid.* 123.

³⁹ *C.I.A.* I. 442.

⁴⁰ *Schol. ad Germanici Aratea*, p. 80. 8ss., cit. por CARCOPINO, J. ob. cit. p. 268.

⁴¹ Cit. por CARCOPINO, J. p. 270.

la Basílica Pitagórica de la Puerta Mayor, en la propia Roma. Esto tiene mucha importancia, porque a falta de otros elementos más explícitos, estamos aquí en presencia de una iglesia "con todo lo que esta palabra conlleva de piedad y de disciplina, de efusiones místicas y de organización material, de dogmas y de símbolos, de entusiasmo y de liturgia"⁴². Por ello es que de su comprensión podemos tener, a falta de textos escritos, una explicitación de la doctrina del alma en el pitagorismo itálico.

Hay dos clases de imágenes. Por un lado las que alegorizan sobre el destino del alma de los no iniciados y de los reprobados. Estas tendían a despertar en la mirada intelectual de los adeptos una visión negativa, invitando a eludir el género de vida que no llegaría a la salvación divina. Por el otro lado, están las imágenes que simbolizaban el feliz tránsito del alma que desencadenada de las miserias de esta vida alcanzaba la beatitud celeste. Estas últimas obraban como una celebración a imitar por parte de los iniciados de la doctrina pitagórica.

(A) De este modo, comenzaremos la visita a las imágenes señalando las referidas a aquellas almas que no alcanzaron a gozar del Éter supralunar. Así en la bóveda central, figuran los pigmeos, personajes deformes que aparecen confrontados en sus actividades con las de los hombres. Para algunos habitaban en la lejana Tule, país perdido en las brumas septentrionales. Para otros, se escondían en un lugar tórrido, en el fondo de las grutas que se abren al sur de la Libia. En las imágenes de la Basílica figuran como personajes risibles. Ya fuera la diosa Hera o Artemisa, cansada por la insolencia de estos abortos megalómanos, los condenó a vivir sin poder contar con un jefe y a tener cíclicas luchas contra la invasión de las grullas migradoras, tal como lo refiere Ovidio (*Met.* VI. 91-92). Su fealdad y sus tribulaciones provocaban a las gentes un inagotable tema cómico. "Pero a los pitagóricos de la basílica, estos grotescos, mezclados con tantas figuras augustas o dolorosas, les proporcionaban, además un tema para reflexionar"⁴³.

Del mismo modo, figuraban otros personajes, como por ejemplo Agavea, la hermana de Sémele, quien sin enrojecerse había negado que Dyonisos fuera hijo de Zeus. Ahora figura presa de una terrible locura, desfalleciendo con el peor suplicio al corazón de una madre. El cuadro la muestra contorneándose y agitando la cabeza cortada de su hijo. Un poco más lejos, en el costado izquierdo, estaba representado Marsyas, quien osó provocar a un certamen musical a Apolo, el dios de Pitágoras, y

⁴² *Ibíd.* p. 384.

⁴³ *Ibíd.* p. 277. Ver su imagen en plancha XV (pp. 134-135).

fue vencido por él. Los ornamentistas de la Basílica lo muestran, luego de haber recibido la gracia de su vencedor⁴⁴. Se figura en esta imagen que, ya sea de su sangre, o de sus lágrimas, hay un río que sale de él. “El deslizamiento incesante de las aguas de Marsyas representaba a los ojos de los pitagóricos el flojo de las generaciones a los cuales la salvación de Pitágoras no ha arrancado al círculo de la Necesidad, así como también es seguro que la derrota infligida al flautista Marsyas por el canto y la lira de Apolo simbolizaba para ellos la vanidad culpable de las iniciaciones incompletas”⁴⁵. Y finalmente, están las Danaides. Estas eran las hijas de Danaos, quien luego de la guerra fratricida con Aegyptos, al realizarse las bodas de ellas con los hijos de este último, les dio cuchillos para que asesinaran a sus recientes esposos. “Por la equivalencia mística de los 'no iniciados' y de las 'no casadas', los pitagóricos precipitaron a las Danaides, cuyas nupcias con los Aegyptiades no habían sido consumadas, en el Hades, en el momento en que el Hades estaba disuelto, bajo el peso de sus meditaciones, en un vasto símbolo de los males que, sobre esta tierra, la impiedad inflige a sus víctimas”⁴⁶. Como se ve, ya para el caso de las Danaides, como para los 'no iniciados', “ellos se mueven en el Hades convencional de la secta; habitan el único infierno con el cual el pitagorismo romano ha amenazado a los hombres, el infierno interior en el cual los abismos invisibles se abren al vacío de las almas desafectadas”⁴⁷.

(B) En la Basílica, las alusiones al más allá 'infernial' son muy pocas y las que hemos reseñado son prácticamente todas. En cambio no ocurre lo mismo con las alusiones 'paradisiacas', que son muy numerosas. Los adeptos se reunían en dicho lugar religioso para gozar por anticipado, las alegrías a las cuales podían aspirar luego de su muerte. El camino de acceso para este tipo de conocimiento es la vía simbólica. Los ejemplos tomados por los decoradores están sacados de las historias de la mitología griega, entendidos ahora bajo la nueva luz pitagórica. Mediante los distintos motivos lo que se quiere es anunciar la victoria sobre la muerte y la travesía hacia las tierras de beatitud.

Pondremos el acento en analizar algunas de estas representaciones simbólicas que tenían un sentido especial para el adepto pitagórico:

⁴⁴ Ver la imagen de este mismo autor, plancha XIV (pp. 132-133).

⁴⁵ CARCOPINO, J. ob. cit. p. 279.

⁴⁶ *Ibid.* pp. 290-291. Ver todo lo relativo a las Danaides desde p. 280.

⁴⁷ *Ibid.* p. 291.

(a) En la entrada de la *cella* nos encontramos con la cabeza de la Gorgona, luego repetida dos veces más en este mismo ámbito⁴⁸. Era una práctica bastante expandida en las pinturas funerarias y a los lados de los sarcófagos, el ubicar a una Gorgona. De acuerdo con la leyenda, se le asignaba una mirada terrible que petrificaba a aquellos que osaban mirarla. Medusa es precisamente el tipo mejor logrado de espanto que haya logrado la mitología griega. Con su cara enorme, su boca torcida, sus grandes ojos abiertos y su cabellera de víboras producía terror y disgusto. Es pues natural que los hombres hayan colocado esta visión horrible en sus tumbas para defender la soledad de las mismas y evitar profanaciones.

Pero para J. Carcopino, el sentido del *gorgoneion* de las tumbas no se acababa con hacerle cumplir ese papel de barra protectora⁴⁹. Y para entenderlo da dos argumentos. En el mito de Perseo, la cabeza de Medusa opera su desastroso milagro sin discernir la calidad de las personas hacia quienes se dirigía su mirada. Por lo tanto, debía amenazar no solamente a los malos sino también a los buenos, es decir p. ej. al ladrón que intenta violar el sepulcro como al devoto que va al mismo para depositar sus ofrendas. Pero habría algo contradictorio en ello. ¿No debía haber cambiado su misión para conservar su lugar en una tumba sin perjudicar a aquellos mismos que la habían fijado a su entrada? La segunda razón consiste en la evolución iconográfica de la representación de la Medusa. La de los tiempos clásicos hasta la mitad del siglo V a.C., su figuración era horrible, repugnante y grotesca. Pero en las imágenes posteriores, entre las que se encuentra las de la Basílica, Medusa respira una 'dolorosa belleza'. Y más que el rictus hierático anterior, sus labios ensayan una sonrisa. Por lo tanto, hay que interpretar de una manera más compleja la motivación por la cual los pitagóricos (y al parecer también los que practicaban el orfismo) rescatan esta imaginería de la Gorgona.

La explicación sería así: "Para los pitagóricos, el paraíso comenzaba en la luna, y prontamente los órficos, convertidos a su doctrina, aunque fuera al precio de falsificaciones desenfadadas, reconocieron a Medusa en el dibujo del círculo lunar"⁵⁰. Precisamente un poema publicado bajo el nombre de Orfeo, que nos ha sido transmitido por Clemente de Alejandría (*Stromata* V.8.49.4) asimilaba expresamente el *gorgoneion* a la luna a causa de la cara redonda que ella mostraba a los humanos. Por lo que afirma J. Carcopino: "Con su cara de muñeca y su aire hilarante, la Medusa de los nuevos

⁴⁸ Para sus ubicaciones, ver el desplegable que nos trae J. Carcopino al final de la obra.

⁴⁹ *Ibid.* p. 305ss.

⁵⁰ *Ibid.* p. 307-308.

tiempos no helaba más a los iniciados con una sensación de espanto. Por el contrario, ella los animaba recordándoles la travesía del Océano hacia las Isla Afortunadas y la realidad que se esconde en esta metáfora, es decir la eternidad sideral de Pitágoras”.

(b) Otra pintura alegórica era la comida de las serpientes. Este animal era reverenciado en ciertas ocasiones por dos razones: primero porque se traslada sin necesidad de miembros exteriores al cuerpo. Es por ello que puede ser considerado como el movimiento mismo, por lo que era considerado como el más “pneumático” de los animales; y segundo porque aparecía como dotada de una larga longevidad, rejuveneciendo continuamente, lo que también la tornaba análoga al alma inmortal. Según Alcmeón (fr. 2, DIELS), por ejemplo, la serpiente poseía una doble aptitud para representar al alma inmortal, a causa de que podía unir el comienzo con el fin, lo que es propio de las cosas eternas, y también a causa de su movimiento innato, porque, semejante a los astros que giran sin descanso en sus órbitas, el alma no cesa de moverse.

(c) También está la representación del cabrito, en este caso rodeado de los brazos de una mujer. Esto podría recordar que en el culto dionisiaco, la muerte misma se hace cabrito, como el propio Dyonisos. Pero para los pitagóricos la visión de este animal los trasladaba a la constelación de los Cabritos -*Haedi*- situada sobre la Vía Láctea en una posición que facilitaba, por una analogía verbal inmediata el deslizamiento del antiguo sentido a las ideas de las nuevas cosmologías. En tal sentido, se lee en Eurípides (*Hel.* 1016ss.), con un sentido muy impregnado de pitagorismo que el espíritu que, sobreviviendo a la muerte del cuerpo, se ha precipitado en el inmortal Éter, así como el mysto-cabrito, en el río regenerador de la Vía Láctea. En forma muy particular, es el pitagorismo el que ha colocado sobre la Vía Láctea el lugar donde reinan las almas divinizadas y de donde Escipión el Africano, en el relato ciceroniano *De re publica*, desciende para conversar en sueño con su nieto.

(d) Si ahora nos dirigimos a la nave central, descubrimos en la cúpula las figuraciones de Ganimedes en los brazos de Zeus y la Leucipidas en las de los Dióscuros. ¿Qué significación tenían estos personajes?

En lo que concierne a los Dióscuros, es decir a Cástor y Pólux, el pitagorismo había asimilado sus existencias alternadas con la alternancia indefinida de los hemisferios celestes. Ellos habían sido arrebatados por Zeus y trasladados al cielo. En tal sentido se pone en boca del pontífice del pitagorismo romano, es decir Nigidio Fígulo, que “los hijos de Tyndaro, Cástor y Pólux han sido honrados con el signo de los Gemelos (el signo zodiacal de Géminis), porque ellos habían apaciguado los mares.

Como se sabe, cuando ellos navegaban con Jasón y Hércules en la búsqueda del Vello cino de Oro, se dedicaron con mano dura a controlar el curso de la nave. Es por ello que cuando fueron raptados por Júpiter, ellos le pidieron quedar instalados en el cielo, en un punto desde el cual pudieran continuar llevando ayuda a los humanos, y merecieron de él esta consagración de inmortalidad⁵¹. El haberlos recordado con las Leucípidas no indicaría en principio sino un tema indistinto, pero a los ojos de los pitagóricos, el “rpto” referido no sólo a las mujeres, sino a los propios gemelos, representaba la subida de las almas al hemisferio etéreo, hacia la luna que simboliza Hilaeira, y el sol, que es Phoibos, en medio del concierto de los astros en los cuales se embriagan las almas resucitadas. Esta significación esotérica era entendida por los iniciados pitagóricos cuando miraban las extremidades del gran eje de la cúpula central.

A su vez, entre los Dióscuros, está Ganímedes, arrebatado por un dios, y como en *La Iliada*, escala el Olimpo. Pero ahora éste no es la montaña que piensan los profanos. Queda igualado al mundo supralunar de los pitagóricos. Un detalles de la pintura resulta significativo. En la mano derecha lleva una jarra, y esto lo acerca a la figuración que, ya desde los tiempos antiguos se hacía del personaje que simbolizaba el signo zodiacal de Acuario. Es por ello que en un capítulo de su libro *De signis*, Nigidio Fígulo lo ubica precisamente en este signo: “Se piensa que Acuario es Ganímedes” (*Aquarius putatur esse Ganymedes*)⁵². Resulta al igual que el caso de los Dióscuros, un símbolo transparente del viaje de las almas a través del Éter.

Nos encontramos pues acá con la mención expresa de signos zodiacales. Hacia el fondo de la cúpula de la nave central, están figuradas las constelaciones de Géminis, es decir de los Gemelos, que según los textos de Nigidio Fígulo son los Dióscuros y también la de Tauro, por el toro del rpto de Europa por Zeus, animal que mereció por ello figurar en el cielo. Estas figuraciones nos llevan a pensar que el artista que las pintó las modeló exactamente según la opinión de los círculos pitagóricos romanos.

Es que desde una época que resulta difícil de fijar, los centros pitagóricos habían construido una teoría sobre las relaciones del Zodíaco con la transmigración de las almas. Según Porfirio, en su *De antro Nympharum* (20-22), hay dos puertas que se elevan hasta el cielo y por las cuales pasan las almas. Una de ellas es la del norte, que está fijada en la constelación de Capricornio, y que fue reservada a la salida de las

⁵¹ Cf. al Escoliasta de la traducción hecha por Germánico de los *Fenómenos* de Arato, cit. por CARCOPINO, J., ob. cit. p. 365.

⁵² NIGIDIO, fragm. 88, cit. por *ibíd.* p. 360.

almas que se dirigían a la tierra. La otra, está ubicada al sur, y está establecida en la constelación Cáncer; por ella es que ascienden las almas al cielo estrellado⁵³. Siendo así, tienen un sentido especial la figuración de los signos zodiacales de Tauro y de Géminis en la decoración de la cúpula de la nave central: como se trata de los dos signos que preceden al de Cáncer, cumplían el papel de indicar al iniciado “acusmático” el camino que los debía conducir a la puerta del ascenso al Éter.

(e) Finalmente está el estucado mayor del ábside de esta nave central. Por su ubicación debía tener suma importancia, puesto que domina por entero toda la basílica. Y es sabido que siempre es este el lugar donde se ubica el tema principal del dogma religioso.

En primer plano se destaca el oleaje agitado que se precipita sobre un islote en el centro, con rocas en las extremidades. En el costado izquierdo hay un hombre que esconde tristemente su cara con las manos. En la parte superior, sobre las rocas está Apolo, como sobre un pedestal. Tiene el arco en su mano izquierda y parece animar con la voz y el gesto a una mujer resuelta a franquear, cueste lo que cueste, el brazo de mar que los separa para alcanzar la mano derecha que el dios le ha tendido.

Nadie ha dudado de la figura de Apolo. Pero ¿quién es la mujer que trata de sortear el trance? En su mano lleva una lira heptacórdica. A su lado hay Nereidas y Tritones, así como Sirenas y algún Amor. Ha sido interpretada como Safo, la poetisa de Lesbos, que frente a las contrariedades amorosas resolvió arrojararse en el mar de Leucadia.

El problema que se presenta es el siguiente: si Safo se mata por amor, ¿cómo es que su lamentable aventura habría podido ofrecer un modelo y una imitación pitagóricos? Para el pitagorismo lo mismo que para el cristianismo, la vida en esta tierra es un paso absolutamente necesario y no le pertenece al hombre o a la mujer abreviar la duración y rechazar la carga. De allí en consecuencia que siempre estuvo prohibido a

⁵³ El problema de la ubicación de las puertas del cielo estuvo discutido. Según Proclo en su comentario a la *Politeia* de Platón, en opinión que atribuye a Numenio, la puerta de Cáncer es aquella por la cual descienden las almas del cielo a la tierra; por la de Capricornio acaece el ascenso de las almas en el Éter. En cambio, Porfirio, recogiendo una tradición anterior que arranca con Homero, establece todo lo contrario. Y esta parece haber sido la seguida por los pitagóricos romanos.

los adeptos pitagóricos forzar la naturaleza y atentar violentamente contra la vida⁵⁴.

J. Carcopino⁵⁵ ve la explicación en un autor muy cercano en el tiempo a la construcción de la Basilica pitagórica, que es Ovidio. En sus *Heroidas*, Safo ha querido liberarse del desgraciado amor del cual era víctima. por ello acude a Leucadia. Ella no pide, arrojándose en sus aguas milagrosas, desaparecer para siempre. Ella no quiere morir (XV. 180: “Tú también tierno Amor, interpone tus alas bajo mi caída para que mi muerte no sea reprochada a las aguas de Leucadia”). Ella espera que su alma renacerá, transformada, del mar donde se arroja. “Miremos ahora la Safo de la Basilica: ninguna agitación, ningún miedo en su actitud. Alrededor de su busto, el pafuelo amplio que la ayudará en su descenso, hinchado por el viento se escapa. Ella descien-de, con calma hacia las olas [...]. Sin embargo, sobre la otra orilla, el dios de Pitágoras [...] Febo Apolo [...] con el arco en una mano y la otra tendida hacia Safo, se apresta a acogerla”.

Lo que enseñaba esta imagen no era la nada del suicidio, sino la idea de la metamorfosis que prolonga la vida cambiándola para finalmente alcanzar la eternidad. La relativización de la muerte cede acá, para los pitagóricos, a la noción de que por la voluntad de Apolo, Safo busca evadirse de las cadenas materiales de la humanidad y responder, sin un corazón renovado, al sublime llamado de dios. “Para el hombre vulgar, Safo es la gran poetisa que canta con su lira, la gran enamorada envuelta en el delirio que la posee. Para el iniciado, ella personificará el alma del hombre que, ebrio de la armonía de las esferas y transportado por ella, vivirá eternamente de esta comunión divina”⁵⁶. Siendo así, el motivo de contemplación para el iniciado pitagórico excede el tema del suicidio, para pasar a representar una imagen del alma que busca alcanzar la inmortalidad. La explicación nos puede parecer un poco forzada, pero ante el hecho evidente de esta pintura ubicada en el lugar principalísimo de la Basilica, no

⁵⁴ Cf. CICERÓN. *Cato* XX.73. Dentro de la leyenda pitagórica estaba acreditado, por lo menos para algunos de ellos, que el propio Pitágoras, golpeado, perseguido, se dejó morir de inanición en Metaponte. Pero esta forma pasiva de muerte voluntaria, donde la mano del hombre no interviene abiertamente, supone, por así decirlo, la adhesión del destino y la complicidad de los dioses (cf. CARCOPINO, J. ob. cit. p. 376).

⁵⁵ *Ibid.* p. 375ss.

⁵⁶ *Ibid.* pp 380-381.

existe otra explicación plausible para entender su inclusión, sino la ya dada⁵⁷.

De este modo, los pitagóricos romanos, sin traicionar al secreto de la doctrina, supieron transmitir el mensaje. No por escrituras sino directamente por el lenguaje simbólico y alegórico que tenían las imágenes. Para los no iniciados, la visión de las mismas podía despertar cualquier tipo de sentimiento estético. Pero para los "acusmáticos" era una fuente invaluable de meditación y contemplación.

BIBLIOGRAFÍA

BARNES, JONATHAN. *Los Presocráticos*. Madrid: Cátedra, 1992.

CARCOPINO, JÉRÔME. *La Basilique Pythagoricienne de la Porte Majeure*. Paris: l'Artisan du Livre, 1948.

— *De Pythagore aux Apôtres -études sur la conversion du monde romain*. Paris: Flammarion, 1956, sobre todo la primera parte: "Le pythagorisme romain".

CUMONT, FRANZ. *Lux perpetua*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geurhner, 1949.

ELIADE, MIRCEA. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, Tomo 1 (1978), caps. X: "Zeus y la religión griega", XI: "Los Olímpicos y los Héroes", XV: "Dionisio o la felicidad recuperada"; Tomo 2 (1979), cap. XXII: "Orfeo, pitágoras y la nueva escatología".

GARCÍA CALVO, AGUSTÍN. *Razón común. Ed. crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Madrid: Lucina, 1985.

GRIMAL, PIERRE. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1982.

KIRK G.S. Y RAVEN, J.E. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1974.

ROHDE, ERWIN. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México:

⁵⁷ Esta interpretación de J. Carcopino, será en general bien recibida. Aceptada por Rostovtseff (*Mistic Italy*. New York: 1928, p. 142: She is putting her fate into the hands of the great god light and wisdom, Apollo), lo fue también por Turchi (*La religione di Roma antica*. Roma: 1929, p. 332: Safo, il cui salto significa la liberazione deli amori della terra per entrar nella vita divina) y también por el R.P. Lagrange, quien declara "irresistible" esta interpretación. Sin embargo, fue discutida por De Sanctis y por Hubaux. Sobre esta discusión, ver la obra posterior de CARCOPI-NO, J. *De Pythagore aux Apôtres*. Paris: Flammarion, 1956, sobre todo el cap. I: "Retour à la Porte Majeure".

Fondo de Cultura Económica, 1983.

SNELL, BRUNO. *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid: Razón y Fe, 1965, cap. I: "La concepción homérica del hombre".



DERECHO ROMANO O DERECHO LOCAL CONTROVERSIA A PARTIR DE LA *CONSTITUTIO ANTONINIANA DE CIVITATE DE CARACALLA**

ALEJANDRO BANCALARI MOLINA**

I. EL DECRETO IMPERIAL

El edicto de Antonino Caracalla¹ de 212 d.C. que otorgaba la *civitas Romana* a todos los hombres libres del imperio es considerado como una de las reformas políticas, administrativas y jurídicas más relevantes del mundo romano. El argumento de

*El presente artículo forma parte de un proyecto mayor, financiado por el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología, FONDECYT-Chile, N° 1980093 que lleva por título: "El edicto de Caracalla como reflejo del avanzado proceso de romanización: Problemática y nueva interpretación".

**Universidad del Bio-Bio-Universidad de Concepción (Chile).

¹ El emperador Caracalla (211-217) nació en Lyon (Galia) el 4 de abril del 188, fue el hijo mayor de Septimio Severo (193-211) originario de Leptis Magna y de Julia Domna que provenía de Siria. Fue nombrado César el 196 y Augusto en el 198. Sus relaciones con su hermano menor Geta fueron tensas y difíciles, rivalizando por el poder hasta el asesinato de este (211). Su nombre original era Septimio Basiano (como se llamaba su abuelo materno) y su padre se lo cambió por el de Marco Aurelio Antonino, como forma de mantención de una línea continua y directa de legitimidad con la dinastía de los Antoninos. Así, se proclamó hijo de Marco Aurelio y hermano de Cómodo y, fue a la vez denominado por el pueblo y el ejército Caracalla, porque se vestía con una túnica de origen galo con esa terminología (*Caracallus*). Cf. HIST. AUG., *Carac.*, 9, 7. En torno, a la figura del emperador Caracalla, véase GRIMES, J. M. *The life of Caracalla*, Univ. of North Carolina, 1940; BAUMANN, U. *Antoninus Bassianus Caracalla*, Frankfurt 1984. Una actualización sobre la vida de los Severos y Caracalla en LETTA, C. "La dinastía dei Severi". En: *Storia di Roma 2. L'impero Mediterraneo, II. I principi e il mondo*. Torino: Einaudi, 1991 pp. 639-700.

éste, conservado en un papiro (Giessen 40 I) y escrito en lengua griega, se descubrió en Egipto en la primera década del siglo XX y ha sido objeto de múltiples interpretaciones, significados y también polémicas.

Sin embargo, a pesar de la importancia y consecuencias de la disposición, esta no fue registrada mayormente. El jurista Ulpiano -consejero de Alejandro Severo y maestro de Modestino- escribió: "*In orbe Romano qui sunt ex constitutione imperatoris Antonini cives Romani effecti sunt*"², este es uno de los escasos testimonios³ que tenemos sobre el controvertido edicto imperial. Asimismo, si bien existió indiferencia por su contenido, hubo, a su vez, variados equívocos⁴. La traducción propuesta del texto, muy dañado, con mutilaciones y reconstrucciones -tal vez- es como sigue:

1. "El Emperador César Marco Aurelio Severo Antonino Augusto dice:
2. Es menester ante todo referir a la divinidad las causas y motivos (de nuestros hechos);
3. también yo tendría que dar gracias a los dioses inmortales porque con la presente
4. victoria me honraron y me guardaron a salvo. Así, pues, creo de este modo
5. poder satisfacer con magnificencia y piedad su grandeza
- 7/6. asociando al culto de los dioses a cuantos miles de hombres se agreguen a los

² ULPIANO, *Dig.* 1, 5, 17.

³ Una de las contradicciones de la *constitutio Antoniniana* radica que por la relevancia y consecuencias de la disposición en el mundo romano, esta no fue registrada profusamente, habiendo un desinterés e indiferencia en las fuentes. Por ejemplo, de los contemporáneos al edicto, DION CASIO LXXVII, 9, 2-5, maliciosamente, considera la medida por un interés fiscal: se redobla del 5% la *vicesima hereditatum* y la *libertatis* al 10% y, por cierto, los *novi cives* debían pagar esta cifra. Por su parte, HERODIANO, IV, 1-13 describe minuciosamente el reinado de Caracalla, sin embargo, no habla de la *constitutio*. La *Historia Augusta*, *Carac.* XIII, tampoco menciona el edicto. AGUSTÍN *Civ. Dei.*, V, 17 en forma somera lo señala como una buena disposición romana.

⁴ Respecto a los errores de las fuentes que nos transmiten la noticia, observamos cómo AURELIO VÍCTOR, *De Caes.* 16, 12 lo atribuye inexactamente al emperador Marco Aurelio; JUAN CRISÓSTOMO, *Hom.* 48, 1 a Adriano y JUSTINIANO, *Nov.* 78, 5 a Antonino Pío. Muy expresivas son las palabras de GIARDINA, A. "La formazione dell' Italia provinciale". En: *Storia di Roma*, 3. *L'età tardoantica, I. Crisi e trasformazioni*. Torino: Einaudi, 1993, pp. 53-68 afirmando que paradójicamente la más grande transformación administrativa después de la época de Augusto, la *constitutio* de Caracalla ha sido registrada escasamente, privilegiando el escrito ético respecto de la información.

nuestros.

7. Otorgo a todos
8. cuantos se hallen en el orbe la ciudadanía romana, sin que quede
9. nadie sin una ciudadanía (?), excepto los dediticios(?). En efecto, conviene
10. que todos, no sólo contribuyan en todo lo demás, sino que participen también de la victoria.
11. Y esta constitución nuestra manifiesta la grandeza del pueblo romano, etc.”⁵

En el presente trabajo no pretendemos hacer un análisis particular del contenido e ideas de la disposición imperial⁶, sino más bien, referirnos a las consecuencias prácticas desde el punto de vista jurídico del edicto. Obviamente, es necesario tener presente que en la dictación de la *constitutio Antoniniana*⁷ -después del asesinato de su hermano Geta- Caracalla tuvo como modelo político, militar e imperial la imagen del insigne Alejandro Magno. Esto se evidencia de manera nítida, puesto que Caracalla es un alabador, promotor y emulador del recuerdo, gestos y acciones del macedónico, llevando el título de *Magnus*. Sus proyectos conquistadores en el oriente, la guerra contra los partos y, sobre todo, la dictación del edicto fueron motivados por la *imitatio*

⁵ La traducción hipotética del texto del edicto la hemos tomado de D'ORS, A. "Estudios sobre la Constitutio Antoniniana", I en EMERITA, 1943; 1: 297-337; Id., "Estudios sobre la Constitutio Antoniniana V. Caracalla y la unificación del Imperio", EMERITA, 1956; XXIV: 1-26. También en OLIVER, J. *Greek constitutions of a early roman Emperors from Incriptions and papyri*. (Mem. An. Philos. Soc. 178), Philadelphia 1989, esp. pp. 495-505.

⁶ Para una síntesis del sentido y significado del edicto cf. BANCALARI, A. "La constitutio Antoniniana: aproximaciones, significado y características", SEMANAS ESTUDIOS ROMANOS, 1998; IX: pp. 57-67.

⁷ Existe una impresionante bibliografía sobre el edicto de Caracalla; los que más resaltan la problemática histórica-jurídica en los últimos años, véase, WOLFF, H. *Die Constitutio Antoniniana und Papyrus Gissensis 40 I*, Köln 1976; LETTA, C. "Le dediche dis deabusque secundum interpretationem oraculi clarii Apollinis e la Constitutio Antoniniana", REV. DI ST. CLASS. E OR. 1989; XXXIX: 265-280; KUHLMANN, P. A. *Die Giessener literarischen Papyri und die Caracalla Erlasse. Edition, Überetzung und Kommentaz Giessen*, Universitätsbibliothek 1994; SPAGNUOLO VIGORITA, T. "Cittadini e sudditi tra II e III secolo". En: *Storia di Roma* 3. *L'età tardoantica. I. Crisi e trasformazioni*. Torino: Einaudi, 1993, pp. 5-50; PINNA PARPAGLIA, P. *Sacra peregrina, civitas Romanorum, dediticii nel papiro giessen n. 40*. Sassari 1995, esp. pp. 89-93; ZECCHINI, G. "La constitutio Antoniniana e l'universalismo politico di Roma". En: *L'ecumenismo politico nella coscienza dell' occidente*, vol. II, Bergamo 18-21 settembre 1995, pp. 349-358.

