

Σ
Τ
Υ
Λ
Ο
Σ



Σ
Τ
Υ
Λ
Ο
Σ

ISSN 0327 – 8859

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “Prof. F. Nόvoa”
UNIVERSIDAD CATόLICA ARGENTINA
BUENOS AIRES



STYLOS

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

RECTOR: PBRO. DR. VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DECANO Y DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LETRAS: DR. JAVIER R. GONZÁLEZ

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “Prof. F. NÓVOA”
DIRECTOR: DR. JORGE N. FERRO

DIRECTOR DE LA REVISTA
Dr. Jorge N. Ferro

SECRETARIA DE REDACCIÓN
Prof. Nadia G. Arias

COMISIÓN DE ARBITRAJE
Prof. Eduardo Sinnott (Universidad del Salvador); Prof. Florencio Hubeňák (Universidad Católica Argentina); Prof. Alfredo Fraschini (Universidad de Buenos Aires) Prof. María Delia Buisel (Universidad Nacional de La Plata); Prof. Rodolfo Buzón (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Prof. Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Prof. Valentín Cricco (Universidad de Morón); Prof. Hugo Zurutuza (Universidad de Buenos Aires); Prof. Oscar Beltrán (Universidad Católica Argentina).

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); Prof. Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra); Prof. Mario Trajtenberg (Universidad de la República, Uruguay); Prof. Miguel Castillo Didier (Universidad de Chile); Prof. Ilaria Ramelli (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná); Prof. Hugo Bauzá (Universidad de Buenos Aires).

ISSN 0327-8859
PUBLICACIÓN ANUAL

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: (54) (011) 4349-0444 - institutonovoa@gmail.com

STYLOS

NÚMERO 22

2013

SUMARIO

PONENCIAS

- Olga S. Bohdziewicz*: La pérdida del sistema de casos en la lengua latina: algunas propuestas explicativas de los siglos XX-XXI.....5
- Romina De Angelis*: Retórica y dialéctica. Reflexiones sobre su relación en *Retórica* de Aristóteles.....25
- Sergio Falvino*: Aelredo de Rievaulx y su mística de la amistad. Algunas consideraciones sobre la importancia de la afectividad en el Medioevo.....42
- Tomás Fernández*: La sección sobre Herodes de los *Fragmenta in Matthaeum* (CPG 2141.7) atribuidos a Atanasio de Alejandría.....55
- Juan H. Fuentes*: A propósito de un fragmento de Lucilio: I, 40(M).....73
- Graciela Gómez Aso*: La epístola 123 como ejemplo de la retórica discursiva de Jerónimo de Stridón en el entorno de mujeres aristocráticas de Roma. Barbarie y castidad como tópicos del tardo-antiguo.....82
- Daniel Gutiérrez*: *Ekphrasis* y (a)parencia en el *Escudo* pseudo-hesíodico. Un posible nuevo uso de la raíz *weik- / woik-.....96
- Jorge S. Mainero*: *Heroidum Epistularum VII*: Dido en Ovidio.....113

<i>Ana T. Marques Gonçalves; Samuel Nunes Dos Santos: A identidade cristã na ótica de Justino mártir</i>	127
<i>Rubén Peretó Rivas: Moritur in solitudine. La acedia en la vida de Hugo de Miramar</i>	174
<i>Ilaria L. E. Ramelli: Gregorio Di Nissa, De Hominis Opificio 1-13: la natura magnifica della creatura umana, opera di Dio (traduzione e commento filologico)</i>	187
<i>Atilio Rubino: Hesíodo didáctico: una lectura de la retórica de Erga</i>	225
<i>María Estanislada Sustersic: La contemplación y la acción frente a la gloria en De Re Publica de Cicerón</i>	235
RESEÑAS	250
NORMAS DE PUBLICACIÓN	264

LA PÉRDIDA DEL SISTEMA DE CASOS EN LA LENGUA LATINA: ALGUNAS PROPUESTAS EXPLICATIVAS DE LOS SIGLOS XX- XXI

OLGA SOLEDAD BOHDZIEWICZ ¹

RESUMEN: A lo largo del siglo XX y lo transcurrido del presente, estudiosos de la lengua latina de época tardo-antigua y medieval e historiadores de las lenguas romances procuraron describir las diversas etapas que atravesó el sistema de casos y explicar las causas de su desaparición. Considerando los alcances y limitaciones de sus propuestas, nos proponemos examinar distintas aproximaciones a este fenómeno, muchas veces tributarias de las teorías elaboradas en el siglo XIX para explicar el origen del sustantivo románico.

Palabras clave: latín – lingüística histórica – sistema de casos

ABSTRACT: During the 20th century and the first decade of the 21st century scholars interested in the latin language of Late Antiquity and medieval times attempted to describe the different stages that the case system went through and explain the causes of its loss. By weighing up the achievements and limitations of their statements, we will review different approaches to this phenomenon -often indebted to the theories that raised in the 19th century.

Keywords: latin – historical linguistics – case system

¹ CONICET - SECRI

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Los estudios sobre la desaparición de las distinciones casuales en diversas lenguas ponen de relieve la concurrencia total o parcial de una serie de procesos: la evolución fonética de las inflexiones, la superposición de las funciones sintáctico-semánticas expresadas por los casos, la existencia de construcciones análogas para expresar argumentos y el desarrollo de nivelaciones paradigmáticas². Varios de estos factores, de los que es posible dar cuenta desde los más antiguos testimonios escritos de la lengua latina, evidencian ya tempranamente una tendencia a la disolución del sistema de casos, cuya consecuencia última fue la total eliminación de las oposiciones casuales en las lenguas romances.

De los ocho casos heredados del protoindoeuropeo (nominativo, vocativo, acusativo, genitivo, dativo, ablativo, instrumental y locativo), el primer sincretismo, que debió operarse en época prehistórica, fue el del instrumental y el ablativo, motivado probablemente por el solapamiento de la idea de origen del ablativo y el valor del instrumental³. El caso resultante, que se expresó formalmente a través de la desinencia del antiguo ablativo: **-dd > -od > -o* en la 2ª declinación, hizo extensivo el patrón de marcación de vocal larga + **-d* a los demás modelos declinatorios, si bien en la 3ª declinación la terminación *-e* refleja la continuidad del locativo **-i*, dando cuenta a su vez de la fusión de este caso con el ablativo-instrumental.

Además de los factores fonéticos y de la afinidad semántica entre algunos casos, es generalmente admitida⁴ la existencia de otro tipo de recursos para la expresión de funciones sintácticas a través de sintagmas preposicionales en textos desde el latín arcaico, donde se observa la alternancia del dativo con la construcción encabezada por la preposición *ad*

² JÓHANNA BARÐDAL, LEONID KULIKOV (2009), "Case in Decline", en Andrej Malchukov & Andrew Spencer (eds.), *The Oxford Handbook of Case*. Oxford, 470-477.

³ JAMES CLACKSON y GEOFFREY HORROCKS (2007), "Latin in Late Antiquity and Beyond", en *The Blackwell History of Latin Language*. Malden, Oxford, p. 14-15.

⁴ Un cuestionamiento de esta posición puede hallarse en J. N. ADAMS (2011), "Late Latin", en James Clackson (ed.), *A companion to latin language*, Malden, Oxford, p. 266 y ss.

(*quae ad patrem uis nuntiari*, Plaut. *Capt.* 360), o la del genitivo, por *de* (*addito de perna frustum*, Cat. *Agr.* 158)⁵.

La disolución del sistema de casos, tema abordado tanto por lingüistas interesados en la evolución de la lengua latina en período tardo-antiguo y medieval como por aquellos que se ocuparon del estudio diacrónico del sistema nominal romance⁶, ha sido objeto de numerosas teorías que describieron y explicaron el fenómeno diversamente. En estas páginas procuraremos ofrecer un panorama bibliográfico de las propuestas que abordaron esta cuestión, con el objeto de brindar una visión de conjunto, si bien no exhaustiva –dada la muy abundante producción sobre la materia–, al menos sí representativa de las principales posturas teóricas que se han venido sosteniendo desde comienzos del siglo XX hasta el presente, tributarias en gran medida de las primeras formulaciones sobre el tema realizadas en el siglo anterior.

2. EN LA TRADICIÓN ACUSATIVISTA: MENÉNDEZ PIDAL

La teoría que postula que el acusativo es el caso que predominó en el latín tardío y fue la base del sustantivo románico formulada por Diez (1838), tuvo en Meyer-Lübke (1890-1902) uno de sus principales y más influyentes promotores. Cuestionada por quienes, como D’ Ovidio (1882) y Ascoli (1876-1888), sostenían que en la flexión nominal ya no es posible hablar de la existencia del acusativo, sino de un caso oblicuo resultante de la confluencia fonológica del acusativo y el ablativo⁷, la teoría “acusativista” gozó, con todo, de una amplia aceptación.

⁵ Cf. JÓSEF HERMAN (2000), *Vulgar Latin*. Pennsylvania, p. 61

⁶ En este trabajo tendremos en cuenta de manera exclusiva los aportes provenientes del ámbito de la gramática histórica de la lengua castellana.

⁷ Seguimos la exposición de PAUL GAENG (1983). “Is it Really the Accusative? A Century-Old Controversy Revisited”, *Illinois Classical Studies* 8.1, p. 156-164.

El planteo de Ramón Menéndez Pidal acerca del sistema nominal de la lengua castellana (1904¹)⁸ se alinea con esta teoría, que suele partir de la reconstrucción fonética de las formas nominales. Los sustantivos de la lengua castellana (y demás lenguas romances), según afirma, salvo unas pocas excepciones⁹, se derivan de las formas de acusativo, caso que cobró predominio tras convertirse en único término preposicional, luego de la caída de *-m* y la desfonologización de la cantidad vocálica en final de palabra, que lo hicieron asimilarse al ablativo en el singular.

Sin embargo, los motivos de la pérdida de los casos no se deberían a razones fonéticas, sino de carácter psicológico y sintáctico, debidas a la falta de claridad de las relaciones indicadas por los casos, que hicieron que estos necesitaran ser especificados por medio de una preposición. De modo que, a pesar de que en el plural el ablativo contaba con desinencias bien diferenciadas de las del acusativo, éste cobró preponderancia, y las funciones que eran propias del ablativo pasaron a expresarse por medio de preposiciones (*de*, *in*, *cum*, etc.), mientras el dativo fue sustituido por la construcción con *ad* y el genitivo con *de*. Así, el sistema quedó reducido a dos casos, nominativo y acusativo, que perduraron en el francés antiguo y el provenzal.

Para explicar la confluencia final de las desinencias, Menéndez Pidal aduce una serie de factores de naturaleza fonética, vinculados, en parte, a evoluciones que se hallan documentadas en la generalidad de la Romania y, en parte, a variantes dialectales y sociolectales latinas que pudieron influir particularmente en Hispania. En el singular las formas de 1ª declinación se explican por los cambios fonéticos que habían resultado en la homologación de las desinencias *-a* y *-am* por la caída de *-m*. La influencia de un

⁸ RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL (1944), *Manual de gramática histórica del español*. Madrid. Por medio de un exponencial aclaramos el año de la primera edición de las obras toda vez que nos servimos de ediciones posteriores.

⁹ Menéndez Pidal niega la pervivencia del ablativo (*ibidem*, p. 206), aunque reconoce una cantidad de sustantivos derivados de la forma del nominativo. Tales casos se explican, en general, por influencia eclesiástica o gálica (ej. *Dios*, *Carlos*, *juez*, *preste*), aunque también existe un grupo de sustantivos de la 3ª declinación del modelo *-o*, *-onis* (*gorgojo* < *curculio*, *tizo* < *titio*, etc.), cuya conservación se debería a que fueron interpretados como positivos, en relación con la desinencia del aumentativo *-ón*. *Ibidem*, p. 208-209.

nominativo singular sin *-s*, que tuvo vigencia en el latín rústico, para la 2ª declinación¹⁰, que se haría extensivo luego a la 3ª declinación, en la que los modelos “imparisílabos” habían tendido a igualar la cantidad de sílabas en el nominativo (*bos*, *bovis* > *bovis*, *bovis*).

Las formas que asumió el plural se justificarían por su parte por los nominativos en *-as* y *-os* umbro-oscios, que se confundieron con las de acusativo, por lo que Menéndez Pidal concluye que desde sus orígenes la mayoría de las lenguas romances careció de distinción entre ambos casos, y usaron una única forma.

3. A FAVOR DE LA TEORÍA DEL CASO OBLICUO: PEI Y GAENG

Las voces en contra de la teoría del acusativo se alzaron por primera vez con la formulación de D’ Ovidio (1882), quien, basándose en el desarrollo de las palabras neutras imparisílabas de la 3ª declinación, sostuvo que los sustantivos de las diversas lenguas romances no se derivan de un determinado caso de la declinación latina que hubiera prevalecido por sobre los demás, sino que representan la confluencia fonética de los dos casos oblicuos, el acusativo y el ablativo.

En su balance de la cuestión, Pei (1937)¹¹ observa que la discusión de ambas escuelas adolece de un problema metodológico, ya que tanto una como otra elaboran sus postulados a partir de un procedimiento deductivo, remontándose de las lenguas romances a formas hipotéticas del latín vulgar o a formas clásicas atestiguadas sin ofrecer evidencias documentales. Tras haber arribado a través de un análisis del corpus documental de los siglos

¹⁰ Cf. GEORGE MOHL (1899), *Introduction a la chronologie du latin vulgaire*, Paris, p. 181: “En vieux latin, les exemples de nominatifs singuliers sans *-s* sont considérables et il suffit de jeter les yeux sur les interminables listes de l’index del Corpus, t. I, pour arriver à cette conviction que ces nominatifs sont restés la forme la plus usuelle jusque vers l’ époque de César dans le latin généralement parlé dans l’ Italie centrale”.

¹¹ MARIO PEI (1937), “Accusative or Oblique? A Synthesis of the Theories Concerning the origin of the Oblique Case of Old French and the Single-Case System of Other Romance Languages”, *Romanic Review* 28, p. 241-267.

VII y VIII a la conclusión de la existencia de un solo caso oblicuo con las terminaciones *-a*, *-o* y *-e* para el singular y las formas plurales *-as*, *-os*, *-es* o *-is*¹², se propondrá aquí refutar los cuatro argumentos empleados por romanistas partidarios de la teoría del acusativo, como Meyer-Lübke y Nyrop, reexaminando la evolución de los sustantivos en las distintas lenguas romances:

(1) Las palabras monosílabas con consonante nasal final (ej. francés *mon*, *ton*, *son*, español *quien*) son indicativas de una forma en caso acusativo.

Sobre este punto Pei observa que la retención de la *-m* final lo único que demuestra es la supervivencia de ciertas formas de acusativo, insuficiente para postular que todo el sistema nominal descansa en este caso.

(2) El logudorés, que conserva la distinción entre *-u* y *-o*, tiene por terminación de la 2ª declinación *-u* (*oru*, *duru*).

Efectivamente, señala Pei, esto constituye una prueba en favor de la pervivencia del acusativo, pervivencia, no obstante, limitada a Sardinia central, donde por motivos fonéticos la fusión entre los dos casos oblicuos no fue posible.

(3) Diversos dialectos del italiano presentan metafonía de *-u*, pero no de *-o*.

Ascoli, sin embargo, adujo una cantidad de ejemplos del francés, el provenzal y el recio, en los cuales están atestiguados dobles que alternativamente prueban la derivación del acusativo o del ablativo (provenzal *nid*, *niu*).

(4) Las palabras neutras imparisílabas de la 3ª declinación se desarrollan a partir de la forma del acusativo y no del ablativo.

Este último fue uno de los puntos de más ardua discusión entre Ascoli y Meyer-Lübke. Mientras el primero sostuvo que la supervivencia en cantidades similares de acusativos y ablativos en los casos en los que la fusión fonética no era posible es una prueba a favor del caso oblicuo; el segundo, para refutar esta teoría, sostuvo, entre otras cosas, que los ejemplos

¹² *Ibidem*, p. 242

aducidos por Ascoli pueden explicarse por el paso de género neutro a masculino¹³, o por tratarse de formas cultas o reconstruidas a partir del plural o de verbos.

El interés de Pei será reexaminar este último punto, que considera el más relevante en la discusión. Efectuando una clasificación de las palabras neutras imparisílabas de la 3ª declinación en tres tipos, demostrará que: las palabras monosílabas en nominativo-acusativo y disílabas en los demás casos (ej. *far*, *farre*) evidencian un número semejante de supervivencias del acusativo y el ablativo; las palabras polisilábicas que cambian su acentuación del nominativo-acusativo en los demás casos (ej. *animal*, *animale*) muestran una tendencia hacia la forma del ablativo, si bien existen asimismo numerosos casos en que la forma de origen es el acusativo¹⁴; y, por último, que las palabras polisilábicas que mantienen su acentuación del nominativo-acusativo en los demás casos (ej. *caput*, *capite*) presentan en su mayoría una derivación del ablativo.

Un artículo de Paul Gaeng (1983)¹⁵, que parte de este estudio acerca del caso oblicuo, refrendará las conclusiones de Pei mediante el estudio de inscripciones latinas del occidente romano comprendidas entre los siglos III y VII, añadiendo a su vez que en el plural la forma del acusativo clásico es la que tiende a suplantar los demás casos oblicuos¹⁶, aunque, siguiendo la teoría de Ascoli, podría plantearse que las desinencias *-as*, *-os* y *-es* reflejan la predisposición popular a interpretar *-s* simplemente como marca de plural

¹³ En la bibliografía consultada suele concedérsele mayor atención a la relación caso-número que a la de caso-género, sobre la que se ofrecen escasas pruebas documentales relativas a la desaparición del género neutro y su impacto en las nivelaciones analógicas y creación de una forma léxica básica en la 3ª declinación.

¹⁴ Pei sostiene que la hipótesis de Meyer-Lübke acerca de una forma de nominativo-acusativo “larga” sólo está testimoniada para los modelos en *’-ar*.

¹⁵ PAUL GAENG, *op. cit.*

¹⁶ Esta será la posición asumida por Veikko Väänänen, quien observa que el acusativo es el origen indudable del sustantivo románico. Confundido con el nominativo en el plural de la 1ª y 3ª declinación, también en el singular parecen prevalecer las formas del acusativo, compitiendo algunas veces con las del ablativo en los casos en que las dos formas no coinciden, para evolucionar en los siglos VII y VIII en un caso régimen singular. Cf. VEIKKO VÄÄNÄNEN (1985), *Introducción al latín vulgar*, Madrid, p. 196-209.

añadida a la forma oblicua del singular. Gaeng considera que la inmensa mayoría de los hablantes gramaticalmente ignorantes del imperio no habrían sido capaces de dominar el complejo sistema morfológico del latín, de modo que la “teoría oblicua” por su simplicidad tiene mayor sentido, ya que postula la existencia de un único caso universal, tanto en el singular como en el plural, para todas las funciones sintácticas.

