Pontificia Universidad Católica Argentina

Biblioteca digital
de la Universidad Católica Argentina

Rubino, Atilio R.

Hesíodo didáctico: una lectura de la retórica de Erga

Stylos Nº 22, 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Rubino, Atilio R. "Hesíodo didáctico : una lectura de la retórica de Erga" [en línea]. *Stylos,* 22 (2013). Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/hesiodo-didactico-lectura-retorica-erga.pdf [Fecha de consulta: .....]

HESÍODO DIDÁCTICO: UNA LECTURA DE LA RETÓRICA DE *ERGA*

ATILIO R. RUBINO[1]

RESUMEN: El presente trabajo analiza el discurso retórico-didáctico de Hesíodo en *Erga kai Hemerai*. Este poema está compuesto por distintas secciones que no presentan una clara progresión temática y, mucho menos, cronológica, como en *Theogonía*. Para sostener su visión de la vida humana de modo de generar un discurso didáctico-moralizante, Hesíodo elabora una serie de estrategias retóricas tendientes a sostener su autoridad enunciativa. El enunciador de *Theogonía* se mostraba inspirado por las musas, puesto que se proponía cantar la constitución del mundo de los dioses. El Hesíodo que enuncia el poema *Erga* utiliza otras estrategias para dar autoridad a su discurso, que se relacionan con las temáticas del poema. Hesíodo se ocupa allí de cuestiones humanas, de la forma de trabajar para conseguir prosperidad sin deshonrar a los dioses. Y lo hace desde un punto de vista igualmente humano.

Palabras clave*:* Hesíodo – *Trabajos y Días* – retórica – discurso didáctico.

ABSTRACT: This paper studies the Hesiod's rhetorical-didactic discourse in *Erga kai Hémerai*. This poem it´s compound of different sections with no clear thematic progression neither chronological, as in *Theogonía*. To support his view of human life in order to generate a didactic discourse, Hesiod creates a series of rhetorical strategies tending to sustaining his enunciative authority. The enunciator of *Theogonía* showed himself as inspired by the Muses, because he wanted to sing the constitution of the world of the gods. To give authority to his speech, the Hesiod who enunciates *Erga* use other strategies that are relate to the themes of the poem. Here, Hesiod speaks of human issues. And he do so from a human point of view.

Keywords: Hesiod - *Works and Days* - rhetoric - didactic discourse.

[1] UNLP – Instituto de investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IDIHCS)

En *Trabajos y Días*, Hesíodo se ocupa de cuestiones humanas, de la forma de trabajar para conseguir prosperidad sin deshonrar a los dioses. Y lo hace desde un punto de vista igualmente humano. Las distintas secciones que se suceden no tienen una clara progresión temática y, mucho menos, cronológica, como en *Teogonía*[2]. Para sostener su punto de vista, su visión de la vida humana de modo de generar un discurso didáctico-moralizante, elabora una serie de dualidades, desdoblamientos, paralelismos y oposiciones que hacen avanzar el discurso hacia su concreción. El objetivo de este trabajo es estudiar lo que consideramos un eje compositivo del discurso didáctico en *Erga*, el principio de dualidad. Analizaremos, primero, el proemio de *Trabajos y Días* atendiendo a la relación del poeta con la divinidad y a la instalación de la situación de enunciación, centrándonos en el destinatario y los distintos desplazamientos del mismo a lo largo del poema. Luego, comentaremos el mito de las edades y sus paralelos sincrónicos para volver, hacia el final, al proemio y realizar nuevas consideraciones sobre la instancia de enunciación.