*Alexandri*⁸ de Caracalla. Este a través de la *constitutio Antoniniana* se propuso explícitamente como objetivo propio el hacer participar a todos los habitantes del imperio que, hasta ese momento, poseían la condición de *peregrinus*, en un agradecimiento universal por haber salido airoso del atentado de su hermano. De esta forma, la concesión de la *civitas Romana*, surge entonces, como premisa de una *supplicatio universalis*⁹, teniendo Caracalla en mente una vez más, la imagen de Alejandro¹⁰.

Por otra parte, la indiferencia parcial de las fuentes -como analizamos- por registrar tal disposición, debemos entenderla, entre otras, por el paulatino proceso de integración romano-provincial, por la gradual romanización, con la consecuente adquisición de la ciudadanía, por el desarrollo urbanístico del imperio y, en fin, por el clima pacífico, ordenado y coherente del *orbis Romanus*. Estos factores hicieron que la *constitutio Antoniniana* fuese visualizada con normalidad e indiferencia por los contemporáneos, ya que el imperio estaba virtualmente unificado y romanizado¹¹. Así, el edicto lo concebimos y lo estudiamos como un proceso lineal, irreversible, lógico, natural y en calidad de un punto de llegada de una integración o aculturación que se iba

⁸ Entre otras fuentes que resaltan la *aemulatio-imitatio Alexandri* de Caracalla, cf. DION CASIO, LXXVII, 7, 1-3; 8, 1-2; LXXVIII, 19, 2; HERODIANO, IV, 8, 1-3; HIST. AUG., *Carac.*, 2, 1-2; *Epit* de CAESAR, XXI, 4. En general, Cf. WIRTH, G. "Alexander und Rom", en: *Alexandre le Grand. Image et réalité*, Fondation Hardt, Entretiens sur l' Antiquité classique, Gêneve 1976, pp. 181-210; VV. AA, NERONIA IV, "Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos", *Actes du IV Colloque international de la Sien*, (ed. J. M. Croisille), Latomus, Bruxelles 1990; G. NENCI. "L'imitatio Alexandri", POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica, 1992; 4: 173-186.

⁹ LETTA, C. *Dediche*. pp. 269-272; ZECCHINI, G. *Constitutio*, pp. 350-351; D'ORS, A. *Estudios Constitutio* (1943), p. 314.

¹⁰ Estudio clave en MASTINO, A "Antonino Magno, la ciudadanía e l'impero universale", en: *La nozione di 'romano' tra cittadinanza e universalita*, *Atti del II Sem. Int. di Studi Storici "Da Roma alla terza Roma"* (Roma, 21-23 aprile 1982), Roma 1984, pp. 559-563.

¹¹ El proceso de romanización reviste especial importancia a partir de los emperadores Antoninos; el panegírico a Roma de Elio Aristides en el 143 d.C. -como examinaremos más adelante-, refleja esta homogenización e integración entre Roma y las provincias, haciendo de la urbe la *patria communis* del mundo entero donde todos pueden participar activamente. Posteriormente, el rétor africano Tertuliano confirma la amalgamación entre súbditos y *cives* y la integración de derecho del imperio sobre el proceso romanizador. GOZZOLI, S. "Fondamenti ideali e pratica politica del proceso de romanizzazione nelle province", *ATHENAEUM*, 1987; LXV: 81-100; Cf. P. DESIDERI. "La Romanizzazione dell' Impero", en: *Storia di Roma. 2. L'impero mediterraneo. II. I principi e il mondo*, Einaudi, Torino 1991, pp. 577-626; BANCALARI, A. "El proceso de romanización en Occidente: factores y consideraciones teóricas", *REVISTA ATENEA*, 1998; 477: 63-86.

configurando con antelación entre provinciales y romanos para la conformación de un solo cuerpo político y jurídico¹². El proceso civilizador de la romanización de los provinciales llegó a su momento culminante -en el plano político y jurídico-, con la *constitutio Antoniniana de civitate peregrinis danda*, -con excepción de los *dediticii*¹³- originando y cohesionando en torno al *orbis Romanus* (el occidente de Europa, la costa norte de África, y el este de Asia) un imperio mundial y aunado: una verdadera *communitas*.

II. “REICHSRECHT” (DERECHO ROMANO) VERSUS “VOLKSRECHT” (DERECHO LOCAL)

Una de las problemáticas y debates mayores entre historiadores y juristas, suscitadas a partir de la dictación de la constitución de Caracalla, dice relación con dos tesis contrapuestas; el mantenimiento de los derechos locales, después de la generalización de la ciudadanía romana, o por el contrario, la desaparición de estos y la aplicación directa del derecho romano. Estamos frente a una verdadera dicotomía y disputa: continuidad o ruptura.

La presente polémica tiene más de un siglo, surge a partir del primer estudio y texto de Ludwig Mitteis¹⁴. El autor contrapone el “Reichsrecht”, o sea el derecho romano único y diseminado por todo el imperio contra el “Volksrecht”, los derechos locales de los pueblos naturales u originarios al momento de la conquista romana.

¹² BANCALARI, A. *Constitutio*. p. 67.

¹³ En líneas, generales los *dediticios* o *rendidos* fueron bárbaros en las zonas limítrofes recién derrotadas e incorporados al mundo romano. Cf. DE SENSI, G. “Problemi della *constitutio Antoniniana*”, *HELIKON*, 1969/70; IX-X: 243-264; DE MARTINO, F. *Storia della costituzione romana*, IV, 2 Napoli 1975, esp. pp. 771-799. Según TALAMANCA, M. *Lineamenti di storia del diritto romano*, Milano 1989², esp. pp. 520-528, Id., *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990, esp. pp. 110-117, explica que con anterioridad a la publicación del papiro Giessen 40 I, la autoridad de T. Mommsen había hecho prevalecer la opinión, que en la concesión de la *civitas romana*, estaban excluidos los *peregrini nullius civitatis*, como equivalentes a los *dediticii*. No obstante, actualmente el problema está resuelto y ha sido superado en el sentido que los *peregrini nullius civitatis* también, obtuvieron la ciudadanía romana. Por otra parte, además de los *dediticios*, fueron excluidos los *Latini Iuniani*. Para una síntesis de la problemática, cf., A. N. SHERWIN-WHITE, *The Roman citizenship*, Oxford 1973, esp. pp. 380-394.

¹⁴ MITTEIS, L. *Reichsrecht und volkrecht in den östlichen provinzen des Römischen kaiserreiches*, Leipzig 1891.

De esta forma, las interrogantes más frecuentes entre los estudiosos radica en fundamentar, si los derechos locales o provinciales habrían opuesto una feroz resistencia al derecho romano, único derecho oficial obligatorio para todos los *cives* del imperio. Otros, por ejemplo, sostienen que persisten los derechos locales después de la *constitutio Antoniniana* y reflejan un fenómeno perfectamente legal, donde se está en presencia de un complejo de costumbres locales, admitidas *de facto* por la autoridad romana¹⁵.

La aparente contradicción entre la fuerza obligatoria del derecho romano y el mantenimiento de los derechos locales se justificaría con la pertenencia a dos colectividades: a la ciudad de Roma, es decir al imperio o al *orbis Romanus* y a la ciudad de origen o local. Esto implica e hizo suponer a algunos investigadores que el edicto estipulaba una cláusula que habría permitido a los *novi cives* conservar inalterados los derechos locales originarios; lo que se traduciría en el principio de la doble ciudadanía para los nuevos ciudadanos¹⁶. Uno de los estudiosos más representativos de esta postura es Francesco de Martino, quien sostiene que las dos ciudadanía: la romana y la local coexisten a partir de la época de Augusto¹⁷.

III. CUATRO TESTIMONIOS SOBRE LA SUPERIORIDAD DEL DERECHO ROMANO

¹⁵ Un excelente estudio actualizado de toda la problemática en MÈLEZE MODRZEJEWSKI, J. "Diritto romano e diritti locali", en: *Storia di Roma, 3. L'eta tardoantica, II. I luoghi e le culture*, Torino: Einaudi, 1993, pp. 985-1009.

¹⁶ Sobre la existencia de la doble ciudadanía en el imperio romano después del edicto de Caracalla, entre otros: SEGRE, A. "La costituzione Antoniniana", *RIVISTA ITALIANA DI FILOLOGIA* 1926; pp. 471-484; Id., "Note sull' editto di Caracalla", *REND. PONT. ACC. ARCH.*, 1940; 16: 181-214; Id., "La costituzione Antoniniana e il diritto dei *novi cives*", *IURA*, 1966; XVII: 1-26; E. SCHONBAUER, "Wortlaut und sinn der *constitutio Antoniniana*", en: *Atti del Congresso de Verona* (1951), pp. 103-138; W. SESTON, M. EUZENNAT, "Le Citoyenneté romaine au temps de Marc-Aurèle et de Commode d'après la tabula Banasitana", *CRAI* (1961), pp. 317-323; T. SPAGNUOLO VIGORITA, *Città e impero. Un seminario sul pluralismo cittadino nell' impero romano*, Napoli 1996, esp. pp. 97-146, reafirma el principio de la doble ciudadanía.

¹⁷ DE MARTINO, F. *Storia Costituzione*, pp. 774-777 coloca como ejemplos al apóstol Pablo quien posee la ciudadanía romana y la de Tarso o como Herodes Atico que tiene la romana y la griega. Asimismo, el testimonio de Plinio es elocuente al solicitar a Trajano que se le conceda al médico Harpokras, la *civitas Romana* y la alejandrina (PLINIO, *Ep.* X, 5-7).

La tesis de la doble ciudadanía para otros estudiosos no presenta ninguna base formal y rechazan categóricamente la duplicidad jurídica con posterioridad a la disposición de Antonino Caracalla. Las pruebas están otorgadas por dos fuentes antiguas y categóricas -relativamente cercanas a la época del edicto- tales como: Gregorio Taumaturgo y el sofista Menandro; los que presentan una valoración positiva de la extensión del derecho de Roma a todo el imperio. Al mismo tiempo, encontramos otras fuentes de dos rétores, Elio Aristides y Tertuliano que nos hablan, en forma indirecta, de la superioridad y universalidad del derecho romano. Examinemos cada uno de los casos en cuestión.

Gregorio, obispo de Neocesarea en la región del Ponto, pronunció un discurso en honor de su maestro Orígenes en el año 238 ó 239 d.C., elogiando las leyes romanas. Precisa, en el fondo, las “admirables leyes que actualmente dirige los asuntos de todos los hombres, bajo el dominio de los romanos; leyes precisas, cautas y maravillosas”¹⁸. Si tomamos la aseveración de Gregorio, en el sentido que “todos los hombres están sometidos al poder de los romanos” y, obviamente, a sus leyes y normas; es evidente la aplicación de un solo derecho: el *ius Romanum*. Ciertamente, Gregorio no afirma que los derechos locales se mantienen como orden jurídico paralelo al derecho romano¹⁹. Este pasc es una de las pruebas que sostiene Vicente Arangio-Ruiz²⁰ al presentar su tesis que con el edicto de Caracalla, el derecho de los provinciales (ahora *cives Romani*) es sólo derecho romano²¹.

Si la afirmación de Gregorio es categórica, todavía más fuerte y tajante -a nuestro

¹⁸ GREGORIO, *Paneg. ad Orig.*, 1, 7.

¹⁹ MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, “Grégoire le Thaumaturge et le droit romain. A propos d’ une édition récente”, RHD, 1971; XLIX: 312-324 (= Droit Impérial et traditions locales dans Egypte Romaine, XI, Aldershot 1990); Id., *Diritto romano*, pp. 1001-1002.

²⁰ Clave y vigente ARANGIO-RUIZ, V. “L’application du droit romain en Egypte après la constitution antoninienne”, BULL. DE L’INST. D’ EGYPTE, 1946/47; 29: 83-130, Id., “Sul problema della doppia cittadinanza nella repubblica e nell’ impero”, SCRITTI GIUR. IN ON. DE CARNELUTTI, 1950 pp. 53-72, Id., *Historia del derecho romano*, Reus, Madrid 1963, esp. pp. 407-415, sostiene que con posterioridad a la dictación de la *constitutio Antoniniana*, el *ius Romanum* -gradualmente- es considerado el único derecho oficialmente adoptado y universal en todas las regiones del imperio.

²¹ En contra, SPAGNUOLO VIGORITA, T. *Città e Impero*, esp. pp. 143-144 quien sostiene que de los pasajes de Menandro no se demuestra que la *constitutio Antoniniana* había impuesto a todos la aplicación de las normas romanas. Y, aún más, reflejan un proceso de asimilación de la legislación local con el modelo romano, con anterioridad al 212.

juicio- es la prueba documental que nos presenta Menandro. Este rétor, oriundo de Laodicea (Asia Menor) escribió en sus discursos epidípticos, hacia el 275 d.C., y refiriéndose a las ciudades de su tiempo, que “están regidas por leyes comunes a todos, leyes romanas. No existen diversas leyes ni constituciones para las distintas ciudades, pues están todas gobernadas por una sola constitución: la romana”²². El testimonio de Menandro elogiando las ciudades que forman parte del mundo romano y que son dirigidas política y jurídicamente por Roma, comprueba por otra parte, la superioridad y la aplicabilidad directa del derecho romano como único válido y repartido por todo el *orbis Romanus*.

Por otra parte, tanto Gregorio como Menandro son griegos, o mejor dicho, intelectuales de origen y pensamiento helénico de la parte oriental de imperio, que elogian en sus escritos y discursos el papel rector de Roma, de su cultura y de su organización política-social. Estos dos testimonios exaltan no sólo la superioridad del *ius Romanum*²³, sino más bien, la superioridad de la civilización romana vista desde la óptica de un griego, posee todavía un doble valor.

Creemos, sin duda, que las claras afirmaciones de Gregorio y Menandro siguen un hilo conductor del famoso encomio a Roma de Elio Aristides²⁴. De esta manera, Menandro en sus escritos cita a menudo a Aristides, lo considera un modelo a imitar y como autor digno de ser estudiado²⁵. Por ello, resulta válido hipotizar que uno de los lineamientos centrales en la obra de Aristides dice relación con la extensión gradual de la ciudadanía romana y la universalización de esta en el mundo romano. Así, Menandro continuó los principios de una *civitas Romana* y un consiguiente derecho general para todos los miembros de la ecúmene.

²² MENANDRO, *Tratado*, III, 360, 12; 363, 12; 364, 14 y 365, 12.

²³ Aquellos autores que insisten en que los *novi cives* surgidos por la *constitutio Antoniniana* no conservan la ciudadanía local u originaria (en contra de la doble ciudadanía), y que validan el *ius Romanum* como único y general -con diversos matices- encontramos, además, de Arangio Ruiz; LUZZATTO, G. “La cittadinanza dei provinciali dopo la *constitutio Antoniniana*”, RIV. IT. SC. GIUR. (1953), pp. 233; DE SENSI G. *Problemi*, esp. p. 263; TALAMANCA, M. “Su alcuni passi di Menandro di Laodicea relativi agli effetti della *constitutio Antoniniana*”, STUDI VOLTERRA, vol. V (1971), Milano pp. 433-560; DE GIOVANNI, L. *Introduzione allo studio del diritto romano tardoantico*, Napoli 1997, esp. pp. 21-25.

²⁴ ARÍSTIDES, *A Roma*, XXVI.

²⁵ CORTES, J. M. *Elio Aristides, un sofista griego en el imperio romano*. Madrid: Clásicas, 1995, esp. p. 42.

Elio Aristides, también de naturaleza griega (provincia de Misia), de frente al emperador Antonino Pio en Roma, exclamaba la grandeza de Roma y de su civilización. En el elogio a Roma²⁶, entre el 143 ó 144 d.C., el sofista resaltó y admiró la política urbanizadora y civilizadora, la extensión gradual de la ciudadanía romana, la unidad cultural y la integración provincial de la urbe y del imperio como un todo orgánico: Roma como la *communis patria* del mundo²⁷. El rétor, sin duda, debió impresionar a todo su auditorio²⁸, presentando como hilo conductor la misión universal de Roma, donde la palabra *oikumené* posee el sentido de mundo espiritual y materialmente civilizado por la presencia romana. Así el *orbis terrarum* -imperio romano-

²⁶ Sobre el *Elogio a Roma* de Aristides, véase, OLIVER, J. "The Ruling power. A study of the roman empire in the second century after christ through the roman oration of a Aelius Aristides", *TRANSACTIONS AND PROCEEDINGS OF THE AMERICAN PHILOSOPHICAL SOCIETY*, 1953; 43: 871-963; PAVAN, M. "Sul significato storico dell' Encomio di Roma di Elio Aristide", *PAROLA DEL PASSATO*, 1962: 81-95; JONES, C. P. "Aelius Aristides", *J.R.S.* 1972; 62: 134-152; G. W. BOWERSOCK; "Greek intellectuals and the imperial cult in the second century A. D.", en: *Le Culte des souverains dans l'empire romain*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique, Gêneve 1973, pp. 177-212; VANNIER, F. "Aelius Aristide et la domination romaine d'après le discours a Rome", *DIALOGUES D.' HIST. ANCIENE*, 1976: 497-506. Muy recomendable el comentario de GASCO, F. Y RAMÍREZ, A. en la introducción general sobre *Elio Aristides, Discursos I*, Madrid: Gredos, 1987, pp. 7-103.

²⁷ Interesante análisis en CASAVOLA, F. "Il concetto di "Urbs Roma". Giuristi e imperatori romani", *LABEO*, 1992; 38: 20-29.

²⁸ Entre los pasos de Aristides que destacan la magnificencia de Roma y el imperio, observamos: "Esta ciudad (Roma), grande en todos sus aspectos, nadie podría afirmar que no fue dotada de un poder concorde a su terreno. Cuando se dirige la mirada hacia la totalidad del imperio, es posible sentir admiración por la ciudad al pensar que una pequeña parte gobierna toda la tierra entera; pero cuando se mira a la propia ciudad y a sus límites, ya más no cabe admirarse de que toda la ecúmene sea mandada por tal ciudad" (XXVI, 9).

"Hacia esta ciudad todo ha concurrido y todo allí coincide, mercancías, fletes, tierras de labor, limpieza de metales, artes, todas cuantas existen y cuantas han existido, todo cuanto ha sido engendrado o ha nacido de la tierra" (XXVI, 13).

"Siendo tan grande y tan importante por su tamaño, el imperio es aún mucho más grande por su perfección que por el perímetro de su territorio [...]" "[...] Así, toda la ecúmene unida canta con mayor perfección que un coro, rogando conjuntamente para que este imperio perdure por toda la eternidad" (XXVI, 29).

"Como consecuencia del tamaño del imperio forzosamente también nació la experiencia, y a su vez, a consecuencia del conocimiento del arte del gobierno, el imperio creció de manera justa y conveniente. Y esto, de entre todo, es lo que merece mayor atención y admiración de vuestra organización política, la grandeza de la empresa, pues nada se le parece [...]" "[...] Y ni el mar ni toda la tierra que se interponga impiden obtener la ciudadanía, y aquí no hay distinción entre Asia y Europa" (XXVI, 59-60).

había logrado su máxima plenitud y la civilización se había difundido en toda su dimensión, más adelante ya no se podía seguir²⁹. Era el cénit del imperio como modelo de paz y estabilidad, la época más “próspera y feliz”³⁰. Además, como ha sostenido recientemente Emilio Gabba, el texto de Aristides describe e idealiza una situación de calma, seguridad y estabilidad³¹. Se enfatiza sobre la concepción imperial universal que representa una fuerza unificante.

Hacia fines del siglo II d.C. otro testimonio clave, el rétor de origen africano Tertuliano nos transmite este clima de integración romano-provincial que hace del *orbis Romanus* un modelo de estabilidad y paz. El concepto de *Romani* lo utiliza como sinónimo de *cives* y concibe el imperio como un todo, representado en la gradual extensión de la *civitas Romana*³². De esta forma, no es extraño suponer que a la vigilia del edicto de Caracalla existía la convicción de una pertenencia común de ciudadanos y provinciales en una única *civitas*, sintetizado en parte por los escritos de Tertuliano. Al igual que Aristides, el rétor africano no hace mayores diferencias entre los miembros del imperio y procura destacar un mundo feliz y civilizado³³, cree en un imperio con un cuerpo común, simbolizado en la ciudadanía romana. Utiliza el término *Romanitas* en el sentido del papel medular que significa “ser romano” en cuanto a *civis* y es

²⁹ SCHIAVONE, A. *La storia spezzata. Roma antica e occidente moderno*. Roma-Bari 1996, esp. pp. 5-35, resalta el discurso magistral de Elio Aristides.

³⁰ GIBBON, E. *Storia della decadenza e della caduta dell' Impero Romano*, I. Torino: Einaudi, 1967, pp. 77-90. Para este autor la edad de los Antoninos era el cúlmine del imperio y es seguro que Gibbon conocía muy bien y tomaba como modelo a Aristides. De la misma idea, ROSTOV-TZEFF, M. *Historia social y económica del imperio romano*, I. Madrid: Espasa-Calpe, 1981⁴, esp. pp. 261-270, considera la oración como la “mejor descripción, la más detallada y completa que poseemos para el imperio romano en el siglo II. No es sólo un testimonio de admiración sincera ante la grandeza del imperio, sino también un magistral análisis político, tan rico en ideas como sólidamente fundado”. Para una controversia SCHIAVONE, “La struttura nascosta. Una grammatica dell' economia romana”. En: *Storia di Roma* “4 caratteri e morfologie”. Torino: Einaudi, 1989, pp. 7-69, esp. p. 27, n. 46.

³¹ GABBA, E. “Le strategie militari, le frontiere imperiali”. En: *Storia di Roma* 4 (cit), pp. 487-513, esp. p. 506.

³² SHERWIN-WHITE, A. N. *Roman citizenship*, pp. 433-437.

³³ TERTULIANO, *De Anima*, 30 expresa: “el mundo se hace cada vez más civilizado y rico; por todas partes hay carreteras; por todas partes, comercio”. En particular, sobre el rétor africano, cf. BARNES, T. D. *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1971.

un fuerte y fiel sostenedor de la unidad y cohesión del *imperium Romanum*³⁴. Tertuliano estaba, también, convencido de la superioridad del derecho romano y como este era un elemento de cohesión cultural a través de la extensión de la ciudadanía.

IV. EL *IUS ROMANUM* EN LAS PROVINCIAS Y SU APLICACIÓN

Ahora bien, si consideramos válida la postura del derecho romano como único y aplicable a todo el imperio, no es menos cierto que los derechos locales desaparecieron abruptamente. Estos indudablemente -como todo proceso gradual y de larga duración- fueron aclimatándose paulatinamente al nuevo ordenamiento jurídico del imperio. Es *communis opinio* entre los estudiosos que mayormente se realizó en la *pars Occidentis* donde el proceso civilizador de la romanización estaba logrado de manera plena y, prácticamente, todas las regiones conformaban un sector aunado con la *civitas Romana* y con la lengua latina. Distinto es el caso de la *pars Orientis*, más lento y superficial en aquellas zonas donde el derecho y la tradición helenística tuvo mayor presencia y por ello, los derechos locales originarios se mantuvieron por un período más prolongado; inclusive en algunas zonas, convivieron con el *ius Romanum*: por ejemplo en Egipto³⁵. En el fondo, es una mezcla de leyes romanas, de leyes romanas helenizadas y de leyes helenísticas en aquellas provincias orientales donde se mantenía en rigor el derecho griego-helenístico³⁶.

Así, los *novi cives* surgidos por el edicto se verán afectados positivamente por un

³⁴ CATALANO, P. "Ius Romanum. Note sulla formazione del concetto. En: *La nozione di "romano" tra cittadinanza e universalità, Atti del II Sem. Int. di Studi Storici "Da Roma alla terza Roma" (Roma, 21-23 aprile 1982)*. Roma: 1984, pp. 531-557.

³⁵ Según ARANGIO-RUIZ, V. *Application*, pp. 83-130; Id. *Problema*, pp. 53-72, los derechos indígenas resistieron paralelos al romano, en determinadas zonas del imperio, como en Egipto, en condiciones ilegales. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, "La règle de droit dans l' Egypte romain. Etat des questions et perspectives de Recherches". En: *Proc. XII Intern. Congress Papyrology (Ann Arbor, Mich., agosto 1968)*, Toronto 1970, pp. 317-378 sostiene la permanencia de normas locales.

³⁶ Estamos frente al proceso de romanización del derecho griego, iniciado con anterioridad al edicto de Caracalla e intensificado bajo los Severos; éste, sin embargo, no podía cumplirse en toda su dimensión de un instante a otro, sino debía ser gradual, paulatino y coherente. Es inexacto, en consecuencia, hablar de una sustitución radical e inmediata de los derechos locales por el derecho romano. Cf. SEGRE, A. *Costituzione*, pp. 9-10; DE SENSI, G. *Problemi*, pp. 261-262.

proceso lineal y totalizador que M. Talamanca denomina “romanización jurídica”³⁷. La *constitutio*, produce un nuevo ordenamiento jurídico, no existía otra forma legal vigente en el imperio, fuera de la romana y es importante valorar cómo fue el derecho romano para los súbditos en las provincias; en qué modo y con qué espíritu viene aplicado³⁸. Se supone que la abrogación de los derechos locales se efectuó en forma gradual; no fue un hecho traumático ni caótico. La concesión generalizada de la *civitas Romana* a los *peregrini* del imperio, significó un proceso lento y de gran maduración de integración-asimilación; la unidad imperial romana se intensifica y se cohesiona por una igualdad jurídica: todos los habitantes del imperio están sujetos a las leyes romanas, si nos atenemos a las afirmaciones de Menandro. A su vez que en algunas zonas del imperio como en el oriente perduren las tradiciones y el derecho local en desmedro del romano, se debió, de manera fundamental, a la tardía romanización, al prestigio y vitalidad cultural de las zonas greco-orientales. Solamente, en la *pars Orientis*, esencialmente Egipto -como señalamos-, permanecieron concesiones jurídicas locales, las cuales estaban en grado de oponer resistencia al derecho romano; en estas zonas existen testimonios de mantenimiento en las *provinciae de consuetudines* no romanas a recurrir en la práctica a procedimientos jurídicos de derecho local³⁹.

Es importante recalcar que la sobrevivencia de los derechos locales o indígenas en ciertos sectores del imperio mantuvieron su valor, siempre y cuando no violasen las normas inderogables del derecho romano⁴⁰. Igualmente, no debemos olvidar que la fuerza expansiva y conquistadora de Roma, no significó una anulación radical de las tradiciones y de la cultura de los pueblos sometidos. Roma fue tolerante con aquellos pueblos que con mayor fuerza comenzaban a identificarse con la urbe y va surgiendo un proceso natural y gradual de *aemulatio* o *imitatio* de los provinciales con Roma. En el occidente, entonces, la cultura jurídica se desarrolló bajo la directa influencia romana; a su vez, la extensa concesión del *ius latii*, en los siglos precedentes, había permiti-

³⁷ TALAMANCA, M. *Lineamenti* pp. 520–528; Id., *Istituzioni*, pp. 110–117. Esta idea surge originalmente por los estudios de DE VISSCHER, F. citados en M. MODRZEJEWSKI, *Diritto romano*, esp. p. 997 n. 43 como sostenedor de un proceso de romanización espontánea y voluntaria debido a la superioridad técnica del derecho romano.

³⁸ LUZZATTO, G. *Roma e le provincie I, Organizzazione, economia, società*. Bologna: Capelli, 1985, esp. pp. 415–420.

³⁹ GUARINO, A. *Storia del diritto romano*. Napoli: 1994, esp. pp. 369–371; SHERWIN-WHITE, A. N. *Roman citizenship*, pp. 388–392.

⁴⁰ DE GIOVANNI, L. *Diritto romano*, p. 24.

do una naturalización y homogenización de la elite local⁴¹, más amplia y regular que en la *pars Orientis*⁴². Así, el derecho adoptado en las provincias occidentales de lengua latina después de la *constitutio Antoniniana* fue abiertamente el derecho romano⁴³.

V. CONTINÚA LA POLÉMICA: LAS INSCRIPCIONES DE AFRODISIA

De esta forma, el problema señala J. Méleze Modrejewski no consiste en saber si los derechos locales fueron eclipsados por el monopolio del derecho romano o pudieron resistir paralelamente en un sistema de “coexistencia igualitaria”. Necesita colocarse el problema para saber como los derechos locales han sido incorporados en el orden jurídico del imperio a partir del siglo III d.C.⁴⁴.

Por lo expuesto anteriormente, la sobrevivencia de los derechos locales es un hecho innegable, pues estos se mantienen y varía de región en región el problema de las relaciones entre derecho local y romano⁴⁵. No obstante, las fuentes comentadas nos hacen suponer que en realidad lo que predomina universalmente en el *orbis Romanus* es el derecho romano. Sin lugar a duda, que la polémica y la interpretación entre *ius Romanum* versus *nomos* locales continúa y continuará por un tiempo difícil de precisar y sin un consenso. Por ejemplo, el jurista T. Spagnuolo Vigorita es enfático en sostener que incluso con posterioridad a la dictación y aplicación de la *constitutio Antoniniana* y, la consecuente difusión generalizada de la *civitas Romana*, el “pluralismo normativo

⁴¹ Con la *constitutio Antoniniana* si bien terminó la distinción entre vencedores y vencidos, no produjo -para algunos estudiosos- la nivelación social que pretendía. Esta conformó una diferenciación de clases surgida desde la época de Adriano entre los *honestiores* (pudientes) y los *humiliores* (humildes). Cf. D'ORS, A. *Derecho romano privado*. Pamplona: Eunsa, 1991, esp. pp. 49-50; GUARINO, A. *Storia*, p. 373.