4. EL RECONOCIMIENTO DE UNA INSTANCIA TRICASUAL: DARDEL

Según otros lingüistas, como Robert de Dardel (1964)¹⁷, entre el sistema de seis casos, representada por el latín clásico, y una etapa bicasual protoromance, el latín conoció una instancia tricasual, que aflora todavía en ciertas declinaciones pronominales. La existencia de este sistema de tres casos compuesto por el nominativo, el acusativo y un caso sincrético de genitivo y dativo, que posteriormente evolucionaría en un sistema bicasual de nominativo-acusativo y genitivo-dativo, en rumano, y nominativo y oblicuo, en francés antiguo y provenzal, reconocida ya por Burger (1943) y Maurer (1959) fue, sin embargo, soslayada por otros romanistas, por lo que Dardel se propondrá aportar nuevos elementos de análisis para comprender la naturaleza del caso genitivo-dativo¹⁸.

Dardel observa que el genitivo-dativo del sustantivo románico revistió dos funciones: la de un “atributivo” (función de objeto indirecto) y la de un complemento posesivo. Formas correspondientes al dativo con valor

¹⁷ ROBERT DE DARDEL (1964), “Considérations sur la déclinaison romane a trois cas”, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, p. 7-23.

¹⁸ József Herman observa que ya en el latín arcaico y clásico existía afinidad entre ambos casos para la expresión de relaciones de posesión, aunque el dativo aparecía, en principio, como argumento del verbo *sum* y más raramente como complemento adnominal, función por excelencia genitivo. El solapamiento funcional de ambos casos se evidencia en el avance del dativo sobre el genitivo también en la expresión de relaciones no posesivas: *cui supra meminimus* (Greg. Tur. *Hist. Franc.* 11.9). Cf. JÓZSEF HERMAN (2000), *Vulgar Latin*, Pennsylvania, p. 56.

posesivo modificando a un sustantivo se registran ya en textos del s. II d. C.: *magister convivio* (Ap. *Apol.* 98), lo mismo que genitivos desempeñando funciones propias del dativo: *licet ipsorum ... coniunctionem facere* (*Lex Curiensis*, siglo VII), compitiendo tempranamente con construcciones preposicionales encabezadas por *ad* y *de*, que finalmente prevalecieron. El examen de las lenguas románicas demuestra que las funciones del genitivo posesivo y el dativo de atribución latinos se confundieron en la época del “roman commun”¹⁹ en un caso único que en el singular reposa en la forma del dativo latino y en el plural, en la del genitivo, estando reservado a la expresión de un complemento personal, por lo que no se usó con sustantivos que designan cosas.

Formalmente, el genitivo-dativo por evolución fonética coincide en el singular de la 2ª y 3ª declinación con el acusativo, mientras que para la 1ª declinación se producirá una forma analógica coincidente también con el acusativo²⁰. El plural del caso dativo-genitivo con la desinencia *-orum* no parece estar testimoniado, presentando en cambio formas asimilables a las del acusativo, probablemente construidas, según Dardel, a partir del genitivo-dativo singular: *ad stipendia ipsos canonicos* (*Cart. Notre-Dame*, s. IX).

La teoría tricasual de Dardel es recogida por Lloyd, quien incluso sostiene que “es probable que, incluso en el período en que se estaba escribiendo (en el dialecto clásico conservador) la gran literatura clásica latina (es decir, durante el siglo I a. C.), en el habla popular se hubiera reducido algo ya el número de casos; tal vez a un máximo de tres: un nominativo, una combinación de genitivo-dativo, y un acusativo”²¹.

¹⁹ Dardel denomina de este modo al latín hablado entre la época clásica y el nacimiento de las lenguas romances, es decir, entre los siglos III y IX aproximadamente. Cf. MARC VAN UYTFANGHE (1976), “Le latin des hagiographes mérovingiens”, *Romania Gandensia*, XVI, p. 29.

²⁰ Todos los ejemplos que cita Dardel en favor de esta forma analógica son de lenguas romances: castellano, *Puente la Reina*; catalán, *a casa la senyora*; provenzal, *entrels bratz sa molher*; francés, *le chienet sa niece*. *Ibidem*, p. 21.

²¹ *Ibidem*, p. 252.

5. LA HIPÓTESIS DE UN SINCRETISMO GENERALIZADO: GAZDARU

Demetrio Gazdaru (1968)²² se opuso a la teoría del “privilegio del acusativo” para sostener, en cambio, un amplio sincretismo del sistema casual, exento de la preeminencia de una forma sobre otra. Según su planteo, la correspondencia, por ejemplo, de las formas *hijas* o *amigos* de la lengua castellana, con las latinas *filias* y *amicos* es engañosa y no supone que el sustantivo románico se derive del acusativo latino, ya que la *-s* final, representa únicamente una marca de plural. En términos generales, de acuerdo con Gazdaru, la categoría gramatical de número prevaleció sobre la del caso y la restitución de la *-s* final, cuya caída está ampliamente documentada desde época arcaica y clásica, se debería a su función como morfema de plural, lo que explica que no se haya restituido la caída de *-m*. La desinencia *-as* debe interpretarse como nominativo plural, en consonancia con la hipótesis del dialectalismo umbro-osco.

Otro elemento que el lingüista rumano objeta de la teoría del acusativo es la pretendida mayor frecuencia del acusativo sobre los demás casos, que explicaría que hubiera prevalecido sobre los demás. Para refutar este punto apela a una estadística propia realizada sobre textos en lengua castellana, de la que se desprende una mayor frecuencia de la función sujeto –que Gazdaru asimila sin más al caso nominativo– y sostiene que este índice puede hacerse extensivo a otras lenguas, por lo que en las lenguas de la Romania no hubo un predominio del acusativo, ya que “en el sistema casual, el N. y el Ac. están en oposición [...]: al eliminarse uno, se elimina también el otro”²³. En lugar de plantear la supervivencia de un caso, Gazdaru sostiene que se produjo un sincretismo generalizado a través de la fusión de las categorías flexivas, reducción de desinencias y concentración de funciones. La necesidad de distinguir la función del sujeto de la del objeto, dado el colapso formal del sistema, se resolvió mediante tres mecanismos: la

²² DEMETRIO GAZDARU (1968), “Prejuicios persistentes en la morfosintaxis románica I: Supuesto privilegio del acusativo latino en la declinación románica occidental”, *Romania*, p. 69-87.

²³ *Ibidem*, p. 78.

posición de las palabras (abandonando el orden libre de la frase latina), el acento melódico y por la introducción de preposiciones.

6. ANALOGÍA PARADIGMÁTICA EN EL SISTEMA CASUAL: PENNY

Según Ralph Penny (1980 y 1993)²⁴, las formas del sistema casual latino, que disponía en principio de 12 terminaciones diferentes para cada sustantivo –aunque de hecho éstas nunca superaban las 7 u 8–, no siempre eran capaces por sí mismas de especificar la función sintáctica que desempeñaba la palabra, por lo que esta ambigüedad inherente al sistema, a la que se sumaba la multiplicidad de funciones que podían desempeñar ciertos casos como el acusativo y el ablativo, generó la necesidad de recurrir a mecanismos complementarios, principalmente el uso de preposiciones, que por su mayor número cumplían de manera mucho más eficaz la tarea de especificar las funciones. Así, las desinencias de los casos se transformaron en “meras marcas redundantes”²⁵.

Si bien la redundancia por sí sola no explica la desaparición del sistema casual, debió ejercer presión para la pérdida de los morfemas casuales un número de convergencias fonológicas entre las que Penny considera como más relevantes: (a) la de acusativo y ablativo por la caída de *-m* final en la 3ª declinación, (b) la de nominativo, acusativo y ablativo por defonologización de la cantidad vocálica en la 1ª declinación, (c) la de acusativo y dativo-ablativo por confusión de *ũ* y *õ* en la 2ª declinación, (d) la de nominativo-acusativo plural y genitivo singular por confusión de las vocales palatales en final de sílaba en la 3ª declinación. El sistema del latín arcaico y clásico, en el que caso y número se identificaban acumulativamente, dio paso, en el latín vulgar a uno de exposición

²⁴ RALPH PENNY (1989), “Do Romance Nouns Descend from the Latin Accusative? Preliminaries to a Reassessment of the Noun Morphology of Romance”, *Romance Philology* XXXIII, p. 501-509. RALPH PENNY (1993), *Gramática histórica del español*. Barcelona.

²⁵ RALPH PENNY (1993), *Gramática histórica del español. op. cit.*, p. 115.

secuencial de forma de clase y número, en el que incidieron las formas de nominativo plural en *-as* de la 1ª declinación, la metátesis de *-r* de los polisílabos de las 2ª y 3ª declinaciones y la regularización del número de sílabas del nominativo singular de esta última. El cambio fundamental que avanzaría hacia la extensión de un análisis secuencial en las formas del latín vulgar es la eliminación de *-s* en el nominativo singular, que, interpretado como marca de plural establecida primero en la 1ª declinación, se extiende sobre los demás modelos. Por analogía, la eliminación de *-s* se hizo extensiva a los demás paradigmas, de modo que la oposición entre los casos nominativo y oblicuo se mantuvo solamente en el plural de la 2ª declinación y, durante algún tiempo, según Penny, debió haber en la lengua oral libre variación entre las desinencias *-os* e *-i*.

Las convergencias, consumadas, según Penny, hacia los siglos IV y V, suponen para este período la existencia de un máximo de dos formas casuales en la mayor parte de la Romania. El sistema bicasual del latín vulgar tuvo una vida limitada, salvo en aquellas áreas que sufrieron una influencia importante germánica o eslava, ya que su propia estructura conllevaba los principios de una rápida declinación a través de la analogía paradigmática, que redundó en una reducción del sistema a dos formas invariables, una para el singular y otra para el plural.

La preocupación de Penny en dar respuesta al problema sintáctico que entraña la postura acusativista (que una forma que primordialmente cumple la función de objeto de un verbo transitivo pueda convertirse en sujeto) lo lleva a afirmar que las formas de nominales de las lenguas romances surgen de la amalgama de las formas del caso nominativo y oblicuo del latín vulgar, coalescencia debida, en parte, a la identidad fonética, en parte, a la remodelación analógica de las formas.

7. UNA RÉPLICA A LA TEORÍA ANALÓGICA: ELVIRA

Javier Elvira (2000)²⁶ ofrece una revisión de las teorías que hemos presentado hasta ahora. Planteos como los de Gazdaru (1968), que rechazaba la teoría del acusativo en favor de un amplio sincretismo de los casos, o Iliescu (1969 y 1973), que sostenía una homogenización formal del sustantivo, a través de la fusión de nominativo y acusativo resultante de los fenómenos fonéticos que llevaron a la eliminación de *-m* y *-s* de los singulares y la tendencia a considerar *-s* como marca de plural suponen, según observa Elvira, un colapso bastante repentino del sistema casual, sin plantear los necesarios estadios intermedios en la transición al romance, motivo por el cual resultan más aceptables teorías como las de Dardel y en la primera etapa de la formación de las leguas románicas parece más razonable suponer una declinación bicasual, teoría defendida por Menéndez Pidal y Väänänen, entre otros, quienes sostenían la perduración formal del antiguo acusativo asumiendo las funciones del caso oblicuo.

Sin embargo, este planteo no siempre da cuenta de la evolución nominal, particularmente en el caso de los sustantivos neutros imparisílabos de la 3ª declinación, por lo que han surgido propuestas como la de Ralph Penny, que para dar solución a este problema, se alejan de las teorías acusativistas en favor de un reajuste analógico de los paradigmas bicasuales. El problema de la formulación de Penny radica, según Elvira, en su “carácter puramente reconstructivo”. La homogenización analógica de los sustantivos en un sincretismo de los casos recto y oblicuo que plantea Penny con respecto a la lengua castellana, la situaría en un lugar diferente al de las demás lenguas vecinas (francés, provenzal), en las que se verifica la perduración del caso oblicuo. Para demostrar el supuesto de la “coherencia románica”, en contra de la tesis de Penny, Elvira se basará en los datos epigráficos y documentales más recientes de Gaeng (1977 y 1990), de los

²⁶ JAVIER ELVIRA (2000), “Observaciones sobre la hipótesis de una declinación bicasual en la última etapa del latín de Hispania”, en *Latín vulgar y tardío. Homenaje a Veikko Väänänen (1905-1997)*. Madrid, p. 31-43.

que concluye que las desviaciones de la norma clásica se producen fundamentalmente en los casos oblicuos.

A partir de estos datos documentales es imposible, según Elvira, sostener la nivelación fonética de los nominativos. Ni siquiera están atestiguadas formas de nominativo plural en *-as* fuera de la península itálica. La mayor inestabilidad se da en los casos acusativo y ablativo, que llegaron a fusionarse en una forma única representada por la del ablativo, y también en el dativo de la 2ª y la 3ª declinación²⁷. La desaparición de los casos dativo y genitivo se vio además influida por el uso alternativo de construcciones preposicionales. La teoría del acusativo, por otra parte, no parece plantear problemas en el plural, ya que están ampliamente atestiguados los acusativos preposicionales, aunque de acuerdo con Elvira, más que una perduración del acusativo, este fenómeno puede interpretarse como la “tendencia hacia una forma oblicua generalizada en el plural, construida sobre el modelo de la forma oblicua del singular”²⁸.

8. UNA PROPUESTA DESDE EL GENERATIVISMO: CENNAMO

Un reciente estudio de Michela Cennamo (2009)²⁹ sobre el avance del acusativo y la reorganización de la distinción de voz en el latín tardío aporta nueva luz sobre los aspectos sintácticos involucrados en la desaparición del sistema de casos.

²⁷ Elvira afirma poco creíble la hipótesis de un dativo por presión analógica en *-a*. Sin embargo, cf. MICHEL BANNIARD (1992), *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*. Paris, p. 516. También Dardel sugiere un reajuste analógico en la 1ª declinación entre el genitivo-dativo y el acusativo, si bien aduce sólo ejemplos romances. ROBERT DE DARDEL, *op. cit.* p. 20-21.

²⁸ *Ibidem*, p. 40.

²⁹ MICHELA CENNAMO (2009), “Argument structure and alignment variations and changes in Late Latin”, en Jóhanna Barðdal & Shobhana L. Chelliah (eds.), *The Role of Semantic, Pragmatic, and Discourse Factors in the Development of Case*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, p. 307-346.

Cennamo observa que en la lengua latina los argumentos nucleares del sujeto y el objeto se marcan con los casos nominativo y acusativo respectivamente, según es propio de una lengua acusativa. No obstante, la gama de funciones que podía desempeñar un acusativo era mucho más amplia, ya que podía aparecer, entre otras cosas, también en oraciones nominales (exclamaciones, órdenes, enumeraciones) y en función tópica, por lo que puede ser considerado como “caso de *default*”. Ya en latín temprano con algunas construcciones o verbos impersonales el sujeto, que reviste el rol temático del experimentante o afectado del proceso verbal (S_o) no aparece en nominativo, sino en acusativo: *me taedet, me pudet, vereor*.

El elemento unificador de tales usos del acusativo es el carácter no activo del argumento del predicado, lo cual puede interpretarse como una instancia de codificación activa-inactiva, que avanzó, en primer lugar, sobre los sustantivos neutros de la 2ª declinación. Ciertos sustantivos que otros lingüistas consideraron como alomorfos entre variantes masculinas y neutras, como ocurre con el sustantivo *corius/corium*, pueden ser interpretados como manifestaciones tempranas del uso del acusativo para marcar argumentos no-O. La generalización del acusativo para marcar la función del sujeto o agente de una acción verbal se produce en primer lugar en contextos sintácticos donde el sujeto es inactivo e inanimado.

El fenómeno del “acusativo extendido”, que cuenta con ejemplos tempranos de los siglos II y III del Norte de África, se registra abundantemente en los siglos IV y V, habitualmente con predicados que denotan procesos mentales, acciones involuntarias y existencia. Inclusive, según afirma Cennamo, ciertos casos como *Epafu Victore cadant, Lydeu cadat* (*Def. Tab.* 278A 3-6), que se han tomado para ejemplificar fenómenos fonéticos tan conocidos como la caída de *-m* y *-s* finales en sílabas átonas, ilustran más bien el cambio morfo-sintáctico de la penetración del acusativo en los dominios funcionales del nominativo. Inicialmente, los argumentos en acusativo ocurrirán con verbos inacusativos, extendiéndose luego sobre construcciones inergativas.

Los casos analizados por Cennamo representan un estadio transicional en la codificación de las relaciones gramaticales entre el latín tardío y el romance temprano, durante la cual no se identifican con una base

nominativo-acusativo, sino activo-inactivo. La marcación de caso sería una manifestación de este realineamiento por el cual el sujeto de pasivas, cláusulas ecuativas, fientivas y ciertos verbos intransitivos de un solo argumento se codifica como al argumento O de un verbo transitivo. A diferencia de la evolución de otras lenguas, en latín el acusativo extendido – y la consecuente restricción del nominativo– no parece representar un estadio en el cambio de un sistema de codificación nominativo-acusativo a uno ergativo-absolutivo.

La etapa final del proceso de penetración del acusativo en la codificación del sujeto³⁰, limitada en principio a argumentos definidos por los rasgos de no animación y no control, ocurre con su aparición en argumentos activos, dinámicos y agentivos de verbos transitivos: *filios et nepotes memoria posuerunt* (CIL VIII, 7467). Esto significa la emergencia de un sistema de codificación neutral en el que la marcación de caso deja de identificar los argumentos del verbo, los cuales serán diferenciados por el orden de las palabras y la concordancia. En la medida en que el acusativo pudo alternar cada vez más con el nominativo, según Cennamo, es posible plantear la hipótesis de que los hablantes tendieron a usar el acusativo como una forma léxica básica y comenzaron a emplearlo en todos los contextos sintácticos. El fenómeno, por consiguiente, refleja el cambio en la codificación de las relaciones gramaticales que anticipa el colapso del sistema casual y el uso del acusativo como único caso.