El Proemio de *Trabajos y Días* (1-10) puede dividirse en tres partes, atendiendo a los tres sujetos gramaticales: una dirigida a las musas (1-2), otra a Zeus (3-10) y, finalmente, la primera persona ἐγὼ referida al poeta (10). Las musas, en *Erga*, tienen una función muy restringida, son intermediarias entre el poeta y Zeus. Hesíodo se dirige a ellas con el imperativo ἐννέπετε para pedirles que invoquen al dios. La presencia de Zeus, en cambio, es muy prominente en el proemio y en todo el poema. Mediante una subordinada relativa (3-4) y de tres versos con anáfora ῥέα //ῥεῖα (5-7) se destaca el enorme poder de la divinidad que puede hacer feliz

[2] Para West (1978:41), el poema presenta tal variedad de contenidos que es difícil describir su tema en una sola frase. Rodríguez Adrados (2001:202), por otra parte, en oposición a las posturas analíticas que consideran extrapoladas o espurias ciertas partes del poema para poder otorgarles coherencia, entiende que el poema está compuesto por bloques, organizados temáticamente, admitiendo "digresiones para completar su horizonte temático, adiciones, contradicciones, finales deshilachados, etc".

o destruir la vida del hombre[3]. Se dirige a él con dos imperativos (κλῦθι e ἴθυνε) en v. 9 y el pronombre personal enfático τὺνη encabalgado en el v. 10:

Κλῦθι ἰδὼν αἴων τε, δίκη, δ᾽ ἴθυνε θέμιστας
Τύνη· ἐγὼ δέ κε, Πέρση, ἐτήτυμα μυθησαίμην

Oye viendo y escuchando y con justicia endereza las costumbres
tú; y yo puedo decir a Perses cosas verdaderas. (9-10)

El v. 10 con el que finaliza el proemio es muy significativo. Después de ensalzar la figura de Zeus, se encabalga el pronombre τὺνη de manera que queda yuxtapuesto al pronombre de primera persona ἐγὼ referido al poeta. De esta forma, Hesíodo circunscribe dos esferas de acción: Zeus es el ojo que todo lo ve y lo trama (πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας, 267)[4], puede provocar la prosperidad o la ruina de los hombres desde el mundo divino, por eso el poeta le pide que escuche y vea, que se convierta en garante de la justicia; Hesíodo, por su parte, se ocupará de decir lo que concierne al hombre en la tierra. La autoridad del poeta se basa en el asunto humano de su discurso, pues el hombre, como veremos, tiene libertad y, en consecuencia, responsabilidad sobre sus actos.

Asimismo el v. 10 instala otra cuestión fundamental en el poema: los elementos de la situación enunciativa. El yo enunciador crea un destinatario intratextual, Perses, y sitúa asimismo las coordenadas del contenido del mensaje, ἐτήτυμα, y lo que podemos considerar un acto de habla implicado en la forma verbal μυθησαίμην.

En los vv. 27-41[5], además de exhortar a Perses a dedicarse al trabajo y evitar las querellas, Hesíodo completa la situación de enunciación al referirse

[3] Incluso puede pensarse en la epifanía del dios marcada por el paso del nombre en caso dativo (2), al genitivo (5), al nominativo (8), y a la segunda persona enfática τύνη(10).

[4] Es importante destacar que muchas de las alusiones a Zeus y su poder en todo el poema se ciñen al sentido de la vista: θεὼν ὄπιν (187, 251, 706); εὐρύοπα Ζεὺς (229, 239, 281); Διὸς πάρα μητιόεντος (51, 769).

[5] Edwards (2004:176-7) destaca en esta sección la oposición entre campo y ciudad, señalando que Hesíodo convierte la distancia geográfica campo-ciudad en distancia moral

a la anécdota personal con su hermano, la que le otorga autoridad para aconsejarlo. Según cuenta el poeta (37-9), Perses habría sobornado a los reyes devoradores de regalos (δωροφάγους, 39) para rapiñar (ἁρπάζων, 38) una parte mayor a la que le correspondía de la herencia. Para aludir a esta querella, Hesíodo utiliza la palabra νεῖκος (29, 30, 33 y 35), propia de las disputas entre dioses y héroes en la épica, pero trasladándola a un contexto cotidiano, a una pelea por la herencia.