⁴² JACQUES, F. - SCHEID, J. *Roma e il suo Impero. Istituzioni, economia, religione*. Roma-Bari: 1992, esp. pp. 362-372.

⁴³ SEGRE, A. *Costituzione*, pp. 10-11; DE SENSI, G.; *Problemi*, p. 261.

⁴⁴ MÉLÈZE MODREJEWSKI, J. *Diritto Romano*, p. 1000, señala que la imagen surgida en el imperio después de Caracalla, hace aparecer un esfuerzo de conciliación entre el derecho romano oficial y las tradiciones locales de origen peregrina.

⁴⁵ DE GIOVANNI, L. *Diritto romano*, p. 24.

y jurisdiccional, pero controlado” no desapareció, permaneció con el tiempo⁴⁶.

El espinudo problema del mantenimiento de los derechos locales después de la *constitutio Antoniniana*, vuelve a retomar fuerza a partir de la publicación de una serie de inscripciones en la localidad de Afrodísia⁴⁷ (Asia Menor), fechadas en torno al 243 d.C. Entre las inscripciones⁴⁸ que se destacan, surge una en la época de Alejandro Severo. Un procónsul manifiesta el temor que su presencia en la ciudad de Afrodísia pueda contrastar con alguna “ley de vuestra ciudad” o con la decisión del Senado o del príncipe, colocando significativamente las normas locales sobre el mismo plano de las romanas. Por su parte, en la época de Gordiano, un decreto emanado por el *Koinon* de Asia, estipulaba que los habitantes de la ciudad de Afrodísia debían obedecer sus propias leyes, pues ninguno podía dar órdenes a quienes gozan de un grado alto de libertad. En el rescripto que Gordiano responde a *Aurelius Epaphras*, el mismo príncipe rinde homenaje a la autonomía de Afrodísia: “tu patria”, respecto a Roma, “mi patria”⁴⁹ y, confirma que sus ciudadanos son libres de usar las propias leyes y los propios tribunales. Ciertamente, estas inscripciones reafirman la tesis de la persistencia de los derechos locales.

VI. CONCLUSIONES: LA UNIVERSALIZACIÓN DEL *IUS ROMANUM*

No obstante, con el tiempo, el derecho triunfante es el romano, este se erige como único y universal. Es esta una de las variadas y más significativas consecuencias del edicto imperial de Caracalla que atribuye a todos la pertenencia a una patria común⁵⁰.

⁴⁶ SPAGNUOLO VIGORITA, T. "Diritto locale e modello romano nel principato". En: *Roma y las provincias. Realidad administrativa e ideología imperial*. Madrid: Clásicas, 1994, pp. 209–224; Id., *Città Impero*, esp. pp. 97–146; insiste en la tesis del “pluralismo jurídico”. También, THOMAS, Y. “*Origine et commune Patrie*”. *Étude de droit public romain (89 av. J. C. 212 ap. J. C.)*, École Française de Rome, Rome 1996, esp. pp. 97–102 y 181–193.

⁴⁷ REINOLDS, J. *Aphrodisias and Rome*. London 1982. Estas inscripciones refuerzan la opinión de la creencia y persistencia de los derechos locales con posterioridad al 212 d.C.

⁴⁸ Las inscripciones son explicadas ampliamente en SPAGNUOLO VIGORITA, T. *Cittadini e sudditi*, pp. 48–50, Id., *Diritti locali*, p. 224; Id., *Città Impero*, pp. 142–143.

⁴⁹ Esta aseveración, en parte, confirmaría el principio de la doble ciudadanía; pero que en esta época, en realidad, es difícil de sostener.

⁵⁰ MÉLÉZE MODREJEWSKI, J. *Diritto Romano*, p. 1009.

Es cierto, el fruto de un proceso histórico gradual y de larga duración⁵¹ que ve definitivamente afirmarse la concepción de un imperio universal cosmopolita⁵², con la supremacía de Roma como ciudad y como ente rectora del orbe.

Con la extensión a todos los miembros del imperio -exceptuando a los *dediticii*- de la *civitas Romana*⁵³ el imperio se hace uno solo y se consolida la *pax Romana*. Es un mundo romanizado, o sea integrado por el centro y la periferia, sobre todo, en el occidente con una participación real en el poder político de la elite provincial, con una lengua y cultura latina común, con una economía y mercado libre donde los productos circulan por todo el *orbis Romanus* y, por sobre todo, con una legislación y derecho eminentemente romano. En síntesis, el imperio es visualizado -por los contemporáneos y posteriores a los acontecimientos- como una entidad del todo homologada y compacta en el plano jurídico⁵⁴. Así, el *ius Romanum*⁵⁵ -que convive en algunos sectores orientales con el derecho local- está repartido, diseminado y aplicado en todo el imperio. La figura del emperador representa la unidad y es, al mismo tiempo, el juez supremo del respeto y la aplicabilidad del derecho romano.

Se deroga paulatina y gradualmente el principio de la doble ciudadanía, hay una sola y un solo derecho monopolizador: el romano. Por esta razón, el *orbis Romanus* a partir de 212 d.C. a través del proceso romanizador y homogenizador se va constitu-

⁵¹ Este proceso de la universalización del *orbis Romanus* -claramente- ya lo observamos a partir del siglo I d.C.; una prueba de ello está en APIANO, *Historia romana*, pref. 7 y 8, quien resalta la "prosperidad de Roma y del imperio, su embellecimiento y sus recursos en medio de una paz duradera y segura". Agrega, además, "que ningún imperio, hasta el presente, ha llegado a un grado tal de grandeza y duración".

⁵² DE GIOVANNI, *Diritto romano*, pp. 23-25.

⁵³ En contra de la tradicional postura del otorgamiento de la ciudadanía romana, cf. CONDURACHI, EM. "La costituzione antoniniana e la sua applicazione nell' impero romano en "Dacia". REV. D.' ARCH. ET D.' HIST. ANC. II (1958) pp. 1-36. La autora toma en examen algunas inscripciones en las regiones del Rin y Danubio, las que prueban que todavía con posterioridad al 212 d.C. existen, en el imperio, súbditos privados del derecho de ciudadanía. Con la misma postura, ALZATI, C. *Etnia e universalismo. Note in margine alla continuità del termino romanus tra le genti romane*, en "la nozione di romano (cit)", pp. 437-441.

⁵⁴ ZECCHINI, *Constitutio Antoniniana*, p. 353. Cf. también D'ORS, *Estudios constitutio* (1956), pp. 2 y 13-14, quien considera que la extensión de la *civitas* produjo un amplio movimiento de unificación.

⁵⁵ Sobre la evolución del concepto cf. CATALANO, P., "Ius romanum". En: *La nozione di romano* (cit), pp. 531-557.

yendo y conformando en un todo coherente, aunado y globalizado y, el derecho romano se universaliza. La extensión de la *civitas Romana* significó una especie de “nacionalización del imperio”⁵⁶ y Roma se constituyó en la urbe ideal para todos, como el símbolo de la unificación. Debido a esto los juristas Calistrato y Modestino de la época de los Severos, repiten en sus escritos una fórmula ya consolidada: *Roma communis nostra patria est*, que refleja la nueva realidad jurídica sancionada por la *constitutio Antoniniana*. Es un ambiente integrador y civilizador, de la proyección universal del *ius Romanum* a todos los miembros del imperio⁵⁷. Aún más, con anterioridad a la caída del imperio romano de occidente, el poeta galo-romano Rutilio Namaciano en las primeras décadas del siglo V exclamaba y elogiaba la transformación del mundo romano en una única ciudad, gracias al vínculo de un solo derecho: el romano: “*dumque offers uictis proprii consortia iuris./ urbem fecisti, quod prius orbis erat*”⁵⁸. Rutilio resaltó, además, en sus versos la obra perdurable de Roma: *fecisti patriam diversis gentibus unam/ urbem fecisti quae prius orbis erat*⁵⁹; con ello reafirmó la misión histórica de Roma, o sea, la unificación política de las *gentes* en una única ciudad⁶⁰.

En efecto, Aristides, Tertuliano, Gregorio y Menandro siguen un hilo conductor que consiste en el gradual posesionamiento, firmeza y realidad del *ius Romanum* a lo largo y ancho del imperio romano y dejan al margen y con mínimas posibilidades de coexistencia los *nomoi* locales. Estos cuatro autores -analizados- poseen una imagen del imperio como una *cosmopolis*, en donde los romanos reinaron sobre hombres libres, que finalmente, estuvieron unidos. Roma se constituye así, en un modelo y en la

⁵⁶ PETIT, P. *La paz romana*. Barcelona: Labor, 1976, esp. pp. 167–169. Por su parte, BARKER, E. “El concepto de Imperio”. En: Bailey, C. (ed.). *El legado de Roma*. Madrid: Pegaso, 1956, pp. 61–123, esp. pp. 91–92 afirma que el mayor efecto de la *constitutio Antoniniana* consiste en la conformación de una “nacionalidad mediterránea”. Asimismo, el edicto, no significó solamente la fusión de todas la nacionalidades en una nacionalidad; significó, a su vez, la fusión de todas las diferencias legales en una igualdad común.

⁵⁷ MODESTINO, *Dig.* 50, 1, 33; CALISTRATO, *Dig.* 48, 22, 18. Cf. además, D’ORS, A. *Estudios Constitutio V* (1956), p. 13 n. 53, CASAVOLA, F. *Urbs Roma* pp. 20–29; PROSDOCIMI, L. “Roma communis patria nella tradizione giuridica della cristianità medievale”. En: *La nozione di romano* (cit.), pp. 43–48. esp. p. 46.

⁵⁸ RUTILIO NAMACIANO, I, 65–66. Cf. ZECCHINI, *Constitutio*, p. 355. Un análisis global en PASCHOUD, F. *Roma aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l’occident latin a l’époque des grandes invasions*. Rome: Instituto Suisse de Rome, 1967.

⁵⁹ RUTILIO NAMACIANO V, 63–64, cf. SEGRE, A. *Costituzione* p. 4.

⁶⁰ CARILE, A.; “Impero romano e romanía”. En: *La nozione di romano* (cit), pp. 247–253.

“patria común” del entero mundo romano donde todo converge⁶¹. La disposición imperial de Caracalla, sella esta extensión del derecho romano y lo hace universal.

⁶¹ NICOLET, C. "Il modello dell' Impero". En: *Storia di Roma* 4 (cit), pp. 459–486.

NOTA

MINUCIO FELIX FACETAS LITERARIAS DE TEMAS FILOSÓFICOS*

ALFREDO JUAN SCHROEDER

Procederemos a la manera inversa de Minucio Felix, quien ha seguido el camino de la filosofía identificándola con la fe de los primeros cristianos. Ha omitido, obviado -son verbos muy repetidos- o bien ha desdogmatizado importantes artículos del credo cristiano. La persona de Cristo, a modo de ejemplo, no aparece en los cuarenta capítulos de su *Octavius*. Cuando Cecilio le enrostra a Octavio una indigna antropología o culto a un mortal malvado muerto en la cruz, simplemente contesta “estáis errando muy lejos de las cercanías de la verdad” (*longe de vicinia veritatis erratis*, 9. 2). Era justo el momento de afirmar que los gentiles adoran a hombres a menudo indignos divinizados, y los cristianos, en cambio, adoran al Verbo encarnado, a un Dios hecho hombre para su salvación.

Es visible el esfuerzo de M.F. de hermanar filosofía griega y fe cristiana, proyectando para Platón, Virgilio y Séneca, entre otros, un alma *naturaliter christiana* sin el sello del bautismo. Será Octavio quien levante estas banderas: “o ahora los cristianos son filósofos, o los filósofos ya entonces fueron cristianos” (*Aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tum Christianos* 20. 1).

M.F. abrió caminos pronto transitados por los dos grandes alejandrinos, Clemente y Orígenes. Los historiará el casi contemporáneo Eusebio, y en tiempos más recientes Ernst Robert Curtius en su *Literatura europea y Edad Media Latina* (F.C.E., México, 1975, cap. 11) y Werner Jaeger en su *Teología de los primeros filósofos griegos* (F.C.E., México, 1978).

* 403onencia presentada en las X Jornadas de Estudios Clásicos, organizadas por este Instituto en junio de 1999.

Esta doctrina conciliadora seguida hasta después de la Edad Media, alguna vez cuestionada por la jerarquía, llegó a ser ofrecida como “propedeútica concedida por Dios a los griegos”.

Nosotros dejamos clausurada esta racionalización de la fe, que desarrolla Octavio y que concluye con la conversión de Cecilio, tan repentina e inesperada. La sustituiremos por temas más simples y más poéticos, por una sensibilidad literaria, que puede pesar en el imprevisto desenlace notorio especialmente en los últimos capítulos del *Octavius*.

Nos reduciremos por lo tanto a algunas facetas: 1) el culto de la amistad tan arraigado en los tres africanos; 2) la ternura de los niños agrupados en distintas categorías; 3) la indigencia de los pobres tan ensalzada en el cristianismo como menoscabada en la gentilidad; y algunas otras referencias más breves que tocan la fina sensibilidad de Octavio a la par de la compleja racionalidad de los treinta y cinco filósofos griegos citados en el *Octavius*. Si bien todos estos temas pueden parecer menores ya que no rozan el dogma, pesan sin embargo en el sorprendente desenlace del último capítulo al facilitar el vuelco de Cecilio a la fe cristiana, todavía parcial, pero totalmente inesperado y de gran trascendencia.

1. LA AMISTAD

El debate, con M.F. sentado en el medio como juez, con los dos contrincantes a ambos lados, a la manera bien particular de los africanos, que Salustio confirma (en *Yugur.* 11. 3) tan distante de los paseos griegos, fue en un comienzo muy agrio, para terminar con un final feliz para todos. Había transformado el carácter de Cecilio, siempre tan vivaz y alegre en sus ojos y en su rostro. En efecto, tras el beso aéreo del pagano a la figura de Serapis en Ostia, Octavio comentó el piadoso acto con agresividad: “Mi querido hermano Marco (por Minucio Felix) es impropio de un hombre honrado (*virī bonī*) dejar en la ceguera de la ignorancia a quien siempre va en tu compañía” (Cap. 2). Esta apreciación ofende a Cecilio, quien incluso criticará más adelante el tratamiento de *frater* que Octavio dispensara a M.F., por considerarlo propio de los cristianos, de quienes observa “cómo se aman mutuamente entre sí y cómo con la promiscuidad de nombres tan sagrados como *fratres* y *sonores* el estupro se hace incesto”. *Se [...] amanti mutuo paene ante quam noverint* refuerza Cecilio en 9.2. El debate queda abierto.

De los tres protagonistas del diálogo, el que más se destaca por la extensión de su participación, por llevar su nombre el título de la obra, por los afectos despertados y depositados en él y por la poesía de su exquisita sensibilidad, es Octavio, calificado con la imagen de *boni et fidelissimi contubernalis* quebrantando una *concinmitas* de manera inusual entre los clásicos. A *contubernalis* (*cum + taberna*) lo traducimos por camarada, dejando a *comitem* (*cum + ire*) por compañero de viaje (cap. 14). La *dulcedo et affectio* con sus hendiadis, tan del gusto de M.F., refuerzan notoriamente estos dos sentimientos reducidos a uno: “la dulzura del afecto”. En la mitad del capítulo inicial el tema de la amistad va en *crescendo -amore* por primera vez- a tal punto que “ya en los entretenimientos, ya en los temas serios, armonizaba conmigo con una pareja voluntad de querer o no querer las mismas cosas”. Esta fórmula de Salustio (*De coniur.* 20. 4) para la amistad requiere el enfático *idem velle atque idem nolle. Ea firma amicitia est.* Es una fórmula igualitaria como la de M. F., como la ciceroniana (*unus quasi animus, De amic.* 25, 92), como la horaciana (*animae dimidium meae, Odas,* 1. 3. 8). Conformen una síntesis muy cara al gusto de los estoicos. En el mismo centro del capítulo una nueva hendiadis (*convictus nostri et familiaritatis*) subraya esta “convivencia íntima” o “intimidad de la convivencia”.

Habrà aquí en este debate una clase y grado distintos de amistad, una suerte de exasperación de la amistad con celos por parte de Octavio, a quien desagrade que Cecilio esté tan “apegado” (*inhaerentem*) “tanto en tu casa como fuera de ella” (*domi forisque,* 3. 1).

Octavio, que había influido en la conversión de M.F., trata evidentemente de exigirle a su ahijado que no le permita este pagano beso aéreo a una rústica piedra, imagen de Serapis, divinidad egipcia, pues ello no favorece ni a Cecilio ni a M.F.

Este gesto de amistad y de piedad era frecuente entre los paganos; consistía en “enviar, como suele hacer el vulgo supersticioso, un beso con los labios, acercando la mano a la boca” (2. 4). Lo atestiguan también, entre otros, Plinio (*N. H.* 28. 2. 5) y Apuleyo (*Apol.* 56. 4 y *Metamorf.* 4. 28). Podría agregarse un testimonio plástico, el conocido grafito del palatino (Museo de las Termas de Roma), en el que un joven en la citada actitud saluda a una cabeza de asno crucificada con la inscripción griega “Alejamenos adora a su dios”.

Cecilio propone a Octavio un debate a fondo (*de toto et integro,* 5. 4), pero Octavio logrará imponerle los temas pequeños y tiernos, que nos insertarán en las vías amistosas de la inesperada conversión. Es difícil aceptar el repentino y tremendo

vuelco una vez que han sido reducidos o eliminados los argumentos de la razón y de la fe, y a la par rumores y calumnias contra los cristianos. Pero si consideramos que los tres protagonistas son amigos de toda la vida, compatriotas del África, compañeros que se reencuentran en Roma, podremos valorar la fuerza de estos lazos de amistad, que los mantiene unidos tras un triple acto de conversiones sucesivas; primero de Octavio, luego del autor, M.F., por influjo reconocido del primer converso, y por último, el de Cecilio, evidentemente presionado por los dos ya convertidos. Siempre dejamos obviada la eficacia de la gracia denominada por los teólogos *ex opere operato* o *ex opere operantis*, que M.F., en boca de Octavio puede disimular pero no negar (cap. 24, 27, 37).

Fue la muerte de Octavio *-discedens* es la partida final- la que les dejó a los otros dos amigos (1. 3) la inmensa nostalgia de sí (*immensum sui desiderium*, 1. 3) la que les quitó de los ojos la imagen del amigo y la proyectó en lo más profundo de su corazón.

La *amicitia* que Cicerón hace derivar de *amor* y *amare* los paganos no saben explicarla en los trances supremos del martirio. El “mira cómo se aman” es elocuente testimonio de cómo el culto del amor y de la amistad está arraigado en el cristianismo. El coetáneo Tertuliano, que coincide tantas veces con M. F., lo reitera: *Vide, inquit, ut se invicem diligant* (Tert. *Apol.*, 39. 7).

Este culto tiene su contraparte en el odio a nosotros, sembrado ocultamente por los demonios a través del temor: *naturale est enim et odisse quem timeas et quem metueris infestare, si possis* (27. 8). Su doctrina del amor está fundada en que “no sabemos odiar”: *quoniam odisse non novimus*.

Cerramos el subtema de la amistad, demasiado largo, con el último renglón del último capítulo. Tres términos: *Laeti hilaresque discessimus* (“partimos felices y alegres”) conforman la última y más densa definición de amistad. La última ovejita ha vuelto al redil. Cecilio ha aceptado -por hoy- la triple esencia del cristianismo: la Providencia, el Dios único creador y la pureza de la doctrina cristiana. El debate seguirá mañana (*crastino*).

2. LA PRESENCIA DE LOS NIÑOS

Las expansiones referidas a la amistad pecaron por excesiva abundancia; las referidas a los niños balbuceantes, en cambio, son escasísimas en la literatura greco-latina. Están en el primer capítulo del *Octavius* y sólo ofreceremos una escueta descripción: “todavía ensayan las medias palabras”. Están referidas a los hijos del mismo; quien abandona su patria, su hogar, su esposa y sus hijos pequeños. “Su parloteo es más dulce por la quiebra misma de su lengua balbuceante”.

Hay un segundo grupo de niños que juegan en las playas de Ostia y divierten a los tres africanos, que vienen de paseo y a tomar baños de mar. Mejor dicho, son dos los africanos que gozan del juego, pues Cecilio permanece en su silencio y adustez por los agravios inferidos a él y a su probable patrón. “Vemos -dice M. F. en 3. 5- que unos niños jugaban regocijantes a porfía con disparos de guijarros en el mar”. “Este juego -continúa M. F.- consiste en elegir en la playa un guijarro redondo pulido por el movimiento de las olas. A dicho guijarro, tomado con los dedos en su lado plano, lo hacen rodar sobre las olas inclinándose ellos mismos y agachándose cuanto pueden, de modo que aquel proyectil así lanzado, ora roza el dorso del mar, ora lo va sobrevolando, mientras se desliza con suave impulso, o bien salta y emerge cortando las crestas de las olas, mientras se eleva en repetidos saltos. Se consideraba vencedor entre los niños aquel cuyo guijarro corriera a mayor distancia y saltara más veces” (3. 6). El juego es de origen griego y se denomina *epostracismo*.

El discurso de Cecilio pronunciado en los murallones de piedra sobre temas filosóficos y religiosos deja atrás al grupo de niños cuyos juegos y competencias quedan sólo como símbolos del debate contrastante entre Cecilio y Octavio. Estos paseos con debate por las playas de Ostia tendrán imitadores en Aulo Gelio (18. 1), Prudencio (*Perist.* XI) y San Agustín (*Confes.* IX).

Habrá un tercer grupo de niños, producto de fantasías y calumnias: los asesinados por los iniciados para los misterios, cuya sangre debería ser bebida, rumor que Plinio el gobernador de Bitinia en carta al emperador Trajano desmiente, denominando a dicho *agape cibum promiscum tamen et innoxium* (*Epist.* 10. 96. 7).

Están todavía los *pueri et mulierculae nostrae* que sufrirán *cruces et tormenta* (37. 5) y llenarán páginas del martirologio cristiano. Pero los que más duelen a M. F. - los llama *miseri*- son los *ingenia puerorum*, que se corrompen, crecen y envejecen con ficciones y fábulas (*corrumpuntur, adolescent y consenescent, figmentis et fabulis*, 23. 8). Le indigna llegar a viejo, “tener la verdad a la vista y no buscarla” (23. 8)..

Seguiremos rastreando en M. F. algunos sentimientos exquisitos, poéticos, modernos de Octavio, quien ya ha penetrado en la intimidad de Cecilio para ganarse su simpatía más que su argumentación retórica. Acumularemos algún ornato más de esa suerte de jardín florecido que es su *Octavius*.

3. LOS POBRES

Sobre la indigencia de los pobres, Cecilio comienza por referirse a los cristianos como lo más bajo de la sociedad, sin nombrarlos. Ello fue siempre timbre de honor del cristianismo desde sus orígenes. Octavio reitera su orgullo con el trato habitual de *frater* como querido hermano (16. 5). “Una parte de vosotros -dirá Cecilio en una ocasión- la más numerosa, la mejor, según decís, sois indigentes, sufrís frío, padecéis trabajo y hambre”. Dialoga Cecilio consigo: *Deus non vult aut non potest opitulari suis; ita aut invalidus aut iniquus est* (12. 2).

La pobreza de espíritu es tema dilecto de la filosofía estoica, de Séneca, de los Evangelios, de M. F. El cristiano convierte la infamia de la pobreza en honra y prez, en motivo de gloria. En el cap. 36 se extiende: no es pobre el que no necesita, el que no desvela por lo ajeno, el que es rico para Dios. Más pobre es aquel que, aunque tenga mucho, desea más. Cuando afirma que las aves del cielo *sine patrimonio vivunt*, ni tejen, ni hilan, tiene en la mente el Evangelio, aunque no lo diga ni lo cite.

M. F. pone a la par de los *pauperes* a los *inlitteratos e imperitos* (16. 5). “Sepan los paganos que todos los hombres sin discriminación de edad, sexo, dignidad han sido procreados hábiles y capaces de razón y sensibilidad” (16. 5). Esta vez M. F. parece equiparar razón y sensibilidad. Lo que no se equipara es el oro y el cielo. Menosprecia a los ricos “enredados en sus propios bienes”; están habituados a mirar más el oro que el cielo.

4. EL CULTO

Una afirmación muy breve se impone: *Cruces etiam nec colimus nec optamus* (29. 5). ¡Había llegado a decir que los cristianos veneran una cruz que merece sufrir! (9. 4). No nos debe escandalizar: por esos siglos, hasta el Edicto de Milán, se venera-

ban más los símbolos que los instrumentos de la pasión. Junto a la brevedad se ha impuesto un lenguaje coloquial, amistoso. ¿No tenemos suntuosos templos, altares, imágenes? No son necesarios: “el hombre mismo es imagen de Dios ¿qué templo le construiré, si todo este mundo creado por él no puede abarcarlo? ¿No es mejor venerarlo con nuestra mente y adorarle en lo más profundo de nuestro corazón?” (32. 1-2). ¿Ofreceré ofrendas y víctimas a Dios que las ha creado para mi uso? ¿Seré un ingrato rechazando sus dones?

A la objeción de Cecilio de que Dios ignora los actos de los hombres, e instalado en el cielo no puede visitar a todos y conocer a cada uno, contesta Octavio: “yerras, hombre, y te engañas. Todos los seres del cielo, de la tierra y del orbe le son conocidos y están llenos de Dios (*Deo plena sint*, 32. 7). En cualquier parte no sólo está cerca de nosotros, sino que se ha introducido en nosotros. No sólo estamos bajo su mirada, sino que también casi vivimos con él” (32. 7-9). El discurso se ha transformado en coloquio. Toda la naturaleza preanuncia nuestra futura resurrección: el sol se sumerge y renace, los astros se ponen y vuelven y las flores se marchitan y reviven [...] Nosotros debemos esperar también la primavera del cuerpo (*corporis ver*) (34. 11-12). El coloquio ya es poesía pura.

Vayan estas últimas florecillas de varios colores. A las críticas a la abstención de espectáculos, de placeres y ritos inofensivos, Octavio contesta que ello se debe simplemente a una “afirmación de verdadera libertad” (*verae libertatis adsertio*, 38. 1).

Octavio se indigna especialmente de que “se dude de nuestra complacencia con las flores primaverales, puesto que recogemos ya la rosa de la primavera, ya el lirio. ya cualquier otro color y perfume” (38. 2). Octavio termina su apología con un verdadero canto a la rosa, no indigno de algunos poemas del africano Floro, del *De rosis nascentibus* atribuido a Ausonio, o del *Pervigilium Veneris*, anónimo, pero con probable origen africano junto con la *Anthologia Latina*. No podían faltar las flores con distintos usos en este jardín, que es la apología octaviana. “Las usamos ya sueltas y diseminadas, ya como guirnaldas alrededor del cuello” (38. 2).

Que no coronemos con flores nuestras cabezas ni a los muertos, es cosa intrascendente; es cuestión de modestia o costumbre. Además preferimos a marchitas coronas una vivificada de flores eternas (*aeternis floribus vividam*, 38. 4).

Sobre ofrendas aparece a veces liberal y moderno. Rinde mejor culto el que

cultiva un alma buena, una mente pura, el que practica la justicia, el que se abstiene de fraudes, quien salva a un hombre en peligro. *Apud nos religiosior est ille qui iustior* (32. 3).

NOTA

HILDEGARDA DE BINGEN NOTA BIBLIOGRÁFICA

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI*



Esta abadesa benedictina del siglo XII permaneció en una silenciosa penumbra hasta la segunda mitad del siglo que nos deja, no obstante su fascinante personalidad y su multifacética obra¹. Pero entonces, y casi sorpresivamente, se suscitó -en Europa primero y luego en Estados Unidos- un gran interés que se plasmó: en la edición y traducción de sus obras principalmente al alemán y al inglés (aunque con motivo del noveno centenario de su nacimiento -1998- están apareciendo publicaciones en italiano y en español); en la publicación de numerosos estudios sobre Hildegarda, sus escritos, su pintura y su música; en la edición de varios *compact disc* con sus obras musicales, a cargo en algún caso de grupos musicales constituidos especialmente para dar a conocer su música; en no pocas tesis doctorales, en cursos y seminarios, etc. Nos ha parecido oportuno brindar una noticia bibliográfica de algunas de las publicaciones a que hacemos referencia.

FOX, MATTHEW. *Illuminations of Hildegard of Bingen*. Text by Hildegard of Bingen with commentary by Matthew Fox, O.P. Santa Fe, New Mexico: Bear & Company, 1985. 128 p.

Esta obra, bellamente editada e ilustrada, constituye ya un clásico en lo que hace a bibliografía sobre Hildegarda de Bingen. Matthew Fox tiene a su cargo los estudios

* Instituto para la Integración del Saber (UCA) - CONICET

¹ Véase FRABOSCHI, AZUCENA. "Hildegarda de Bingen: una mujer para el siglo XX". STYLOS. 1999; 8 (8): 41-58.

introdutorios (“*Hildegard, her times and her illuminations*” e “*Hildegard’s gifts for our times*”) y la selección de las visiones: veintiuna de *Scivias* y tres de *De Operatione Dei*. Añade también textos provenientes de cartas, canciones y poemas de la abadesa.