9. CONSIDERACIONES FINALES

Ofrecer una perspectiva de las formulaciones sobre la desaparición del sistema de casos en la lengua latina y las diversas instancias de este proceso presenta múltiples dificultades, ya que nos enfrentamos a una ingente y difícilmente abarcable producción bibliográfica sobre la cuestión,

³⁰ A la par que se produce la expansión del acusativo, según observa Cennamo, se verifica sin embargo, el fenómeno opuesto de la ampliación de los dominios funcionales del nominativo: *pulvis superaspargis* (Orib. 860).

de la que aquí sólo hemos tomado una parte pequeña, pero representativa, según creemos, de las tendencias que han gozado de más amplia difusión entre latinistas y romanistas y de las que, de acuerdo a los parámetros de teorías lingüísticas más recientes aportan nuevos enfoques de análisis para este fenómeno largamente estudiado.

Heredados de la gramática histórica decimonónica, vemos con plena vigencia en el siglo XX la discusión entre quienes, si bien con matices, sostuvieron la prevalencia formal y sintáctica del acusativo sobre los demás casos, tal como puede apreciarse en Menéndez Pidal y Väänänen, y quienes veían en las formas del sustantivo románico el resultado de la coalescencia de formas ya del ablativo, ya del acusativo, evidenciando el sincretismo de ambos casos, en un nuevo “caso oblicuo”, tal como propusieron Pei y Gaeng³¹.

En oposición a la formulación acusativista hallamos el planteo de Gazdaru, quien postula, en cambio, un sincretismo total del sistema, que implicó la pérdida de la categoría gramatical del caso y la reinterpretación del formante -s como marca de plural. Un problema fundamental de su planteo es que no da cuenta de los procesos intervinientes en tal sincretismo, otorgando el principal peso a la influencia del dialectalismo umbro-osco, cuya extensión fuera de la península itálica carece en rigor de pruebas sólidas³². Penny, por su parte, procurando dar respuesta al problema sintáctico de que el acusativo, caso del objeto, pueda llegar a desempeñar la

³¹ Otros estudiosos, como María Iliescu (“Stammen die romanischen Substantive lateinischen Ursprungs von der Akkusativform ab?”, *Revue Roumaine de Linguistique*, XVII, 1973, p. 477-479), postulan el predominio del caso nominativo sobre los demás. Aunque no hemos tenido acceso a este artículo, hemos tomado noticia de su contenido a través de la reseña de JOAQUÍN MONTES GIRALDO. “Reseña de revistas”, *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro Cuervo*, XXVIII, n. 1, 1973, p. 160: “[Iliescu] considera erróneo postular el acusativo como forma de la que se derivan los sustantivos romances heredados del latín, pues cree que en la base de tales sustantivos está el nominativo, si bien no el clásico, sino una forma popular modificada por la pérdida de -s o por otros procesos analógicos”. Observa Carlos Cabrera Morales que también Willi Meyerthaler (*Morphological Naturalness*, Ann Arbor, 1988) sostuvo el predominio del nominativo. Cf. CARLOS CABRERA MORALES (1996), “Sobre el uso avulgarado del antiguo sistema de casos en los documentos latino-medievales”, *Anuario de estudios filológicos*, vol. 19, p. 77.

³² Cf. JAVIER ELVIRA, *op. cit.*, p. 37

función de sujeto, plantea como antecedente en la flexión nominal romance la amalgama de las formas del nominativo y el oblicuo de la declinación bicasual. El carácter puramente teórico de Penny, así como el de Gazdaru, carente de apoyo documental, plantean serias dudas, ya que las evidencias epigráficas no permiten sostener la nivelación analógica de las formas del nominativo.

Como ha observado Elvira, y tal como lo demuestra la documentación lingüística, parecen más aceptables las propuestas que, en vez de plantear procesos sincréticos “generalizados”, reconocen instancias intermedias de síntesis funcionales y formales, como podemos apreciar en Dardel y Herman, entre otros. El estudio sintáctico de Cennamo sobre la extensión del acusativo en el latín posclásico y medieval parece, finalmente, brindarnos una propuesta suficientemente atendible, ya que da respuesta a la cuestión, que otros estudiosos dejaban sin resolver, de cómo el caso acusativo (u oblicuo) pudo ser la forma que resultara privilegiada en las lenguas romances, en desmedro del nominativo.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ADAMS, J. N. (2011). “Late Latin”, en JAMES CLACKSON (ed.), *A companion to latin language*, Malden, Oxford, p. 257-283.
- BANNIARD, MICHEL (1992). *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*. Paris, Institut des Études Augustiniennes.
- BARÐDAL, JÓHANNA & KULIKOV, LEONID (2009). “Case in Decline”, en Andrej Malchukov & Andrew Spencer (eds.), *The Oxford Handbook of Case*. Oxford: University Press, p. 470-477.
- CABRERA MORALES, CARLOS (1996). “Sobre el uso avulgarado del antiguo sistema de casos en los documentos latino-medievales, *Anuario de estudios filológicos*, vol. 19, p. 73-90.

- CENNAMO, MICHELA (2009). “Argument structure and alignment variations and changes in Late Latin”, en Jóhanna Barðdal & Shobhana L. Chelliah (eds.), *The Role of Semantic, Pragmatic, and Discourse Factors in the Development of Case*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, p. 307-346.
- CLACKSON, JAMES & HORROCKS, GEOFFREY (2007). “Latin in Late Antiquity and Beyond”, en *The Blackwell History of Latin Language*. Malden, Oxford, CarltonBlackwell, p. 265-304.
- DARDEL, ROBERT DE (1964). “Considérations sur la déclinaison romane a trois cas”, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n. 21, p. 7-23.
- ERNOUT, ALFRED; MEILLET, ANTOINE (1945). *Morphologie historique du latin*. Paris, Klincksieck.
- ELVIRA, JAVIER (2000). “Observaciones sobre la hipótesis de una declinación bicasual en la última etapa del latín de Hispania”, en *Latín vulgar y tardío. Homenaje a Veikko Väänänen (1905-1997)*. Madrid, Ediciones Clásicas, p. 31-43.
- GAENG, PAUL (1983). “Is it Really the Accusative? A Century-Old Controversy Revisited”, *Illinois Classical Studies* 8.1, p. 155-164.
- GAZDARU, DEMETRIO (1968). “Prejuicios persistentes en la morfosintaxis románica I: Supuesto privilegio del acusativo latino en la declinación románica occidental”, *Romania* I, p. 69-87.
- GAZDARU, DEMETRIO (1968). “Prejuicios persistentes en la morfosintaxis románica II: Perduración del genitivo-dativo femenino singular en la latinidad oriental”, *Romania* 1, p. 89-107.
- HERMAN, JÓSZEF (2000). *Vulgar Latin*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- LLOYD, PAUL M. (1993). *Del latín al español. Fonología y morfología históricas de la lengua española*. Madrid: Gredos.
- MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN (1944⁷). *Manual de gramática histórica del español*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MOHL, GEORGE (1899). *Introduction a la chronologie du latin vulgaire*, Paris, Émile Bouillon.

- NORBERG, DAG (1968). *Manuel Pratique de Latin Médiéval*. Paris: A. & J. Picard
- PEI, MARIO (1937). "Accusative or Oblique? A Synthesis of the Theories Concerning the origin of the Oblique Case of Old French and the Single-Case System of Other Romance Languages", *Romanic Review* 28, p. 241-267.
- PENNY, RALPH (1989). "Do Romance Nouns Descend from the Latin Accusative? Preliminaries to a Reassessment of the Noun Morphology of Romance", *Romance Philology* XXXIII, 4, p. 501-509.
- PENNY, RALPH (1993). *Gramática histórica del español*. Barcelona: Ariel.
- UYTFANGHE, MARC VAN (1976). "Le latin des hagiographes mérovingiens", *Romania Gandensia*, XVI, p. 5-89.
- VÄÄNÄNEN, VEIKKO (1985). *Introducción al latín vulgar*. Madrid: Gredos.

RETÓRICA Y DIALÉCTICA. REFLEXIONES SOBRE SU RELACIÓN EN *RETÓRICA* DE ARISTÓTELES

ROMINA DE ANGELIS¹

RESUMEN: Las relaciones que establece Aristóteles entre retórica y dialéctica son múltiples y complejas. Al comienzo de *Retórica* brinda una caracterización que será el eje a partir del cual analizaré los puntos de contacto y de divergencia. Para ello, en primer lugar, delimitaré tres términos para realizar el análisis: ἀντίστροφος, παραφύες y μόριον. En segundo lugar, haré un repaso de los antecedentes de uso de estos términos, principal pero no exclusivamente, en la obra de Aristóteles, Platón e Isócrates. Por último, intentaré un resumen que dé cuenta de las pruebas surgidas en el estudio y también que resulte comprensivo de la cuestión en el horizonte de la relación de Aristóteles con Platón y los sofistas.

Palabras clave: Retórica - Dialéctica - Aristóteles - Antistrofos

ABSTRACT: The relationship established between rhetoric and dialectic by Aristotle is multiple and complex. At the beginning of *Rhetoric* he provides a characterization that will be the hub from which I will analyze the points of contact and divergence. For this, first, I will mark off three terms for analysis: ἀντίστροφος, παραφύες and μόριον. Second, I will do a review of the history of use of these terms, mainly but not exclusively, in the work of Aristotle, Plato and Isocrates. Finally, I will try to give a summary of the evidence that emerged in the study and an understanding of the issue in the horizon of the relationship of Aristotle with Plato and the Sophists.

Keywords: Rhetoric - Dialectic - Aristotle - Antistrophos

La relación entre retórica y dialéctica tiene varias aristas. Una de ellas, quizá la más interesante por la riqueza de los elementos en juego, es la que

¹ UNL- UNC- UNR- CONICET

Aristóteles establece al comienzo de *Retórica*, cuando afirma que ésta es “un ἀντίστροφος de la dialéctica” (*Ret.* I.1 1354a1). Más adelante en el mismo texto sostendrá que la retórica es un παραφύς de la dialéctica y la política, y también que la retórica es “una parte y su semejante” (*Ret.* I.2 1356a25-7). En este artículo intentaremos establecer los elementos que caracterizan esta relación entre retórica y dialéctica.

Para ello, en primer lugar veremos en qué consiste la noción de “antistrofa”, reconstruyendo su significado y uso a partir de antecedentes en la filosofía, especialmente en Platón y otras recurrencias del término en la obra de Aristóteles. En segundo lugar, analizaremos el término παραφύς (esqueje) y, en tercer lugar, la caracterización de “parte” y “semejante”, para, finalmente, intentar una caracterización plausible de esta relación.

a) ἀντίστροφος

El uso habitual de ἀντίστροφος proviene de la tragedia clásica griega. Es uno de los elementos de la tríada estrófica: estrofa, antistrofa y epodo. Los dos primeros son partes corales paralelas métricamente,² mientras que el epodo es el remate o último verso. Más tarde se convirtió en una figura para la retórica latina, tomando el nombre de *epiphora*, que consiste en la repetición de las palabras conclusivas en miembros sucesivos.³

I. ANTECEDENTES: PLATÓN

Entre los antecedentes del término encontramos en *Gorgias* de Platón un uso claramente filosófico, que se destaca entre sus recurrencias en la misma obra platónica. En otros diálogos⁴ aparece también este término,

² GÓMEZ GARCÍA (1998:47)

³ Cf. LAUSBERG (1975:§§631,633,719) y LIDDELL-SCOTT-JONES (1996:163-4). También COPE (1973:1) y GRIMALDI (1980:2).

⁴ *Filebo* (40d5, 51e4 y 57a10), *Timeo* (87c1), *Teeteto* (158c3 y 175d2), *República* (522a3, 530d4, 539d9, 605a9 y 616b1) y *Leyes* (951a1 y 953c4).

prácticamente siempre puesto en boca del personaje Sócrates,⁵ lo que nos haría pensar que es un uso no habitual y al que Platón le estaba imprimiendo un carácter peculiar. Sin embargo, el sentido de ἀντίστροφος en estos casos es como *correspondiente* o *relativo*, es decir, su uso regular.

Pero en *Gorgias*, en uno de los pasajes más notorios, 462b-66a, Sócrates inicia su conversación con Polo, tras el fallido intento con Gorgias de establecer el objeto de la retórica (449d). Polo toma el rol de cuestionador y pregunta a Sócrates qué considera que es la retórica. Sócrates responde que la retórica es una cierta práctica (ἐμπειρία) de producir agrado y placer, que forma parte de una ocupación mayor, la κολακεία (adulación). Las partes de la práctica adulatoria son la retórica, la sofística, la culinaria y la cosmética. La retórica, dice Sócrates (463d), es un simulacro de la política. Luego pasa a considerar que para el cuerpo y el alma existen estados saludables, que pueden ser aparentes o verdaderos. Para los objetos cuerpo y alma existen respectivas artes: legislación-justicia para el alma y gimnasia-medicina para el cuerpo. Estas cuatro artes se corresponden (la legislación a la gimnasia y la justicia a la medicina) y tienen puntos en común, ya que comparten su objeto. Precisamente al establecer estas relaciones vemos la primera aparición de ἀντίστροφος.⁶ Ahora bien, no por conocimiento verdadero sino por búsqueda de lo más agradable, la adulación toma esta división de las artes genuinas que procuran el mejor estado para el cuerpo y el alma, y se divide también en cuatro partes, fingiendo ser el arte que copia. Así, entonces, respecto del cuerpo, la culinaria y la cosmética simulan en el ámbito de la medicina y la gimnástica, respectivamente, mientras que la sofística y la retórica hacen lo mismo respecto de la legislación y la justicia. Esto llevará a Sócrates a decir: “la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia” (465c). Por tanto, la retórica es al alma lo que la culinaria al cuerpo (465d).⁷

⁵ A excepción de *Teet.* 158c2, donde Teeteto parafrasea el argumento dado antes por Sócrates y en el discurso de Timeo (*Tim.* 87c1).

⁶ *Gorg.* 464b8: Τὴν νομοθετικὴν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τῇν δικαιοσύνην

⁷ *Gorg.* 465d7: μὲν οὖν ἐγὼ φημι τὴν ῥητορικὴν εἶναι, ἀκήκοας· ἀντίστροφον ὁμοιοῦς ἐν ψυχῇ, ὡς ἐκεῖνο ἐν σώματι

El siguiente esquema puede resultar aclaratorio:

	Cuerpo		Alma	
Genuino	gimnasia	medicina	legislación	justicia
Aparente	cosmética	culinaria	sofística	retórica

Propia del relativismo⁸ de la época, y derivada de la antítesis *physis-nomos*, la comparación cuerpo-alma era característica de la sofística. Ya Gorgias⁹ y Antifonte¹⁰ habían utilizado la analogía entre cuerpo/alma, y del mismo modo lo hizo Protágoras (en el diálogo homónimo de Platón¹¹) como Sócrates en *Teeteto*¹², concordante con los testimonios de Jenofonte.¹³ Esto nos hace pensar que Platón rebatía a la sofística en su propio terreno.

⁸ GUTHRIE 1977:164-175

⁹ *Encomio a Helena*: §14 “La misma relación tiene el poder del discurso con respecto a la disposición del alma que la disposición de fármacos con relación a la naturaleza de los cuerpos. Pues así como entre los fármacos unos extraen del cuerpo algunos humores y otros, otros, y hacen cesar ya sea la enfermedad, ya sea la vida, así también de los discursos, unos causan dolor, otros, deleite, otros temor, otros provocan audacia en quienes los escuchan, mientras que otros envenenan y hechizan el alma con una persuasión maligna”.

¹⁰ Según afirma Plutarco en *Vida de los diez oradores*, 833b-c: “Mientras aún estaba consagrado a la poesía, instituyó un arte contra la aflicción, como para los enfermos existe el tratamiento de los médicos. En Corinto dispuso un local junto al ágora y escribió en un rótulo que podía curar mediante la palabra a los afligidos; y preguntándoles las causas, consolaba a los pacientes”.

¹¹ Respecto del bien, *Prot.* 333e-334c, el sofista sostiene la relatividad de bienes y utilidades de alimentos, bebidas y fármacos para hombres según su estado, animales, etc., en lo que se cree es un extracto de algún texto de Protágoras. Sobre su utilidad y circunstancias, en *Menón* 87e-88c Sócrates, en diálogo con Menón, admite, al igual que en *Mem.* III.8, la relatividad de los bienes: “«Pero estas mismas cosas [las útiles: salud, fuerza, belleza, riqueza] decimos que también, a veces, nos dañan, ¿o afirmas tú algo distinto?» «No, sino así», contestó. «Observa ahora, ¿qué es lo que guía a cada una de esas cosas cuando nos son útiles y qué cuando nos dañan? ¿No es cierto, acaso, que son útiles cuando hay un uso correcto y que, en cambio, dañan cuando no lo hay?» «Por supuesto»» (87e-88a).

¹² *Teet.* 167a: “Ahora bien, mientras que el médico produce este cambio con drogas, el sofista lo hace por medio de discursos”.

¹³ Respecto del bien, en la *Memorabilia* de Jenofonte (III.8) Sócrates afirma en diálogo con

2. ANTECEDENTES: ISÓCRATES

En Isócrates encontramos otra referencia. *Antidosis* parte de la necesidad de Isócrates de justificar sus riquezas, para llegar a la defensa de su actividad profesional: la educación en retórica. En el transcurso de esto, al igual que Platón, compara las artes del alma con las del cuerpo, utilizando también el término ἀντίστροφος.¹⁴ El autor sostiene que los remotos antepasados crearon dos ciencias (ἐπιμέλειαι): la educación física para el cuerpo (de la que la gimnasia es parte) y la filosofía (φιλοσοφία) para el alma. Ambas son “correspondientes, unidas y concordantes”.¹⁵ Es menester tener presente que para Isócrates *philosophia* es retórica, la habilidad de hablar, razonar y actuar.¹⁶ Las artes vinculadas al *logos* son las responsables de la superioridad del hombre sobre los animales, de los griegos sobre los bárbaros y, lo que es todavía más importante, de los atenienses sobre el resto de los griegos. En este discurso se ocupará, precisamente, de reivindicar el

Aristipo: “Porque, en primer lugar, la virtud no es buena para unas cosas y bella para otras; además, los hombres, por iguales motivos son llamados bellos y buenos. Las mismas cosas hacen que los cuerpos de los hombres parezcan bellos y buenos; por fin, todo lo que puede ser útil a los hombres es bello y bueno, relativamente al uso que de ello se puede hacer. (...) [Las mismas cosas pueden ser bellas y feas] y pueden ser también buenas y malas; porque frecuentemente lo que es bueno para el hambre es malo para la fiebre; y lo que es bueno para la fiebre es malo para el hambre; (...) en fin, las cosas son bellas y buenas para el uso a que estén destinadas; y son feas y malas para el uso a que no estén destinadas”. Sobre su utilidad y circunstancias, *Mem.* IV.6.8 dice Sócrates, en diálogo con Eutidemo: “¿Dirías, pues, que son cosas diferentes bueno y útil?» «No, por cierto», contestó. «Así que lo útil es bueno para aquel a quien resulte útil.» «Tal me lo parece», dijo. «En cuanto a lo bello; ¿qué otra cosa podemos decir sino que cuando hablas de la belleza de un cuerpo, de una vasija o de cualquier otro objeto entiendes que tal objeto es bello para todo?» «¡Por Júpiter!, no otra cosa», contestó. (...) «Así que una cosa es útil a la vez que bella para aquel para quien sea útil» «Tal me parece», contestó.”