Por otro lado, entre esta sección y el proemio, encerrada a modo de tenaza, se ubica la alegoría de las dos Érides (11-26). En ella, Hesíodo corrige la afirmación hecha en *Teogonía* de la existencia de una única Éris perniciosa. Afirma que, por un lado, hay una Eris mala (σχετλίη, 15), que insita a la guerra y a las pendencias (14), la misma Eris perjudicial que encontrábamos en *Teogonía*; pero, por otro lado, agrega que existe también una Eris buena (ἀγατὴ, 24) que estimula al trabajo, provocando una envidia positiva que promueve la autosuperación. De esta forma, la alegoría de las dos Érides establece una cuestión fundamental en el contenido del poema: el hombre es libre de elegir entre el bien y el mal y, por lo tanto, también es responsable de su elección. Además, dado el lugar que ocupa la alegoría en el poema, implica no sólo la responsabilidad de Perses sobre sus malas acciones, sino también la posibilidad de revertirlas, optando por la Eris positiva.

Retomemos ahora la instancia del destinatario, para hacer un recorrido por sus transformaciones. En los vv. 202-85 se desarrolla la fábula del halcón y el ruiseñor[6]. Toda esta sección tiene como destinatario a Perses y a los reyes, a quienes Hesíodo invoca y exhorta alternativamente[7]. La fábula propiamente dicha es muy breve: el halcón, mientras lleva al ruiseñor en sus garras le dice que puede hacer con él lo que quiera, ya soltarlo, ya convertirlo en su alimento; y finaliza con una sentencia: "*insensato* (ἄφρων) *quien eventualmente quiere compararse con el más poderoso*" (210). La

díke-hybris. Considera asimismo que las distintas secciones del poema (los mitos, la fábula, las exhortaciones, las sentencias y el calendario) son elementos que refuerzan este contraste.

[6] La fábula propiamente dicha ocupa los vv. 202-12 y le sigue una exhortación (213-85), que consideramos parte de la fábula porque, además de completar su sentido, tiene los mismos destinatarios: Perses y los reyes.

[7] Hesíodo introduce la fábula dirigiéndola a los reyes (202). Luego los invoca en vv. 248 y 263.; y a Perses, en vv. 213 y 274.

fábula ha sido interpretada de dos maneras. Si el halcón representa a los reyes y el ruiseñor al poeta[8], Hesíodo estaría manifestando una inferioridad respecto a la autoridad de los reyes. Sin embargo, entendiendo que el halcón simboliza a Zeus y el ruiseñor al hombre[9], la fábula refuerza las ideas de respeto a los dioses y del carácter inexorable del designio divino, pero asimismo promueve el autoconocimiento por parte del hombre de sus propias limitaciones[10]. Richard Martin (2004) destaca que existe una relación no asimétrica entre Hesíodo y su destinatario Perses, puesto que, por lo que sabemos, no hay una diferencia de edad considerable entre ellos, necesaria en el género didáctico para ubicarse en el lugar del educador. El poeta, asimismo, se dirige a los reyes con el mismo talante aleccionador, con la misma autoridad con la que lo hace con Perses, igualando a los hombres frente a lo divino. Fortalece así las relaciones humanas horizontales y refuerza su autoridad enunciativa que se basa en el conocimiento.

En la sección que sigue a la fábula ya no se dirige a los reyes, sino solamente a Perses, a quien llama en v. 286, como venía haciendo, μέγα νήπιε Πέρση. Pero en el v. 299 se dirige a él como δῖον γένος. Entre una y otra invocación, Hesíodo destaca que existen tres tipos de hombres: el πανάριστος, que conoce por sí mismo todas las cosas (293), el ἐσθλός, que obedece a quien lo aconseja bien (295) y el ἀχρήιος, que ni conoce por sí mismo, ni escucha a quien lo aconseja (296-7). Por lo tanto, hay que entender que Hesíodo se ubica a sí mismo en el primer grupo, los πανάριστοι; y a su hermano Perses, en el segundo[11]. Es muy significativo que en v. 299 llame a Perses δῖον γένος, colocándolo entre los hombres ἐσθλοί. Si consideramos toda la situación enunciativa como estrategia

[8] Así lo consideran Clay (2003) y Martin (2004), entre otros, basándose en que el ruiseñor es ἀοιδὸς (208). Richard Martin (2004), a su vez, sugiere la victoria del ruiseñor, ya que la existencia del poema sería una la prueba de ello.