Es interesante el segundo estudio que nos brinda Fox, quien se esmera en buscar puntos de comparación y de referencia entre Hildegarda y otros autores: filósofos y teólogos como San Agustín y Santo Tomás de Aquino, místicos como Meister Eckhart y Mechtilde de Magdeburgo... en el Medioevo. Pero también cita nombres contemporáneos: Carl Jung, G.K. Chesterton, M.D. Chenu, no porque ellos se refieran a su protagonista, sino porque su visión desde diversos ámbitos y aspectos de la realidad le permiten afirmar la actualidad y vigencia de la figura de Hildegarda. Asimismo se preocupa por destacar su multifacética actividad, y ya en el terreno puramente religioso subraya su importancia para una concepción ecuménica. No descuida la incidencia del pensamiento de Hildegarda en la ecología y alude también a su labor en la medicina y, en este terreno, a sus observaciones de carácter homeopático.

Fox agrupa el aporte de la abadesa de Bingen a nuestro tiempo en ocho dones o regalos: 1) su lucha como mujer en un mundo de varones, y su esfuerzo para hacer escuchar su voz a través de sus obras; 2) lo que denomina “la sagrada trinidad de arte, ciencia y religión” como la adecuada manera de conocer y expresar el misterio del mundo; 3) sus conocimientos teóricos y prácticos de psicología, en términos de una relación entre macrocosmos y microcosmos como fundante de la salud; 4) su sentido de la creatividad del hombre en el cosmos como participación de la actividad divina, visión espiritual que marca su contribución al ecumenismo; 5) su mensaje profético en el que campean los temas de la justicia y del equilibrio y la armonía cósmica; 6) su espiritualidad “ecológica” por contraposición al antropocentrismo reinante; 7) su método de enseñanza teológica, que no llama sólo a la razón sino que integra el sentimiento estético, a través de la pintura y la música; 8) la conciencia simbólica.

En la tercera parte presenta las visiones (veinticinco en total), cada una de ellas con su correspondiente ilustración (las pinturas de Hildegarda). Hay textos de la autora, pero también la explicación y comentarios del propio Fox, quien se vale para ello de una abundante y conocida bibliografía. Los títulos de cada capítulo –es decir, de cada iluminación– son: 1. *The Man in Sapphire Blue: A Study in Compassion*; 2. *Hildegard’s Awakening: A Self-Portrait*; 3. *Viriditas: Greening Power*; 4. *Egg of the Universe*; 5. *The Cosmic Wheel*; 6. *The Human as Microcosm of the Macrocosm*; 7. *Cultivating the Cosmic Tree*; 8. *The Creator’s Glory, Creation’s Glory*; 9. *Original Blessing: The Golden Tent*; 10. *Adam’s Fall*; 11. *Recycling Lucifer’s Fall into Humanity’s Glory*; 12. *Sin–Drying Up*; 13. *The Six Days of Creation Renewed*; 14. *Sophia*:

Mother Wisdom, Mother Church; 15. All Beings Celebrate Creation; 16. Emptying: The True Spirit of Poverty; 17. Strengthening the Soul for the Journey; 18. Power, Principalities and the Antichrist; 19. The Crucifixion and the Mass: Cosmic Events; 20. The Mystical Body Taming the Devil; 21. Five Virtues Building a Heavenly City in the House of Wisdom; 22. The Red Head of God Zealous for Erotic Justice; 23. Redemption: Cosmic Healing, Cosmic Regeneration; 24. New Heaven, New Earth; 25. The Communion of Saints in Cosmic Symphony.

La obra es interesante, y denota la admiración y el afecto que su autor siente por Hildegarda de Bingen. Sin embargo, no podemos dejar de señalar que en más de una oportunidad su visión nos parece un tanto anacrónica y distorsionada por un enfoque que parte excesivamente del mundo actual, y que pareciera -a toda costa- querer hacer de Hildegarda una criatura de nuestros días, con nuestra problemática actual.

HILDEGARD VON BINGEN'S. *Physica*. The Complete English Translation of Her Classic Work on Health and Healing. Translated from the Latin by Priscilla Throop. Rochester, Vermont: Healing Arts Press, 1998. 250 p.

Luego de una breve introducción a cargo de la traductora -quien esclarece dificultades y criterios de la traducción-, esta obra ofrece los nueve libros de la *Física*², o *Libro de la Medicina Simple*, que Hildegarda complementó con otro titulado *Causae et Curae* o *Libro de la Medicina Compuesta*. La fortuna de estas dos obras fue grande en cuanto a su conocimiento y uso por parte de los médicos, pero su integridad se resintió por una práctica relativamente común en la época: la de incorporarles, a modo de enciclopedia médica, fragmentos de otros autores y comentaristas.

Los libros que componen la *Physica* son, en esta traducción: 1. *Plants*; 2. *Elements*; 3. *Trees*; 4. *Stones*; 5. *Fish*; 6. *Birds*; 7. *Animals*; 8. *Reptiles*; 9. *Metals*. Un índice de términos muy completo, y necesario, cierra este volumen que ofrece, además, originales ilustraciones en blanco y negro y un pulido trabajo editorial.

HILDEGARD OF BINGEN'S. *Book of Divine Works* with Letters and Songs. Edited and

² Hildegarda había titulado a esta obra *Las sutilidades de las diversas cualidades de las cosas creadas*; el nombre de *Physica* le fue dado en el siglo XVI.

introduced by Matthew Fox. Santa Fe, New Mexico: Bear & Company, 1987. 408 p.

Esta obra de Hildegarda de Bingen integra su gran trilogía, juntamente con la más conocida *Scivias*, y *Liber vitae meritorum*. Matthew Fox brinda una introducción que facilita la lectura del libro, al ubicarlo en el contexto de la época y del pensamiento de su autora, al tiempo que apunta líneas de interés para el lector contemporáneo. Al igual que en *Scivias*, también aquí hay pinturas que ilustran didácticamente las visiones de la que fuera llamada “Sibila del Rin”; es de lamentar que la presente edición las ofrezca en blanco y negro, porque el cromatismo de las mismas es fundamental para su cabal entendimiento y apreciación.

Las tres partes de *De operatione Dei*, y sus visiones, son: *First Part: The World of Humanity* (*First Vision: On the Origin of Life; Second Vision: On the Construction of the World; Third Vision: On Human Nature; Fourth Vision: On the Articulation of the Body*); *Second Part: The Kingdom of the Hereafter* (*Fifth Vision: The Places of Purification*); *Third Part: The History of Salvation* (*Sixth Vision: On the Meaning of History; Seventh Vision: Preparation for Christ; Eighth Vision: On the Effect of Love; Ninth Vision: Completion of the Cosmos; Tenth Vision: On the End of Time*).

Fox incorpora a este volumen cuarenta cartas de Hildegarda a diversos destinatarios, y doce canciones, estas últimas con el texto latino y versión inglesa, en excelente presentación.

WORMAN SUR, CAROLYN. *The feminine images of God in the visions of Saint Hildegard of Bingen's Scivias*. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1993. 226 p.

Esta obra es la publicación de la tesis doctoral de la autora, y ello explica la abundante bibliografía -debidamente clasificada- que la acompaña, y que ciertamente debemos agradecer. También beneficia al lector la introducción que ocupa el capítulo primero, porque a los datos biobibliográficos añade un estudio de las fuentes, la exposición de la metodología de trabajo y el planteo del tema. En los cuatro capítulos siguientes analiza las visiones de los tres libros que componen el *Scivias*, desde su peculiar enfoque. El capítulo sexto lleva por título “*Modern Applications of Hildegard's Thought*”, y el octavo es la conclusión. Dos apéndices aportan fechas importantes en la vida y obras de Hildegarda, y textos sobre determinadas figuras.

El trabajo editorial es muy cuidado, claro y elegante. Lamentamos las ilustraciones en blanco y negro, ya que el color desempeña un importante papel en la pintura de Hildegarda, por la significación que le da su autora en la descripción de sus visiones.

BURNETT MCINERNEY, MAUD. *Hildegard of Bingen. A Book of Essays*. New York: Garland Publishing, Inc., 1998. 257 p.

Es éste el volumen veinte de una interesante colección, "Garland Medieval Casebooks", libros de ensayos sobre diversos temas: *Sex in the Middle Ages; Margery Kempe; The Medieval World of Nature; Manuscript Sources of Medieval Medicine; Saint Augustine the Bishop; Medieval Family Roles; Sovereign Lady*, son algunos de sus títulos. El libro sobre Hildegarda de Bingen consta de diez ensayos, y se enriquece con un prefacio de Sabina Flanagan, una de las personas que más conoce sobre nuestra abadesa, y autora de una biografía que ya es un clásico: *Hildegard of Bingen: A Visionary Life*. Flanagan nos dice que esta obra que presenta corresponde ya a la que denomina "segunda generación de estudiosos de Hildegarda", herederos de los esfuerzos de Peter Dronke y Barbara Newman, entre otros.

La temática ofrecida está ordenada en tres secciones: 1. *The Social World and the Natural World*; 2. *Worlds Beyond: Poetry, Visions, and Music*; 3. *Echoes of Hildegard: the Fourteenth Century and Beyond*. A la primera sección pertenecen los trabajos de Beverlee Sian Rapp ("*A Woman Speaks: Language and Self-Representation in Hildegard's Letters*"), Kenneth F. Kitchell e Irven M. Resnick ("*Hildegard as a Medieval 'Zoologist': The Animals of the Physica*") y Marcia Kathleen Chamberlain ("*Hildegard of Bingen's Causes and Cures: A Radical Feminist Response to the Doctor-Cook Binary*"). En la segunda sección encontramos las colaboraciones de Jan S. Emerson ("*A Poetry of Science: Relating Body and Soul in the Scivias*"), Rebecca L.R. Garber ("*Where Is the Body? Images of Eve and Mary in the Scivias*"), Maud Burnett McInerney ("*Like a Virgin: The Problem of Male Virginity in the Symphonia*") y Kathryn L. Bumpass ("*A Musical Reading of Hildegard's Responsory Spiritui Sancto*"). La tercera sección, finalmente, presenta los trabajos de Leonard P. Hindsley ("*Rhenisch Confluences: Hildegard and the Fourteenth-Century Dominicans*"), Christine M. Rose ("*The Jewish Mother-in-Law: Synagoga and the Man of Law's Tale*") y Frederick S. Roden ("*Two 'Sisters in Wisdom': Hildegard of Bingen, Christina Rossetti, and Feminist Theology*"). Cada ensayo concluye con la referencia de fuentes primarias y secundarias utilizadas, y al final del libro hay una presentación de cada uno de los colaboradores del presente volumen.

El trabajo editorial es muy pulcro, aunque nuevamente pensamos que las cuatro o cinco ilustraciones que adornan el libro debieron ser en colores y no en blanco y negro, porque la pintura de Hildegarda no admite semejante reducción.

DAVIDSON, AUDREY EKDAHL (ed.). *The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen*. Critical Studies. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, Western Michigan University, 1992. 128 p.

El interés de Davidson en esta pieza musical dramática de Hildegarda es de antigua data, según nos lo dice en el prefacio; esta obra, precisamente, es fruto de sus trabajos presentados en el "International Congress on Medieval Studies" (1991), complementados con los aportes de otros estudiosos.

Los trabajos que conforman este volumen son: "*Music and Performance: Hildegard of Bingen's Ordo Virtutum*" (Audrey Ekdahl Davidson); "*The Ordo Virtutum: Ancestor of the English Moralities?*" (Robert Potter); "*The Virtues of Hildegard's Ordo Virtutum: or, It Was a Woman's World*" (Pamela Sheingorn); "*The Monastic Context of Hildegard's Ordo Virtutum*" (Julia Bolton Holloway); "Ego Humilitatis, regina Virtutum: *Poetic Language and Literary Structure in Hildegard of Bingen's Vision of the Virtues*" (Gunilla Iversen); "*The Ordo Virtutum: A Note on Production*" (Clifford Davidson).

Finaliza el libro con doce planchas, reproducción de parte de la partitura, texto e ilustraciones, en blanco y negro.

SCHIPPERGES, HEINRICH. *Hildegard of Bingen. Healing and the Nature of the Cosmos*. 2nd print. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1998. 122 p.

Esta obra, escrita por el notable médico alemán e historiador de la medicina, además de devoto estudioso de Hildegarda de Bingen, data del año 1995 en su versión alemana. Schipperges ha sentido una gran afinidad con la abadesa alemana, y se ha preocupado por conocer su mundo, su vida y, sobre todo y profundamente, su obra. Todo ello se refleja en el contenido de este libro, cuya Introducción narra su admiración por la profetisa teutónica, uno de los nombres con que se la conoce.

Cada una de las partes subsiguientes está dividida en cinco capítulos. La segunda parte, “*Life and Work*”, se refiere a: 1. *The Formative Years and Adolescence*; 2. *The Written Work*; 3. *Musical and Artistic Works*; 4. *The Prophetic Mission*; 5. *The Final Years*. En la tercera parte, “*The World and Humanity*”, tenemos: 1. *The Spiritual Setting*; 2. *Humanity in the Cosmos*; 3. *The Nature of the Body*; 4. *The Human Being as Male and Female*; 5. *Working upon Nature*. La cuarta parte, “*Natural History and the Healing Arts*” nos habla de: 1. *The Workings of Nature*; 2. *The Basis and Nature of Disease*; 3. *The Means of Healing as the Means to Salvation*; 4. *The Healing Arts as a Guide to the Art of Living*; 5. *The Way of Nature and the Conduct of Life*. En la quinta parte, “*Healing and Salvation*” encontramos: 1. *The Ways of Creation*; 2. *Humankind as Responsible Creature*; 3. *Orienting Humanity in the World*; 4. *The Completion of the World*; 5. *The End of Time*. La sexta parte, “*Looking Ahead*” es una visión valorativa de Hildegarda de Bingen, en la que el autor apunta determinadas características suyas a partir de las cuales quedan abiertos los caminos para la investigación.

Cabe destacar la abundante bibliografía, y la presencia de ilustraciones que, si bien son en blanco y negro, se destacan por su notable nitidez y calidad de imagen.

NEWMAN, BARBARA (ed.). *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley: University of California Press, 1998. 278 p.

Barbara Newman, tal vez la más grande especialista en Hildegarda de Bingen, es la editora de este volumen, uno de los estudios más completos y profundos a la hora de mostrar la multifacética riqueza de la abadesa alemana. Dos ensayos suyos abren y cierran la obra, que cuenta con la colaboración de otros siete estudiosos, presentados en la parte final del libro.

Los trabajos: 1. “*Sibyl of the Rhine*”: *Hildegard’s Life and Times* (Barbara Newman); 2. *Abbess: “Mother and Teacher”* (John Van Engen); 3. *Religious Thinker: “A Frail Human Being” on Fiery Life* (Constant Mews); 4. *Prophet and Reformer: “Smoke in the Vineyard”* (Kathryn Kerby-Fulton); 5. *Correspondent: “Blessed Is the Speech of Your Mouth”* (Joan Ferrante); 6. *Artist: “To See, Hear, and Know All at Once”* (Madeline Caviness); 7. *Medical Writer: “Behold the Human Creature”* (Florence Eliza Glaze); 8. *Composer and Dramatist: “Melodious Singing and the Freshness of Remorse”* (Margot Fassler); 9. *Poet: “Where the Living Majesty Utters Mysteries”* (Barbara Newman). Concluye el volumen con una abundantísima y calificada bibliografía, que incluye la discografía de Hildegarda, y un utilísimo índice de térmi-

nos. Una vez más señalamos que las ilustraciones debieran ser en color, por ser éste esencial en las visiones de la profetisa.

Todos los estudios ofrecidos son importantes. El trabajo de Van Engen dice cómo “se hace” una abadesa; el capítulo siguiente se refiere al pensamiento filosófico teológico de Hildegarda, en tanto el cuarto coloca a la religiosa en su contexto histórico, fundamentalmente en el ámbito de los movimientos que por entonces sacudían a la Iglesia. El trabajo de Caviness brinda un magnífico y pormenorizado análisis de la obra artística de Hildegarda, incluyendo un estudio comparativo con diversas realizaciones de la época, a fin de determinar la originalidad de su pintura, y en qué consiste. Sorprendentes son los datos que sobre los conocimientos médicos de nuestra benedictina aporta Glaze, y exhaustivo el estudio de Fassler sobre un tema clave para Hildegarda: la música. Nuevamente, la lectura de este volumen da una acabada idea de la personalidad y la obra de Hildegarda de Bingen, a la vez que impulsa el deseo de continuar profundizando en un tesoro que aparece inagotable.

HILDEGARD OF BINGEN. *Scivias*. Transl. by Mother Columba Hart and Jane Bishop. Introd. by Barbara J. Newman. Preface by Caroline Walker Bynum. New York: Paulist Press, 1990. 545 p.

Es ésta la traducción inglesa más autorizada de la primera obra de la abadesa de Bingen, y constituye un impresionante volumen dotado con abundantes notas críticas, bibliografía e índice exhaustivos. Cada visión aparece precedida por la ilustración correspondiente (en blanco y negro, lamentablemente), disposición que facilita la lectura de su descripción.

El Prefacio nos anuncia la singularidad y riqueza de la figura de Hildegarda, impostándola en su época y relacionándola con otras mujeres pertenecientes a diversos momentos de la historia de la Iglesia. Se detiene particularmente en su faceta de escritora, dando algunas precisiones al respeto.

La Introducción es, en verdad, un erudito estudio de Bárbara Newman, quien primeramente presenta la vida de Hildegarda y sus obras, para referirse luego a su espiritualidad presente en sus escritos, cartas, predicaciones, pero también en sus pinturas y en su música. Newman se extiende particularmente sobre este punto, analizando la fuente de la vida interior de la “Sibila” y sus iluminaciones; en su análisis toma en cuenta los desempeños de Hildegarda como abadesa, como miembro activo de

la reforma gregoriana y como predicadora con características apocalípticas. Es en este contexto que pasa luego a hablar del *Scivias* (*Scito vias Domini*). Inicialmente da la estructura de la obra, dividida en tres partes que tratan de la creación, la redención y la santificación respectivamente, siendo esta última la más extensa. Luego indica la estructura básica de cada una de las visiones: una breve descripción de lo que ha visto, seguida de la interpretación que presenta a modo de glosa, frase por frase, con alguna digresión intercalada. La interpretación es alegórica primero, para tornarse luego enseñanza dogmática y moral, con sobreabundancia de pasajes escriturarios. La interrogación como recurso pedagógico (¿qué es esto?, ¿qué significa esto?) está presente en forma recurrente, y cada visión finaliza con una advertencia dirigida al lector³.

La temática del primer libro, continúa diciéndonos Newman, trata las relaciones entre macrocosmos y microcosmos, entre las cosas celestiales y la terrenales, entre el mundo creado y el mundo caído. En el libro segundo predomina la figura de la Iglesia, cuya enseñanza sobre los sacramentos transmite Hildegarda (el sacramento del matrimonio es tratado en el libro primero, en razón de la creación de Adán y Eva; en cambio, la abadesa incorpora al libro segundo los votos monásticos, que parece considerar con valor sacramental). El libro tercero, advierte Newman, tiene una doble estructura: histórica y moral, figurada por el edificio de la salvación, construido por la Divinidad y habitado por las Virtudes. Los dos temas confluyen en la última visión, en forma de una sinfonía de oración a los habitantes del Cielo.

A continuación, Newman traza un paralelo con una obra del teólogo Hugo de San Victor, *De Sacramentis* (escrita diez años antes de que Hildegarda comenzara a escribir; en ese mismo año murió el maestro medieval), indicando la similitud de los temas y la diferencia en el tratamiento, que proviene fundamentalmente del hecho de que, mientras Hugo argumenta con la luz de la razón y aduce la autoridad humana, hablando en nombre de sí mismo, Hildegarda afirma, apoyada en sus revelaciones y hablando en la persona de Dios. Barbara Newman no titubea en afirmar que, “*if Hildegard had been a male theologian, her Scivias would undoubtedly have been considered one of the most important early medieval summas*” (p. 23).

Se refiere luego a las pinturas que ilustran cada una de las visiones y también a la música que ya aparece en el final de su libro, preludiando sus obras musicales posterior-

³ Esta forma de trabajo de textos no es nueva, y es de uso corriente en las abadías y monasterios, pero cobra gran impulso a partir del siglo XII, en que es adoptada en las escuelas catedralicias por los grandes maestros, y en vísperas del surgimiento de las universidades.

res y, en especial, *Ordo virtutum*, drama litúrgico-moral.

Viene luego la sinopsis de las visiones, para finalizar con una reflexión acerca del lugar que ha ocupado Hildegarda en la tradición de la Iglesia. Traza Newman líneas hacia atrás, hacia la tradición patristica que pudo haber conocido Hildegarda (a través de florilegios o bien en los textos originales), autores carolingios y otros contemporáneos: Isidoro de Sevilla, Rabano Mauro, Pascasio Radberto, Notkero de San Gall, Escoto Eriúgena, Bernardo Silvestre, Honorio Augustodunensis, San Bernardo de Claraval, etc. Pero también se ocupa del legado de Hildegarda: de su fama como visionaria, profetisa y predicadora, y de la fortuna inmediata de sus obras, que fueron muy apreciadas durante su vida y luego de su muerte. En el Renacimiento, Jacques Lefèvre d'Étapes imprimió la primera edición del *Scivias* (1513). Sin embargo, el hecho de que algunos protestantes (Andreas Osiander, por ejemplo) la reclamaran como propia por sus denuncias contra el clero de su época, distorsionó su figura y la arrojó en un cono de sombra, del que recién ha sido rescatada en la segunda mitad del siglo XX. Afortunadamente.

HERTZKA, GOTTFRIED. *Piccola farmacia di Sant'Ildegarda*. Milano: Editrice Ancora Milano, 1994. 288 p.

Por más de un motivo podemos decir que nos hallamos ante una verdadera joyita editorial, que debemos agradecer al CENTRO STUDI SANTA ILDEGARDA.

En la Introducción el Dr. Hertzka se refiere al súbito y gran interés surgido en Europa por Santa Hildegarda, en ocasión de celebrarse el octavo centenario de su muerte, en 1979. La carta que por entonces enviara el Papa Juan Pablo II al Cardenal Volk von Mainz subrayaba, entre otros temas, la contribución de la abadesa a la medicina; Hertzka ha estudiado las obras médicas de Hildegarda desde su propia experiencia -recogida a lo largo de cuarenta años de práctica profesional-, y se ha detenido principalmente en sus métodos y recetas curativas. "*I remedi di Ildegarda aiutano come terapie di base, spesso in maniera sorprendente e non hanno nulla da invidiare alla complesse medicine moderne*", dice (p. 11).

A continuación brinda las recetas, presentadas por orden alfabético, que incluyen: la indicación terapéutica, la composición, el modo de uso y observaciones. En las observaciones trae generalmente un texto pertinente de Hildegarda, y también plegarias. Muchas de las recetas están bellísimamente ilustradas, sea por una reproducción

de la planta a que se hace referencia, sea por retratos de la abadesa, de algunos santos y otros personajes, sea por lugares y monasterios..., todo ello acompañado por textos explicativos escogidos con gran acierto.

Todo el volumen está impreso en papel ilustración, con amplios márgenes y letra grande que facilitan la lectura. La diagramación, verdadera obra de arte, hace de esta lectura, además, algo placentero.

STRICKERSCHMIDT, HILDEGARD. *Santa Ildegarda. Guarigione del corpo e dell'anima. Salute e forza vitale. Consigli pratici per una vita positivi*. Rivarolo Can.se (To): Centro di Benessere Psicofisico, 1995. 176 p.

En la presentación de esta obra se halla la clave para su lectura, que transcribimos: *“L'argomento di questo libro è la 'forza vitale verde', che per Ildegarda di Bingen rappresenta la base della salute, del benessere e della guarigione. Il punto di partenza è il piano biologico-naturale, cioè le forze operanti in natura, che sono a nostra disposizione per il benessere psicofisico. [...] Ma il censo e l'obiettivo di ogni guarigione poggia sulla questione della salvezza ultima dell'essere umano, della sua santità e quindi sul problema della trascendenza, di Dio”* (p. 3). Es por ello que cada capítulo se cierra con un texto u oración de Hildegarda, a modo de meditación que ayude a incorporar a la vida personal y cotidiana del lector cuanto acaba de leer.

Luego de una *“Introduzione”*, los capítulos son: *“Io voglio vivere. La 'forza vitale verde' come dono”*; *“Sono parte della natura. La forza vitale della natura”*; *“Mi sento bene nella mia pelle. L'anima come forza vitale 'verdeggianti' nel corpo”*; *“In me ho tutto ciò che mi consente di agire. Attingere forza vitale dall'autostima positiva”*; *“Posso accettarmi così come sono. La freschezza vitale 'verdeggianti' dell'autoconoscenza”*; *“Sono vivo, perchè sono capace di gioire. La forza vitale della gioia”*; *“Il bene che faccio mi fa bene. La forza verde della virtù”*; *“Comincio una nuova vita. La forza rinnovatrice del pentimento”*; *“La fede mi rende vivo. I poteri divini rinnovano l'uomo continuamente”*; *“Amo la luce. La luce vivente di Dio”*; *“Date importanti della vita di Santa Ildegarda”*; *“Appendice. Bibliografia/Abbreviazioni”*.

El estilo de la escritora es sencillo y su intención eminentemente práctica y vital, sin que esto signifique sacrificar en algo el vuelo y la profundidad de la abadesa de Bingen, por lo que la lectura se hace fácil y provechosa. Estas características, y el peculiar enfoque de la obra, hacen de este librito algo verdaderamente original.

OHANNESON, JOAN. *Una luz tan intensa. Hildegard von Bingen*. Barcelona: Ediciones B, 1998. 380 p.

Estamos ante una biografía novelada de la abadesa de Bingen, cuyo curioso título en inglés es *Scarlet Music*. Si bien su carácter de novela le permite fantasear un tanto y adentrarse con mucha libertad en lo que supone son el pensamiento y el corazón de Hildegarda, esta biografía presta un muy buen servicio a quien quiera tomar contacto con la protagonista, y también a quien quiera estudiarla en profundidad, porque la presenta con una encarnadura cuidadosamente trabajada, con bastantísimo rigor histórico, matizada en los sentimientos y con todos sus personajes bien delineados. La autora intercala textos de las obras de Hildegarda, y lo hace con acierto, de manera que la lectura de esta novela constituye verdaderamente una introducción a la persona y el mundo de la santa.

HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias: Conoce los caminos*. Trad. De Antonio Castro Zafra y Mónica Castro. Madrid: Trotta, 1999. 508 p. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión).

Es ésta la primera traducción castellana de una obra de Hildegarda, y precisamente de su obra más divulgada, y difícil. La presente edición brinda una lectura tersa, muy pulida, que ha sabido superar airoso todos los escollos sin disimular por ello la complejidad del texto, en cuanto a la lengua, la forma y el contenido.

Hay una noticia previa sobre la autora, tal vez un tanto breve, a la que sigue una nota de los traductores. En ella ponen de relieve los diferentes canales por los que fluye la creatividad de la abadesa, y así hablan de dos ejes “entrelazados en el texto: el de la palabra con sus ecos, que llamaríamos melódico; y un eje espacio-temporal, de tipo arquitectónico, que integra las imágenes [...]. Se advierte una voluntad musical - Hildegarda era compositora- que crea complejos paralelismos de imagen y palabra, pugna por ensalzar la palabra elevándola al ámbito del canto y la envuelve en las estructuras de la música” (p. 10-11).

También señalan la redacción latina “áspera” del texto, e indican el criterio que, en este sentido, ha regido su traducción: “se han buscado las metáforas que mantuvieran esas construcciones como de espejo, con sus sentidos ocultos y recovecos que forzaban la sintaxis; y hemos querido conferirle expresividad, ritmo y belleza, acordes a las aspiraciones musicales de la autora, con el fin de reflejar esa unión entre palabra,

imagen y música por la que parece haber luchado duramente” (p. 11). No ha de haber sido fácil componer esta obra, y mucho menos traducirla, tarea que sin duda ha de haber requerido no sólo el conocimiento de la época, de la autora y de su multifacética producción, sino también una identificación, consonancia o armonía con su espiritualidad, y un insoslayable componente afectivo.

El volumen se enriquece con las ilustraciones que corresponden a cada una de las visiones de Hildegarda, y agradecemos la excelente calidad y colorido de las reproducciones, tan necesarias para comprender el texto. Hubiéramos preferido que cada una de ellas precediera a la visión correspondiente, en lugar de estar todas agrupadas en mitad del libro, pero tal vez sea ésta la imperfección necesaria para poder considerar humanos a esta titánica e inspirada labor de los traductores, y al coraje editorial de Trotta, que con esta obra pone tan difícil y bello libro al alcance del público de habla hispana.

HILDEGARD OF BINGEN. *On Natural Philosophy and Medicine. Selections from Cause et Cure*. Translated from Latin with Introduction, Notes and Interpretative Essay by Margret Berger. Cambridge: D.S. Brewer, 1999. 166 p.