¹⁴ El contexto ficcional es una defensa de su método de educación, ante la acusación de enriquecimiento y corrupción de jóvenes. Tras un extenso alegato en el que defiende su trayectoria, Isócrates argumenta sobre la legitimidad de la materia a la que se ha dedicado: la educación en retórica. Esta situación habría sido inspirada en el juicio que le inició Megaclides para no soportar la carga de la liturgia; Isócrates perdió el juicio, según refieren MIRHADY-TOO (2000:201).

¹⁵ *Antidosis* 182: ἀντιστρόφους καὶ σύζυγας καὶ σφίσιν αὐταῖς ὁμολογουμένας.

¹⁶ MIRHADY-TOO (2000:203)

lugar social del sofista, su responsabilidad política, y, por tanto, la importancia de su función como educador en retórica. El contexto más amplio de esta defensa, del que no nos ocuparemos aquí, es la confrontación con la apropiación platónica del término *philosophia* con la consiguiente exclusión de la retórica de la cuestión de conectar ideas con palabras, objetos y acciones.¹⁷ Isócrates, entonces, pretende para sí y sus estudiantes la protección de la supremacía de Atenas y el ideal del panhelenismo, entendiendo a su retórica/*philosophia* como más apta en la aprehensión de la relación entre ideas, experiencia y el mundo.¹⁸

Platón e Isócrates, entonces, nos ofrecen dos usos muy vinculados del término ἀντίστροφος, ambos en relación al lugar que asignan a la retórica en sus programas filosóficos. El primero para excluirla del terreno de la tarea del filósofo y el segundo para asimilarla a ésta.

3. ARISTÓTELES

Por otro lado, dirigiendo ahora nuestra atención a la obra de Aristóteles y en especial a la organización de sus escritos, observamos, al analizar las primeras líneas de algunas obras de Aristóteles, como *Metafísica*, *Ética Nicomáquea* y *Política*,¹⁹ que puede detectarse un patrón, también presente en *Retórica*.²⁰ Este patrón consiste en comenzar con una proposición universal (todo *x* aspira a *y*) lo que lleva a una distinción jerárquica en la que Aristóteles enfatiza el más alto tipo de la materia en cuestión, el cual luego es identificado con el objeto del estudio a seguir. *Metafísica*, por ejemplo, comienza con la frase “*todos los hombres por naturaleza desean saber*” (*Met.* I.1 980a21) para después diferenciar actividades animales y humanas, hasta llegar al tipo más alto de ciencia que puede explicar *por qué* algunas cosas existen o suceden de cierto modo.

¹⁷ POULAKOS-DEPEW (2004:27)

¹⁸ POULAKOS-DEPEW (2004:27)

¹⁹ Pero también *APo.* I.1 71a1 y ss., *Fis.* I.1 184a10, *PA* I.1 639a5 y *Top.* I.1 100a18 y ss.

²⁰ SCHÜTRUMPF (1994:99-116)

Ética Nicomáquea comienza con la frase “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien” (*EN* I.1 1094a1-2), y luego Aristóteles clasifica los fines de la acción para concluir finalmente en la definición del fin más alto, todo lo cual será materia del estudio que sigue. Del mismo modo, *Política* inicia con una observación sobre las ciudades y las comunidades.²¹

En *Retórica*, Aristóteles sigue este patrón de iniciar con un principio universalmente válido y señalar el asunto del tratado como la forma más alta de la materia, lo que constituye el punto inicial del argumento. En efecto, tanto retórica como dialéctica son comunes a *todos* y no pertenecen a una disciplina específica:

La retórica es una antistrofa de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada (*Ret.* I.1 1354a1-4).

Todos, sigue Aristóteles, participan en ambas ya que *todos* se esfuerzan en sostener argumentos o acusar y defenderse en un tribunal, por tanto será necesario teorizar la causa (*aitia*) por la que los hombres logran su objetivo. Entonces, cumpliendo el requisito platónico,²² Aristóteles da inicio a su tratado sobre el arte retórico enseñando las causas,²³ elemento fundamental, eminentemente filosófico, que los autores anteriores de manuales de retórica habían pasado por alto. Este punto, la actitud crítica a

²¹ “Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien”, siendo el supremo la soberanía (κύριος) (*Pol.* I.1 1252a1-7).

²² Platón, *Fedro* 271b1 y ss.: “(...) luego de clasificar los géneros de discursos y los del alma y las afecciones de estos, explicará en cada caso la causa y los ajustará entre sí, y enseñará cómo, si es de tal o tal género, por cuáles discursos y por qué causa un alma es persuadida necesariamente y otra no”.

²³ Merece un posterior y más completo desarrollo la posición de la *Retórica* frente a los requisitos que postula *Fedro* y frente a la imposibilidad de constituir una *techne* en el *Gorgias* platónico. SCHÜTRUMPF señala también (101) que la terminología usada por Aristóteles (*entechnoi-atechnoi*) es puramente platónica (cf. *Fedro* 269b4).

autores precedentes, es otro elemento común que se suma al patrón ya descripto.²⁴

En *Retórica*, además de la referencia ya citada al comienzo del libro I, encontramos otras dos, pertenecientes al libro III. La primera, en *Ret.* III 1409a27, con relación a la construcción de frases coordinativas o correlativas, refiere al uso tradicional en los ditirambos: “semejante a las antistrofas de los poetas arcaicos”²⁵. Poco más adelante, también en referencia a los ditirambos, afirma: “llega a suceder lo que Demócrito de Quíos satiriza en Melanípides, por haber compuesto preludios en vez de antistrofas”.²⁶

Por otro lado, el libro IV de *Política* analiza las formas de gobierno, en busca de aquella que sea más perfecta y que contenga las cualidades que debe tener para adaptarse mejor, y qué régimen es adecuado a qué tipos de personas. En esta búsqueda se encuentra, analizando las características de las diversas formas de oligarquía. Así, diferencia entre las oligarquías cuya sola condición de participación en el gobierno es la riqueza, de otras que además de esto eligen los magistrados o de las oligarquías sucesorias y por último las sucesorias donde no manda la ley sino los magistrados. Y sostiene “también ésta entre las oligarquías, se corresponde a la tiranía entre las monarquías”.²⁷ Más adelante, en el mismo libro, cuando estudie las formas de tiranía dirá:

²⁴ Cf. *Fis.* I.2, *De An.* I.2 y *Met.* I.3.

²⁵ *Ret.* 1409a27: ἡ κατεστραμμένην καὶ ὁμοίαν ταῖς τῶν ἀρχαίων ποιητῶν ἀντιστροφῶις.

²⁶ *Ret.* 1409b26-7: ὥστε γίνεται ὁ ἔσκωπεν Δημόκριτος ὁ Χῖος εἰς Μελανιπίδην ποιήσαντα ἀντὶ τῶν ἀντιστρόφων ἀναβολὰς. También en *Problemata* (*Probl.* XIX.15 918b24 y XIX.29 920a9) presenta este uso técnico tradicional del término.

²⁷ *Pol.* IV.5 1292b7-9: καὶ ἔστιν ἀντίστροφος αὕτη ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις ὥσπερ ἡ τυραννὶς ἐν ταῖς μοναρχίαις. Santa Cruz-Crespo prefieren “es contrapartida” para ἀντίστροφος. Recordemos que Aristóteles toma dos criterios para clasificar los tipos de gobiernos: según quiénes sean depositarios de la soberanía y quiénes beneficiarios de su ejercicio. Por el primer criterio, el gobierno será de uno, de pocos o de muchos. Por el segundo criterio, podrá gobernarse en beneficio propio o de la comunidad. Del cruce de estos criterios resultan 6 opciones de gobierno, con sus *correspondencias* (ἀντίστροφοι): tiranía/ monarquía, oligarquía/aristocracia, democracia (δημοκρατία)/república (πολιτεία). Repetirá la referencia a la forma de oligarquía y el uso de ἀντίστροφος en *Pol.* IV.10 1293a33.

“Una tercera forma de tiranía es la que precisamente parece serlo, por corresponder a la monarquía absoluta”.²⁸

También en *Primeros Analíticos* observamos una recurrencia intensa de nuestro término en el libro I²⁹ y menor en el libro II.³⁰ En los *Analíticos* el término ἀντίστροφος es traducido invariablemente por “inversión” (y sus variantes) así como en *Tópicos* IV.4 125a8, mientras que en *Física* destaca el sentido de “reciprocidad”. Este significado es el que creemos que nos ayudará a interpretar correctamente la frase inicial de *Retórica* y, por consiguiente, la relación de ésta con la dialéctica.

Finalmente, *Física* VIII.9 recapitula las consideraciones sobre el movimiento circular como primero, infinito, indestructible y completo, y la reciprocidad entre esto y su condición de medida de los otros tipos de movimiento.³¹ Es de resaltar que muchos de los planteos de la *Física* son tributarios de la retórica, especialmente de la forense, no sólo en la aporética, sino también en aquellos argumentos que dan cuenta de cuestiones existenciales (como en el caso del tiempo en *Fis.* IV.10 217b29ss, cuando invita a reflexionar mediante una argumentación exotérica).

La noción de *antistrofa* nos ha servido de puente para analizar la relación entre retórica y dialéctica, que Aristóteles desarrolló, especialmente, en el libro I de *Retórica*. En efecto, y como hemos visto, esta relación resulta problemática para establecer una definición precisa. No creemos que esto sea casual. Como sostiene Price, con esta metáfora debemos entender “que estas artes son formal o estructuralmente similares a pesar de algunas variaciones en detalles o en alguna materia específica”.³²

²⁸ *Pol.* IV.10 1295a18: “τρίτον δὲ εἶδος τυραννίδος, ἥπερ μάλιστα εἶναι δοκεῖ τυραννίς, ἀντίστροφος οὖσα τῇ παμβασιλείᾳ”. Una vez más, Santa Cruz-Crespo eligen “contrapartida” para ἀντίστροφος.

²⁹ I.3 25a40, I.4 25b16,25, I.7 29a27, 33, 34, I.8 30a4, I.14 33a20, I.15 35b1, 2, I. 16 36a27, I.17 37a33, I.18 38a3, I.19 38b27, I.20 39a22,28,38, I.22 40b10, I.45 50b32 y 51a32,38.

³⁰ II.8 59b17,41, II.9 60a17,19, II.10 60b16, II.11 61a22,32, II.14 63b17 y II.23 68b8

³¹ Y resulta también esta reciprocidad (ἀντίστροφος): puesto que el movimiento circular es la medida de los movimientos, tiene que ser el movimiento primero (pues todas las cosas son medidas por lo que es primero); y puesto que es primero, es la medida de todos los demás” (*Fis* VIII.9 265b8-10).

³² PRICE (1992:29)

En *Ret.* I.2 1355b25-34, Aristóteles da una de las definiciones más claras de retórica: “facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”³³ que la vincula con el saber teórico: es una facultad δύναμις, para teorizar θεωρήσαι. Ejemplifica esto comparando con otras artes, que si bien emplean la enseñanza y la persuasión, lo hacen en lo que concierne al propio arte, como la medicina sobre la salud, la geometría sobre las magnitudes, la aritmética sobre los números, y así siguiendo. A diferencia de ellas, la retórica “puede establecer teóricamente lo que es convincente en -por así decirlo- cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se restringe a ningún género específico”.³⁴

Parece evidente, tanto a la luz de la lectura de *Gorgias* como de *Antidosis* que analizamos, que la afirmación de Aristóteles *la retórica es una antistrofa de la dialéctica* repite no sólo la estructura sino que (co)responde a la argumentación de Platón. Esta correspondencia estaría dada, en primer lugar, porque es un término de uso no técnico en filosofía, que por los antecedentes en la tradición clásica no presenta mayor recurrencia que la señalada hasta aquí. En segundo lugar, nos parece significativo que Aristóteles utilice este término para abrir su tratado de retórica, término que, como dijimos, no tiene un uso técnico en filosofía. Y por último, creemos que la propuesta de Aristóteles constituye una respuesta a las objeciones de Platón en *Gorgias* (aunque también en *Fedro*) respecto de la posibilidad de constituir a la retórica en un saber técnico legítimo. En este sentido, varios comentaristas sostienen que ésta es una referencia al *Gorgias* platónico.³⁵

³³ *Ret.* I.2 1355b25-26: Ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρήσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.

³⁴ *Ret.* I.2 1355b32-34

³⁵ Rhys-Roberts sostiene que es una referencia directa a la molesta observación de Sócrates sobre la culinaria (1924:344) y también Grimaldi, subrayando que el desarrollo del primer capítulo de *Retórica* señala la inclusión de la retórica en el ámbito de la razón, a diferencia del *Gorgias* donde se argumentaba que aquella no se sometía a la razón (465a) (1980:2).

b) παραφύες

Tras la noción de ἀντίστροφος encontramos en *Ret.* I.2 1356a25 παραφύες, que nos ayuda a caracterizar la relación de la retórica y la dialéctica.³⁶ Después de describir los tipos de prueba y sus procedimientos, establece que su obtención es posible para quien posee tres cualidades (*Ret.* I.2 1356a20-5): (1) la capacidad de razonar mediante silogismos, (2) la capacidad de poseer conocimiento teórico sobre los caracteres y (3) la capacidad de poseer conocimiento teórico sobre las pasiones, esto es, cuáles son, sus cualidades, a partir de qué y cómo se producen. Y esto es así porque “acontece a la retórica ser como un esqueje [παραφύες] de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres al que es justo denominar política”.³⁷

Nótese que Aristóteles, en este pasaje, llama a la retórica παραφύες tanto de la dialéctica como de la política. El término, tomado de las ciencias naturales, pareciera reflejar la misma duplicidad que ἀντίστροφος: “designa tanto la *independencia* del vástago o del tallo cortado, como su *igual naturaleza* respecto del animal o la planta de que procede”.³⁸ Y nos permite, también, establecer un vínculo explícito entre la retórica y los saberes de la filosofía práctica.

No tan logicista como otros intérpretes, Grimaldi, en su comentario respecto de παραφύες, sostiene la independencia y legitimidad de la retórica respecto de la dialéctica a partir de este término:

La palabra [παραφύες] aquí dice tres cosas importantes: (a) la retórica se beneficia legítimamente de la ciencia dialéctica y de la ética; (b) pero es algo independiente por derecho propio y goza de un rol más importante en el arte del discurso, una visión de la retórica que vemos en Isócrates y en la última parte del *Fedro*; (c) al mismo tiempo, Aristóteles rechaza el tipo de

³⁶ Παραφύες también lo hallamos en *EN* I.4 1096a21.

³⁷ *Ret.* I.2 1356a25-7: ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφύες τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἥθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικὴν.

³⁸ Quintín Racionero en ARISTÓTELES, *Ret.* p. 45n. En el mismo sentido, COPE (1973:33).

independencia para la retórica que Gorgias acepta en el diálogo homónimo de Platón.³⁹

c) PARTE Y SEMEJANTE

Solo unas líneas después de *παρὰ φύς*, en *Ret.* I.2 1356a30-31, Aristóteles afirma que la retórica es “una parte [μήριον] de la dialéctica y su semejante [ὁμοία⁴⁰], como hemos dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones”.⁴¹

Esta referencia “al principio” podría significar dos cosas: por un lado, el inicio de la *Retórica*, es decir, podría aludir a la *antistrofia* entre retórica y dialéctica; por otro lado, podría indicar una relación con 54a12,⁴² donde Aristóteles acusa a los anteriores rétores de haber proporcionado sólo una parte del arte retórico (la vinculada a la provocación de emociones). La semejanza, por su parte, indica un parecido o similitud más bien vaga y no cualificada, que consideramos no aporta argumentos fuertes a favor o en contra de nuestra hipótesis.

Los principales comentadores coinciden, en general, en declarar una relación de subordinación de la retórica a la dialéctica;⁴³ otros sostienen que la relación entre éstas es de oposición (claro que en este caso, sería contraproducente calificar a la relación de semejante (*homoia*), como hace Aristóteles en las líneas recién referidas). Según algunos intérpretes, la retórica sería descendiente de la dialéctica, un vástago, ya que la dialéctica

³⁹ GRIMALDI (1980:44) traducción nuestra.

⁴⁰ También en 1359b11. Ross lee ὁμοία, que según Grimaldi es más apto para vincularlo a ἀντίστροφος pero es una lectura inaceptable según los códices (1980:45).

⁴¹ *Ret.* I.2 1356a30-1: ἔστι γὰρ μέρος τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα.

⁴² *Ret.* I.1 1354a12-14: “Sin embargo, los que han compuesto *Artes* acerca de los discursos, ni siquiera –por así decirlo– han proporcionado una parte (μέρος) de tal <arte> (pues sólo las pruebas por persuasión son propias del arte y todo lo demás sobra)”.

⁴³ COPE (1867:68), COPE-SANDYS (1973:2)

es la ciencia madre del razonamiento probable.⁴⁴ Este modo de ver la relación, sostenida casi únicamente por παραφύες, pareciera entrar en contradicción con la designación de *antistrofa* que hace Aristóteles al comienzo de *Retórica*.