[9] Así lo hacen, entre otros, Rodgers (1971) y Beye (1972).

[10] Como sugiere Beye (1972:42), "Man like the nightingale is caught in the talons of the hawk, but if he knows it, can learn the nature of this power, he has in some sense mastered it to his own advantage. (…) The hawk's talons are the rhythm of agricultural life, from which there is no escape".

[11] Antes Hesíodo había dicho de sí mismo que conocía las cosas buenas (ἐσθλὰ νοέων, 286) y de Perses, que tiene en mente sus consejos (ἡμετέρης μεμνημένος αἰέν ἐφετμῆς, 298).

retórica que sostiene la visión del mundo de Hesíodo, al incluir a Perses entre los hombres ἐσθλοί que escuchan a quien bien los aconseja, está asimismo incitando a su real auditorio, al destinatario extratextual, a seguir los pasos de Perses e incorporarse al grupo de los ἐσθλοί haciendo lo que Hesíodo aconseja. En efecto, en las secciones que siguen en el poema, la invocación a Perses va desapareciendo y aparece, en su lugar, un pronombre de segunda persona σύ[12] indeterminado y un gran número de infinitivos exhortativos de sujeto también impreciso. El poema, al llegar a su parte central destinada específicamente a los consejos sobre los trabajos, parece dirigirse ya a un auditorio más amplio, a un destinatario más real que el ficcional Perses.

El movimiento estratégico que el enunciador ha hecho favorece la disposición del auditorio. Primero se dirige a Perses, respecto a quien no tiene un lugar de superioridad. Luego, indistintamente a Perses y a los reyes, rebajando a éstos últimos para considerarlos iguales. Finalmente, el destinatario se hace más ambiguo y abarcativo de manera de incluir en él a todos los hombres.

Consideremos, por último, el desdoblamiento del mito de las edades (106-201). Las distintas razas, según relata Hesíodo, se sucedieron en el tiempo, pero sin descender una de otra, sino que fueron creadas y destruidas por los inmortales[13]. Por otro lado, tampoco se percibe una progresiva decadencia, sino, por el contrario, una alternancia de elementos positivos y negativos que contrasta la edad de oro con la de hierro. De esta forma, se destacan dos cuestiones fundamentales del discurso didáctico de Hesíodo: la falta de religiosidad de los hombres de plata en tanto actitud frente a la divinidad y el talante belicoso de los de bronce, que se destruyen entre ellos, en tanto relación entre hombres. Ambas características son destacadas luego en la raza de hierro, quienes deshonrarán a sus mayores (185-8) y no observarán

[12] Invoca a Perses en los vv. 397 y 611. En los vv. 633 y 641, la invocación a Perses enmarca una anécdota personal del poeta (633-40). En cambio, se refiere a una segunda persona σύ indeterminada en vv. 335, 402, dos veces en 408, y en 475 (σε) (475).

[13] Las razas de oro y plata fueron creadas por Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, en tanto las de bronce y héroes por Zeus. Respecto a la raza de hierro, Hesíodo dice νῦν δή γένος ἐστὶ σιδήρεον (176). Los hombres de bronce, de carácter bélico, se destruyen entre ellos.

θεῶν ὄπιν (187), la mirada de los dioses, por un lado; y, por otro, no serán ὁμοίιος, iguales, ni padre e hijo, ni huésped y anfitrión, ni vecinos (182-3)[14], buscarán la justicia por propia mano (χειροδίκαι, 189; y δίκη ἐν χερσί, 192) y Αἰδὼς y Νέμεσις se retirarán de la tierra (197-201). Hesíodo describe la raza de hierro en tiempo futuro, centrándose en estas dos cuestiones: la deshonra a los dioses y la degradación de las relaciones humanas.