Estamos ante un libro de Hildegarda que el trabajo de Berger ha tornado muy interesante. El Prefacio da noticia crítica -con abundancia de notas- de las peripecias del manuscrito original de la abadesa, que después de su muerte fue dividido dando lugar a dos títulos: *Liber simplicis medicinae* y *Liber compositae medicinae*, conocidos posteriormente como *Physica* y *Causae et curae*⁴, respectivamente. Luego de describir el manuscrito Copenhagen y la edición de Paul Kaiser (Leipzig: Teubner, 1903; repr. Basel: Basler Hildegard-Gesellschaft, 1980), sobre los que se basa su labor, narra brevemente la temática de *Cause et cure* y explica los criterios y las pautas que han guiado su trabajo.

La Introducción se refiere en primer término a la vida y obras de Hildegarda, y luego de pasar revista a sus escritos, pasa a considerar el contexto cultural de la abadesa y, más precisamente, los monasterios -particularmente benedictinos- y la medicina. Esta parte de la Introducción, muy anotada, es uno de los aspectos originales de la labor de Berger. Finaliza con la consideración del entorno teológico, filosófico-natural y médico de *Cause et cure*.

⁴ *Beate Hildegardis cause et cure*, en un manuscrito del siglo XIII.

Los textos seleccionados ha sido agrupados bajo los siguientes títulos: 1. *The creation of the world. The cosmos and its components. Macrocosm and microcosm*; 2. *Elements and humors*; 3. *Adam*; 4. *Embryology*; 5. *Human sexuality*; 6. *Complexion and aptitude. Complexional differences*; 7. *Sleep and dreams. Waking*; 8. *Disorders and diseases*; 9. *Menstruation. Conception and pregnancy. Childbirth and infancy*; 10. *Regimen of health*; 11. *Bloodletting*; 12. *Bathing*; 13. *Nutritional disorders. Digestive system disorders. Disorders of the skin. Fevers*; 14. *Treatment*; 15. *Diagnostic and prognostic signs*; 16. *Lunar prognostication*.

La obra culmina con un ensayo interpretativo de Berger, dividido en dos partes. En la primera, trabaja las dificultades de la lengua y del estilo, y discute fuentes e influencias. En la segunda comenta algunos pasajes, siguiendo la secuencia de los títulos arriba mencionados. A continuación cita la abundantísima bibliografía consultada. El libro se cierra con un índice de nombres y otro de temas. Realmente, un enfoque y un trabajo muy interesantes y, para el lector, una excelente manera de introducirse en el mundo de la medicina de Hildegarda de Bingen.

FLANAGAN, SABINA. *Hildegard of Bingen, 1098-1179. A Visionary Life*. 2nd edition. London/New York: Routledge, 1998. 227 p.

Esta biografía de la abadesa se ha constituido en un clásico, y merecidamente. Flanagan explica en el Prefacio a la primera edición su interés por Hildegarda, nacido a partir de una lectura de Peter Dronke; luego vendría la tesis doctoral sobre los aspectos proféticos de la “Sibila del Rin”, y luego... la voluntad de continuar estudiando la inmensa riqueza de esta mujer medieval. En el Prefacio a esta segunda edición da cuenta de la corrección de algunos errores, y de la utilización de ediciones críticas recientes de las obras de Hildegarda, y de importantes estudios secundarios.

Los diez capítulos que componen la obra son: 1. *Life and Death*; 2. *World and Cloister*; 3. *Opportunities and Constraints*; 4. *The Ways of God*; 5. *The Subtleties of Nature*; 6. *Celestial Harmonies*; 7. *Man and the Cosmos*; 8. *Admonition and Advice*; 9. *Worldly Discords*; 10. *Potent Infirmities*. Las últimas secciones están dedicadas a las notas, la bibliografía y la discografía.

CRAINE, RENATE. *Hildegard. Prophet of the Cosmic Christ*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1997. 160 p. [Series “A Spiritual Legacy”]

Este interesante volumen se abre con unas muy oportunas palabras del editor de la colección, John Farina, quien explica el sentido de la misma y a quiénes está dirigida. A continuación y en el Prefacio, la autora subraya que el mensaje de la “profetisa germana” para nosotros versa principalmente sobre el misterio de Dios, Divina Sabiduría presente -en la persona de Cristo- en el cosmos, en la historia y la profundidad de nuestros corazones. Para escuchar el mensaje con el oído del corazón, dejando de lado los condicionamientos modernos y los del erudito, Craine habla de tres puentes que le ayudaron a franquear el abismo de siglos:

1. La elección hildegardiana de un lenguaje simbólico y arquetípico.
2. Su espiritualidad benedictina.
3. La experiencia femenina como un ángulo de visión.

Los capítulos de la obra son: 1. *Hildegard's Life and Work*; 2. “*Cry Out and Tell What Is Shown to You*” (*Prophetic Authority; Purification and Illumination; “In the Light of Love, Wisdom Teaches Me”*; *Listening to Hildegard with “the Ears of the Heart”*); 3. *The Living Light (Christ, the Wisdom of God; The Work of the Word Is Fecundity - Opus autem verbi viriditas est)*; 4. *The Human Being in the Cosmos (“Everything That Exists in the Order of God Responds to the Other”*; *Fecundity - Viriditas; Embraced by the Maternal Love of God)*; 5. *The Union of Body and Soul (The Journey of the Soul; “Woman Is Created for Man and Man Is Made for Woman”)*; 6. *The Way of the Heart - Iter cordis (First Step: Remembering; Second Step: Groaning in Sorrow; Third Step: Good Works in and with God - Opus bonum, opus Dei)*; 7. *Life in the Tension of Opposites (The Dialogue of the Heart; Discernment)*; 8. *Building Wisdom's House in History (The “Heavenly Jerusalem”, Symbol of Faith and Hope)*; 9. *Love - Caritas (The Matrix of Creation, Redemption, and Bright-Burning Understanding)*.

El volumen finaliza con una ubicación cronológica y una bibliografía selecta. Sus seis ilustraciones son en blanco y negro, de calidad media.

HILDEGARD OF BINGEN. *The Book of the Rewards of Life (Liber Vitae Meritorum)*.
Transl. by Bruce W. Hozeski. New York: Oxford University Press, 1997. 290 p.

En el Prefacio del presente volumen el traductor, fundador de la International Society of Hildegard von Bingen Studies, nos dice que ésta es la segunda obra que tradujo de Hildegarda (la primera fue *Scivias*), y da cuenta de la enorme dificultad de la tarea, apreciación en la que coincide con otros que han acometido la misma empresa.

La Introducción, luego de una muy breve noticia de la vida de la santa, brinda una ordenada presentación de sus obras, para dedicarse luego al *Liber Vitae Meritorum*, de cuyas seis partes proporciona una breve síntesis. Finaliza con una bibliografía selecta.

Las seis partes de la obra son: *The First Part: Concerning the Man Looking to the East and to the South*; *The Second Part: Concerning the Man Looking to the West and to the North*; *The Third Part: Concerning the Man Looking to the North and to the East*; *The Fourth Part: Concerning the Man Looking to the South and to the West*; *The Fifth Part: Concerning the Man Looking over the Whole Earth*; *The Sixth Part: Concerning the Man Moving Himself with the Four Zones of the Earth*. Cada parte está precedida por el listado de los encabezados o subtítulos de cada división interna.

A modo de resumen del contenido de la obra, transcribimos unas palabras del traductor: “*Liber Vitae Meritorum is a study of the weakness, seemingly inherent in the human consciousness, that separates us from God, a study of moral flaws and of the true nature of sin. Liber is one of the most subtle, psychologically fascinating, and intense works ever written on the relationship of the various sins to their corresponding virtues. There are thirty-five antithetical pairs of sins set against virtues. Whereas Scivias might be considered a handbook of belief, Liber Meritorum Vitae might be considered a handbook of life*” (p. xvi-xvii).

HILDEGARD OF BINGEN. *Symphonia*. A Critical Edition of the *Symphonia armonie celestium revelationum* [Symphony of the Harmony of Celestial Revelations]. With introduction, translations and commentary by Barbara Newman. 2nd edition. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1998. 328 p.

En un breve Prefacio, Barbara Newman nos dice la asombrosa realidad de una Hildegarda muy tardíamente descubierta en nuestro tiempo, pero que ha sabido suscitar un gran interés a un público muy variado. Newman, traductora de más de una de sus obras, pone hoy a nuestro alcance el texto poético de la *Symphonia*, precedido por una importante Introducción. En ella presenta a la autora y a esta obra suya, enmarcándola en su contexto de origen: la liturgia monástica benedictina, y en el pensamiento hildegardiano, que nos pone ante una teología de la música. En este punto la erudición de Newman sobre el pensamiento medieval enriquece la exposición con sus referencias a Boecio, Casiodoro, San Agustín, autores Carolingios, Isidoro de Sevilla y otros. A continuación trata del estilo musical y el estilo poético, para presentar luego los temas de la *Symphonia*; concluye dando las necesarias precisiones en cuanto al texto y la

traducción. Un Apéndice relaciona esta obra con el epílogo a la *Vida de San Ruperto*. El análisis musical está a cargo de Marianne Richert Pfau.

Esta edición bilingüe ofrece el texto latino y su traducción inglesa en poesía (en página enfrentada) y en prosa, al pie. En la última parte del volumen Newman comenta cada canción, ubicándola en el contexto del pensamiento y el lenguaje de la abadesa de Bingen, comentario que hace más accesible la lectura y comprensión de esta obra tan valiosa, por su contenido espiritual y el lirismo de la expresión. Cierra el libro la bibliografía, abundante y sistematizada, y una discografía.

BAIRD, JOSEPH L.; EHRMAN, RADD K. (ed.). *The Letters of Hildegard of Bingen*. Vol II. Trans. by Joseph L. Baird and Radd K. Ehrman. New York: Oxford University Press, 1998. 215 p.

Este segundo volumen de la correspondencia de Hildegarda contiene 176 cartas, escritas o bien recibidas por ella, en algunos casos correlativas y en otros no. Cada carta tiene, cuando ello ha sido posible, indicación de lugar, fecha y corresponsal, y casi todas presentan notas. En el final del volumen hay textos latinos, que los traductores han puesto en casos en los que se advierte especial dificultad, duda o bien alguna interpretación discutible. Un índice de lugares de la Sagrada Escritura y un índice general que incluye nombres propios y términos completan este libro, en el que además es de señalar la excelente diagramación e impresión.

PERNOUD, RÉGINE. *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*. Trad. De Alejandra González Bonilla. Barcelona: Paidós, 1998. 164 p. [Colección "Testimonios", 20]

Es ésta la traducción de una obra que hemos comentado ya en STYLOS. 1998; 7(7): 286-290. La versión castellana apareció en ocasión de cumplirse los novecientos años del nacimiento de Hildegarda de Bingen, y nos parece muy adecuada su inclusión en esta colección. La traductora ha incorporado algunas notas muy oportunas, que dan una mejor comprensión de lo leído, o amplían el contexto histórico-cultural. Sin embargo, por momentos la traducción se despega del texto de manera innecesaria y aun demasiado libre: por ejemplo, en pág. 130, en el párrafo que comienza "Esta evocación de Adán...", donde no se trata de la evocación de Adán sino de su voz, y donde la inspiración que lo ayuda no es la inspiración divina sino la de los profetas. Hay tam-

bién algunos errores, como en pág. 131 línea 19: la frase “y al Sol se le reconoce por su esplendor” está desubicada, ya que en la versión de Pernoud finaliza el párrafo, como segundo término de comparación referido al alma y a cómo ésta se hace conocer; en pág. 134, primera línea, el nombre del arzobispo de Colonia es Felipe y no Christian; en pág. 156 línea 11, donde debe leerse que Hildegarda murió a los ochenta y dos años, y no a los noventa y dos; en pág. 105, donde falta la última línea, al pie de página.

No obstante, esta versión castellana constituye un notable aporte al conocimiento de Hildegarda de Bingen para el lector de habla hispana, que cuenta con muy poco material al respecto.

SCHIPPERGES, HEINRICH. *The World of Hildegard of Bingen. Her Life, Times and Visions*. Transl. by John Cumming. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1998. 160 p.

Schipperges, doctor en medicina y en filosofía, ha consagrado gran parte de su vida y sus obras a la abadesa de Bingen, a la que descubrió en sus días de estudiante de medicina. Este volumen es una buena prueba de ello, por el profundo conocimiento y la comprensión que trasunta de la personalidad y la obra de Hildegarda.

La primera parte, “*An age of upheaval*”, trabaja el contexto en el que transcurre la vida de Hildegarda (“*The world and life of the twelfth century*”): el siglo XII con una cosmovisión novedosa en las escuelas, la razón enfrentándose con la fe (Abelardo vs. San Bernardo), el Imperio en conflicto con el Papado, la herejía de los cátaros, la corrupción del clero... Esta corrupción, que abarcaba también las órdenes monásticas, había motivado la reforma gregoriana (Gregorio VII, 1073-1085) y la poderosa intervención de San Bernardo de Claraval. Schipperges ubica aquí (“*Religious life between tradition and reform*”) a Hildegarda como religiosa benedictina, y narra las luchas que debió emprender contra la soberbia, la avaricia, la relajación de costumbres y el afán de poder de muchos religiosos. A las espléndidas ilustraciones que acompañan el texto en toda la obra, nítidas en su dibujo y de colorido brillante, se suma aquí un plano del monasterio de St. Gall, detalladamente anotado, que es de gran utilidad para la comprensión de la vida cotidiana de los religiosas. El capítulo siguiente: “*Scenery of an exceptional life*”, está dedicado a la geografía en la que transcurre la vida de Hildegarda y sus fundaciones.

La segunda parte, "*A woman's life*", comienza indicando lo que el autor denomina etapas o bien escenas de la vida de Hildegarda ("*Stages in life*"), que hacen referencia a sus visiones, escritos e ilustraciones, y a su actividad como abadesa. A continuación ("*Education and training*") se considera la educación que recibió quien no se cansaba de reiterar que era indocta, como si fuera posible dicha condición en una monja benedictina de su tiempo. Esta consideración aparece relacionada con sus visiones y con su desempeño al frente del monasterio. Finalmente el autor nos habla de una de las características que más fuertemente impactó a sus contemporáneos: el don de profecía, que le valió el título de "Sibila del Rin" ("*The German prophetess*").

La tercera parte, "*Light, life, and creation*" se abre a la riqueza del pensamiento teológico de Hildegarda ("*A wholesome life*"), para continuar ("*The universal wheel*") con su visión del mundo y la interrelación entre hombre y mundo -la correspondencia entre macrocosmos y microcosmos era el tema dominante en las escuelas-, la consideración del hombre cuerpo y alma, masculino y femenino, y la celebración de la belleza del universo. El tercer capítulo, "*The wheel of history*", es la historia del hombre, de su creación y caída, y de su salvación, visualizando aquí especialmente el papel de la mujer.

La cuarta parte, "*Nature and healing*", tiene mucho que ver con la profesión de Schipperges. En su primer capítulo ("*The natural world*") se refiere al mundo físico y al orden establecido en él por su Creador. El respeto por dicho orden es salud para el hombre; desconocerlo, violentarlo, es su enfermedad. ¿Puede extrañarnos el entusiasmo de los ecologistas de hoy por Hildegarda? La enfermedad y la salud son, precisamente, el tema del capítulo siguiente ("*Sickness and health*"), que presenta las obras médicas de la abadesa, su concepción holística de la salud y un concepto de difícil traducción, clave en el pensamiento hildegardiano: la *viriditas*, el verdor, la fuerza vital, el vigor..., que se dice de Dios, del mundo y del hombre. Finalmente ("*Healing and life*") se subraya la importancia del concepto de orden para la salud y la vida, y en este punto el autor se refiere a la *Regla* de San Benito como una guía para la vida.

La quinta parte, "*True salvation*", es eminentemente teológica y eclesial. Su primer capítulo ("*Creation and redemption*") plantea el drama de la caída del hombre y su estado de naturaleza deficiente, deformada, degenerada por el pecado, pero que será redimida por la Encarnación del Verbo, por Cristo. "*The office of the Church*" es el título que sigue, natural continuidad del tema de Cristo Redentor. Hildegarda trabaja comparativamente la Sinagoga y la Iglesia, esta última como presencia activa del Espíritu Santo en la historia, que es historia de la salvación. En el tercer capítulo, "*Saving actions*", propone Schipperges las actitudes y conductas que salvarán al

mundo, y que suponen siempre la interacción amorosa y compasiva entre Dios-naturaleza-hombre. No asombra entonces que este capítulo se cierre con lo que el autor denomina “el himno de amor”.

La sexta parte, “*Prophetess for a new age*”, mira a Hildegarda desde nuestro presente y enumera los aportes que hoy recibimos de ella. El volumen se completa con un glosario muy bien hecho y conveniente, dada la gran erudición de que hace gala el autor, y con una bibliografía.

Queremos destacar la riqueza del texto y la fluidez de su lectura, que denotan un conocimiento elaborado y pulido. Las ilustraciones sobreabundan en cantidad, calidad y oportunidad. Cada capítulo incluye textos de Hildegarda, elegidos con gran acierto, y realmente el lector de este libro tendrá no sólo noticia suficiente sino también comprensión de la abadesa y de la proyección de su fructífera obra. Finalmente, vaya nuestra gratitud a la editorial por un trabajo de diagramación funcional y de muy buen gusto, y una impresión impecable.

NOTA

“ESTOY EN CAMINO. SIEMPRE ESTUVE EN CAMINO” (Blaise Cendrars)

HEMILSE DEL PÓPOLO NOÉ*

Quienes conocemos la emoción de dejarnos conducir por el mundo a través de las experiencias de los viajeros narradores (intérpretes y traductores del mundo), contamos además con valiosas publicaciones de trabajos serios y especializados referidos a ellos y a sus libros.

Hace pocos años comentamos¹ la *Guía para viajeros medievales* de la Dra. Nilda Guglielmi quien nos presentó en un verdadero mosaico, los testimonios de viajeros narradores del siglo XIII al XV en su traslado a oriente.

Hoy contamos con un planteo diferente y abarcador, que desarrolla propuestas de análisis tendientes a distinguir y a diferenciar los libros de viaje en su género, e incita a su aplicación a través de los tiempos.

CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. *Poética del relato de viajes*. Kassel: Edition Reichenberger, 1997, 187 pp. (Problemata Literaria, 37)

Actual Directora del Departamento de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, Catedrática e investigadora, la Dra. Carrizo Rueda presenta el fruto de sus prolongadas indagaciones acerca de un tema del cual ya

* U.C.A.

¹ STYLOS. 1998; 7 (7): 293-301.

nos anticipara determinados aspectos en artículos publicados en esta revista: Stylos², entre otras; y proporciona un valiosísimo aporte a los estudiosos del tema, a quienes ofrece su trabajo.

Profunda conocedora de la variedad de textos referidos a viajes compuestos durante siglos en occidente, y consciente de la necesidad de una investigación sistemática apoyada en criterios morfológicos sustentados por la teoría literaria que demuestre la existencia de una serie de elementos constitutivos y reiterados a través de cuyo estudio sea posible distinguir y caracterizar el género relato de viajes, la autora ha desarrollado con evidente entusiasmo un prolijo y minucioso sumario a cuyos capítulos nos remitiremos.

En el PRÓLOGO, síntesis del propósito y del contenido de la obra, la investigadora explica que solo en los últimos tiempos la teoría literaria “ha comenzando a brindar las herramientas idóneas para abordar formalmente un género como el que nos ocupa” por lo que pudo partir de “ciertos criterios que han ampliado particularmente las posibilidades de los análisis narratológicos”. Aclara que sus conclusiones no constituyen una tesis definitiva: “Mi intención es básicamente presentar una alternativa al vacío teórico sobre las características del género, ...”

Se refiere al origen de la metodología utilizada diciendo que aprovechó los aportes del estructuralismo acudiendo a las teorías de Bremont y de Barthes, a posteriores estudios de la función descriptiva y a aportes de la teoría hermenéutica y de la pragmática del texto.

El primer capítulo del trabajo está constituido por el aspecto teórico-morfológico.

En el segundo y tercer capítulo selecciona aspectos particulares de determinados textos para ejemplificar y aplicar el modelo diseñado. Indaga especialmente en textos que abarcan desde el siglo X al XV ofreciendo el análisis del libro de Pero Tafur como el ejemplo más detallado de sus propuestas.

El capítulo cuarto se refiere a las variantes y a la configuración de submodelos

² Ver CARRIZO RUEDA, S. Aspectos formales de las *Sátira* I, 5 y la indagación de una poética de los relatos de viaje . STYLOS. 1994; 3 (3): 95-102. Id. Un modelo formal de relato de viaje y el discurso de la alteridad en la *relatio* del obispo Liutprando . STYLOS. 1995; 4 (4): 57-63.

que permitan clasificar las particularidades.

En el quinto presenta los hechos que los relacionan con géneros de la modernidad, como por ejemplo las crónicas del descubrimiento y la novela.

Acudiendo a una comparación con Jano, destaca que la característica esencial del género es poseer dos caras, la documental y la literaria, de absoluta importancia para el análisis.

Sintetiza dando los tres enfoques de su análisis: el de la estructura formal, el de la organización de elementos propios y el del relato como intertexto. Los tres forman parte de un sistema que se desarrolla y complementa en círculos concéntricos, lo cual, a mi juicio, acredita la denominación de poética.

El capítulo primero CUESTIONES TEÓRICAS está dividido en dos partes: La definición del género y El análisis textual.

La definición del género: La autora se pregunta acerca de los límites y los alcances de los libros de viaje dada la vastedad que abarca la denominación y critica la respuesta simplificada del siglo XX que los diferenció por brindar conocimientos sobre diversas materias, provocando el desinterés de los estudiosos de la literatura e incentivando el de historiadores y geógrafos. El siglo XX, en cambio, reconoce el carácter literario de diversos tipos de textos.

Para la investigadora, los relatos de viajes componen un universo que se distingue por leyes propias, de carácter específico, al que podemos llegar considerando su constitución bifronte ya mencionada en el prólogo.

Basándose en libros españoles de viajes medievales se centra en los aspectos que en su opinión constituyen una morfología del género.

Reconoce valiosos aportes de trabajos surgidos en diferentes etapas y habla de la necesidad de una mayor especialización para establecer propuestas desde el nivel de la teoría.

Señala, por ejemplo, estudios de investigadores dirigidos por E. Propeanga (que

no llegan al nivel de la teorización), los principios propuestos por J. Richard quien basa la clasificación en los propósitos del emisor, considera también las premisas de Pérez Priego que se basan en los contenidos de los libros medievales, pero son insuficientes para delimitar el género (estos análisis siguen aferrados a posturas tradicionales).

Los objetivos de Carrizo Rueda son identificar las premisas formales, los elementos constitutivos y las diferencias con otros relatos que también tienen como motivo el viaje.

Si bien el punto de partida son los estudios clásicos de la narratología estructural, no encuentra las herramientas adecuadas y advierte que el obstáculo para llegar formalmente a la determinación del género es que ésta descuidó un elemento fundamental del relato: la Descripción. Valora aportes de estudiosos que la consideraron, como López Estrada, Pérez Priego, Genette.

Nos guía por un esmerado recorrido en la búsqueda de una teoría que permita definir el género, mencionando trabajos de investigadores. Hamon, por ejemplo, analiza la descripción pero continúa la tradicional separación entre narración y descripción.

Le resultan muy útiles trabajos de los años '80. Dorra, aunque no refiriéndose a los libros de viajes, sostiene que la narración y la descripción son dos funciones de un tipo único de discurso y agrega al verbo la función de describir, igual que Genette.

Para Dorra y para la autora el factor "riesgo" es característica de la narración, ya que el receptor tiene inquietud por conocer el desenlace que justifica un recorrido, pero cuando éste importan menos que el escenario de los hechos, la función del relato es descriptiva.

Dorra presenta como ejemplos: la novela realista del siglo XIX, textos como *Soledades* y la *Fábula de Polifemo y Galatea*, y un tercer tipo que podrían ser los textos didácticos. Estos tres ejemplos son, para la Dra. Carrizo Rueda, modalidades que donde convergen los relatos de viajes: el diseño de la imagen de las sociedades visitadas, la creación de espacios para la admiración y la presentación de materiales (históricos, religiosos, etc.) que enriquecen los conocimientos.

Ella distingue también los relatos de viajes de los de aventuras (ej. Homero) que empujan al receptor a un desenlace final. También los distingue de las crónicas y de las biografías históricas que están presentes en ellos como red intertextual, del mismo modo en que los libros de viajes actúan como intertexto en otros géneros.

“El análisis textual”: El propósito de la autora es ahora superar los planteos teóricos con propuestas dirigidas al análisis y a la interpretación. (paso dado por M. Liborio, quien destaca la importancia del análisis de las cualidades seleccionadas).

Es fundamental para Carrizo Rueda indagar los criterios que preceden a la selección de los elementos descriptivos y considerar la concepción del mundo del hombre medieval como un libro escrito por Dios para acercar al hombre a la verdad (Liborio parece desconocer esto).

Interesan también a la autora las propuestas que expone J. L. Vives en *El Arte de Hablar*. Vives considera la descripción como una de las modalidades del discurso. Resalta su valor de persuasión (ejemplifica con *La Eneida*), dice que hay que buscarlas en los *tropos* (cita metáforas, hipérboles, micro descripciones que permiten imaginar), trata la alegoría, el recurso de exponer aspectos conocidos para describir algo desconocido, etc. y hasta recomienda considerar los sonidos de las palabras.

El tema de las “situaciones de riesgo narrativo”, muy importante en los libros de viajes, también es abordado por la autora, quien distingue (además de las que empujan al lector hacia un desenlace final dependiente del texto) las que requieren detenerse en signos que marcan posibles desenlaces en el entorno del receptor.

Los autores repiten hechos e ideas, vuelven a ellos con frecuencia, lo que determina la presencia de redes isotópicas (si dejamos el nivel del texto y pasamos al del contexto observando las circunstancias históricas, políticas, etc., estas isotopías tienen un papel muy importante). El autor sabe que el interés por su obra depende de las relaciones que guarda con temas sociales, por lo tanto el análisis literario debería reconstruir la situación comunicativa entre el autor y su público.

La investigadora concluye que todo autor de libros de viajes, en cualquier época, sabe que sus informaciones están unidas a las expectativas de la sociedad a la que se dirige.

La guía y el itinerario carecen de situaciones de riesgo narrativo y de clímax y anticlímax, tan importantes en el nivel de la literaturidad.

¿Qué es un relato de viajes para la autora?

Se trata de un discurso narrativo-descriptivo en el que predomina la función descriptiva como consecuencia del objeto final, que es la presentación del relato como un espectáculo imaginario, más importante que su desarrollo y su desenlace. Este espectáculo abarca desde informaciones de diversos tipos, hasta las mismas acciones de los personajes. Debido a su inescindible estructura literario-documental, la configuración del material se organiza alrededor de núcleos de clímax que en última instancia, responden a un principio de selección y jerarquización situado en el contexto histórico y que responde a expectativas y tensiones profundas de la sociedad a la que se dirige. (p. 28)

Otro aspecto necesario de estudio es el de la red intertextual, pues los libros de viajes se articulan según rasgos suministrados por otros géneros.

La autora da una lista de géneros que aparecen como intertextos de los libros de viajes castellanos del siglo XV y la deja abierta ... también señala la presencia intertextual de mitos literarios.

Concluye el capítulo refiriéndose a las historias intercaladas, y a la red de interpolaciones que confunden al lector actual.

El capítulo segundo APLICACIONES DEL MODELO comprende: “Los placeres del viaje de un poeta”, “Las tribulaciones de la embajada de un obispo” y “La embajada a Tamorlan”.

El tema del primero es el *Viaje a Brindisi* de Horacio, que se convierte para la autora en un modelo de 2000 años. Corresponde al quinto lugar del libro primero de las *Sátiras* y relata la expedición del poeta a esa ciudad. Parece escrito por el placer estético de describir, sin intrigar sobre el desenlace. Ordena informaciones y la investigadora detecta cierta isotopía en el tema de la importancia de la amistad (por la frecuencia, las explicaciones y el análisis del contexto receptor), historias intercaladas y

microrrelatos que fecundan al relato principal.

Otro texto analizado es la *Relatio de Legatione constantinopolitana* un texto de la alta Edad Media compuesto por Liutprando. Aparece el tema de la alteridad en la descripción de los otros, los griegos, ubicados por debajo del mundo de los latinos. La *Relatio* se ajusta a los rasgos del modelo propuesto por su función descriptiva, por contar con un nivel documental y con ficcionalizaciones literarias (naturaleza bifronte), por los picos de clímax que generan inquietud en los receptores, y por la presencia de isotopías e historias intercaladas.

Aunque en relación con su calidad literaria los libros de viaje del siglo XV castellano no se pueden comparar con importantes prosistas castellanos del 1400 debido a la insuficiente elaboración de la prosa, la Dra. Carrizo Rueda ejemplifica y expresa que si se tratan eficientemente los rasgos de análisis propuestos, los defectos de estilo no bastan para condenarlos como carentes de preocupación literaria. Ellos no son simplemente guías y por este motivo mantienen vigente el interés.

La *Embajada a Tamorlán* es un tercer ejemplo de análisis, con características distintas las de los anteriores. No aplica el modelo a la totalidad del discurso y se ciñe a la presencia y a los alcances de los topoi, que muestran un tratamiento diferente.

Es el relato de viajes que los enviados de Enrique III de Castilla realizaron partiendo de Cádiz hasta Persia entre 1403 y 1406 para entrevistarse con el emperador Mongol.