Tomando en consideración los elementos vistos hasta aquí, parece poco probable llegar a una definición monolítica del vínculo entre retórica y dialéctica. Nuestra lectura, desde la perspectiva más general de la valoración que se ha hecho históricamente de los tipos de prueba, de cómo la negación de comentaristas decimonónicos de las pruebas del *ethos* y el *pathos* puede leerse como una logicización injustificada de Aristóteles, de cómo esas pruebas son precisamente las que nos permitirían una interpretación de la retórica aristotélica más cercana a los sofistas; desde esta perspectiva, entonces, nuestra lectura es más cercana a, por ejemplo, E. Berti, que traduce ἀντίστροφος por *speculare*, ya que la fundamentación de la argumentación de la retórica (entimema y ejemplo) es análoga a la de la dialéctica (silogismo e inducción).⁴⁵ Es curioso que Cope reconozca que ἀντίστροφος implica correspondencia métrica exacta en el caso de la poética, identidad de significado y similitud en todos los aspectos en el caso de la lógica, pero en el caso de la retórica descarta sin más esta posibilidad en vistas a que “las diferencias entre ambas son demasiado numerosas para admitir que sean descriptas como en exacta correspondencia”.⁴⁶ ¿En qué momento Aristóteles canceló esa posibilidad? Creemos que el término ἀντίστροφος señala la inclusión de la retórica como saber lógico-formal, sin pertenecer “a ninguna ciencia determinada”⁴⁷, y excluyéndola más precisamente de la ética, lo que constituye una respuesta a las objeciones de Platón en *Gorgias*. Esta idea de vaivén, de incluir excluyendo se ajusta con precisión al significado que el propio Platón empleó, como vimos, en *Gorgias*. No es el caso en Aristóteles, como sí vimos en Platón, de una connotación negativa en la relación entre retórica y dialéctica.

⁴⁴ COPE (1867:90-1)

⁴⁵ BERTI (2004: 233)

⁴⁶ COPE (1973:1)

⁴⁷ *Ret.* I.1 1354a4.

Respecto de παραφύες, creemos que puede evitarse una lectura que implique subordinación de la retórica a la dialéctica, si consideramos, como Racionero, que el vástago podría implicar dependencia, pero con toda seguridad implica independencia, es decir que no tan lejano del sentido de *antistrofa*, señala un campo de igualdades y diferencias, pero no una subordinación.⁴⁸

Por último, μῦθόν podría indicar, ya una referencia a ἀντίστροφος, ya una crítica a los manuales previos de retórica, que explotaban sólo los medios de excitación de las emociones y no toda la tipología de pruebas técnicas.

Para concluir, establecemos la siguiente comparación entre retórica y dialéctica.

Entre los puntos de acuerdo encontramos una práctica común. Como afirma Aristóteles al comienzo de *Retórica* (I.1 1354a1-3) ambas tienen que ver con cuestiones comunes y que no pertenecen a una ciencia determinada. Y más adelante, que “ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones” (I.2 1356a32-4). En segundo lugar, permiten argumentar en ambos sentidos⁴⁹ y, tercero, ambas son susceptibles de mal uso. Éste es uno de los puntos centrales de la objeción que Platón hace en *Gorgias*. La subordinación a la ética que propone Aristóteles no excluye la admisión de la ambigüedad de la retórica, que, por otra parte, prácticamente no volverá a ser mencionada en el curso de la *Retórica*. Pero, en última instancia, es una respuesta al programa platónico que en *Fedro* terminará excluyendo a la retórica de la filosofía.⁵⁰

En cuanto a las diferencias, vemos que la dialéctica se ocupa de las conversaciones (en la modalidad pregunta-respuesta) mientras que la retórica tiene un discurso continuo. Esto, por supuesto, sin perjuicio de que en la

⁴⁸ Ambigüedad contemplada incluso por COPE (1973:34).

⁴⁹ *Ret.* I.1 1355a29-32 “conviene que se sea capaz de persuadir sobre cosas contrarias, como también sucede en los silogismos, no para hacerlas ambas (pues no se debe persuadir de lo malo) sino para que no se nos oculte cómo se hace”. Y *Tópicos* I.2 101a33-35 “[la dialéctica] pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa”.

⁵⁰ Cf. *Fedro* 262c1-3

práctica podamos encontrar discursos insertados en conversaciones y viceversa.⁵¹ De esto se deriva una segunda diferencia de la compositiva que las practica: en la dialéctica intervienen dos o más participantes, y quizás un grupo limitado de espectadores que comparten con quien pregunta o con quien responde cierto perfil de racionalidad. En el caso de la retórica, por el contrario, quien habla lo hace ante un grupo heterogéneo e indeterminado con quien, es cierto, comparte al menos algunas reglas de comunicación básica. Esta podría considerarse, quizás, sólo una diferencia de grado. En tercer lugar, encontramos una diferencia de objetivos: la dialéctica busca razonar sobre todo problema que se proponga,⁵² a través de sus elementos fundamentales (propio, definición, género y accidente);⁵³ también la dialéctica es un método de examen que lleva a los principios.⁵⁴ La retórica, por otro lado, como vimos antes, busca la persuasión o los medios adecuados para lograrla. Esto explica por qué el *ethos* y el *pathos* como modos de persuasión junto al *logos* no están tratados en *Tópicos*. Por último, si bien ambas tratan con cualquier materia, en la práctica la dialéctica está asociada a asuntos teóricos y generales, y la retórica se aplica a casos prácticos y específicos.

Aristóteles, en su *Retórica*, establece la relación entre ésta y dialéctica, apoyándose principal aunque no exclusivamente, en el mismo término que usó Isócrates para reivindicar el rol político fundamental de la retórica en la consecución del ideal de panhelenismo y el mismo término que usó Platón para condenar a la retórica al ámbito de las ollas, pero esta vez para señalar tanto la identidad como la oposición de la retórica a la dialéctica, aceptando la ambigüedad e inaugurando su derecho filosófico inalienable de salir a la calle investida en su nueva dignidad.

⁵¹ Esto ha llevado a los estudiosos contemporáneos a intentar, al menos, integrar ambos campos de análisis, ya sea a través de la pragma-dialéctica (Van Eemeren, Grootendorst, Houtlosser) o de la teoría del diálogo (Walton, Krabbe).

⁵² *Top.* I.1 100a18

⁵³ *Top.* I.1

⁵⁴ *Top.* I.2 101b 3-4

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARISTÓTELES, *Física*. Madrid: Gredos, 2007. Trad. de G. de Echandía.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2000. Trad. de T. Calvo Martínez.
- ARISTÓTELES, *Política*. Madrid: Gredos, 2000. Trad. de M. García Valdés.
- ARISTÓTELES, *Política*. Buenos Aires: Losada, 2007. Trad. de M.I. Santa Cruz y M.I. Crespo.
- ARISTÓTELES, *Retórica*. Madrid: Gredos, 1990. Trad. Q. Racionero
- ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Organon)*, 2 vol. Madrid: Gredos, 1995-2000. Trad. M.C. Sanmartín.
- BERTI, E. “Il procedimento logico-formale e l’argomentazioni retorica”. En *Nuovi studi aristotelici*, I. epistemología, lógica e dialettica. Brescia: Morcelliana, 2004.
- COPE, E. *An introduction to Aristotle’s Rhetoric*. Londres: Macmillian & Co., 1867.
- COPE, E.M. - SANDYS, J.E. *The Rhetoric of Aristotle*, 3 vol. Nueva York: Arno Press, 1973.
- GÓMEZ GARCÍA, M. *Diccionario Akal de teatro*. Madrid: Akal, 1998.
- GORGAS. *Encomio de Helena*. Buenos Aires: Winograd, 2011. Trad. M.C. Davolio y G. Marcos.
- GRIMALDI, W. *Aristotle, “Rhetoric”: A commentary*, 2 vol. Nueva York: Fordham UP, 1980-1988.
- GUTHRIE, W.K.C. *The sophists*. Cambridge: Cambridge UP, 1971.
- ISÓCRATES, *Discursos*. Madrid: Planeta-DeAgostini-Gredos, 1996. Trad. de J.M. Guzmán Hermidia.
- JENOFONTE, *Socráticas. Economía. Ciropedia*. Barcelona: Océano. Trad. de D. García Bacca.
- LAUSBERG, H. *Manual de retorica literaria*, 3 vol. Madrid: Gredos, 1975. Trad. de Pérez R.
- LIDDELL, H.G. - SCOTT, R. - JONES, H.S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MIRHADY, D. - TOO, Y.L. *Isocrates I. The Oratory of the Classical Greece*. Austin: University of Texas Press, 2000.

- PLATÓN, *Diálogos I. Apología de Sócrates. Critón. Eutifrón. Protágoras* (et al.), Madrid: Gredos, 2007. Trad. de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual.
- PLATÓN, *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Madrid: Gredos, 2007. Trad. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Olivieri y J.L. Calvo.
- PLATÓN, *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, Madrid: Gredos, 2007. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo.
- PLATÓN, *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, 2007. Trad. de C. Eggers Lan.
- PLATÓN, *Diálogos V. Parménides, Sofista, Teeteto, Político*. Madrid: Gredos, 2007. Trad. de Santa Cruz, Vallejo Campos y Cordero.
- PLATÓN, *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias. Cartas*. Madrid: Gredos, 2007. Trad. de M.A. Durán, F. Lisi, J. Zaragoza y P. Gómez Cardó.
- PLATÓN, *Diálogos VIII. Leyes (libros VI-XII)*. Madrid: Gredos, 2007. Trad. de F. Lisi.
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia) X*. Madrid: Gredos, 2003. Trad. de M. Valverde Sanchez, H. Rodríguez Somolinos Y C. Alcalde Martín
- POULAKOS, T. - DEPEW, D. *Isocrates and Civic Education*. Austin: University of Texas Press, 2004.
- PRICE, Robert. Some Antistrophes to the "Rhetoric". *Philosophy & Rhetoric* (1992) 1.25:29-47.
- RHYS-ROBERTS, C. "References to Plato in Aristotle's *Rhetoric*". *Classical Philology*, Octubre 1924; 19 (4): 342-346.
- SCHÜTRUMPF, E. "Non-Logical Means of Persuasion in Aristotle's *Rhetoric* and Cicero's *De oratore*", 95-110. En FORTENBAUGH, W.W. - MIRHADY, D., *Peripatetic Rhetoric After Aristotle*. New Brunswick y Londres: Transaction Publishers, 1994.

**AELREDO DE RIEVAULX Y SU MÍSTICA DE LA AMISTAD.
ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA IMPORTANCIA DE
LA AFECTIVIDAD EN EL MEDIOEVO**

SERGIO FALVINO¹

RESUMEN: A partir del siglo XII se produce el gran auge de la mística gracias a la influencia positiva de la especulación. Fue principalmente San Bernardo de Clairvaux, después de algunos dignos predecesores, su verdadero fundador al desarrollar en sus obras las temáticas de las relaciones nupciales del alma con Cristo, el Amigo por excelencia. Esta misma línea de pensamiento en ámbito cisterciense, fomentada por el mismo Bernardo, fue transitada por Aelredo, Abad de Rievaulx. El Beato Aelredo la describe en su obra *La amistad espiritual* en la cual, mediante un diálogo que involucra ya sea su experiencia personal, ya las reflexiones ciceronianas del *Laelius*, propone a sus monjes y a los lectores en general, la amistad auténtica como escuela de santidad. En la misma, el autor desarrolla un verdadero *itinerarium amoris* en el que la perfección de la caridad se realiza, a modo de *topos* teofánico, en la amistad vivida concretamente.

Aelredo utiliza, por consiguiente, expresiones sublimes como “*el amigo es custodio del amor*”, o bien, “*guardián del alma*” hasta elevarse paulatinamente la afirmación: “*Dios es amistad*” y, en definitiva, “*quien permanece en la amistad, permanece en Dios y Dios en él*”. De este modo, es en los amigos en quienes se fusionan los corazones por medio del “*beso espiritual*” hasta alcanzar la unión mística gracias al “*osculum Christi*”. El “*beso*” que permite la unión de lo humano con lo divino, el medio por el que podemos “*reposarnos en el abrazo de Cristo*”.

Palabras clave: mística especulativa - amistad - beso espiritual - abrazo de Cristo

¹ UCA

ABSTRACT: Mysticism reached its maximum expression during the twelfth century thanks to the positive influence of Speculation. Its real founder was primarily St. Bernard of Clairvaux, who followed a number of worthy predecessors, as his works developed the theme of nuptial relationships of the soul with Christ, the ultimate Friend. This same line of thought within a Cistercian context, and fueled by Bernard, was exercised by Aelred, Abbot of Rievaulx. Blessed Aelred, in his work *Spiritual Friendship* describes it through a dialogue that involves both his personal experience as well as the Ciceronian reflections of *Laelius* and he challenges his monks and his readers to genuine friendship as a school of holiness. Thus, the author develops a real *itinerarium amoris* in which the perfection of Charity is realized - through a *topos* theophanic form - in friendship lived concretely. Therefore, Aelred uses sublime expressions such as “*a friend is a custodian of love*”, or “*guardian of the soul*” and gradually arrives at the lofty statement “*God is friendship*” and, ultimately, “*He who remains in friendship, remains in God and God in him*”. Thus, it is through the “*spiritual kiss*”, that the hearts of friends are fused and reach the mystical union thanks to the “*osculum Christi*”. In other words, this “*kiss*” allows the union of humanity with divinity, the means by which we can “*rest in the embrace of Christ*”.

Keywords: speculative mysticism - friendship – spiritual kiss – embrace of Christ

Acerca de las distintas experiencias monásticas y místicas anteriores al año 1100, podemos afirmar que, por lo general, no habían pasado aun la fase ascético-purificatoria previa a la contemplación. Es a partir del siglo XII que la mística recibe un impulso de la especulación y se desarrolla en Occidente, gracias a la influencia positiva de algunos autores, entre los cuales el más influyente es ciertamente el neoplatónico cristiano Dionisio el Areopagita, una verdadera mística especulativa que afirma la posibilidad para el alma humana de llegar a la iluminación y a la unión con la divinidad. Estos temas se tornaron importantes con los victorinos, Hugo y Ricardo de San Victor,

Stylos. 2013; 22(22)

puesto que dieron preeminencia en sus estudios a la psicología y desarrollaron una teoría de la contemplación fundada sobre la idea del nacimiento de Dios en el alma por medio de la gracia bautismal.

Pero fue San Bernardo, verdadero espejo de su tiempo y «último de los Padres de la Iglesia»², el verdadero fundador de la mística occidental. En sus obras, en especial en *De diligendo Deo* y en las 86 homilías sobre el *Cantar de los Cantares*, desarrolla los aspectos fundamentales de su concepción mística: las relaciones nupciales del alma con Cristo, Verbo de Dios, de quien habla como de un amigo. Su doctrina de búsqueda de la unión con Dios se inspiró en el estudio de las Sagradas Escrituras y de los Padres de la Iglesia, así como también en su personal experiencia religiosa³. Debemos destacar, sin embargo, que la mística del Abad de Clairvaux fue desarrollada por su contemporáneo y amigo Guillermo de Saint-Thierry, así como también por Aelredo de Rievaulx y Guerric de Igny, quienes la retomaron y ampliaron las enseñanzas de Bernardo⁴.

Con respecto a Aelredo, Abad cisterciense de Rievaulx, las fuentes biográficas⁵ señalan que Hexham fue su ciudad natal y aseguran que formaba parte de una familia de sacerdotes católicos⁶. Posteriormente, estudió en Durham y a este período se pueden atribuir las primeras

² Cf. Merton, Thomas, *San Bernardo, el último de los Padres*, Patmos, Madrid 1956. Véase, además, Benedicto XVI, *San Bernardo de Claraval*, Audiencia General del miércoles 21 de octubre del 2009.

³ La mística de Bernardo nos propone una ascensión en cuatro grados de amor; así se pasa desde lo más profundo del pecado original hasta lo más elevado del amor de Dios (cf. Gilson, E., *La théologie mystique de S. Bernard*, J. Vrin, Paris 1947).

⁴ Cf. Herrero, José Sánchez, *Historia de la Iglesia II: Edad Media*, BAC (Sapientia Fidei), Madrid 2005. Las enseñanzas del Abad de Rievaulx se encuentran entre las más conocidas e insignes de la teología monástica del s. XII, y entre las más representativas en ámbito cisterciense, por las cuales es considerado junto a Bernardo, Guillermo y Guerrico, según dom Anselme Le Bail, incluso como un evangelista (Le Bail A., *L'ordre de Cîteaux, "La Trappe"*, Paris 1926, p. 125).

⁵ El documento más importante es la *Vita Ailredi*, escrita por su secretario y enfermero Walter Daniel y, además, el *Pianto*, escrito por Gilberto de Hoyland cuando recibió la noticia de la muerte de su amigo [*Sermo XLI* in *Cantica*, P.L. 184, pp. 216-218].

⁶ Parece ser que el sacerdocio se transmitió como herencia junto con los bienes ya que la familia era propietaria de las tierras y quizás también de la Iglesia de Hexham a la que acudía pastoralmente.

experiencias amistosas que Aelredo describe en su obra más famosa, *La amistad espiritual*, de este modo: “Cuando todavía era un colegial y me deleitaba el encanto de mis condiscípulos, todo mi espíritu se dio al afecto y se consagró al amor entre las costumbres y los vicios a los que suele aventurarse aquella edad. Nada me parecía más dulce, nada más sabroso ni útil que ser amado y amar”⁷.

De este modo, Aelredo confiesa haber fluctuado y haberse dejado arrastrar por diversas situaciones afectivas, debido a su ignorancia respecto a la verdadera amistad, hasta que su vida efectuó un verdadero giro copernicano gracias a la influencia positiva de la lectura del libro sobre la amistad de Marco Tulio Cicerón sobre el que afirma: “[...] inmediatamente lo juzgué útil por la seriedad de sus sentencias y dulce por la suavidad de su elocuencia”⁸, aunque no se sintió idóneo para seguir esa fórmula a fin de poder encaminar el curso de sus amores e inclinaciones.

Llegada la adolescencia y gracias a la buena fama de su familia y a las excelentes relaciones con la aristocracia laica y eclesiástica, Aelredo fue enviado en 1124 a la corte del rey David I de Escocia para continuar su formación. Su carrera fue brillante dado que ya en 1132 lo encontramos como ecónomo general de la corte.

En una ocasión, le tocó viajar en misión diplomática a York donde tuvo la oportunidad de conocer al noble Walter Epec, señor de Helmsley, quien era benefactor de Rievaulx. Visitó dos veces la Abadía y la atracción que la misma produjo en él fue irresistible. Entró como novicio⁹. Aelredo

⁷ Se trata de las primeras palabras del Prólogo del libro del Beato Aelredo, *La amistad espiritual*, Padres Cistercienses 9, (trad.: María Estefanía Tamburini, o.s.b.), Coedición Monasterio Trapense de Azul-Editorial Claretiana, Buenos Aires 1982. Con respecto a la frase “ser amado y amar”, véase San Agustín, Confesiones, II, 2 y III, 1 (BAC, t. II, pp. 107 y 126).