El mito de las edades debe ser entendido de manera diacrónica, como distintas razas que se sucedieron en el tiempo[15]. De todas formas, teniendo en cuenta estas características de los hombres de las distintas razas, puede pensarse que el mito se desdobla en su aspecto sincrónico en ciertos pasajes de la obra, expresando distintas formas de vida que son contemporáneas, simultáneas en el tiempo. Así, por ejemplo, diferencia la ciudad justa y la injusta (220-47), describiendo a la primera, aquella cuyos hombres siguen *itheiai díkai*, con características similares a la raza de oro, sobre todo las relativas a la prosperidad agrícola[16]. La ciudad injusta, aquella cuyos hombres se orientan a la *sxetlie díke*[17], en cambio, es castigada con πῆμα,

[14] Los hombres de oro sí eran ὁμοῖοι (114).

[15] Fontenrose (1974:15) considera que el mito de las edades es sincrónico y diacrónico a la vez, es decir, constituye un esquema sincrónico presentado como historia. Y agrega: "There are silver, bronze, and iron men among his contemporaries and there are some golden men too, though now they live under Zeus and have to work for their bread. The silver genos represents those men who from shunning work come to hunger and want; they have to depend for their subsistence on others, who soon turn them away; and they anger gods and men. The bronze genos represents those violent men who seize others' goods; they follow the dike of fish and beasts and birds (277); but the gods destroy them after a little time. The iron genos represents those who take another's goods by fraud and deceit, who give and take bribes, forswear themselves, overreach kinsmen and orphans, and abuse aged parents" (Fontenrose, 1974:15).

[16] Es más, sobre la ciudad justa se dice: καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα (237). Para la raza de oro utiliza la misma fórmula, pero con el verbo en pasado ἔφερε (117) y agregando αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἀφθονον (118). Y vuelve a utilizarla para describir las Islas Bienaventuradas a la que van los héroes después de desaparecer de la tierra: τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν τρὶς ἐτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρως ἄρουρα (172-3). Por otro lado, a los hombres de plata los llama μέγα νήπιος (131), igual que a Perses; en tanto la raza de oro al igual que Hesíodo y las intenciones de su poema se relacionan con la prosperidad agrícola.

[17] Aquí díkai, en plural, debe leerse como las sentencias judiciales, por eso pueden ser justas (itheiai) o injustas (skhétliai). En este sentido, la sección privilegia como destinatarios a los reyes, a quienes Hesíodo parece otorgar una responsabilidad mayor que al ciudadano común.

calamidades, λιμόν, hambre, y λοιμόν, peste, aunque sea a causa de un solo hombre. Por otro lado, alegoría de los dos caminos (287-92) puede pensarse también como desdoblamiento sincrónico del mito de las edades. El camino, dice Hesíodo, hacia las maldades (κακότητα) es fácil (ῥηιδίως) y llano (λείη); En cambio, el que conduce a la *areté* es largo (μακρός), escarpado (ὀρθίος) y áspero (τρηχὺς). Finalmente, Hesíodo realiza una alusión explícita a dos razas sincrónicas (284-5), utilizando la palabra γενεή: los hombres injustos dejan para el porvenir una estirpe más sombría (ἀμαυροτέρη γενεὴ, 284) y del hombre justo, en cambio, deviene en el futuro una raza mejor (γενεὴ ἀμείνων, 285).

A modo de conclusión, queremos volver al v. 10 con el que finaliza el proemio. Allí Hesíodo decía ἐγὼ δέ κε, πέρση, ἐτήτυμα μυθησαίμην, *y yo puedo decir a Perses algunas verdades*. Si entendemos, como lo hace Gregory Nagy (1996:119-21) para la épica homérica, que *mythos,* en tanto discurso marcado, se opone a é*pos*, discurso no marcado, el verbo *mythéomai* implicaría una enunciación marcada, sería un acto de habla que indica la autoridad del enunciador, en oposición a *épos* que implicaría un enfoque en el destinatario. En este sentido, como dijimos, si *Teogonía* se ocupaba del mundo de los dioses y los héroes y de la constitución del reinado de Zeus, *Trabajos y Días* se encarga del mundo humano. En efecto, la voz poética de *Erga* otorga autoridad a su lugar de enunciación y, en consecuencia, da veracidad a su visión de la vida humana, moralizada y religiosa. Sin embargo, Nagy (1996:124-7) afirma que para la época de Hesíodo, la expresión ἐτήτυμα μυθῆσασθαι deviene una forma no marcada en oposición a ἀληθέα γηρύσασθαι, forma marcada. Esta última expresión aparece en la voz de las musas en el proemio de *Teogonía*, quienes se dirigen a Hesíodo cuando se encuentra en el Helicón y le dicen: "*Sabemos decir* (λέγειν) *muchas falsedades* (ψεύδεα πολλά) *iguales a las verdades* (ἐτύμοισιν ὁμοῖα)*; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad* (ἀληθέα γηρύσασθαι)" (*Teogonía*, 27-8). Es posible pensar aquí una oposición entre *étymos* y *alethé*[18]. En efecto, las musas de *Teogonía* pueden