El tema de las relaciones con un pueblo de tanto poder y exotismo como el de los tártaros, tiene mucha fuerza e influencia en la historia y en la literatura de toda Europa y dio lugar a una importante serie de textos (citados por la autora). Por síntesis histórica ella explica el origen de la E. de T. en tiempos en que Europa estaba amenazada por el avance de los turcos otomanos, y dice que es el relato del siglo XV español que más se preocupa por reproducir objetivamente la realidad. El propósito es confeccionar un acabado informe sobre la figura de Tamorlán con quien Enrique III esperaba aliarse contra las amenazas turcas.

En las frases usadas para narrar las batallas está el parentesco con crónicas, y la autora advierte sobre la posibilidad de que sean varios los narradores, destaca la clara función informativa y subraya que el análisis de las descripciones revela la presencia de tópicos establecidos por las escuelas retóricas.

Presenta dos ejemplos: las huertas y las tiendas, elevadas a tópicos. La preferencia por las primeras y por el agua como elemento configurador responde, según la investigadora al papel rector de la tradición. En cuanto a las tiendas, el narrador se esmera por brindar descripciones que revelen la suntuosidad de algunas, como las de Tamorlán.

El capítulo tercero PARADIGMA Y ENIGMA EN PERO TAFUR está dividido en tres partes y cada una subdividida minuciosamente.

Es el ejemplo de análisis más detallado de la obra, con el fin de que resulte útil a estudiosos de libros de viaje de cualquier época. Lo considera el libro más fascinante del siglo XV castellano por lo que dice y por lo que calla y representa un mundo de intersección entre la Edad Media y la modernidad.

El *Tratado de Andanças y viajes* es un indudable desafío analítico y posee los rasgos paradigmáticos de la morfología propuesta.

Primero lo examina como paradigma de la poética y luego con los datos obtenidos se acerca al misterio de su producción.

Incluye una introducción sobre aspectos históricos y culturales debido a la abundancia de materiales que posee.

1. Los viajes y su textualización en el occidente medieval

De los fines piadosos al debate sobre la locura: La autora examina hechos que demuestran el proceso de transformación de la sociedad, del concepto de los viajes y de los mecanismos de textualización.

Toma desde el principio de nuestra era, las peregrinaciones a Jerusalén, que originan luego el género *Itineraria* y *Descriptiones*, las peregrinaciones a Roma y hacia el 900 a Galicia. Habla de las guías, las más antiguas de fines del 500, que exponen solo datos utilitarios y se transforman y recogen leyendas hacia el siglo XI. (Se originan las *mirabilias* a las que se referirá más adelante).

Concluye que los relatos de viajes siguen un proceso ininterrumpido que comien-

za en el siglo IV ligado a propósitos devocionales. A principios del XII y debido al advenimiento de las cruzadas se reconocen otros intereses y las descripciones poseen material historiográfico.

Declinan las cruzadas y la aparición del poderío Mongol enriquece la textualización. Hay que sumar otras motivaciones como el comercio, las bodas, etc.

El panorama demuestra que el viaje era habitual en la sociedad Medieval, sobre todo a partir del siglo XII.

Se genera un ideario en la Sociedad acerca de los viajes. La Dra. analiza y compara los alcances de tres textos del mester de clerecía: el *Libro de Alexandre*, *El Libro de Apolonio* y el *del Buen Amor*, para los cuales el viaje debe estar justificado y servir a la sociedad, de lo contrario son desmesura y locura (Sigue analizando la polémica sobre viajes).

Un "texto bisagra" entre la Edad Media y la Modernidad: El libro de Tafur es el relato de un viaje realizado por el Caballero Andaluz entre 1436 y 1439 pero compuesto probablemente hacia 1454. La autora recorre el libro como si viajara con el autor y da mucha importancia al prólogo pues expresa mucho sobre las justificaciones de los viajes.

Tafur es peregrino, guerrero, diplomático y muestra rasgos de hombre burgués (posterior prototipo del viajero).

2. Isotopías e interpretaciones de un relato de viajes paragigmático

Andanzas de un Hidalgo ingenioso: La descripción de ciudades es característica de Tafur. La autora percibe que él trazó un plan, por ejemplo para la descripción de Roma y que se esmera en ajustarse a cánones escolares.

Revisa las situaciones de riesgo narrativo (se cumplen las constantes que permiten detectarlas) y los intertextos literarios.

El mundo caballeresco en el texto de Tafur está constituido por hechos que giran alrededor de altos ideales y defiende la supremacía de la nobleza.

Casas gentiles y hospitales para reyes: Ya no son las huertas sino las viviendas, las descripciones constantes. Aparece el fenómeno sociocultural de la casa propia, el valor de la intimidad. En las postrimerías de la Edad Media cambia el género y hay deleite por la lectura individual (poemas líricos, epístolas, novelas).

Los elementos descriptivos y la plurivocidad: La unión de las tradiciones caballerescas con la burguesía en ascenso da complejidad al discurso. La investigadora analiza exhaustivamente los elementos de descripción, las guías como intertexto, las relaciones de Tafur con representantes de la sociedad, los rasgos de buen humor, los elementos documentales y los literarios.

El imaginario de la naturaleza: Es un libro de marcado tono urbano. En las ciudades los burgueses desarrollan sus actividades y los caballeros deben ser buenos gobernantes. Pero hay otro factor: el mundo de la naturaleza y su relación con los hombres (la autora analiza isotopías). Ya en oriente, aparece el tema de los milagros y el del misterio. En la India, en cambio, la naturaleza degrada al hombre.

Las múltiples relaciones y el esquema de red: El mundo caballeresco y la burguesía, la ciudad y la naturaleza, no se deben analizar como polos en tensión sino como una red de intercomunicaciones.

3. El análisis ante los enigmas de la producción del texto

La estructura cuestionada: La autora demuestra que el texto está concebido como un todo orgánico sostenido según determinadas relaciones internas y que existe en él un plan intencional y principios ordenadores característicos del relato de viajes. Aclara que no le interesa cuestionar la historicidad del relato.

¿Existió Pero Tafur?: El que nos refiramos a él como si fuera alguien conocido de quien recibimos información directa, se debe a recursos textuales, como la presencia constante de un Yo. La Dra. trata de identificar la voz del narrador y plantea diferentes hipótesis para suponer diferentes narradores. (Diferencia seis voces y las propone para el análisis aclarando que es un tema debatible).

El capítulo cuarto es VARIANTES Y SUBMODELOS.

El género entre la Edad Media y la Postmodernidad: El modelo define y

distingue un relato de viajes y da reglas de análisis para interpretarlos. En otra etapa del análisis se reintegran las variantes (contenidos, propósitos, actitud del emisor, etc.) y esto posibilita establecer una compleja ramificación de submodelos. Así se recuperan elementos muy importantes, pero integrados en un sistema orgánico, pues son ampliaciones concéntricas del modelo.

La Edad Media y la Modernidad, originaron dos submodelos que surgen de las preocupaciones de sus respectivas épocas: el dramatismo de los hechos en la primera y el desarrollo del individualismo en la segunda. Con la llegada del romanticismo, los viajes repercuten más en el interior.

(Además de los ejemplos analizados en los capítulos anteriores, la autora propone ejemplos para diferentes submodelos, aún para nuestros días).

El capítulo quinto EL RELATO DE VIAJE COMO INTERTEXTO Y EL NACIMIENTO DE LA NOVELA, presenta cuatro apartados:

La recepción en los siglos de oro: Carrizo Rueda comprobó que muchos elementos distintivos de los relatos de viajes de la Edad Media aparecen como características de la narrativa del siglo de oro.

Considera la cantidad de ediciones de este siglo (presenta una lista cronológica) y deduce que el interés por los relatos de viajes medievales se mantuvo por lo menos durante 200 años.

La novela picaresca: Considerando que la narrativa de los siglos de oro está apoyada especialmente en relatos de viajes (pícaros, caballeros, andantes, etc.) la autora se propone demostrar las influencias de un submodelo de relatos de viajes medievales en la configuración de la novela picaresca. Da una serie de particularidades que se consideran innovaciones de la picaresca y que pertenecen al relato de viajes y a un submodelo de fines de la Edad Media (invita a investigar en este campo). Considera que el paradigma del viajero de las novelas del siglo de oro no está en la picaresca sino en las novelas bizantinas o de aventuras y que los textos clásicos, los de la época helenística, presentan intertextualidad. También sirvieron los libros de viajes a los narradores de la novela de caballería. (Reitera la invitación a investigar)

El *Quijote*: Segré demostró las relaciones del *Quijote* con las novelas picarescas

en el plano de la estructura, la autora deduce la influencia indirecta de los relatos de viajes en la obra de Cervantes quien seguramente había leído testimonios de viajeros. Es significativo para ella el tema de las interpolaciones (presenta tres tipos e invita nuevamente a indagar). Considera la condición de iajero del hidalgo y ubica al *Quijote* dentro del tópico de la vida terrenal como peregrinaje. El texto del *Quijote* estaría sostenido por elementos formales de los relatos de viajes y a través de Cervantes y del Lazarillo cabría la posibilidad de investigar su influencia en la novela moderna.

Reflexiones finales Sintetiza diciendo que deben converger tres principios por ella enunciados para la determinación de un relato de viajes propiamente dicho: la función descriptiva del relato, los actos humanos que se subordinan a la presentación del espectáculo del mundo y situaciones de riesgo que generan alternancia clímax-anticlímax.

Hay interacción del aspecto literario y del histórico y en el primero debemos considerar la función de los intertextos ficcionales (predominio de arquetipos, topoi, lenguajes mitificantes) que permiten la comunicación inmediata entre el receptor y el texto.

Explica el procedimiento que siguió: 1) Buscó invariantes para ubicarnos en el nivel formal de un modelo. "Los resultados obtenidos indican que la poética de los libros de viaje existe" (p. 179). 2) Integrando variantes perfiló los submodelos.

Fueron tres las perspectivas concéntricas desde las que consideró el relato de viajes: la estructura formal, el comportamiento de los elementos que los constituyen, y las maneras en que intervienen como intertextos. "Considero que en la dinámica de este triple sistema se apoya su poética" (p. 179).

Completa el libro con la presentación de una lista de la bibliografía citada.

Nos permitimos señalar, como observación al corrector de pruebas, algunas de las erratas que se encuentran en el texto: p. 33: diversa procedencia; p. 33: exhaustivo por exhaustivo; p. 36: para que surgieronpor para que surgieran p. 89: dispénsandole; etc.

*El que vive
es un viajero en tránsito,
el que muere
es un hombre que torna a su morada
(Li Po)*

NOTA

OTRA TRADUCCIÓN DE UN DÍSTICO A CLAUDIANO

RAÚL LAVALLE

Arcadio y Honorio, hijos de Teodosio el Grande, dedicaron en el Foro de Trajano una estatua a Claudio Claudiano, que floreció a finales del s. IV y comienzos del V. En ella figuraba una breve inscripción latina, que explicaba esta intención de dejar a la posteridad memoria de tan célebre poeta. Ponía fin a la misma un dístico griego:

Εἰς ἐνὶ Βιργιλίῳ νόον καὶ Μοῦσαν Ὅμηρου
Κλαυδιανὸν Ῥώμῃ καὶ βασιλῆς ἔθεσαν.

Copio ahora dos traducciones del dístico, la de Platnauer en verso²² y la de Castillo Bejarano en prosa.²²²

Rome and her kings –to one who has combined
A Homer's music with a Vergil's mind.

Roma y sus emperadores se la dedicaron a Claudiano, que reunió en sí el
pensamiento de Virgilio y la música de Homero.

Más de una vez el traductor español sigue muy de cerca la versión inglesa (no me parece mal, pues en definitiva es un aprovechamiento y homenaje a su predecesor),

²² En la introd. (p. xii) a su ed. de Claudiano (2 vol.). Cambridge, Mass. & London, Harvard Univ. Press & W. Heinemann, 1976 (reimpr.).

²²² En la introd. (p. 15) a su ed. de Claudiano. Madrid, Gredos, 1993. Ambos editores nos informan que el número de la inscripción es *CIL*, VI 1710.

pero propongo otra traducción.

Roma y los Emperadores la dedicaron a Claudiano,
quien unió la mente de Virgilio y la Musa de Homero.

Dos me parecen las dudas fundamentales: 'Reyes' o 'Emperadores' y 'música' o 'Musa'. He optado por 'Emperadores' porque estamos hablando de Roma, aunque 'Reyes' también es buena porque la capital del imperio está en el este, de habla mayormente griega. Pero no me agrada 'música'. 'Musa' es palabra mucho más amplia, por tanto oscura, de significado. Mantuve aquí tal polivalencia. En todo caso, podríamos interpretar que quiere decir 'el arte de Homero'.

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

PERNOUD, REGINE. *Para acabar con la Edad Media*. Palma de Mallorca: J. J. Olafeta Editor, 1998, 156 pp. (Colección Medievalia, 1). Traducción de Esteve Serra.

Obra dividida en nueve capítulos en los cuales la autora -reconocida medievalista-rebate de modo erudito y ameno ideas erróneas sobre la Edad Media y relaciona la misma con situaciones y comportamientos actuales. La edición es sumamente cuidada y es destacable la portada, la contraportada y guardas que reproducen miniaturas de *Le Livre d'images de Madame Marie*, Bibliothèque Nationale de France, Paris. Un breve comentario merece cada uno de los capítulos que en sí mismos encierran múltiples cuestiones para ser investigadas, estudiadas y difundidas. Coincidimos con la autora en que hay que rescatar el valor de la historia como ciencia humana que indaga la verdad de los tiempos.

Capítulo 1, "Edad Media". La autora comienza diciendo que se podría escribir una antología de disparates sobre la Edad Media ya que casi cotidianamente escuchamos referencias a la misma como algo totalmente obsoleto, oscuro o primitivo. ¿Cómo tomar contacto con la Edad Media? Una de las formas de hacerlo en la actualidad es a través del turismo que "viene a ser hoy lo que fueron las peregrinaciones en otros tiempos. Nos hemos puesto a viajar precisamente como en los tiempos medievales". Especialmente en Francia, nos dice R.P., hay más vestigios de la época medieval que de otras épocas, y hay un movimiento que impulsa la restauración de los monumentos del pasado. Sin embargo aun persiste la idea de la Edad Media como "subdesarrollo generalizado". La autora señala que esto se debe a dos razones: 1. una deficiente enseñanza de la historia en la escuela y 2. a que los estudios realizados desde hace 150 años no han llegado en su conjunto al público en general. Así concluye el primer capítulo cuestionándose "¿por qué esta distancia entre ciencia y saber común?" en referencia a la Edad Media.

Capítulo 2, "Torpes e inhábiles". Aquí se hace referencia al Renacimiento considerado como período de esplendor junto con la antigüedad clásica. Entre medio de ambos: la ignorancia, la oscuridad, la tosquedad. Renacen las artes y las letras clásicas y hay hacia ellas una actitud reverencial. Lo que caracteriza a esta época -nos dice R. P.- es la imitación del mundo clásico, a diferencia de la utilización del mismo que se hacía a lo largo del Medioevo donde no hubo ausencia de la cultura clásica (los ejem-

plos abundan al respecto) sino por el contrario estudio y convivencia. En este capítulo dos las referencia tienen que ver sobre todo con las manifestaciones artísticas y con el problema que significa para la adecuada comprensión de la Edad Media el considerar la arquitectura y la escultura clásicas (siglo de Pericles y siglo de Augusto) como único criterio de belleza admitido por mucho tiempo. Pernoud concluye que el problema radica en la estrechez de miras que impide aceptar como valioso lo que no es clásico. A tal punto fue tosco e inhábil el artista gótico y románico que “ya habría querido hacer estatuas como la Victoria de Samotracia, pero, muy desgraciado al no poder conseguirlo, habría tenido que contentarse, de grado o por fuerza, con esculpir los capiteles de Vézlay o la portada de Moissac”.

Capítulo 3, “Toscos e ignorantes”. El postulado de la imitación del mundo clásico -reducido éste al siglo de Pericles y al de Augusto- alcanza al ámbito de la creación literaria y del estudio del latín. Una educación en los clásicos es sinónimo de cultura, lo cual es verdadero, pero tomar la cultura clásica como único arquetipo y no como fuente de inspiración es tener una mirada parcial del desarrollo de la humanidad, que impide el conocimiento del pasado literario medieval a tal punto que R. P. dice que es “la formación clásica, la óptica clásica, lo que, hasta una época muy reciente, nos impedía ver en las obras de la Alta Edad Media otra cosa que producciones toscas y bárbaras”. A la cultura clásica sucede una nueva cultura que abreva en ella y es renovadora: la cultura medieval, de indudable interés para investigadores actuales, entre otras cosas como fuente inexplorada.

Es sumamente elocuente en este c. 3 la referencia al teatro medieval, practicado desde muy temprano y caracterizado por atraer multitudes de la que se reclutaban actores. Se representaban escenas bíblicas en las festividades litúrgicas, pero también se practicaba en las escuelas con valor educativo. Es interesante aquí señalar que José de Calasanz, conocedor de los valores de la tradición medieval, incluye las representaciones escénicas como un modo más de enseñanza en las escuelas por él fundadas en Roma a fines del siglo XVI. La misma autora señala que “los estatutos de un colegio parisino [...] contienen varias páginas ilustradas que describen la vida cotidiana de los estudiantes [...] la mitad, o casi, de las ilustraciones [...] los muestran ocupados en juegos dramáticos”.

A la luz de tanta estadísticas actuales que relacionan analfabetismo (no saber leer) con ausencia de cultura, podríamos decir que la Edad Media es analfabeta pero no inculta, porque la cultura es vida y no espectáculo. ¿Son los medievales toscos e ignorantes?

Capítulo 4, “Marasmo y barbarie”. Se analiza aquí el denostado orden feudal -entendido según las épocas con implicaciones diferentes- y se lo distingue de los órdenes monárquico y estatal que le sucedieron. Para tal fin realiza R. P. un rápido recorrido por el “esquema de las relaciones” de la Francia medieval donde la fuerza de la costumbre (“conjunto de usos nacidos de hechos concretos y que reciben su poder del tiempo que los consagra”) es “algo dado pero vivo, no petrificado, siempre susceptible de evolución sin estar nunca sometido a una voluntad particular”. La costumbre tiene fuerza de ley. En la sociedad feudal lo comunitario prevalece sobre lo individual, pero los compromisos personales rigen la sociedad. El castillo y el monasterio -habitáculos característicos de la época- son también centros culturales en estrecha relación con los pobladores rurales. Es a partir del siglo XVI que los “centros de saber residirán en las ciudades” dejando a las poblaciones rurales ajenas a la actividad intelectual.

Los términos feudal y feudalismo son en el siglo XVIII sinónimo de barbarie y autoritarismo, lo cual es un equívoco completo. Mucho más cuando se los relaciona con otro término ambiguo como burguesía. Aquí hace referencia la autora al *Manifiesto* en el que Marx “sitúa en el siglo XVIII el inicio de la lucha contra el absolutismo feudal y atribuye a la burguesía en la historia, un papel esencialmente revolucionario -¿acaso no arranca los campos de un estado de marasmo y barbarie?”. Las siguientes palabras de la autora carecen de desperdicio en cuanto a la seriedad con que deben abordarse los estudios históricos: “los que siguiendo a Marx perpetúan tales errores de vocabulario, necesarios intelectualmente si se quiere mantener a toda costa el esquema feudalismo-burguesía-proletariado prolongan un equívoco erróneo [...]. No podemos menos que señalar la inconsecuencia de los historiadores marxistas, que pretenden apoyarse en la Historia, pero que le niegan el derecho de haber progresado en un siglo y medio o casi”. Parece que desconocen los progresos en cuanto al estudio de la historia medieval.

Capítulo 5, “Ranas y hombres”. Esclavitud y servidumbre son aquí analizadas y distinguidas, partiendo de la “desaparición progresiva de la esclavitud a partir del siglo IV” y el “retorno a la esclavitud en el siglo XVI”. Resulta notorio que esta distinción no figure en los manuales escolares. Aún más señala R.P. que no se señale como falta del mundo antiguo la existencia de la esclavitud y sí como oprobio la servidumbre medieval. La distinción más clara que existe entre el esclavo y el siervo es la misma que existe entre cosa y persona. Trae como ejemplo de la situación y vida del siervo un estudio realizado por J. Boussard sobre el cartulario de la abadía de Ronceray, que le ha permitido al autor reconstruir la historia de un siervo, de la cual se deduce una particular relación hombre-tierra, hombre-hombre y donde no hay propiedad plena sino interdependencias.

Capítulo 6, “La mujer sin alma”. Aborda aquí el tema de la situación y condición de la mujer medieval. Tema por demás sometido a errores en el consenso popular. Ejemplo del lugar que ocupa la mujer en la sociedad se halla en las reinas quienes “ejercen el poder sin discusión en caso de que el rey esté ausente, enfermo o muerto, tienen su cancillería, su viudedad, su campo de acción personal”. Si bien se puede objetar la existencia de los arreglos matrimoniales en el medioevo, aún así cabe aclarar que de dichos arreglos eran susceptibles tanto varones como mujeres.

Otro punto a considerar es la relación de la Iglesia con la mujer. Ya que se considera “la Iglesia hostil a la mujer”. Al respecto señala R. P. que recordará en estas páginas a algunas mujeres, provenientes de todos los estratos sociales, que gozaron en la Iglesia de un “poder extraordinario” por sus funciones además de poseer una vasta cultura: Eloisa, Hrotsvitha, Herrade de Landsberg, Hildegarda de Bingen, Gertrudis de Helfta, Petronila de Chemillé (tuvo bajo su mando simultáneamente un convento de hombres y otro de mujeres).

Un estudio profundo y detallado de los documentos de la época permitiría mayores conocimientos, sobre las campesinas, madres de familia, etc. Como nota significativa nos indica R. P. “que las mujeres votan igual que los hombres en las asambleas urbanas o en las de los municipios rurales”. Posiblemente nos llamaría la atención la cantidad de mujeres que ejercen oficios (según algunos registros de las contribuciones en París a fines del siglo XIII): maestra de escuela, médico, boticaria, yesera, tintorera, copista, encuadernadora, miniaturista, etc. Concluyendo el capítulo y a la luz de las legislaciones modernas podemos plantearnos si en realidad la mujer actual “sale por fin de la Edad Media”.

Capítulo 7, “El índice acusador”. Comienza el capítulo con el relato de lo que le sucedió a la autora cuando preparando una exposición sobre el siglo de San Luis, leyó a una colega un pasaje del *Tesoro* de Brunetto Latini en el que éste exponía el tema de la redondez de la tierra. Asombrada dicha colega dijo: “Vaya, yo creía que a Galileo lo habían quemado vivo en la Edad Media por haber dicho que la tierra era redonda”. A lo cual R. P. contestó que esta frase contenía tres errores históricos: 1. Galileo no descubrió que la tierra es redonda; 2. Galileo no fue quemado vivo sino encarcelado y 3. todo esto no ocurrió en la Edad Media sino en la primera mitad del siglo XVII, época ya considerada moderna. Añade la autora que sin duda el caso de Galileo es un “insulto al sentido común y al espíritu científico. Pero con demasiada facilidad se convierte también en un insulto a la Historia en el sentido de que no se atribuye a la época en la que tuvo lugar”. Por otra parte este proceso de Galileo también es contemporáneo de los procesos de brujería en gran parte de Europa y de América del Norte.

Con respecto a la Inquisición, R. P. nos dice “que fue la reacción de defensa de una sociedad para la cual, con razón o sin ella, la preservación de la fe parecía tan importante como en nuestros días la de la salud física”. Aquí hay un toque de atención para el historiador: conocer los criterios y escalas de valores de época para no transformarse en un juez ignorante. Sin embargo afirma R. P. “ello no impide que la institución de la Inquisición sea para nosotros el elemento más chocante de toda la historia de la Edad Media”.

Concluye el capítulo otra anécdota, por demás elocuente: “En 1970 se emitió un programa de televisión dedicado a la Cruz Roja Internacional y sus comisiones de investigación en los campos de internamiento. Su representante era interrogado [...] ¿No se puede obligar a los países a aceptar la comisión de investigación de la Cruz Roja? [...] El representante de esta institución no disponía de ningún medio para que sus observaciones fuesen registradas, observadas o sancionadas, y que además estas comisiones no disponían de un derecho de visita formalmente admitido y reconocido por todos, la misma periodista insistió: ¿No se puede, entonces, excluir de las naciones civilizadas a aquellas que rechazan sus comisiones de investigación?”

Escuchando este diálogo con referencia a la Historia, uno podía decirse que en su indignación, sin duda comprensible, esa periodista acababa de inventar sucesivamente la inquisición, la excomunión y el interdicto -con la diferencia de que ella las aplicaba a una cuestión en la que hay un acuerdo unánime, la de la protección de los prisioneros y los presos políticos”.

Capítulo 8, “Historia, ideas y fantasía”. Aquí las consideraciones son sobre el objeto de la historia. Así nos dice que uno de los mayores errores actuales es creer que la historia “se puede construir a gusto del consumidor” y que la investigación científica que dicha área requiere no puede confundirse “con las fantasías intelectuales de un individuo, dictadas por sus opciones políticas, sus opiniones personales o sus impulsos del momento, o más simplemente por el deseo de escribir un volumen de gran tirada”. Añadiendo más, el gran error consiste en no acudir a las fuentes y en confundir las fuentes literarias con fuentes históricas. Mal este que sobreabunda con respecto a la Edad Media y que la torna desconocida.

Un ejemplo basta: “en 1969 [...] en un programa de televisión en el que se preguntaba a un grupo de niños sobre las razones de los progresos técnicos de la humanidad, un muchachito respondió: es que, después de la Edad Media, la gente reflexionó”. Ahora bien esta afirmación no es patrimonio de los niños, pero sí es un visión infantil de una parte de la historia.

Capítulo 9, “Algunos comentarios sobre la enseñanza de la historia”. La autora trata el tema desde la perspectiva de las escuelas francesas, pero sus comentarios ricos en sentido común pueden exceder esos límites. He aquí algunos de ellos:

1. la separación entre el estudio de un período histórico y otro aunado a la falta de coordinación con la literatura correspondiente;
2. estudiar la historia en trozos “con la idea simplista de que lo que se estudia durante un año es asimilado para toda la vida”;
3. ¿no sería importante la formación del sentido histórico junto con el conocimiento de los hechos?
4. la enseñanza de la historia debe adoptar formas diferentes según la edad del educando:
 - * los más pequeños: “únicamente anécdotas destinadas a dejar en la memoria nombres prestigiosos y en la imaginación hechos inimaginables” sin preocupación por la cronología;
 - * hacia los 9-12 años: estimular el sentido social recurriendo a la historia local;
 - * “cuando nace la posibilidad del análisis, se podrían abordar visiones de la historia más generales y más precisas con temas situados en su marco cronológico y factual y apoyándose en los documentos y textos de la época considerada”;
5. la historia se entiende más si se la vincula con otras ciencias. “¿Es posible realizar un estudio serio en un terreno cualquiera sin haber esbozado primero, al menos sumariamente, la historia de la materia estudiada?”.
6. ¿Se puede partir de cero o hacer tabla rasa del pasado? Parece que no porque como nos dice R. P. la historia es la vida y el hombre se afirma por su historia.

En conclusión, el estudio de la historia tiene alcances educativos significativos, entre ellos: 1. el de entender acabadamente la noción de progreso no como algo continuo, uniforme y determinado, y 2. comprender que la “historia no da soluciones pero permite plantear correctamente los problemas”.

CLARA I. STRAMIELLO

GABBA, EMILIO-LAFFI, UMBERTO. *Sociedad y política en la Roma republicana (siglos III-I a C)*. Pisa: Pacini edic., 2000, 334 pp.

En ocasión de participar recientemente en la ya tradicional Semana de Estudios Romanos (la XIX), organizada por la Universidad Católica de Valparaíso, tuve la

satisfacción de recibir de manos de Umberto Laffi esta obra, allí presentada de manera formal. Este libro -publicado en el seno del convenio existente entre la Universidad de Pisa y la citada de Valparaíso- reúne dieciocho trabajos debidos a los prestigiosos romanistas Emilio Gabba -catedrático emérito de la Universidad de Pavia- y Umberto Laffi -docente de Historia Romana en la Universidad de Pisa-.

Los artículos de ambos -frutos de más de treinta de años de investigaciones coincidentes-

publicados como ponencias en actas de Congresos, manuales colectivos y en revistas especializadas de alto nivel como *DIALOGHI DI ARCHEOLOGIA*, *RIVISTA STORICA ITALIANA* y *ATHENAEUM*, han sido agrupados en tres partes: la Italia romana, la Galia cisalpina y distritos alpinos y Política, economía y cultura.

En la primera se incluyen tres trabajos de Gabba y cinco de Laffi. Al primero corresponden las reflexiones sobre el discutido "problema de la 'unidad' de la Italia romana" (orig. 1978) analizada -en fuentes e historiadores modernos- no sólo en el aspecto político-militar, sino también -y fundamentalmente- como 'idea'; como también sendos estudios sobre "las ciudades itálicas del siglo I a.C. y la política" (1986), donde efectúa importantes reflexiones sobre el fraccionamiento medieval como consecuencia de la frustrada unidad itálica en la Antigüedad; y "los municipios y la Italia augustea" (1991) que se vincula con el anterior en cuanto al papel de los municipios en la Italia 'medieval' y 'renacentista'.

El segundo, a su vez, estudia temas como "La Italia romana: ciudades y estructuras administrativas" (1983) aportando una importante síntesis de gran valor didáctico. "El sistema de alianzas itálico" (1990) permite vislumbrar cómo negociaban los romanos con las ciudades conquistadas. Posteriormente analiza -de manera cuidadosa y a partir de la posición de Mommsen- las características legales de "la colonización romana entre la guerra latina y la edad de los Gracos: aspectos institucionales" (1988). Más adelante trata "Sobre la organización administrativa de Italia después de la guerra social" (1972), arribando a importantes conclusiones sobre las significativas diferencias. Finalmente, con la precisión que le es habitual, estudia "Los senados locales en el estado municipal y en el siglo I a d.C" (1998).