⁸ Cf. Cicerón, Marco Tulio, *De amicitia*, llamado también *Laelius*, escrito hacia el 44 a.C. Acerca de la influencia de la doctrina ciceroniana de la amistad en la obra de Aelredo cf. Dubois, J., *L'Amitié Spirituelle*, “Introduction”, Ed. Beyaert, Paris 1948 (pp. XLVIII y ss.).

⁹ Aelredo describe su ingreso en la Abadía con las siguientes palabras: “Cuando a mi buen Señor le plugo corregir lo desviado, levantar lo caído y, con salutífero contacto, limpiar al leproso, relegando la esperanza del siglo, entré al monasterio” (Cf. *La amistad espiritual*, op. cit., Prólogo, p. 271). Allí mismo nuestro autor menciona la asidua lectura y meditación de las

pasó allí siete años de silencio, oración prolongada, meditación cotidiana y constante de las Sagradas Escrituras y se dedicó con entusiasmo al trabajo manual intenso¹⁰.

Estos años de silencio, estudio y preparación empiezan a resquebrajarse en 1141, cuando es enviado a Roma con la delegación del Abad Guillermo, para obtener del Papa la anulación de la elección simoníaca de un obispo. Durante este viaje, Aelredo encuentra a San Bernardo, de quien recibirá la “orden” de escribir *El espejo de la caridad*, y entrelazará distintas amistades. A su regreso es nombrado maestro de novicios por dos años, sucesivamente Abad de la nueva fundación de San Lorenzo de Revesby, en la diócesis de Lincoln, y cuatro años más tarde, en 1147, sucederá al Abad Mauricio en Rievaulx donde pasará los restantes veinte años de su vida¹¹.

En la Obra Aelrediana podemos descubrir que el tema predominante de su pensamiento - seguimos a Domenico Pezzini - es la «teología de la relación», donde se entrelazan y recobran sentido recíproco el amor por Dios, por sí mismo y por el prójimo¹². No es ciertamente casual que su primera gran obra se llame *El espejo de la caridad* y la última y más famosa sea *La amistad espiritual*. De hecho, *El espejo* termina afirmando: “La amistad es la perfección de la caridad sobre la tierra”¹³ y, con estas palabras, el Abad cisterciense nos enseña que la amistad no es sólo “un” modo, sino “el mejor modo” de vivir la caridad. Se trata de un verdadero camino, un *itinerarium amoris* que Aelredo se propondrá a sí mismo y a sus monjes, como regla y meta del vivir cristiano. La misma llevará a concluir que la

Sagradas Escrituras y las enseñanzas de los Padres de la Iglesia por lo que respecta a la amistad.

¹⁰ Walter Daniel nos explica que Aelredo abrazó también con gran entusiasmo las distintas formas de trabajo manual (cf. Powicke, F.M., *Walter Daniel's Life of Ailred*, Nelson's Medieval classics, Londres 1950 p. 22).

¹¹ Se trató de un periodo de gran expansión para la Abadía: la comunidad de Rievaulx contaba con 140 monjes y alrededor de 500 hermanos laicos; el doble de cuando Aelredo fuera maestro de novicios (Cf. *Vita* 38, nota 2).

¹² Cf. Pezzini D., *Introduzione, traduzione e note*, en *L'amicizia spirituale*, Paoline Ed., Milano 2004.

¹³ *El espejo de la caridad*, III, p.111.

perfección de la caridad se obtiene a través de la amistad vivida concretamente.

Ya desde el comienzo del Primer libro, Aelredo aconseja a Juan, su primer interlocutor y amigo, que aprovechen la situación serena y el tiempo concedido para dialogar acerca de la relación amical en la que existen tres componentes esenciales: “He aquí que estamos tú y yo. Espero que el tercero entre nosotros sea Cristo”¹⁴.

Desde el inicio, Aelredo utiliza la definición que sobre la amistad ofrece Cicerón: “omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio”¹⁵.

El comentario de Aelredo se detiene especialmente sobre los dos sustantivos que cualifican este acuerdo, dado que su interlocutor le hace notar que ambos términos quizás no tengan el mismo significado para un pagano y para un cristiano, explica entonces: “Tal vez, por caridad entendía el afecto del alma, y por benevolencia, las obras que expresan ese afecto. Porque entre amigos el consenso en las cosas divinas y humanas debe ser amado, es decir, ser suave y precioso para ambos y se exteriorizará benévola y gozosamente en obras”¹⁶. De este modo, nuestro Abad, mediante un sutil juego de palabras relaciona a la caridad con el «*affectus*» y a la benevolencia con el «*effectus*»; de este modo, la primera introduce en el vínculo la dulzura de los sentimientos, mientras que la segunda le ofrece la eficacia concreta de la acción. Y aunque, más adelante, Aelredo pareciera entender ambos conceptos en sentido inverso (cf. I, 47), lo que en realidad nos interesa saber y constatar es que la amistad necesita de ambos, esto es, de un afecto que se hace servicio y de un servicio que es suavizado por el afecto.

¹⁴ Aelredo confirma que la amistad verdadera se da entre un yo, un tú y Cristo, que es quien inspira ese amor santo entre los amigos (cf. *Am.* I, 8-10 y también II, 26).

¹⁵ Sobre todo en el Primer libro, Aelredo recurre a menudo a la definición de Cicerón: “Amistad es tener un mismo sentir, con benevolencia y caridad, acerca de las cosas humanas y divinas” (*De amicitia*, 20), con la cual reitera el vínculo entre *caritas* y *amicitia*. Cf. también *Am.* I, 11, *op. cit.*, p. 275.

¹⁶ *Am.* I, 15, *ibid.*, p. 275.

Por lo demás, Aelredo citará la definición ciceroniana¹⁷ literalmente, pero la adaptará a su *forma mentis*, como fuera delineado en *El espejo de la caridad*, es decir, será iluminada por la luz de Cristo que permitirá obtener una respuesta segura a cada interrogante: “En efecto, - confirma cuanto expresado por Juan - ¿qué se puede decir acerca de la excelencia, la verdad y el provecho de la amistad, sino lo que dijiste: que nace en Cristo, en Cristo crece y por Él se plenifica?”¹⁸.

Y define, en consecuencia, al amor en el contexto del discurso sobre la amistad, subrayando de modo particular la nota del *gaudium*: “El amor es cierta afición del alma racional por la que ella busca algo con ardor y lo apetece para gozarlo; lo goza con cierta suavidad interior, lo abraza y lo guarda como adquisición propia”¹⁹.

De este modo, podemos destacar lo siguiente: la idea de la amistad como funcional al perfeccionamiento del hombre no es una novedad de por sí²⁰, ella se encuentra presente desde los primeros siglos; sin embargo, Aelredo amplifica este rol y lo pone en el centro de la experiencia ascética dado que es en virtud de las relaciones de amistad que el alma comienza su *reditus*, el itinerario de reencuentro entre lo humano y lo divino²¹. Por otra parte, debemos señalar que la atención cognoscitiva de Aelredo se encuentra vinculada estrechamente con la relación afectiva: la amistad es un lugar teofánico, es decir, el lugar mismo donde dos amigos pueden ser partícipes de manera directa e inmediata de Dios²².

¹⁷ Cf. Pizzolato, L., *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Einaudi, Torino 1993 (pp. 114-115).

¹⁸ Am. I, 9.

¹⁹ *Ibidem*, I, 19.

²⁰ Cf. Polek, *Teologia dell'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx (1110-1167)*, en «Cistercium mater nostra: tradycja-historia-kultura», 2 (2008), p. 86 y, además, *Anselmo d'Aosta, ritratto su sfondo*, Milano 1998, p. 158.

²¹ Debemos destacar la componente escatológica del pensamiento de Aelredo: un *regreso* al orden que para el autor implicará una situación de reposo (Cf. Pezzini D., *Translating Friendship in Aelred of Rievaulx: from Experience to Image*, in «Cîteaux. Commentarii cistercienses», 52 (2002), pp. 36-38).

²² La amistad entendida como “lugar teofánico” representa, como subrayan algunos autores, un paso ulterior que Aelredo realiza con respecto a Bernardo: nuestro autor asimila y

En Aelredo existe, pues, una revisión del vocabulario de la tradición para poder emprender esta exaltación espiritual del rol del amigo: la designación del mismo como *animi custos*²³ o *animi consors*²⁴ sirve a nuestro Abad para la construcción de un modelo de amigo como *alter ego*, que no se destaca formalmente de la tradición cristiana²⁵. En este contexto, Aelredo afirma: “El *amigo* es el custodio del amor²⁶ o, como dicen otros, *el guardián del alma*²⁷. Sí, es necesario que mi amigo sea custodio del mutuo amor y, aun más, de mi misma alma, para que guarde con silencio fiel todos sus secretos; para que cure y cargue con todas sus fuerzas cualquier vicio que vea; para que goce cuando gozo y llore cuando llo²⁸, y sienta que son todas suyas las cosas de su amigo”²⁹.

Aelredo presenta también la gran distinción existente entre la amistad y la caridad, dado que después de la caída del primer hombre, la aparición de la *cupiditas*, la *avaritia* y la *invidia* ha obligado a los hombres buenos a discernir entre *caritas* y *amicitia*³⁰. El primer término define, pues, el amor incondicionado debido a todos, aún a los malvados, mientras que el segundo califica “un pacto más estrecho de amor” que “al comienzo era practicado

reinterpreta la interpretación cisterciense del *nosce te ipsum* y desliza el centro de la experiencia espiritual fuera de sí mismo para colocarla en otro sí.

²³ San Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia* XXVII, 4, a cura di R. Étaix, Turnhout 1999 (Corpus Christianorum, Series Latina 141) p. 232.

²⁴ La expresión de San Ambrosio es, en realidad, un poco distinta: él nos habla de *consors amoris* (*De Officiis*, III, 22, 133, a cura di M. Testard, Turnhout 2000), pero Aelredo cambia el término porque necesita insistir sobre la unión espiritual de los amigos.

²⁵ Si bien la terminología empleada por Aelredo no se aleja de la tradición, es el sentido que el Abad cisterciense le atribuye a las palabras que le confieren originalidad a su idea de amistad.

²⁶ Domenico Pezzini comenta acerca del término «custode dell’amore» que “rimanda con tutta evidenza al modello che Gesù ha dato di sé in quella sua «teologia dell’amicizia» che è il discorso d’addio in Gv. 17”. Y luego agrega que el Abad cisterciense destaca inmediatamente después las dos cualidades esenciales de la amistad: “è un bene essenziale, tale per cui l’uomo che non la sperimentasse si abbasserebbe al rango degli animali, ed è una «virtù eterna», destinata a non finire, anzi, a dare già in questa vita una sensazione di eternità” (Pezzini D., *Introduzione, L’amicizia spirituale, op. cit.*, p. 63).

²⁷ San Isidoro de Sevilla, *Etymologías*, 10, 5.

²⁸ Rom. 12, 15.

²⁹ Am., I, 20.

³⁰ Am. I, 58-59.

por todos con todos (*inter omnes...et ab omnibus*), como la caridad, pero que en la actualidad queda confinado a unos pocos buenos”³¹. En el segundo libro, Aelredo indicará una jerarquía entre ambos términos, reconociendo explícitamente en la *amicitia* un grado de perfección mayor con respecto a la *caritas*, dado que posee la capacidad de llevar a los hombres más cerca de Dios, “a un paso de la perfección”³².

La amistad implica para Aelredo, por ende, una reciprocidad, una dulzura de sentimiento, una gratificación, pero, sobre todo, una “seguridad” que cautiva y une en la confianza recíproca a aquellos que, sin temores, confían el uno en el otro su corazón con todo lo que contiene³³.

En efecto, el Abad de Rievaulx, distinguirá entre una amistad carnal, que nace de la propia emotividad, corre hacia el vicio y a menudo se disuelve con la rapidez con la que nació; una amistad mundana que crece con la esperanza de obtener alguna ganancia y tiene como medida la consistencia de la bolsa y como duración la perspectiva de una ventaja; y la amistad espiritual acerca de la cual Aelredo afirma: “[...] la amistad espiritual aglutina a los buenos por la semejanza de vida, costumbres e ideales³⁴. Nuestro Abad cisterciense agrega, además, lo siguiente: “El corazón del hombre la desea por la dignidad intrínseca de su naturaleza y su fruto no es otro que ella misma³⁵. Nace sólo en consideración de la virtud de los buenos, es rica de dulzura y de sentimiento, tiene en Cristo su principio, su rumbo y su meta; potencialmente es eterna³⁶”.

Aelredo concluye este primer diálogo con un auténtico himno a la amistad, que se puede asimilar a la sabiduría. El entusiasmo del maestro contagia al discípulo, quien parafraseando a Juan, se preguntará: ¿“el mismo

³¹ Am. I, 59.

³² En Am. II, 14 leemos: “gradus est amicitia vicinus perfectioni, quae in Dei dilectione et cognitione consistit”, concepto que va a confirmar también en II, 18.

³³ Am. I, 32. De este modo, Aelredo, antes de distinguir los distintos tipos de amistad, especifica que la «dulzura» que se percibe en toda forma de unión, aún la de los malvados, es como un último residuo de la impronta del Dios-Amor en nosotros y se convierte así en una invitación a elevarse de las amistades más bajas y mundanas a la auténtica amistad espiritual.

³⁴ Cf. Casiano, *Conferencias*, 16, 2 (ed. Nebli: t. II, pp. 150ss.).

³⁵ Cicerón, *op. cit.*, 31.

³⁶ Podemos subrayar con algún comentador que Aelredo ve en la amistad una suerte de regreso al Edén o un preludio del paraíso (Cf. Pezzini D., *Introduzione*, *op. cit.*, p. 65).

Dios es amistad”?. Aelredo le responde confirmando sin vacilaciones: “Quien permanece en la amistad, permanece en Dios y Dios en él”³⁷.

Pasarán alrededor de dos décadas para que Aelredo retome las primeras reflexiones sobre la amistad espiritual. El interlocutor de su Primer libro, realizado probablemente en la Abadía de Wardon, había sido su difunto amigo, el monje Juan, de quien propondrá al inicio del Segundo libro un recuerdo breve y emocionado; en cambio, los interlocutores del Segundo y del Tercer libro serán otros dos monjes: Walter Daniel, *in primis*, y Graciano (definido por Walter «discípulo de la amistad») y el coloquio con ambos se desarrollará, en este caso, en la Abadía de Rievaulx.

En el Segundo libro, sintéticamente, podemos decir que Aelredo recupera algunos temas del primer coloquio. Nos interesa destacar, de modo sucinto, el hecho de que nuestro Abad deposita su mirada en la dinámica de la relación afectiva. Ya en *El espejo de la caridad* afirmaba lo siguiente: “Quia vero homo et ex corpore constat, et ex anima; actus utique noster, quantum facultas suppeditat, utrique debet prospicere”³⁸. De este modo, para Aelredo, la dimensión espiritual y corporal se compenetrán y, a partir del amor humano, se trasciende al amor divino. Este tema es evidente en su doctrina del “beso de la unidad”. Aelredo entiende esta metáfora del *beso* como un trasvasarse del uno en el otro con las cosas más vitales e íntimas que se poseen: el aire, el “espíritu”, el aliento. Simboliza, en consecuencia, la unión entre los amigos con tres tipos diferentes de besos: el corporal, el espiritual y el intelectual³⁹. El beso *corporal* es el beso de paz, el beso de los esposos o de los amigos que se encuentran después de una prolongada separación. A partir de éste se puede trascender hacia el beso *espiritual*, que es fusión de corazones, es decir: “[...] non coniunctione labiorum, sed commixtione spirituum”⁴⁰. Se pasa, de esta manera, de la amistad espiritual al beso *intelectual*, al *osculum Christi*, vale decir, a la unión final de lo

³⁷ Cf. Am. I, 70.

³⁸ Cf. *Speculum caritatis* III, 22, 52.

³⁹ Cf. Am. II, 21-27.

⁴⁰ Am. II, 26. Cf. también *Speculum caritatis* I, 34 donde Aelredo se había expresado de modo semejante sobre el *beso espiritual*.

humano con lo divino⁴¹. Esta unión mística nos lleva a “reposarnos en el abrazo de Cristo”⁴².

Interrogado por Walter acerca de la meta y los límites de este tipo de amistad, Aelredo responde empezando por la cima: el límite de la amistad declarado por Cristo es “dar la vida”⁴³.

En el Tercer libro el Abad Aelredo confirmará que la amistad nace del amor, aunque, de algún modo, lo comprende y lo supera. Ésta realiza una de las más altas síntesis: une la razón al sentimiento, se admira por cuanto existe de bueno en el otro y se alegra por algo que nos complace, es respeto casto y dulzura de la sintonía. Su estructura es la estima por la virtud, su ornamento es la amabilidad de los modos y el encanto que deriva de esto. El fundamento es, y resta, el amor de Dios; aunque a diferencia de la caridad, la amistad selecciona⁴⁴.

Esto es debido a que si su fin y su fruto más deseado es la paz del corazón, hay que prestar atención, elegir con cuidado y probar a la persona antes de embarcarse en una amistad. En cuanto a la elección, Aelredo designa cuatro tipos de personas que considera inadecuadas para una relación amical: los irascibles, los inestables, los sospechosos y los charlatanes⁴⁵. Los primeros amenazan la paz, los segundos la estabilidad, los terceros la confianza y los últimos la seguridad de quien sabe que sus secretos se encuentran bien custodiados en el corazón del amigo.

Por lo que respecta a la verificación o “prueba” del amigo, Aelredo menciona cuatro elementos fundamentales: la fidelidad, la intención, el criterio y la paciencia⁴⁶. La fidelidad es la base de la seguridad; la intención revela las expectativas, que corresponden a la misma amistad; el criterio

⁴¹ Am. II, 23-24. En este texto nuestro autor afirma: “Est igitur osculum corporale, osculum spiritale, osculum intellectuale. Osculum corporale impressione fit labiorum; osculum spiritale coniunctione animorum; osculum intelletuale per Dei spiritum infusione gratiarum”. Acerca del beso como unión de los espíritus, véase cuanto afirma Guillermo de Saint-Thierry (*Meditative orationes*, VIII, 7).

⁴² Am. II, 27.

⁴³ Am. II, 33.