[18] Podría traducirse *étyma* o *etétyma* por "realidades" o, como hacen algunos críticos, por "las cosas como son"; en tanto *alethé* sería "verdad" en un sentido más trascendental.

proclamar la verdad, pues conocen τά τ' ἐόντα τά ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (*Teogonía*, 38), es decir, las verdades eternas, de talante divino[19]. En cuanto a las realidades humanas de todos los días, *étyma* o *etétyma*, las musas sólo ofrecen ψεύδεα, falsedades, que parecen realidades. En *Trabajos y Días*, Hesíodo asegura decir las cosas del hombre, sus realidades, tal cual son, es decir, tal cual él las entiende a partir de su experiencia. Ése es su punto de vista, el lugar desde el cual sostiene su mensaje didáctico. Volvemos así a la primera dualidad que marcamos en el v. 10, la del poeta y la divinidad. La separación entre el mundo divino y el mundo de los hombres emerge como la gran dualidad sobre la que se sustenta todo el poema: las divinidades, y en particular Zeus, son observadores del hombre en la tierra, pero desde lo alto del Olimpo; el hombre percibe su mirada y sus acciones sobre él, pero de manera que sus intenciones, el significado de su accionar, permanece oscuro. El Cosmos todo emerge como un doble inextricable del mundo terrenal[20]. Entretanto, el hombre debe desenvolverse con rectitud y justicia, pues es libre de elegir entre el bien y el mal, entre el trabajo honesto y la *hybris* y, en consecuencia, resulta responsable de su destino.

BIBLIOGRAFÍA

BEYE, C. R., "The Rythm of Hesiod's *Work and Days*", pp. 23-43. En *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 76. Department of the Classics, Harvard University, 1972.

[19] Es significativa la poca importancia de las musas en todo *Trabajos y Días*, en comparación con su función en *Teogonía.* Aparecen, como ya se dijo, en el proemio como simples intermediarias para con Zeus; y Hesíodo las vuelve a evocar en el calendario de navegación (662) después de afirmar que no sabe sobre el tema (649). Por otro lado, Clay (2003:77) afirma que en tanto el proemio de *Teogonía* es un himno a las musas, el de *Trabajos y Días* constituye una plegaria a Zeus.

[20] Así, por ejemplo, la sección de los días (765-828) y las consideraciones supersticiosas que contiene constituyen una visión del mundo divino desde el punto de vista humano.

CLAY, J. S., *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

EDWARDS, A., *Hesiod's Ascra*. California: University of California Press, 2004.

FONTENROSE, J., "Work, justice and Hesiod's five ages", pp. 1-16. En *Classical Philology, vol. 69. No 1*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

MARTIN, R., "Hesiod and the didactic double", pp. 31-54. En *Synthesis vol. 11*. La Plata., 2004.

NAGY, G., *Homeric Questions*. Texas: University of Texas Press, 1996.

RODGERS, V. A., "Some thoughts on ΔIKH", pp. 289-301. En *The Classical Quarterly, New Series, Vol. 21, No. 2*. Cambridge: Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, 1971.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F., "La composición de los poemas hesiódicos", pp.197-223. En *Emerita LXIX, 2001*.

WEST, M. L., *Hesiod*:*Works & Days*. Oxford: Oxford University Press, 1978.