El apartado dedicado a la Galia y los Alpes reúne un trabajo de Gabba sobre "Los romanos en la Insubria: transformación, adecuación y sobrevivencia de las estructuras socio-económicas gálicas" (1986), donde estudia el lento proceso de romanización y la larga herencia de la estructuras célticas y dos de Laffi, dedicado el primero a demostrar

la existencia de “la provincia de la Galia cisalpina” (1992) en el siglo I a. C. y el segundo a detallar “la organización de los distritos alpinos después de la conquista” (1988).

Finalmente, la tercera parte agrupa cinco estudios de Gabba y dos de Laffi. El catedrático de Pavía analiza “Riqueza y clase dirigente romana entre los siglos III y I a.C.” (1981), donde estudia la posición real de la *nobilitas* y su 'pauperización'. En el ya clásico trabajo sobre “Aspectos culturales del imperialismo romano” (1977) reinterpreta el texto polibiano, completado con la demostración de la existencia de “El consenso popular a la política expansionista romana” (1984). En el siguiente integra “reflexiones antiguas y modernas sobre las actividades comerciales en Roma en los siglos II y I a.C.” (1980). Luego analiza el cambio de mentalidad ('soldado-agricultor') de la 'clase senatorial' mediante el enriquecimiento a través de la agricultura. Finalmente agrega una “miscelánea triunviral” (1993) sobre el edicto triunviral de las proscripciones y las centuriaciones agrimensoriales con motivo de la colonización. El profesor de Pisa se refiere *in extenso* a “el mito de Sila” (1967), un personaje poco y mal estudiado, sobre el que revisa la tradición histórica de lo efímero de sus reformas. En el siguiente trabajo estudia los límites y las relaciones de los “poderes triunvirales y órganos republicanos” (1993).

Todos estos artículos -más allá del nivel científico- se caracterizan por vincular la historia política e institucional con sus condicionamientos económicos, sociales y culturales, sin caer en un detallismo ultra especializado, a la vez que aportan interesantes y novedosas conclusiones.

Los autores coinciden en un profundo análisis basado en un re-examen de las fuentes antiguas, aspecto que hemos destacado como indispensable para los estudios contemporáneos de la Antigüedad. Por otra parte merece una mención especial la profundidad de análisis, la precisión metodológica y claridad didáctica con que expresan sus ideas, modelo para investigadores y alumnos, que justificaría de por sí la lectura de estos trabajos, más allá de su no menos destacado contenido.

Cabe destacar que se trata de la primera recopilación de los artículos de ambos investigadores -y en lengua castellana- poniendo a disposición de docentes y alumnos material fundamental para el mejor conocimiento de la tardía Roma republicana y, por ello, de su crisis.

FLORENCIO HUBEŇÁK

FERNÁNDEZ URIEL, PILAR. *Introducción a la historia antigua II. El mundo griego*. Madrid: U.N.E.D., t. I, 1996, 788 pp.

VÁZQUEZ HOYS, ANA. *Introducción a la historia antigua II. El mundo griego*. Madrid: U.N.E.D., t. II, 1993, 1042 pp.

La Universidad Nacional de Educación a Distancia, con sede en Madrid (España), en el marco de su importantísima tarea de formación universitaria y difusión cultural, edita una serie de manuales destinados a esa área específica de la enseñanza, cada vez más importante. Las obras, debidas a especialistas en la respectiva disciplina, como también en las técnicas apropiadas de aprendizaje a distancia, conforman un importante aporte a la bibliografía universitaria.

En el caso que nos ocupa nos referimos a textos destinados a la enseñanza de la Historia antigua de Grecia -Historia Antigua I- que ha sido expuesta en dos tomos que cubren casi dos mil páginas, que debe leer cada alumno. El primer tomo ha sido redactado por la profesora Pilar Fernández Uriel, mientras que el segundo se debe a la pluma de su colega Ana María Vázquez Hoys, ambas docentes de la U.N.E.D.

El primer tomo estudia la Grecia antigua (Hélide) hasta el siglo IV a.C., mientras que el segundo incorpora la compleja temática del helenismo pre-cristiano. En ambos se aprecia un especial interés didáctico que, de ninguna manera, desmerece el nivel del texto, cuya seriedad se aprecia en la cantidad -y calidad bibliográfica actualizada- de las citas a pie de página y de las fuentes incorporadas.

Documentos, cuadros, glosario, mapas y figuras completan el aspecto didáctico de este importante aporte a la Historia antigua.

Domínguez Monedero -profesor titular de la asignatura en la Universidad Autónoma de Madrid- es contundente, en el prólogo, cuando observa que las dos autoras "analizando, con detalle a veces rayando en lo exhaustivo, período tras período, proceso tras proceso; explicando los puntos oscuros con la palabra y la imagen; documentando mediante el empleo de las técnicas y métodos propios del conocimiento histórico de la Antigüedad (arqueología, epigrafía, numismática) el pasado: dando, en definitiva, la visión que del mundo griego han ido elaborando tras seguir todos estos pasos previos" para destacar se trata de obra "ágil, didáctica, clara pero, al tiempo, rigurosa, actualizada, documentada". Coincidimos plenamente con su juicio y observamos que los docentes contamos con otro buen manual en esta renaciente disciplina.

CARANDINI, ANDREA. *La nascita di Roma*. Torino: Giulio Einaudi, 1997, 766 pp.

La editorial Einaudi, que ha publicado importantísimas obras de historia -algunas reseñadas en anteriores números de esta revista-, llevó a cabo la edición de una *Storia di Roma*, convertida en un texto de consulta indispensable.

Como se menciona en el libro, en 1988 se agotó la edición del primer volumen dedicado a los 'orígenes' y comenzó la preocupación por una obra actualizada con los últimos -y significativos descubrimientos arqueológicos-. Resultado de ésta y de una década de meditaciones por parte del autor es el libro que hoy reseñamos.

Andrea Carandini es docente de Arqueología Clásica en la Universidad La Sapienza de Roma y autor de varias reconocidas obras arqueológicas, consecuencia de su múltiple trabajo de campo. Se le debe igualmente una *Storie della terra* (1991), *Schiavi in Italia* (1988) como también importantes aportes a la *Storia di Roma* citada.

En este voluminoso texto -significativamente subtítulo *Déi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltá*- el autor estudia cuidadosamente la relación entre las últimas investigaciones arqueológicas y los mitos, ritos y leyendas vinculados a los orígenes.

El libro abarca las tradicionales tres etapas de 'conformación' de la Roma preurbana o *quadrata*, del *Septimontium* y la *urbs* con la compleja temática de la 'fundación'. El tratamiento de cada una de las partes evidencia un conocimiento actualizado de las últimas investigaciones arqueológicas y un excelente manejo de las fuentes escritas, que le permiten sugerir nuevas respuestas a los múltiples interrogantes existentes en torno al tema.

La obra se completa con una serie de trabajos complementarios -motivos de años de estudio- donde se analizan temas tan variados y relevantes como las características de Alba Longa, la reconstrucción de la Curia, del calendario regio, las morfologías y cronologías originales, los pueblos federados del Lacio o el muro arcaico de Roma.

Una importante cantidad de bien seleccionadas ilustraciones -y gráficos- permiten seguir cuidadosamente la detallada explicación que hace el autor de cada aspecto que analiza.

A partir de estas investigaciones de Carandini y de sus conclusiones los romanis-

tas cuentan con un panorama diferente -y mucho más exacto- de la legendaria y siempre discutida 'historia' del 'nacimiento de Roma'.

FLORENCIO HUBEŇÁK

Atti dell'Accademia romanistica constantiniana. Università degli Studi di Perugia. Facoltà di Giurisprudenza, 1986, 453 pp.

Gracias a la gentileza del profesor Giuliano Crifó -de la Univeristá de Perugia- ha llegado a nuestras manos las actas del VI Congreso Internacional de la Academia Romano-Constantiniana, dedicada a los estudios sobre el emperador Constantino y su época, celebrado en Spello del 12 al 15 de octubre de 1983.

El volúmen reúne dieciseis trabajos presentados por destacados especialistas en la temática del llamado 'Bajo Imperio' romano (hoy más conocido como Antigüedad tardía) y su temática -aunque patrocinada por docentes del derecho romano- abarca manifestaciones mucho más amplias.

En primer lugar merece destacarse el aporte del destacado jurista, canonista e historiador Jean Gaudemet -profesor emérito de la Sorbona- sobre "Politique ecclésiastique et législation religieuse après l'édit de Theodose I de 380". Su ponencia, una vez más, revela la claridad de exposición unida a la versación documentada sobre el tema tratado. Otros trabajos igualmente vinculados con la ponencia teodosiana -que acabamos de analizar en: "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio". HISPANIA SACRA (LI, 1999, 103, p. 5/42) antes de contar con estas actas- se debieron a Gian Luigi Falchi -profesor de Instituciones del Derecho Romano en la Lateranense- ("Legislazione e politica ecclesiastica nell'impero romano dal 380 d. C. al Codice Teodosiano"), Domenico Vera -docente de Historia de la economía antigua en la Universidad de Trieste- ("Teodosio I tra religione e politica: i riflessi della crisi gotica dopo Adrianopoli") y Arrigo Manfredini -romanista de la Universidad de Ferrara- ("Ad ecclesiam confugere, ad statuas confugere, nell'età di Teodosio I").

Otros aspectos de similar temática fueron presentadas por Lucio De Giovanni -profesor de la Universidad de Salerno- ("Ortodossia, eresia, funzione dei chierici. Aspetti e problemi della legislazione religiosa tra Teodosio I e Teodosio II"), Giorgio Barone-Adesi -investigador de la Sapienza ("Eresie sociali e inquisizione teodosiana") y Manlio Sargenti -profesor de derecho romano en la Universidad de Pavía- ("Contributi alla Palingenesi delle costituzione tardo-imperiali. Momenti della normativa

religiosa da Teodosio I a Teodosio II”).

Aspectos más específicos de la política religiosa fueron analizados por Pier Luigi Caron -docente de la Universidad de Padova- (“Ne sanctum baptismum itetur C.Th 16,6; C 1.6”), Arnaldo Biscardi -docente de Derecho Romano en la Universidad de Milán- (“C.Th. 2.1.10 nel quadro della normativa giurisdizionale d’ispirazione religiosa”), Guglielmo Nocera -profesor de Derecho Romano en la Universidad de Roma- (“Cuius regio, eius religio”) y Onorato Bucci -asociado en la Universidad de Siena- (“Intolleranza ellenica e libertà romana nel libro XVI del Codice Teodosiano”).

De no menor interés resultan los aportes efectuados por Carlo Castello -romanista de la Universidad de Génova- (“L’unione tra cattolici e donatisti disposta da Onorio nel 412 ed i suoi immediati precedenti storici”), André Chastagnol -profesor de la Universidad de París-Sorbona- (“La législation sur les biens des villes au IV^e siècle à la lumière d’une inscription d’Ephèse”), Marta Giacchero -historiadora de la Universidad de Génova- (“La chiesa armena come etnia religiosa da Diocleziano ad Eraclio”), Mariagrazia Bianchini -profesora de Derecho Romano también en la Universidad de Génova- (“Cadenze liturgiche e calendario civile fra IV e V secolo”) y Bouddeuwijn Sirks -docente de la Universidad de Utrecht- (“From the Theodosian to the Justinian Code”).

En síntesis nos encontramos ante una serie de interesantes estudios que permiten un mejor conocimiento de la temática constantiniana y teodosiana, resultado de los congresos de la Academia Romano-Constantiniana, prácticamente desconocida en nuestro país.

FLORENCIO HUBEŇÁK

PLÁCIDO, DOMINGO- FORNIS, C. Y CASILLAS, J.M. *La guerra del Peloponeso*. Madrid: Clásicas, 1998, 150 pp.

Como ya señaláramos en alguna otra ocasión el post-franquismo significó en España -entre otros aspectos- un ‘renacimiento’ de los estudios humanísticos, especialmente en el área de la Historia del mundo greco-romano, que ha aportado capacitados docentes e investigadores e importantes obras publicadas.

Uno de ellos es indudablemente Domingo Plácido, -catedrático de la Universidad

Complutense, redactor de los manuales de Historia de Grecia editados por Historia 16 y por Vicens Vives, colaborador de AKAL Historia del mundo antiguo y de numerosos trabajos especializados- que en este caso -con dos colegas- estructuró la obra que nos ocupa.

Los autores -demostrando un prolijo conocimiento de la amplia bibliografía existente- han redactado un importante trabajo orientador para futuras investigaciones, no solo por la extensión y calidad de la información bibliográfica, sino -fundamentalmente- por la división temática y los juicios críticos sobre la misma.

De manera tal que los futuros investigadores podrán acceder a información altamente calificada sobre cada una de las partes de la guerra, pero también sobre la *stasis*, la sociedad, demografía, economía, religión, imperialismo y diplomacia de la época, sin descuidar los estudios prosográficos sobre los más importantes protagonistas de estos acontecimientos.

Ediciones Clásicas -a disposición de los autores dedicados al 'mundo clásico'- asumió la publicación de este importantísimo aporte para todos aquellos que deseen incursionar en la ardua -y siempre escasamente conocida- temática de la guerra del Peloponeso, ofreciéndoles una información -y orientación- bibliográfica altamente calificada.

FLORENCIO HUBEŃAK

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. JAVIER. *El descubrimiento del mundo. Geógrafos y viajeros en la Antigua Grecia*. Madrid: AKAL, 2000, 327 pp.

Nos encontramos ante una obra especialmente valiosa que incursiona en un tema muy importante y apasionante -pero poco analizado- de la historia helénica de la ecúmene.

El autor -Gómez Espelosín-, docente de la Universidad de Alcalá, nos es conocido por otros libros vinculados a la temática geográfica (Un clásico fue su *Tierras fabulosas de la Antigüedad*) y más recientemente por su sugestivo *Alejandro magno, de la historia al mito*.

En esta oportunidad investiga cómo el hombre griego -descubridor del mundo

(cosmos)- tuvo gran curiosidad por conocer el mundo exterior (Alejandro es el ejemplo más agudo) y por ello su 'obsesión' por los viajes, que nada deben envidiar al popularizado Marco Polo.

El autor señala con habilidad cómo esos numerosos viajes nacidos de la aventura, fueron luego narrados de manera tal, que la fantasía y la ficción se entremezclaron con la realidad geográfica, dando lugar a una literatura festejada por el 'Renacimiento' y sus 'utopías'.

A través de más de trescientas páginas Gómez Espelosín se refiere con seriedad - y a la vez de manera amena- al arte de viajar en el mundo antiguo (condiciones, experiencias, viajeros, narración y 'arte de embaucar'), a los héroes 'viajeros' como Heracles, Perseo, Odiseo, los Argonautas y 'desde Troya', a los variados 'relatos' de viajes de la Antigüedad (Avieno, Nearco, Piteas, Hanón... y otros 'periplos') y a las narraciones literarias de los viajes ('en los límites de la ficción'), sustento de muchas concepciones 'geográficas' del Medioevo.

Una referencia especial merece el capítulo destinado al "mundo como escenario", donde el autor nos expone el conocimiento que los antiguos tenían de la ecúmene (India, Egipto Libia, las regiones del norte, etc).

La obra se completa con una excelente bibliografía que permite al lector 'seguir viajando' por la Antigüedad, ahora menos *terra incognita*.

El autor se autolimitaba en el prólogo afirmando que "a lo largo de las páginas que siguen hemos tratado de definir las diferentes etapas del proceso histórico que condujo a los griegos al descubrimiento del mundo a través de los viajes y de la literatura geográfica que reflejaba y narraba esta clase de experiencias. Un proceso que les llevó a tomar conciencia de la existencia de otras realidades ajenas al entorno más familiar e inmediato, a sentir curiosidad por conocerlas, a experimentar sobre el descubrimiento sensaciones que a veces eran contradictorias, y sobre todo a difundir y propagar estas informaciones a un público expectante cuya única ventana al mundo eran precisamente este tipo de relatos" (p. 5). El resultado supera este objetivo con creces.

Gómez Espelosín concluye -y es uno de sus aportes más calificados- que estas actitudes mentales y esta clase de procedimientos ideológicos y literarios han impregnado nuestra manera de percibir el mundo. Por eso, seguir los pasos de este singular

proceso de descubrimiento del mundo por los griegos, que se debatía continuamente entre la realidad y la ficción, constituye una forma de conocernos mejor a nosotros mismos. En este contexto, este libro es una verdadera aventura que vale la pena de ser emprendida. *!Bon voyage!*

FLORENCIO HUBEŇÁK

FLUSSER, DAVID. *Jesús*. Brescia: Morcelliana, 1997, 193 pp.

Coincidentemente con la redacción de esta reseña los medios informativos han publicado la noticia del fallecimiento, el 17 de setiembre pasado, a los ochenta y tres años de edad, de David Flusser.

Este prestigioso hebreísta -filólogo, exégeta e historiador-, de origen checo, había nacido en Viena: fue discípulo de Gershom Scholem y docente de la Universidad de Jerusalem en la cátedra de Historia del segundo templo y del nuevo testamento.

Sus escritos -que superan con creces el centenar- están dedicados especialmente a los manuscritos de Qumran y a la época de Jesús (tal, por ej. *Il giudaismo e le origini del cristianesimo*, otrora reseñada en estas páginas) aunque es muy conocido por la publicación, en 1968 en alemán, del libro que reseñamos, traducido en once lenguas, recientemente al italiano en la edición que presentamos e inubicable en castellano.

En primer lugar cabe destacar el atrevimiento del autor en escribir una 'Vida de Jesús' contra la fuerza negativa -casi monopólica- de la escuela 'mítica' de Bultmann, y desde el judaísmo. Él mismo afirmaba: "Este libro nació sobre todo para demostrar que es posible escribir una historia de la vida de Jesús" (p. 27).

Esa 'vida' -que surge de los evangelios- no nos presenta un 'Cristo kerygmático' sino un 'predicador hebreo', un 'Jesús histórico' concreto. Obviamente a Flusser no le interesa la relación entre el Jesús histórico y la fe cristiana, sino, solamente, Jesús como figura de su tiempo.

En su libro, el autor, hace un acercamiento a Jesús (*Ieshua*) de Nazareth, desde la óptica del judaísmo y en el contexto histórico-cultural del pueblo judío. A él se debe uno de los aportes más importantes dedicados a enfocar el estudio de Jesús como 'parte' del judaísmo; posición hoy prácticamente aceptada por la mayoría de los histo-

riadores.

Entre la cantidad de interesantes observaciones que matizan su amena biografía, a simple modo de ejemplo, podríamos señalar como conclusión del autor que “Jesús tenía una formación judía incomparablemente mayor que Pablo” (p. 42), coincidente con su apreciación sobre sus múltiples afinidades con la prédica farisea, observación digna de considerar atento los importantes conocimientos de Flusser sobre los esenios, que le permitieron ubicar a Jesús en el ambiente rabínico fariseo, como también incursionar en su relación con la comunidad 'esenia' en Juan el bautista.

Otra afirmación de no menor importancia -ya citada en otras reseñas de biografías de Jesús o trabajos sobre su proceso- se refiere a la revisión de la responsabilidad del 'pueblo judío' en la muerte de Jesús. Flusser explica su muerte en la aparición de 'una nueva sensibilidad' del judaísmo, expresada en el amor, las bienaventuranzas. Obviamente para el autor -desde su formación judía- no existe una 'muerte redentora' de Jesús, y agrega una explicación 'escriturística' -algo forzada- sobre el concepto de Hijo de Dios.

En este contexto parece casi obvio señalar que su narración talentosa sobre los últimos días y su muerte (en un proceso 'que no fue tal') termine simplemente: “Y Jesús murió” (p. 178). ¡Allí se acaba todo!

Profundo conocedor del judaísmo y versado en los orígenes del cristianismo, el autor aprovecha ambas vertientes de su formación intelectual para buscar -en un lenguaje simple- las líneas comunes en esta vida del 'hebreo' Jesús, no contrapuesto al mundo hebreo, sino plenamente inmerso en él.

Más allá de algunas consideraciones mencionadas se trata de una obra que merece ser leída para una mejor comprensión 'histórica' de Jesús de Nazareth, el *rabbí* que hace dos mil años recorriera la 'tierra santa' predicando una 'buena nueva', no tan alejada del Antiguo Testamento y de su propia época.

FLORENCIO HUBEÑÁK

DICKINSON, OLIVER. *La Edad del bronce egea*. Madrid: AKAL, 2000, 416 pp.

La editorial AKAL nos sigue ofreciendo la traducción de obras claves para la

comprensión -y actualización- del mundo antiguo. En esta oportunidad se trata de un trabajo del profesor de Historia Antigua de la Universidad de Durham, que se publica en Cambridge UP. en 1994, como "una introducción general a la historia de la Edad del Bronce en el Egeo" (p. 5).

Como es sabido la llamada por los arqueólogos 'edad del bronce' en el Egeo abarca el estudio de las características más salientes de las denominadas civilizaciones minoica y micénica, desarrolladas durante casi dos mil años (entre el 3000 y el 1000 a.C.).

El primer aporte del libro por destacar es el haber analizado esta época como 'un conjunto definido' con un 'cierto grado de coherencia interna'.

La obra está estructurada de manera sumamente didáctica, comenzando por una explicación terminológica y cronológica, revisando el modelo de Evans y sus correcciones, como también incursionando en la 'compleja' temática de las diversas cronologías, que 'sacuden' a los expertos en la Antigüedad.

El viejo esquema de iniciar los estudios históricos por una 'introducción geográfica' reaparece en Dickinson cuando esboza el entorno geográfico y los recursos naturales, como paso previo al análisis de los 'primeros pobladores' y los diversos asentamientos.

La 'cultura material' (economía, artes y oficios, comercio, contactos ultramarinos) conforman los siguientes capítulos, en los que el autor vierte su meticulosa erudición que amplía más aún ordenando -casi como un catálogo- los conocimientos que le aportan otros especialistas.

No es muy diferente el enfoque referido a las costumbres funerarias, cuidadosamente expuestas en cada asentamiento hallado y comparadas con las restantes, sin exponer conclusiones definitivas, en razón de la 'inseguridad' que menciona ya en el prefacio.

Su formación arqueológica -que nos da la nota del texto- se percibe, por ejemplo, en el capítulo destinado a la religión, que comienza afirmando: "mucho se ha escrito sobre la religión del Egeo prehistórico, a menudo incluso con descripciones bastante detalladas de creencias y prácticas. Por desgracia, en buena medida todo esto descansa

sobre hipótesis claramente discutibles” (p. 308). De tal manera que las aseveraciones que cierran sus descripciones son, prudentemente, siempre relativas.

Dickinson concluye afirmando que “las tradiciones relativas a un glorioso pasado fueron integradas en un marco que guardaba escaso parecido con la realidad de ese pasado, tal y como podemos conocerlas en la épica homérica, al igual que sucedió, en mi opinión, con la religión griega, que quizá preservó elementos de la edad de Bronce, pero situados en un contexto completamente diferente. Con los datos que tenemos hoy en día fue la Época Oscura y no la Edad de Bronce la que vio verdaderamente nacer a ‘los griegos’” (p. 371/2).

A su vez la obra actualiza conocimientos desperdigados, los ordena y pone a disposición de docentes y alumnos -y, dado su estilo, también curiosos interesados- en los ‘semi-legendarios’ mundos cretense y micénicos. El autor logra, sin salir del campo arqueológico y con gran uso de estudios detallados de colegas, un análisis ameno y bien estructurado que permite una visión global de la época.

El libro se completa con una actualizada nómina bibliográfica de artículos publicados en revistas especializadas que serán de gran utilidad para quienes requieran ampliar algunos de los temas tratados.

Al concluir la lectura del texto, como historiadores, nos sentimos bajo el peso de los datos arqueológicos y simplemente se nos ocurre preguntar, pero esos hombres ¿no pensaban, no sentían? Claro, ésta no es la tarea de un arqueólogo.

Con esta observación, la publicación de esta introducción actualizada al conocimiento de los ‘orígenes’ de la Hélade nos parece un nuevo acierto de la serie histórica dirigida por el colega compostelano José Bermejo Barrera.

FLORENCIO HUBEÑÁK

PADOVESE, LUIGI. *Il problema della politica nelle prime comunità cristiane*. Casale Monferrato: Piemme, 1998, 265 pp.

El autor se desempeña como profesor de Patrística en el Pontificio Ateneo Antoniano y preside la Pontificia Academia Alfonsianiana de la Universidad Gregoriana, habiendo publicado una gran cantidad de libros, entre los que merecen destacarse -en

italiano- la *Cristología* de Aurelio Prudencio; *El escándalo de la cruz o la polémica anticristiana en los primeros siglos* y la edición de los *Sermones litúrgicos* de Máximo de Torino y de Agustín de Hipona.

En esta oportunidad el autor se ocupa de la compleja problemática de las relaciones de las primeras comunidades cristianas con el poder político. El gran interrogante fue ¿Mi reino no es de este mundo o Restaurar el mundo en Cristo? Y la respuesta no fue única, abriendo el camino hacia las relaciones Iglesia-Imperio que caracterizaron toda la historia de la Cristiandad. A buscar esta respuesta en las fuentes, Padovese dedica experiencia y conocimientos que se vuelcan en más de doscientas cincuenta páginas de interesante lectura.

En primer lugar, se interroga sobre el papel político-estatal en el mundo greco-romano efectuando un breve pantallazo sobre las ideas, para estudiar posteriormente el desarrollo político y religioso de la 'teocracia' de Israel.

El capítulo tercero analiza cuidadosamente la actitud de Jesús respecto a la política y al estado, aspectos completados en el siguiente con las fuentes neo-testamentarias.

Los restantes capítulos reúnen los testimonios literarios cristianos de las áreas sirio-palestina, del Asia Menor, de Roma, Egipto, las Galias y el norte del África respectivamente sobre la temática político-religiosa. En sus páginas se cita preferentemente la *Apología* de Meliton de Sardes, la *Primera carta de Clemente, al Pastor de Hermias*, Clemente de Alejandría, Ireneo de Lyon, como también las *Actas* de los mártires.

Después de señalar una vez más la variedad y complejidad del tema, en las conclusiones,

Padovese resalta, entre otras, la desacralización del poder, la preservación de un grado de autonomía religiosa frente a la exigencia de adhesión religiosa y/o ideológica del poder político.

Para el autor todo ello surge de la respuesta que esas comunidades dieron a la eterna pregunta, aun vigente: ¿qué significa seguir a Jesús hoy?

Una esmerada bibliografía completa este interesante estudio sobre la relación política-religión en los primeros tiempos del cristianismo.

FLORENCIO HUBEŇÁK

LE GOFF, JACQUES. *Francesco d'Assisi*. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1998, 128 pp.

En este caso nos encontramos ante un opúsculo redactado por el conocido historiador y medievalista francés Jacques Le Goff en 1967 como parte de la colección *Protagonisti della Storia universale* del volumen IV de *Cristianesimo e Medioevo*, reeditado ahora como obra unitaria.

Como señala Jacques Dalarun en el prólogo -que tiene valor propio como muestra de aspectos múltiples de las discusiones intelectuales y del trabajo de Le Goff- la obra fue motivo de grandes controversias, llevando a la liza a destacados historiadores como Carlo Ginzburg o Raoul Manselli (¿escuela de Annales vs escuela franciscana?).

El autor comienza su biografía planteándose el interrogante de las fuentes y señala con objetividad las dificultades -agravadas en este caso- que implican los textos 'corregidos' o 'adaptados' por una hagiografía interesada.

No parece adecuado seguir aquí ni las discusiones de los especialistas ni los pasos más importantes de la vida de san Francisco -para ello ha sido escrito este libro-; pero nos interesa en cambio reflejar la opinión conclusiva del autor cuando precisa que los historiadores de fines del siglo pasado y comienzos del XX exageraron la 'modernidad' del *poverello* (tal por ej. Gebhart en su célebre *Italie mystique*) llegando a considerarle 'el origen del Renacimiento', mientras que -como afirmaba Salvatorelli- fue un producto de su tiempo: la Italia comunal y el ascenso de los laicos.

Probablemente la novedad de san Francisco haya consistido en asumir las angustias y exigencias de la 'pobreza' de los valdenses, sin caer en la herejía. Para ello no hizo más que imitar al mismo Cristo, pero supo hacerlo de manera positiva, con amor, cerrando la espiritualidad -y sensibilidad- caballeresca y abriendo la nueva espiritualidad laica y urbana. Allí se encuentra su gran aporte.

Bien concluye Le Goff "de la misma manera que Francisco, con su palabra y su ejemplo, predicado con un ardor, una pureza y una poesía inigualable, el franciscanismo constituye aún hoy una *sancta novita*, según la definición de Tomás de Celano, una novedad santa. Y el *poverello* sigue siendo no sólo uno de los protagonistas de la historia sino una guía de la humanidad" (p. 121).

Una buena selección bibliográfica completa esta amena, simple -como san Francisco- y documentada introducción a la vida de *Francesco Bernardone, el poverello di Assisi*.

FLORENCIO HUBEÑÁK

FLOOD, DAVID. *Francisco de Asís y el movimiento franciscano*. Oñati: Aránzazu, 1996, 230 pp.