⁴⁴ Cf. Am. III, 2-5

⁴⁵ Cf. Am. III, 14.

⁴⁶ Cf. Am. III, 61.

colma a la amistad de sabiduría y discernimiento; la paciencia, finalmente, cuida la estabilidad, impide que las desavenencias se vuelvan laceraciones insanables y que se genere incompreensión y rechazo.

Existen dos aspectos finales que nos interesa señalar: el primero responde a algunos consejos prácticos que da Aelredo para cultivar la amistad. Se trata de la simplicidad y la transparencia, que son las actitudes más apreciadas en antítesis con la tortuosidad y la sospecha que pueden envenenarla inexorablemente⁴⁷. El segundo hace referencia a la necesidad de que la amistad elimine toda disparidad. A este respecto, Aelredo cita a Ambrosio, quien a su vez toma de la Sagrada Escritura la siguiente afirmación: “El amigo fiel es verdaderamente una medicina para la vida, una gracia de inmortalidad”⁴⁸.

En definitiva, existe un elemento que hay que destacar y es la relación entre el amor por Cristo y el que hay que tener por los amigos. Son dos polos indispensables entre los que se mueve de modo vital nuestra necesidad de «ser amados y amar»: el ideal no es ni un amor espiritual desencarnado, ni una amistad que se encierre en una relación entre dos personas con el riesgo de sofocar. Es aquí que Aelredo propone, pues, la imagen de la escala en la que se puede: “[...] ya subir hacia el abrazo del mismo Cristo, ya bajar hacia el amor del prójimo para una dulce pausa de reposo”⁴⁹.

La inserción de Cristo, el “tercero” en la relación amical, da a la amistad una fuerza que alcanza al Cielo. Por eso mismo, Aelredo concluye: “Así, del santo amor con que se abraza al amigo, nos elevamos a aquel amor con que se abraza a Cristo, saboreando con gozo y a boca llena el fruto de la amistad espiritual cuya plenitud esperamos en la eternidad [...] Entonces, nacido ya el sosiego, gozaremos de aquel sumo Bien de la eternidad. Esta amistad, a la que aquí a pocos admitimos, se trasvasará a todos y desde todos se verterá en Dios para que *Dios sea todo en todos*”^{50,51}.

⁴⁷ Cf. Am. III, 89.

⁴⁸ Am. III, 97.

⁴⁹ Am. III, 127.

⁵⁰ 1 Cor. 15, 28.

⁵¹ Am. III, 134.

A modo de conclusión, quisiera decir que el mejor modo, y más seguro, para conocer el corazón de Aelredo es, hoy, la lectura de sus escritos, ya que estos son respuestas a preguntas concretas de personas concretas, y la fuente de la cual él toma lo que expone es la “biblioteca de su corazón” (*Bibliotheca cordis*)⁵².

Se cuenta que en la espléndida Iglesia gótica que fue destruida el 3 de diciembre de 1538, debido a la furia iconoclasta unida a la avidez de dinero, bajo Enrique VIII se encontraba “adornado de oro y plata”⁵³ el epitafio del gran Abad de Rievaulx que recitaba: «Et cito quam legitur, tam cito relegitur» (“apenas se lo leyó, se tiene ganas de releerlo”), porque sus escritos nos dejan su herencia más preciosa. Y ese fue también el pensamiento de Walter Daniel, quien nos cuenta en el número 63 de su *Vida* que, mientras componía el cuerpo ya sin vida de su Abad, maestro y amigo, realizó este gesto ritual con su venerado Aelredo: ungió los dedos pulgar, índice y medio de su mano derecha, “porque con esos dedos había escrito muchas cosas acerca de Dios”.

⁵² La expresión es de Walter Daniel en *Vita* 25 y del mismo Aelredo en *Regla* 18, líneas 571-575.

⁵³ Leland J., anticuario del rey Enrique VIII, habla de la tumba en sus *Commentari de Scriptoribus Britannicis* (Oxford 1709), I, p. 200. Cf. también Squire, p. 2.

LA SECCIÓN SOBRE HERODES DE LOS *FRAGMENTA IN MATTHAEUM* (CPG 2141.7) ATRIBUIDOS A ATANASIO DE ALEJANDRÍA¹

TOMÁS FERNÁNDEZ²

RESUMEN: El objetivo de esta contribución es analizar uno de los *Fragmenta in Matthaeum* (CPG 2141.7) atribuidos a Atanasio de Alejandría; de este opúsculo, perdido en la tradición directa y parcialmente inédito, un equipo de investigación radicado en la KU Leuven prepara actualmente una edición crítica. En lo que sigue, se prestará especial atención a su función dentro de la estructura del *Florilegium Coislinianum* (s. IX-X), que ha conservado la mayor parte de dichos fragmentos. Por motivos expositivos, sólo uno de los textos atribuidos a Atanasio será abordado en detalle: aquel que se refiere a las nueve enfermedades incurables de Herodes. Por último, se propondrá una enmienda textual y se estudiarán las fuentes del fragmento.

Palabras clave: *Florilegium Coislinianum* – enciclopedismo bizantino – Atanasio de Alejandría – *Fragmenta in Matthaeum* – crítica textual

ABSTRACT: This contribution aims at analysing one of the *Fragmenta in Matthaeum* (CPG 2141.7) attributed to Athanasius of Alexandria, lost in the direct tradition and partly unpublished. A research team based at KU Leuven is preparing a critical edition of the whole *corpus*. In what follows, its function in the *Florilegium Coislinianum* (s. IX-X) –which has preserved the largest part of the fragments– will be underscored. For brevity's sake, only one of the fragments will be tackled: that about the nine incurable diseases of Herodes. Finally, a textual emendation will be proposed, and the sources of the fragment studied.

¹ El autor desea agradecer al Conicet, que financia generosamente su investigación en esta área, así como a Pablo Cavallero, que ha leído una versión anterior de este artículo y realizado valiosos comentarios.

² CONICET - UBA / KU Leuven

Keywords: *Florilegium Coislinianum* – Byzantine encyclopedism – Athanasius of Alexandria – *Fragmenta in Matthaeum* – textual criticism

La presente contribución consta de tres secciones principales. En la primera, se describe brevemente la antología bizantina que preserva los *Fragmenta in Matthaeum* atribuidos a Atanasio de Alejandría: el *Florilegium Coislinianum* (s. IX–X; *FC* de ahora en más) (I).³ Sigue una breve descripción del opúsculo atanasiano, con especial atención a su eventual autenticidad (II). Por último, se provee una discusión algo más detallada de uno de los fragmentos, referido a la muerte de Herodes (III–V).⁴

I. EL FLORILEGIO COISLINIANO (*FC*)

En su mayor parte, los *Fragmenta in Matthaeum* editados parcialmente por Montfaucon se conservan únicamente en el *FC*.⁵ Este hecho no debe sorprender: si bien se ha dicho, con justicia, que los autores más citados del *FC* son Juan Crisóstomo y Máximo Confesor,⁶ sus aportaciones más importantes conciernen la historia textual de Atanasio de Alejandría (ca. 295–373). Sólo en su primer libro, el *FC* mejora la tradición directa o aporta fragmentos desconocidos atribuidos al alejandrino en al menos cinco oportunidades.⁷ Por este mismo motivo, el estudio del *FC* probablemente arroje más luz sobre la circulación de Atanasio (y sobre la de ciertas obras que se le atribuían) hasta el siglo IX–X que sobre la de Crisóstomo o Máximo.

³ Véase en último término CEULEMANS *et al.* (2013), con bibliografía.

⁴ Editado en CEULEMANS *et al.* (2011: 105–108) y *PG* 26, 1252: 8 – 1253: 14.

⁵ Véase por ejemplo CEULEMANS *et al.* (2011: 87).

⁶ RICHARD (1962: 485), en su monumental trabajo sobre los florilegios espirituales bizantinos que, por su parte, disparó un elevado número de trabajos modernos sobre el *FC*.

⁷ FERNÁNDEZ (2011a: 81). Véase también FERNÁNDEZ (2012).

Antes de detenerse en los *Fragmenta*, unas palabras sobre el *FC* pueden ser oportunas. Se ha sostenido que esta antología puede subsumirse en el llamado “enciclopedismo bizantino”. Si bien últimamente se ha discutido la propiedad conceptual de encuadrar en un movimiento tan escasamente definido como el de éstas antologías puntuales que, por lo demás, sólo imprecisamente pueden ser llamadas “enciclopedias”, la denominación sigue teniendo la ventaja de sugerir ἐν συντόμῳ varias de las principales características de un momento de inflexión en la cultura florilégica bizantina, a saber, la que se desarrolló en torno al Renacimiento macedónico.⁸

En el *FC* abundan los fragmentos desconocidos, supérstites sólo en tradición indirecta o imperfectamente editados. Entre ellos, puede citarse un largo fragmento del *De lepra*, de Metodio de Olimpo, conservado en griego sólo aquí, y del que existe un resumen completo en viejo eslavo, o largos fragmentos de las *Quaestiones ad Thalassium* de Máximo Confesor, así como un capítulo íntegro del *De natura hominis* de Nemesio de Émesa. Los fragmentos atribuidos a Juan Crisóstomo son innumerables. Otro autor al que a menudo el compilador del *FC* atribuye fragmentos desconocidos en todo o en parte es, como hemos visto, Atanasio de Alejandría.

II. LOS *FRAGMENTA IN MATTHAEUM*

Entre estos textos atanasianos, presentan un interés especial los *Fragmenta in Matthaeum*. Por un lado, son citados en un número inusualmente alto (más de la mitad, entre la treintena de fragmentos atanasianos, le pertenece). Por el otro, integran una obra en parte inédita y perdida en la tradición directa que, por lo demás, aun no ha recibido una

⁸ Para el enciclopedismo del siglo X, véase en primer término LEMERLE (1971), en particular su último capítulo, “L’encyclopédisme du Xème siècle”. La primera crítica fundamentada a Lemerle aparece en ODORICO (1990). Recientemente, una obra recogió las contribuciones de varios especialistas sobre el tema: VAN DEUN – MACÉ (2011), con bibliografía actualizada. La mayor parte de las aportaciones se pronuncia contra la imprecisión del “enciclopedismo bizantino”; cf. FERNÁNDEZ (2011b) para más detalles.

edición crítica. Un cierto número de fragmentos fue dado a conocer por Montfaucon en su edición de Atanasio en 1698, con agregados en 1706 (reimpresos en la *Patrologia Graeca* 26 y 27). Montfaucon conocía apenas uno o dos de los diez o doce testigos principales del *FC*, por un lado. Por el otro, al menos tres de los fragmentos presentes en el *FC* no han sido publicados por Montfaucon, o lo han sido parcialmente.

No sólo éste, sino el resto de los trabajos exegéticos de Atanasio están en gran medida perdidos o se conservan fragmentariamente. Del más conocido, la *Expositio in Psalmos*, se ha dicho que se preserva “sólo en *catenae*”.⁹ Esto no es del todo cierto: al menos un fragmento de la *Expositio* sobrevive también en el *FC* bajo el *lemma* Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἐρμηνείας τοῦ ψαλτηρίου.¹⁰ Otros fragmentos, si bien muy escasos, se conservan de su comentario sobre *Job*, el *Cántico*, *Lucas* y la primera *Carta a los corintios*. En este *corpus* exegético, de dimensiones restringidas, los *Fragmenta in Matthaëum* pueden desempeñar un rol relevante, siempre y cuando se demuestre, claro está, que efectivamente conservan al menos algo que pueda remitirse a Atanasio.

El compilador del *FC* era relativamente pulcro y, en casi todos los casos, antepone atribuciones a los fragmentos que transcribe. Cuando estas atribuciones resultan inexactas, esto habitualmente se debe a que ya lo eran en su *exemplar*. Con algunos pocos fragmentos el compilador incluye, aparte del nombre del autor, la obra de la que está tomado. Por fortuna, en varias de las citas de los *Fragmenta in Matthaëum* sigue este procedimiento, reportando nominalmente el opúsculo del que han sido extractados. De siete fragmentos se dice expresamente que provienen de esta exégesis: Alfa 40 y 77 (Βίβλος τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου y Ἐκ τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου, respectivamente); Beta 24; Épsilon cap. 15; Eta 10; Theta cap. 3; Kappa cap. 4.¹¹ Otros fragmentos no

⁹ RONDEAU (1968: 391).

¹⁰ Fragmento 98 de la letra Alfa; ed. en FERNÁNDEZ (2010: 138-139)

¹¹ En los casos de los textos editados, se cita según el número del fragmento en la letra en cuestión. En el caso de los textos inéditos, se cita por número de capítulo y de extracto dentro del capítulo (así, “cap. 1, 5” remite al quinto fragmento del primer capítulo), ya que, de otro modo, resultaría muy dificultoso ubicar los fragmentos en los manuscritos. Si sólo se menciona el número de capítulo, es porque contiene únicamente el extracto en cuestión.

llevan título (la siguiente lista no es exhaustiva): Alfa 42, Beta 12, Delta cap. 9, 1; Kappa cap. 2, 11; My capítulo 4; Ro, cap. 2; Sigma cap. 1, 5; Sigma cap. 5; Psi 29. Sin embargo, también de estos es fácil deducir que pertenecen a la misma obra, ya que, por un lado, la atribución a Atanasio sí está presente; por el otro, no son fragmentos que puedan encontrarse en la producción conocida de Atanasio; por último, se trata (al menos en apariencia) de exégesis de *Mateo*. Señalemos, finalmente, que la reciente actividad editorial en torno al *FC* ha permitido que se editaran críticamente siete de los *Fragmenta in Matthaeum*: tres en Alfa (§ 40, 42 y 77), dos en Beta (§ 12 y 24), uno en Eta (§ 10) y uno en Psi (§ 29).¹²

II. b. AUTENTICIDAD DE LOS *FRAGMENTA IN MATTHAEUM*.

Un comentario exegético como los *Fragmenta in Matthaeum*, que tiene mucho en común con las *catenae*, tiene una tradición textual fluida. Lo mismo puede decirse de un florilegio, incluso si, como el *FC*, es relativamente fiel a su *exemplar*. Cuando ambos elementos se combinan – un comentario exegético, por un lado; una antología como única fuente para su estudio, por el otro –, la tradición resulta doblemente fluida. En este contexto, la cuestión de la autenticidad de una obra no preservada independientemente debe ser tratada con cautela.

Los *Fragmenta in Matthaeum*, tal como pueden ser reconstruidos de acuerdo con la base manuscrita, difícilmente pueden ser atribuidos en bloque a Atanasio. Sin embargo, es probable que hayan tomado parte de su material de obras atanasianas hoy perdidas o aun no editadas. En este caso, se trataría, claro está, de un conglomerado exegético semejante a las *catenae* que también han conservado fragmentos que, según Montfaucon, pertenecen a

¹² En FERNÁNDEZ (2010), DE VOS *et al.* (2010), CEULEMANS *et al.* (2011), CEULEMANS *et al.* (2013), respectivamente. Los fragmentos 42 y 77 de Alfa aparece en modo parcial en Montfaucon; el 40 de Alfa está ausente. Para una edición comentada de los fragmentos 40 y 42, cf. FERNÁNDEZ (2011a). La letra Gamma, también editada (DE VOS *et al.* (2008), no cuenta con ningún fragmento de este opúsculo.

este mismo opúsculo exegético. Una historia de la edición de este opúsculo puede resultar útil para iluminar este punto.

Al editar en 1698 un conjunto de cuatro fragmentos atanasianos que Jacobus Milius le enviara de Oxford, tomados del *Bodl.*, *Baroccianus gr.* 91,¹³ el erudito benedictino declara que no sería asombroso si hay oro mezclado con el bronce, “nimirum χρυσέα χαλκίοις inmista”. En ese momento, Montfaucon tiene reservas especialmente sobre el primero de los textos, que se refiere a la muerte de Herodes (analizado en detalle *infra*): “si no es abiertamente espurio, parece enteramente sospechoso por contener muchos elementos míticos”, “si non aperte spurium, admodum suspectum videtur in quo sunt pleraque μυθώδη.”¹⁴ Los fragmentos atanasianos le parecen indiscutiblemente auténticos, en cambio, ocho años más tarde, en la reedición de estos cuatro textos, sumados a otros que hallara en dos de los testigos del *FC* y en *catenae*. Se refiere en particular al fragmento sobre Herodes: “confesamos haber dudado alguna vez del fragmento tomado del comentario de Atanasio, *Acerca de las nueve enfermedades incurables de Herodes*”, “fatemur nos de fragmento ex Athanasii commentario avulso, *De novem insanabilibus morbis Herodis* [...] aliquando dubitasse”; ahora en cambio, restituido a su lugar entre otros fragmentos exegéticos – pertenecientes, en su opinión, al mismo opúsculo –, reconoce en él con facilidad la mano misma de Atanasio, “eamdem in eo facile Athanasii manum agnovimus”.¹⁵ En efecto, antes le generaba sospechas el lugar desacostumbrado donde lo había hallado;¹⁶ ahora en cambio, restituido a un conjunto textual del que constituye una parte orgánica, lo estima

¹³ En un trabajo anterior, escribí por error que Montfaucon había tomado uno de estos fragmentos del *Par.gr.* 924, y no del *Baroccianus* (Fernández 2011a: 81, n. 5); cf. CEULEMANS *et al.* (2013: 63, n. 46).

¹⁴ Cito de la *Patrologia Graeca* 26, 1251-1252. Los fragmentos originales se encuentran en *Sancti Patris nostri Athanasii archiep. Alexandrini opera omnia quae exstant ...* Parisiis, 1698, tome I, 2, 1289-1292. Para una historia más completa sobre esta publicación y su relación con la *PG*, ver CEULEMANS *et al.* (2013: 62-64).

¹⁵ *PG* 27: 1361-1362 para ambas citas. La edición primigenia de los *Fragmenta* se encuentra en *Collectio nova Patrum et Scriptorum Graecorum, Eusebii Caesariensis, Athanasii, et Cosmae Aegyptii*, Parisiis, 1706, II, 23-41; cf. CEULEMANS *et al.* (2013).

¹⁶ “Quia vero solent, quae peregrinis in locis exstant, peregrinum olere”, *PG* 27, 1361-1362.

indudablemente genuino. Vale la pena señalar que, aunque Montfaucon se refiere en particular al pasaje sobre las enfermedades de Herodes, uno de los más sospechosos del conjunto, extiende su dictamen de autenticidad a todos los escolios que edita. Conviene detenerse muy brevemente en algunas características de estos fragmentos.