El autor de este interesante ensayo es un franciscano de origen norteamericano que estudió en Alemania, convirtiéndose en uno de los historiadores más importantes estudiosos del franciscanismo a nivel mundial.

Autor de muchos escritos vinculados con el tema, este libro -en el contexto del resurgimiento de esta temática ya señalada en otras reseñas- intenta interpretar el significado de san Francisco de Asís y de la misión de los franciscanos.

Una de las ideas básicas del autor consiste en afirmar la profunda novedad (revolucionaria) que implicó la prédica de Francisco en la sociedad de su época. Para su análisis 'revisiónista' se apoya fundamentalmente en la primera regla de la orden, aspecto que ha estudiado con detalle en varios trabajos previos.

Flood intenta -en este trabajo, como en otros anteriores- despertar una 'nueva conciencia' entre los franciscanos sobre la esencia de su misión, vinculada con la 'cuestión de la pobreza'. Para ello se ocupa preferentemente de mostrar las líneas de la corriente desviacionista que ha ido alejando al movimiento franciscano de sus raíces y del ideario de su fundador, como él mismo afirmara: "¿Quiénes son esos que me han arrebatado de las manos la religión mía y de mis hermanos?" (LP 44).

Coincidimos plenamente que le cabe a los franciscanos asumir un papel preferencial en el 'renacimiento religioso' que nos rodea, ya que han sido la primera reacción frente al 'espíritu burgués' y debieran volver a serlo ante el actual neo-capitalismo salvaje, pero ello implica -necesariamente- un regreso a las fuentes y una revisión de su misión, no desde una óptica neo-marxista o materialista, sino profundamente espiritual y religiosa. Este libro ayuda a reflexionar sobre ello.

Se trata de un libro de compleja lectura -que permanentemente entremezcla

historia y reflexiones personales-, pero de un gran interés para mejor conocer el desarrollo del franciscanismo. Sus páginas nos dejan una sensación de nostalgia sobre los orígenes, que nos parece es la esencia del mensaje 'modernizado' de Flood.

FLORENCIO HUBEŇÁK

STEGEMANN, EKKEHARD-STEGEMANN, WOLFGANG. *Storia sociale del cristianesimo primitivo*. Bologna: Dehoniane (EDB), 1998, 775 pp.

Este extenso libro -resultado de largas investigaciones- estudia el importante tema de los comienzos de la comunidad cristiana, en el contexto del judaísmo, en el mundo mediterráneo.

Los autores -docentes de Nuevo Testamento en la Universidad de Basilea y en la Augustana-Hochschule de Neuendettelau- han logrado una obra de gran erudición, que permite un panorama completo y actualizado sobre los orígenes del cristianismo en su raíz judía, pero desde un enfoque de lo social.

Los Stegemann advierten desde la introducción las dificultades que plantea el uso del término 'cristianismo primitivo' aclarando que, en última instancia, se trata más precisamente de una historia social del Nuevo Testamento, pero separando claramente los seguidores de Jesús en Israel, de las comunidades de creyentes en Cristo del mundo 'helenístico-romano'.

Los propios autores señalan a manera de advertencia -algo exagerada- que, dada su extensión, la obra fue 'pensada' en cuatro partes diferentes, que pueden leerse por separado. Esto es la economía y sociedad del mundo mediterráneo en el siglo I, la historia social del judaísmo en Israel y los seguidores de Jesús, la historia social de la comunidad cristiana en las ciudades del Imperio romano y, finalmente, roles y condiciones sociales de las mujeres en el mundo mediterráneo y en el cristianismo primitivo. En la primera analizan la sociedad del mundo mediterráneo ('pagano') mientras que en la segunda se refieren a las condiciones socio-económicas en la tierra de Israel y su influencia en la 'situación religiosa'. En la tercera estudian las significativas diferencias de los creyentes en Cristo alejados, aún del judaísmo de la diáspora y en la cuarta describen las variantes de la condición de la mujer en todos esos ámbitos.

Ellos mismos afirman que la esencia de la obra puede encontrarse en el cap. II de

la cuarta parte ("Le donne fra i seguaci di Gesù in terra di Israele") o el excelente III de la tercera ("I conflitti esterni dei credenti in Cristo, con il paganesimo e il giudaismo della diaspora"); circunstancia que -estimamos- privaría al lector de cantidad de excelente información y dificultaría la comprensión de un material ordenado y expuesto con una adecuada lógica interna.

La erudición demostrada en la obra se ratifica en una excelente y detallada bibliografía internacional que abarca casi cuarenta páginas.

Se trata de un libro de gran utilidad para conocer el origen del cristianismo, no sólo como herencia del judaísmo sino -básicamente- en la estructura socio-religiosa del Israel de la época de Jesús. En síntesis un texto cuya consulta resulta indispensable para cualquier estudio serio que se intente sobre esta temática.

FLORENCIO HUBEŃÁK

MC GRATH, ALISTER. *Giovanni Calvino*. Torino: Claudiana, 1991, 390 pp.

Alister Mc Grath -conocido por nuestros lectores por otra de sus obras (*Il pensiero della Riforma*. Claudiana, 1991)- es catedrático de teología en la Universidad de Oxford y *visiting professor* de la Drew University de Madison en New Jersey, siendo calificado como 'uno de los máximos estudiosos de la Reforma'.

Esta biografía de Calvino fue escrita originalmente en inglés y publicada en 1990 en Oxford, mereciendo a la fecha tres reediciones, añadidas a la traducción alemana y a la que aquí presentamos en italiano.

En primer lugar cabe señalar que en castellano prácticamente no poseemos biografías de Calvino, excepto el tradicional texto de Dimitri Merejkowski o la discutida obra de Stefan Zweig, como también justificar su inclusión en esta revista recordando que Jean Chauvin (*Calvinus*) fue un representante muy importante del 'humanismo clásico francés' en la línea de Lefebvre d'Étaples.

En nuestro medio Calvino es conocido fundamentalmente por la obra de Max Weber sobre el 'espíritu del capitalismo' (no ausente en este libro), que poco tiene que ver con el teólogo francés, mientras casi se desconoce su importantísimo papel en la difusión del protestantismo, ya sea por sus escritos catequísticos (*Instituciones cristia-*

nas) como por la formación de 'misioneros protestantes' (pastores) que difundieron las ideas por toda Europa y participaron activa e ideológicamente en el poblamiento del norte de América ('el puritanismo').

Por otra parte Calvino -como dice el autor- ha sido 'demonizado' acusado de sanguinario y de un rigorismo sin corazón, aspectos que Mc Grath analizará cuidadosamente al estudiar cada uno de los momentos más importantes de su vida desde su infancia hasta el desarrollo de su 'movimiento'.

Mc Grath afirma en el prefacio: "este libro no se propone alabar ni juzgar a Calvino, o su herencia cultural, sino en primer lugar determinar la naturaleza y extensión de esta herencia. Se trata de una tentativa de aclarar la vitalidad de este personaje digno de nota, y de exponer la génesis y la estructura de sus ideas y de su influencia en la cultura occidental. El libro no fue escrito con la convicción que Calvino fuese un santo o un canalla, sino que es ciertamente digno de un estudio profundizado por parte de cualquiera que se interese por la formación del mundo moderno en general y de la cultura occidental en particular" (p. 11). Este objetivo fue plenamente logrado.

El autor -desde su creencia protestante- no duda en afirmar que Calvino logró una alianza estrechísima entre pensamiento teológico y acción, convirtiendo al calvinismo en una maravilla de su tiempo y en 'una de las más potentes fuerzas intelectuales que la historia conociera'.

Es por ello que esta obra -sumamente didáctica- nos parece de especial interés cultural para un mejor conocimiento de su vida y obra, ya que rescata al 'Calvino de la historia'. Su detallada bibliografía -agregada a un glosario de términos y a una lista de sus escritos- facilitará nuevos estudios que esperan ansiosamente investigadores interesados en un tema del pasado, pero de gran actualidad.

FLORENCIO HUBEÑÁK

HAMMAN, A. G. *El martirio en la Antigüedad cristiana*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1998, 216 pp.

Los conocedores de la historia de los primeros tiempos de la Iglesia conocen al padre franciscano Adalbert Hamman, docente de Universidades canadienses y del Institutio Patrístico de Roma por sus múltiples investigaciones, su continuación de la

célebre *Patrología* de Migne, y, fundamentalmente, por su insuperable *Vida cotidiana de los primeros cristianos*.

En esta oportunidad la biblioteca Catecumenal Descleé ha editado la traducción de una interesante recopilación comentada de fuentes -la edición francesa es de 1990- consideradas claves para entender 'el martirio' en los primeros siglos.

Un cuidadoso estudio introductorio permite ubicar el tema en su verdadero contexto y una mejor intelección de los textos incluidos (Tertuliano, Orígenes, Cipriano de Cartago) a la vez que al final una breve guía temática facilitan la afirmación de los conocimientos básicos.

Bien observa el autor que “esta literatura del martirio constituye la memoria y la conciencia de la Iglesia, sus cartas de nobleza, conservadas con esmero, releídas con regularidad en las fiestas de los aniversarios, a fin de mantener el fervor de unas comunidades amenazadas. Resultaba difícil releer el martirio de Policarpo, en Esmirna, compuesto casi en el mismo momento en que tuvo lugar (el año 156) [ver nuestra *Formación de la cultura occidental*. Apéndice documental, doc. n° 43], sin experimentar algo así como el estremecimiento de una fe que arde, que inflama” (p. 12).

En estos tiempos en que los historiadores hemos mitigado el 'mito' de las persecuciones que creara el 'romanticismo' del cardenal Wiseman -con su novela *Fabiola*- resulta de gran interés releer las fuentes cristianas que nos rescatan el valor y la fe de aquellos hombres que -más allá de su número- supieron morir en defensa de sus creencias.

FLORENCIO HUBEÑÁK

HORSLEY, RICHARD A.- HANSON, JOHN S. *Banditi, profeti e messia. Movimenti popolari al tempo di Gesù*. Brescia: Paideia, 1995, 324 pp.

La editorial Paideia -en su excelente colección Studi Biblici, ya en su número 110- editó este importante trabajo de Richard Horsley -docente de Estudios Religiosos del College de Boston en Massachusetts y autor del recordado *Gesú e la spirale della violenza*- y de su colega John Hanson -profesor en la Universidad de Kansas y en el Wellesley College de la Universidad Cristiana de Texas.

A través de más de trescientas páginas los autores tratan de investigar la teoría

predominante de que la violencia en los tiempos de Jesús en Palestina fue obra de los zelotes. Para ello -basándose en las fuentes, especialmente Flavio Josefo- tras un detallado examen, establecen, en primer lugar, una notable diferencia entre los movimientos urbano-ciudadanos, los grupos de simples bandidos y las formaciones dotadas de un aparato ideológico y organizativo elaborado.

Los autores comienzan por presentar un esbozo del 'fondo histórico' de la sociedad hebrea, antes de incursionar en el que llaman 'bandidismo social' en la sociedad judía; aporte de gran interés desde la óptica de los estudios sociales actuales.

El capítulo tercero está dedicado al análisis de los movimientos 'mesiánicos' vinculados con los pretendientes 'populares' al trono de Israel, rastreando los orígenes monárquicos y detallando los tiempos herodianos. Horsley y Hanson señalan una interesante diferencia entre estos movimientos mesiánicos y el 'profetismo' popular, especialmente en tiempos de Jesús.

El último capítulo estudia a los zelotes y los sicarios a través de su filosofía y su actividad concreta, a fin de contraponerlos a los demás movimientos citados, mostrando la complejidad de la trama social y de su expresión de activismo popular.

Este detallado análisis les permite abandonar la teoría precitada por excesivamente vaga y reductora, -privada de base histórica- y concluir, en cambio, mostrándonos una imagen de la sociedad judía del tiempo de Jesús sumamente compleja y variada, en la que los profetas o 'mesías' populares de origen ciudadano convivían con el terrorismo de los intelectuales urbanos y aún con las andanzas de los bandidos rurales.

Los autores concluyen -desde su enfoque sociológico- que "poco sobrevive del movimiento concreto que inició Jesús en la sociedad judía palestina y que la iglesia cristiana se originó de otra comunidad que en aquella época se estaba consolidado fuera de la Palestina judía" (p. 311).

Una tabla cronológica y la referencia de las fuentes citadas resultan de gran utilidad para una mejor comprensión de este libro, que presenta un interesante y cuidadoso panorama fundamentado del activismo 'popular' social, político y religioso que caracterizaba el Israel de la época de Jesús, convirtiéndose en un texto de lectura necesaria y novedosa para quien quiera ampliar sus conocimientos sobre ese tiempo axial de la historia de la humanidad.

FLORENCIO HUBEÑÁK

BELLOMO, MANLIO. *Saggio sull'Università nell'età del diritto comune*. Roma: Il Cigno Galileo Galilei, 1999, 284 pp.

La circunstancia de haber contado con la presencia de Manlio Bellomo en nuestra Universidad en una conferencia sobre los estudios medievales nos permitió entrar en contacto con esta obra, ya en su tercera edición. El autor es un prestigioso docente e investigador en temas de historia del derecho, habiéndose especializado en los orígenes del movimiento universitario. Este ensayo sumamente documentado conforma una verdadera historia de los orígenes de la enseñanza del derecho en la Universidad de Bolonia, la primera de la Cristiandad dedicada a esta temática.

Bellomo comienza el desarrollo histórico señalando como Bolonia se hizo célebre por su 'escuela de derecho' y mostrando como se produjo el 'renacimiento' del derecho romano justiniano, para dedicarse, luego, a estudiar la proliferación de escuelas que se desparramaron por toda Europa. De particular interés resulta su descripción de la llegada de los estudiantes a la ciudad, su alojamiento, concurrencia a la escuela, status en la ciudad y la primera organización de los estudiantes 'camino' a la *universitas*.

De no menor interés son las diversas formas de enseñanza: los *libri legales*, las *lecturae*, las *summae* y las *quaestiones* que agitaban a los estudiantes del siglo XIII en Bolonia, verdaderos descubrimientos para la 'moderna' pedagogía.

Después, el autor se ocupa de las revueltas estudiantiles -estudiadas en París por nuestra colega Azucena Fraboschi (*Crónica de la Universidad de París y de una huelga y sus motivos. 1200-1231*. Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. Nóvoa", 1991)- que rememoran los enfrentamientos de los 'revoltosos' estudiantes con las autoridades de la ciudad, la intervención del Papa, el exilio a Nápoles y a Padua, universidades que completan las fuentes boloñesas.

Uno de los capítulos más originales es el que narra el 'mercado' del libro, su producción y venta, su reproducción y los distintos partícipes en su elaboración.

Al profesor y a la crisis de su relación con los alumnos está dedicado otro de los capítulos, que analiza detalladamente los pormenores 'legales' de los enfrentamientos, como también la 'figura' del profesor. Este aspecto se completa con el siempre actual tema de las retribuciones docentes (*collecta, salarium*).

El sentido solidario y corporativo -característico de la época- surge con todo su ímpetu en el ambiente estudiantil, superando la *natio* en *universitas*.

La necesidad de una estructura generó los *statuti*, que en el caso itálico significarán el triunfo estudiantil sobre los profesores. A través de éstos -como en París- podemos conocer el calendario, los horarios, los textos, los programas.

Finalmente Bellomo estudia las modificaciones didácticas que surgieron en el siglo XIII modificando los métodos de aprendizaje y de enseñanza en las nacientes Universidades. En el último capítulo el autor se preocupa por los grados universitarios, la *licentia docendi*, los exámenes y la graduación.

Una importante contribución bibliográfica permite al lector interesado continuar investigando estos temas de los orígenes de las universidades dedicadas al estudio del derecho en la península itálica que sorprenden cada vez más por una actualidad mucho mayor de la imaginada.

FLORENCIO HUBEŃÁK

MUSCA, GIOSUÉ. *Il vangelo e la torah. Cristini ed ebrei nella prima crociata*. Bari: Dedalo, 1999, 126 pp.

El autor es profesor ordinario de Historia Medieval en la Universidad de Bari y autor de una serie de publicaciones vinculadas con la temática medieval, entre las que hemos reseñado en otra oportunidad su interesante análisis sobre *La nascita del Parlamento nell'Inghilterra medievale*. En este caso su estudio se ha concentrado en la relación entre cristianos y judíos en Jerusalén con motivo de la primera cruzada para reconquistar el Santo Sepulcro. Para ello ha partido de la convocatoria del papa Urbano II en el concilio de Clermont en 1095, mostrando con un seleccionado aparato documental cómo las tropas informales, contagiadas por el 'espíritu de cruzada' exterminaron durante su marcha a integrantes de las comunidades judías de varias ciudades, como Metz, Maguncia, Worms, Colonia y Tréveris. Más adelante Musca analiza el conocido exterminio realizado por los cruzados en la propia Jerusalén, al ser ésta ocupada, en julio de 1099.

El autor sostiene la tesis que el trato a los judíos por los cruzados entre 1096 y 1099 -surgido del 'sermón' de Clermont- constituye un preludio de las múltiples perse-

cuciones de judíos durante el Medioevo y la Modernidad.

Cabe observar que este breve ensayo -más allá de la discusión de algunos enfoques y consideraciones opinables- conforma un interesante estudio de las fuentes latinas y hebreas que reconstruyen episodios importantes y poco conocidos de la primera cruzada; y como tal es digna de consultarse.

FLORENCIO HUBEŇÁK

CARDINI, FRANCO-TRUCI CAPPELETTI, NADA. *Sogni e memorie di un abate medioevale. La Mia vita di Guilberto di Nogent*. Novara: Europía, 1986, 207 pp.

La editorial Europía de Novara ha instituido una serie sobre el Medioevo (Facciamo parlare i protagonisti) dedicada a la importante tarea de editar documentos, textos y ensayos sobre dicha época histórica. En esta colección, que incluye obras tan significativas como la crónica del año mil de Rodolfo Glabro o una recopilación sobre Cluny y su abad Hugo, se publica esta obra, bajo la edición del destacado medievalista Franco Cardini -de la Universidad de Florencia- y su colega Nada Truci Cappelletti.

Este libro constituye una sugerente autobiografía ('diario de un alma') del monje Guilberto de Nogent, autor de una renombrada *Gesta dei francos*, escrita entre 1114 y 1116 y que nos permite el acceso a aspectos poco conocidos de su época.

La obra -armada en tres libros- enuncia, en primer lugar, jalones significativos de la vida del autor, vinculados con su infancia, el papel de su madre, su elección y vida monástica, la rígida disciplina, la carrera eclesiástica o el juicio de Dios sobre los cadáveres, puntos que, creemos, nos permiten vislumbrar las características del texto. Resulta evidente en su composición la influencia de las *Confesiones* de san Agustín.

El segundo libro -más breve- se refiere estrictamente al monasterio de Nogent y se preocupa por cuestiones vinculadas con los orígenes y desarrollo del mismo, sin descuidar tampoco aquí la temática del diablo, afecta al autor.

Finalmente, el tercero y más histórico, estudia con detalle de cronista aspectos 'violentos' de la rebelión 'burguesa' en la comuna de Laón, en el año 1112. El libro concluye con una 'puesta al día' por Franco Cardini de la cuestión historiográfica vinculada con esta autobiografía, en el contexto de esta hagiografía medieval en que se

mezclan las visiones con la realidad. Un glosario aclaratorio y una bibliografía completan este atractivo y desarticulado trabajo (*De vita sua*) que favorece la difusión de las obras medievales y ayuda a una mejor comprensión de esa época.

FLORENCIO HUBEŇÁK

PIQUER OTERO, ANDRÉS. *Leonor de Aquitania*. Madrid: Alderabán Ediciones, 1999, 190 pp. (Colección Vidas Privadas N° 14).

Una de las mayores dificultades ante el estudio de la persona y personalidad de Leonor de Aquitania es que su nombre parece estar ligado tanto a la leyenda como a las crónicas medievales, a la ficción y a la realidad. Tal es así que el autor se propone en esta obra “una reflexión de lo que implican los ejercicios del pasado y la lectura, de las fuentes y sus posibles interpretaciones”. La obra -de divulgación seria sobre el mundo y la vida de L. de A.- se divide en una introducción, cinco capítulos y un epílogo, cuyos títulos nos conducen por los problemas del historiador con los “rostros de la crónica” (introducción) y por la vida de Leonor (I. El mundo de Leonor; II. El primer matrimonio de Leonor; III. La Cruzada; IV. La dos veces reina; V. Reina y madre) para concluir con un interrogante sobre si Leonor es ¿La reina de los trovadores? (epílogo).

La vida de Leonor de Aquitania transcurre en el siglo XII (1120 ó 1122-1204) en el seno de importantes reinos como Francia e Inglaterra y unida a una serie de sucesos destacados para la comprensión del mundo medieval y occidental. La sintética descripción del mundo de Leonor a través del relato de las costumbres de los occitanos y aquitanos, y de la figura y actitudes de su abuelo -Guillermo IX de Aquitania- y de su padre -Guillermo X- nos ubican en el contexto de la infancia de Leonor y de las influencias del medio ambiente en el que creció, sin desmerecer para nada la esmerada educación que recibió.

Casada con Luis VII, despliega Leonor su personalidad en la corte parisina durante doce años. Período este en el cual, según nos dice el autor, resulta a veces difícil distinguir entre la Leonor real y la Leonor idealizada. Lo que es indudable es que Leonor acompaña con sus costumbres y actividades la vida cortesana, política y cultural del siglo XII.

La participación de Leonor de Aquitania en la segunda Cruzada -acompañando a su esposo Luis VII- es relatada en el capítulo III. Aquí el autor también trata de distinguir lo que realmente sucedió de las posteriores interpretaciones de la conducta de la

reina. Uno de los resultados de esta Cruzada fue el distanciamiento entre Luis y Leonor que posteriormente derivaría en el divorcio. La relación o galanteos de Leonor con los Plantagenet culminaría con su casamiento con Enrique Plantagenet, convitiendo en reina de Inglaterra y en “un instrumento necesario de la política del soberano” (p. 111). Concluye el capítulo IV con la afirmación de que “relegada a un segundo plano, con la vejez en la puerta pero sin un ápice menos de resolución, la duquesa de Aquitania se refugió en sus hijos, quizá con exceso de celo y de ambición” (p. 118). De este modo introduce el autor el capítulo V donde se trata la figura de Leonor como reina y como madre, de su cautiverio y posterior liberación luego de la muerte de su marido en 1189. La participación de Ricardo -hijo predilecto de Leonor y Enrique- en la tercera Cruzada, tiene como consecuencia una serie de intrigas que Leonor trata de resolver urgido a su hijo para que regrese a Inglaterra. Hecho prisionero, Leonor en persona entrega el rescate por su hijo en 1194, quien nuevamente es coronado y recibe el homenaje de sus súbditos. Ya satisfecha Leonor se retira al monasterio de Fontevrault, aunque le esperaba un gran dolor con la muerte de Ricardo unos años después.

En las últimas páginas Andrés Piquer Otero reflexiona sobre la figura de Leonor de Aquitania, su carácter y acciones que la “acercaban en verdad a las heroínas de la literatura que por entonces comenzaba a eclosionar, y la mente humana cumplió su cotidiano oficio de romper las barreras entre la realidad y la ficción: antes y después de su muerte Leonor fue cantada [...] la dama por excelencia [...] pero también [...] encarnación de un demonio difícilmente controlable [...]” (p. 155).

Completa la obra: la genealogía de Leonor de Aquitania, mapas, la cronología de los principales sucesos y la bibliografía de referencia.

CLARA I. STRAMIELLO

TARANTUVIEZ DE ARDESI, BEATRIZ. *Jenofonte. Una política sin utopía*. Mendoza: Ed. de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1999, 390 pp.

El texto que reseñamos conforma la tesis doctoral en Historia de la Dra. Beatriz Ardesi de Tarantuviez, profesora titular de Historia del Pensamiento Político Antiguo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, aprobada en 1998. El tema elegido por la doctora fue Jenofonte, un político y escritor de la Hélade en el siglo IV a.C., que no recibiera la misma atención que sus casi contemporáneos Platón y Aristóteles.

La autora efectúa un minucioso estudio de la vida de este prestigioso ateniense, basándose en las fuentes de la época y recordando al discípulo de Sócrates, al ciudadano que luchara en defensa de su *polis* y también al político desterrado en medio de las tenaces luchas que sacudieron ese siglo. Estos antecedentes le permiten ocuparse de la múltiple y variable obra escrita de Jenofonte como base de su pensamiento político, eje de su trabajo. La Dra. Ardesi se interesa especialmente por el texto de *Rentas*, vinculándolo con la práctica política y con la acción de Eubulo, de quien sugiere fue 'maestro'. Este aspecto controvertido merecería ser profundizado y la autora -inclinada hacia los temas socio-económicos- podría realizar un interesante aporte investigativo.

A partir de la p. 207 encontramos una cuidadosa y metódica selección documental extraída de las obras de Jenofonte, que constituye un importante material para profesores y alumnos.

En las conclusiones afirma: "Estimamos a Jenofonte como un escritor que al interesarse por todo: historia, economía, política, caza, equitación, sociedad, nos ha dejado la semblanza de su época de tal manera que nos permite incorporar su obra a la historia del pensamiento político, porque en ella apreciamos un conjunto de ideas políticas, sociales y económicas que responde con criterios pragmáticos a la necesidad de respuestas válidas a las preguntas que se hace el *zoon politikon*".

En cuanto a los aspectos científicos del trabajo cabe señalar el numeroso aparato erudito, una amplia bibliografía general, en parte comentada; aspectos que le otorgan un especial interés para los estudiosos del siglo IV a.C., y de Jenofonte en particular.

FLORENCIO HUBEÑAK

BRACCESI, LORENZO. *Roma bimillennaria. Pietro e Cesare*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1999, 186 pp.

Desde la perspectiva de quien ha realizado su tesis doctoral sobre la idea de Roma [Cf. *Roma, mito político*. Ciudad Argentina, 1998] este libro posee un interés particular.

El autor se desempeña en la cátedra de Historia Antigua en la Universidad de Padova, tras haberlo hecho en Torino y Venecia. Sus múltiples obras editadas abarcan temas de historia de Grecia, de Roma y más específicamente de Sicilia. Además dirige

la prestigiosa revista HESPERIA.

En esta ocasión se ha ocupado de la Roma 'dos veces milenaria', remarcando los aspectos de su continuidad histórico-político, pero fundamentalmente en fuentes literarias. En primer lugar cabe destacar que ya en el subtítulo remarca la vinculación profunda en Roma entre 'Pedro' y 'César' (Romanidad y cristianismo). Quizás este aspecto sea más notable -en el campo mítico- en el célebre sermón del papa León I comparando la Roma antigua de Rómulo y Remo con la Roma cristiana de Pedro y Pablo.

El autor estudia al correr de la pluma la *aeternitas* de la Roma eterna, considerada como el mito de la 'primera Roma' antes de referirse al pasaje de la 'segunda' a la 'tercera' (la *traslatio Imperii*), aspectos todos que hemos analizado detalladamente en nuestra obra citada y que creemos pueden ampliar el enfoque del autor y los conocimientos del lector sobre este atrayente tema.

La segunda parte del libro -que conserva significativos títulos latinos como *exempla potestatis*, *claustra Italiae*, *aemulatio Scipionis e Imitatio Caesaris*- se orienta más hacia lo literario y desde la 'leyenda de Alejandro' vinculada al mito de Roma avanza en el 'redescubrimiento' de la Roma republicana y de la Roma imperial, aspectos importantes no sólo en el Renacimiento y el *Risorgimento*- sino también y notablemente en la revoluciones americana y francesa, para el primer caso, y en Napoleón y su Imperio -además de Mussolini- en la imperial.

Aunque no se trata de un estudio erudito, el libro de Braccesi aporta un adecuado panorama de este sugestivo -e inagotable- tema. Por otra parte es, en ocasión del jubileo, un merecido homenaje a la ciudad que desde 'las siete colinas' aún influye *urbi et orbi*.

FLORENCIO HUBEŇÁK

CRÓNICA

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "PROF. F. NÓVOA"

I. HASTA SIEMPRE ...

A partir de abril del presente año, el Prof. Alfredo Juan Schroeder ha dejado su cargo de Director del Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. Nóvoa", por motivos institucionales. Hasta ahora (noviembre) no se ha designado nuevo director. Como agradecimiento a su tarea de tantos años, amigos y colaboradores del Instituto han decidido dedicarle el presente número.

II. PUBLICACIONES

En el transcurso del corriente año nuestro Instituto ha publicado: EXCERPTA SCHOLASTICA VII, número dedicado a la cultura latina en Rumania, a cargo del Prof. Raúl Lavalle; ACTAS DE LAS X JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS, *La cultura grecolatina en África (23-25 de junio de 1999)*, 234 pp.

III. VARIOS

El Prof. Raúl Lavalle, titular de la cátedra de Lengua y Cultura Latinas, ha organizado con el auspicio del Instituto una jornada de Lectura clásica sobre *Philosophiae consolatio*, lib. I, 5 de Boecio. La misma se llevó a cabo el 28 de septiembre.

La Prof. Clara I. Stramiello, secretaria del Instituto, participó como coordinadora y de una comisión en el II Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos (26-28 de octubre). En dicha comisión, "Vigencia perenne de la tradición y los valores en la formación humana", se analizaron temas referidos a los estudios clásicos, al derecho romano, al encuentro de la cultura clásica con la cristiana a través de San Agustín, a la relación entre filosofía y tradición, a la reivindicación de la historia, al valor de una educación humanista, a la tarea de la universidad, en síntesis una formación humana para humanos.