El tono general puede no adaptarse al de un opúsculo exegetico; algunas secciones, donde se apostrofa directamente al auditorio, empleándose la segunda y la primera persona, parecen más bien de índole homilética, y sería fácil alegar que no fueron compuestas específicamente para un comentario al evangelio de Mateo.¹⁷ Otras tienen una relación algo laxa con el texto de Mateo, como las críticas a los astrólogos que aparecen en los *Fragmenta* como “exégesis” del Εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ Ἀνατολῇ con el que los Magos justifican su visita a Belén (Mt. 2, 2).¹⁸ En efecto, el fragmento se centra en la crítica del destino y la defensa del libre albedrío, y aborda al pasar, de modo poco visible en el actual ordenamiento del *FC*, la eventual confusión que este pasaje podría generar en un feligrés que tomara la cita bíblica por una defensa implícita de la astrología.¹⁹ Otros, en fin, podrían ser parte de una obra que no constituyera propiamente un comentario exegetico, y donde, tras citarse al pasar un fragmento evangélico, se lo interpretara;²⁰ ejemplos de este tipo de exégesis ocasional pueden encontrarse en homilías, discursos, epístolas, y todo género de obras cristianas.

¹⁷ Véase por ejemplo el fragmento sobre los falsos profetas, *PG* 27, 1380-1381; la letra Psi del *FC*, que incluye el presente fragmento, ha sido editada recientemente por CEULEMANS *et al.* (2013).

¹⁸ Fragmento 5 de MONTFAUCON, *PG* 27: 1364, editado sobre la base del *FC* en forma más completa en FERNÁNDEZ (2011a).

¹⁹ Para una reconstrucción de su posición en los *Fragmenta in Matthaeum* antes del rearmado del *FC*, cf. FERNÁNDEZ (2011a: 85-87). Por cierto, que su relación con *Mateo* sea poco clara podría deberse a la manipulación que los extractos sufrieron a manos del compilador del *FC* o de su eventual fuente intermediaria.

²⁰ Por ejemplo, el fragmento editado por DE VOS *et al.* (2010: 97); cf. el fragmento 10 de Montfaucon, *PG* 27, 1369: 7-30.

III. “ACERCA DE LOS NUEVE PADECIMIENTOS INCURABLES DE LA MUERTE DE HERODES” (Περὶ τῶν θ’ ἀνιάτων παθῶν τῆς τοῦ Ἡρώδου τελευτῆς)

Los *Fragmenta in Matthaeum* probablemente contengan porciones de texto debidas originariamente a Atanasio. No obstante, sería difícil asignarle al alejandrino la paternidad del conjunto de los fragmentos. Para demostrar estos puntos, se analizará el ya mencionado texto sobre la muerte de Herodes.²¹

Tras relatar con inocultable placer que el hijo de Herodes, Antípatro, ha sido condenado a muerte por mago y conspirador, el autor del fragmento se detiene morosamente en los “diferentes y variados padecimientos” (διάφορα καὶ ποικίλα πάθη, 12-13) de su padre.²² El carácter mítico-popular de la descripción de sus enfermedades, con su simbolismo – son nueve en número; Herodes murió en Navidad, etc. –, es claro. También lo es el regocijo del autor por el dolor del tirano. El primer padecimiento de Herodes fue la fiebre, “más activa que un horno” (13-14). El segundo, la comezón insoportable en toda la superficie de su cuerpo (κνησμὸς δὲ ἀφόρητος τῆς ἐπιφανείας ὅλης, 14-15). El tercero, los dolores incesantes de las entrañas (15). El cuarto, la hinchazón “como de hidropésico” (ὥσπερ ὑδρωπιῶντος) de sus pies (15-16). El quinto, la inflamación desmedida del abdomen (16-17). El sexto, que aquejaba su “órgano de la vergüenza”, era una podredumbre engendradora de gusanos (διὰ τοῦ μέλους τῆς αἰσχύνης σηπεδὼν γεννῶσα σκώλεκας, 106: 17-18; nótese la sorna al referirse a “engendrar” en este contexto). Con los demás males, el autor del fragmento encuentra algunos problemas, ya que se ha quedado sin horrores y ninguna de las enfermedades que restan es tan terrible como las anteriores, de modo que la *amplificatio* retórica se dificulta. El séptimo padecimiento es la imposibilidad de respirar, salvo en posición erguida (ὀρθόπνοια, 19), el octavo la disnea (19), el noveno los espasmos en todos los miembros (19-20).

²¹ Editado en CEULEMANS *et al.* (2011); cf. *supra*, n. 2.

²² Todas las citas son a CEULEMANS (2011: 105-108), indicándose en cada caso el número de línea.

Sigue una explicación de los nueve padecimientos. Cada uno de ellos, tras ser mencionado de nuevo casi textualmente, se vincula con el comportamiento transgresor que los causó. Por su carácter alegórico, estas interpretaciones pueden asociarse a la escuela de Alejandría, tradicionalmente opuesta a la exégesis más literal de Antioquía. El fundamento bíblico de la correspondencia entre el pecado y el castigo también es citado en el fragmento: “Por donde alguien peca, por allí es castigado”, Δι’ ὧν δὲ καὶ τις ἀμαρτάνει, διὰ τούτων καὶ κολάζεται (42-43; *Sab.* 11: 16). La cuestión acerca de si las enfermedades remiten a los mandamientos es más espinosa y no será tratada aquí.²³

Tomemos el cuarto mal. Las hinchazones de los pies ya no son “como de hidropésico”, sino que pasan a ser simplemente “de hidropésico”, y se explican “porque [Herodes] aniquiló el agua pura y no enturbia de la fuente que salta hacia la vida eterna” (Περὶ δὲ τοὺς πόδας οἰδήματα ὑδρωπιῶντος, ἐπειδὴ ἐξουθένει τὸ καθαρὸν καὶ ἀθόλωτον ὕδωρ τῆς ἀλλομένης πηγῆς εἰς ζωὴν αἰώνιον, 27-30). Por su parte, la podredumbre engendradora de gusanos en los genitales, sexta dolencia de Herodes, se fundamenta en que éste competía en libertinaje con los célebres sementales –denominados en griego, de modo mucho más gráfico, “caballos enloquecidos por las hembras” (θηλυμανεῖς ἵπποι)– que menciona el profeta Jeremías.²⁴ Su falta de disciplina sexual genera también síntomas menos explícitos, como el de su primer mal, la fiebre, debida a que, por las pasiones orientadas al ejercicio ilegítimo de la fornicación, Herodes “se quemaba”, por traducirlo de modo neutro (ἐπεὶ ἐξεκαίετο τοῖς πάθεσιν εἰς τὴν ἀθέμιτον πρᾶξιν τῆς μοιχείας, 21-22). La exégesis no rehúye los juegos de palabras ni el empleo de un verbo duplicado, primero en su forma simple, luego con preverbio (σπάω primero, luego διασπάω), en un sentido diferente, formando una suerte de zeugma aplicado a las “convulsiones” de su cuerpo y a la

²³ Recordemos sin embargo que los padecimientos de Herodes son nueve, y los mandamientos diez. La posibilidad de asociar el sexto mal, causado por la lujuria, con el sexto mandamiento (οὐ μοιχεύσεις), sin embargo, no debe ser considerada irresistible; no en todos los decálogos figura como sexto y, a título de ejemplo, el catecismo griego ortodoxo actual la ubica en séptimo lugar.

²⁴ ἐπεὶ ἐν τῇ ἀκολασίᾳ ἐξήλου τοὺς θηλυμανεῖς ἵππους, 33-34, cf. *Jer.* 5: 8

“convulsión” que causó entre los santos inocentes. Así explica el autor la novena y última dolencia de Herodes: sus miembros sufrieron espasmos, ἐσπασμῶντο, por haber él despedazado, διεσπᾶσαι, a los niños de Belén (38-40). (El texto editado por Montfaucon tiene el verbo simple en los dos casos, motivo por el cual provee de una imagen más pobre.) Por último, en el fragmento se resalta la importancia del número nueve: εἰσὶ δὲ τὰ πάθη τὸν ἀριθμὸν ἐννέα (20), algo que tenía sin cuidado a la fuente del presente fragmento: Eusebio de Cesarea. (Para una traducción de esta sección, véase *infra*, V, n. 29.)

Elementos de relato popular, números mágicos, gusto por la venganza: todo esto no excluye, como ha señalado Montfaucon en 1698, que no puedan descubrirse porciones auténticas.²⁵ Esta preocupación, sin embargo, debe ser secundaria. Hoy en día, parece más importante que la obra, tal como ha sido transmitida, sea testimonio de la circulación de textos en determinados estratos sociales, en una época en la que no existía ningún tipo de “ficción” (entre comillas) en prosa. Así, puede contribuir a la reconstrucción del horizonte de lectura del compilador del florilegio y su público. En una palabra, el opúsculo atribuido a Atanasio, mal editado, poco conocido y no traducido a ninguna lengua moderna, podría resultar útil en la composición de una historia de la lectura bizantina, de la circulación de textos, de la interpretación popular de la literatura bíblica en un momento histórico determinado, así como, más en general, en la historia de las creencias populares. Entre estos elementos, que no sorprenderán al especialista pero que merecen un estudio específico, se puede destacar el ya mencionado gozo, tan poco cristiano, en la desgracia del malvado. Esta emoción constituye un *topos* habitual en la hagiografía.²⁶ Puede citarse como ejemplo la *Vida de Simeón* o la *Vida de Espiridón* de Leoncio de Neápolis (s. VII) donde, lejos de volver la otra mejilla, el santo castiga –con la mediación de Dios– a los malvados, miserables, herejes, adúlteros y pecadores de todo

²⁵ Cit. *supra*, II.b.

²⁶ En su extraordinario libro, PRATSCH (2005: 180-183) refiere un *topos* semejante, si bien de límites algo distintos al que se reseña aquí: bajo la rúbrica “Straf”, se ocupa de aquellos casos en los que Dios castiga con justicia a los pecadores, si bien éstos se redimen por intercesión del santo en cuestión.

tipo, buscando la justicia en esta vida sin esperar a la retribución en el otro mundo.

Dicho esto, es probable que, aunque haya sufrido interpolaciones, el relato de la muerte de Herodes contenga elementos genuinos. De otros fragmentos, por lo demás, quizá pueda postularse que son auténticos en su integralidad.²⁷

IV. LA PERTINENCIA DEL TÍTULO DEL FRAGMENTO. CORRECCIÓN DE UN PASAJE CORRUPTO

Aquí como en otros casos, los títulos suelen tener poco en común con los fragmentos a los que refieren. Esto no debe sorprender, ya que son atribuibles al compilador y no se remontan a los *Fragmenta in Matthaeum* – menos aun, por ende, a las eventuales obras atanasianas perdidas de donde habrían sido extraídos –. Puede servir como ejemplo el título del presente fragmento, “Acerca de las nueve enfermedades incurables de Herodes”,²⁸ que debería haberse llamado, en todo caso, “Sobre la muerte de Herodes” o “Cómo murió Herodes”, Περὶ τῆς τελευτῆς τοῦ Ἡρώδου ο, en todo caso,

²⁷ De esto planeo ocuparme en un análisis más detallado del conjunto de los *Fragmenta in Matthaeum*.

²⁸ En rigor, éste es el título del capítulo del *FC*, y no necesariamente del fragmento. Habitualmente, el *FC* sigue el hábito de los *Sacra Parallela* atribuidos a Juan Damasceno y dispone bajo un mismo título extractos de diferentes fuentes, pertinentes para el tema en cuestión. En este caso, sin embargo, el título remite a un único fragmento, el que versa sobre Herodes. No sólo eso: incluso para ese único fragmento es inapropiado, ya que, como veremos, el fragmento abarca muchos más temas que las nueve enfermedades del tirano. Pese a esto, parece tratarse de un título escrito para este fragmento específico, no un título genérico que pudiera subsumir diversos fragmentos. A título de hipótesis sobre la estructura genética del *FC*, podría suponerse que esta clase de títulos *ad hoc* –para un texto en particular, más que sobre un tema de interés general, y que por este motivo dan la impresión de ser antes “títulos de un fragmento” que “títulos de un capítulo”– son agregados recientes, frente a un ordenamiento anterior donde primaba la pluralidad de fragmentos bajo un título general, según el modelo recientemente mencionado de los *Sacra Parallela*.

Πῶς ἐτελεύτα ὁ Ἡρώδης,²⁹ ya que empieza con una referencia a los perseguidores de Cristo en Belén, y en particular a Antípatro, hijo de Herodes, sigue con el relato de las enfermedades del tirano, luego con una mención de su estirpe, y concluye con la afirmación de que Herodes murió cuando “tenía Augusto 45 años en el reino, siendo cónsul Silvano, ocho días antes de las calendas de enero”³⁰ (es decir, un 25 de diciembre): la cronología es tan inexacta que es imposible reconstruirla sin corregir la lección de los manuscritos. En este punto, sin embargo, puede arriesgarse una conjetura crítica.

Augusto fue emperador desde 27 a.C hasta 14 d.C.; no llegó a reinar 45 años. El cónsul “Silvano” –si se excluye una improbable corrupción por el más habitual “Silano”– debe ser Marcus Plautius Silvanus, cónsul en 2 a.C. El enigma podría resolverse si se corrigiera ἔτος πέμπτον καὶ τεσσαρακοστόν, “año cuadragésimo quinto”, en ἔτος πέμπτον καὶ εἰκοστόν, “año vigésimo quinto”; podría postularse una confusión en la lectura de numerales, donde KE’ habría sido copiada como ME’. Así, Herodes habría muerto en el año vigésimo quinto del reinado de Augusto, siendo cónsul Silvano, ocho días antes de las calendas de junio: el 25 de diciembre de 2 a.C. Esto no implica que deba atribuírsele al fragmento un valor histórico independiente; asignar la muerte de Herodes al día de Navidad es evidentemente uno de los μυθώδη que, con Montfaucon, puede detectar el lector moderno en este fragmento.³¹ Pero, con los debidos recaudos, sí merece ser tomado en consideración. Hasta hace poco, se suponía que Herodes había muerto en el año 4 a.C. Recientemente, en cambio, se ha sugerido como fecha el año 1 a.C. El presente fragmento, si se corrige el desvío simbólico que implica fijar la muerte del tirano en un 25 de diciembre, podría fortalecer esta última conjetura.

²⁹ Siguiendo la práctica de los manuscritos –y la de la *Series Graeca* del *Corpus Christianorum*– escribo Ἡρώδης sin iota suscripta, en lugar de Ἡρώδης, aunque sí sigo esa grafía al citar de otras ediciones que la contengan.

³⁰ Εἶχε δὲ τότε Αὐγουστος (Αὐγουστον *mss. et ed.; correxi*) ἐν τῇ βασιλείᾳ ἔτος πέμπτον καὶ τεσσαρακοστόν, ὑπατεύοντος Σιλvanoῦ, πρὸ ὀκτῶ Καλανδῶν Ἰαννουαρίων (53-56). Augusto, emperador desde 27 a.C., nació en 63 a.C.

³¹ PG 26: 1251-1252, cit. *supra*.

V. LA FUENTE DEL RELATO SOBRE HERODES

La lista de los nueve padecimientos aparece en la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, que probablemente sea la fuente directa del FC. Puede establecerse más allá de toda duda razonable que Eusebio tuvo a su vez otra fuente, a saber, la *Guerra de los judíos* de Flavio Josefo; sobre este punto nos detendremos más adelante. En lo que sigue, y salvo indicación en sentido contrario, debe tenerse en cuenta que, aunque las referencias sean sólo a Eusebio, en lo esencial éste coincide con Josefo.

Comienzo por el pasaje que refiere los nueve padecimientos de Herodes. En la *Historia eclesiástica* – a diferencia de lo que ocurre en el fragmento del FC –, estos se describen de modo mucho más parco e informativo. La “fiebre más activa que un horno” es allí “fiebre tibia”, la “inflamación desmedida” del abdomen una simple “inflamación”, el “miembro de la vergüenza” un eufemismo mucho más neutro y habitual, αἰδοῖος. Asimismo, Eusebio no insiste de modo explícito en el número nueve.

Para establecer la cronología relativa de las obras, conviene recordar que Eusebio vivió aproximadamente entre 260 y 330 y escribió su *Historia eclesiástica* en torno a 325. Atanasio, por su parte, nació en la última década del siglo III y murió en 373. De este modo, y aun si el fragmento en estudio pudiera ser considerado auténtico, sería altamente improbable que Eusebio se hubiera inspirado en él. Si se excluye la existencia de una fuente común – y Flavio Josefo no es fuente común, sino fuente únicamente de Eusebio –, el texto atribuido a Atanasio debe tener como hipotexto la *Historia eclesiástica* y no a la inversa. Eusebio escribe lo siguiente:

ἐνθεν αὐτοῦ τὸ σῶμα πᾶν ἡ νόσος διαλαβοῦσα ποικίλοις πάθεσιν ἐμέριζεν. πυρετὸς μὲν γὰρ ἦν χλιαρός, κνησμὸς δ’ ἀφόρητος τῆς ἐπιφανείας ὅλης καὶ κόλου συνεχεῖς ἀλγηδόνες περὶ τε τοὺς πόδας ὡς ὑδρωπιῶντος οἰδήματα τοῦ τε ἥτρου φλεγμονὴ καὶ δι’ αἰδοίου σηπεδὼν σκώληκα γεννῶσα, πρὸς τούτοις ὀρθόπνοια καὶ δύσπνοια καὶ σπασμοὶ πάντων τῶν μελῶν, ὥστε τοὺς ἐπιθειάζοντας ποινήν εἶναι τὰ νοσήματα λέγειν. (*Historia ecclesiastica*, 1, 8, 9, 2-8).

El *FC* que, por su parte, se funda en el pasaje anterior, provee el siguiente texto:

ὁ δὲ Ἡρώδης καὶ αὐτὸς καταστρέφει τὸν βίον, τοῦ σώματος αὐτοῦ διαμερισθέντος εἰς διάφορα καὶ ποίκιλα πάθη. α', πυρετὸς μὲν γὰρ ἦν ἐπ' αὐτῷ καμίνου ἐνεργέστερος· β', κνησμὸς δὲ ἀφόρητος τῆς ἐπιφανείας ὅλης· γ', τῶν ἐντὸς συνεχεῖς ἀλγηδόνες· δ', περί δὲ τοῦ πόδας ὥσπερ ὑδρωπιῶντος οἰδήματα· ε', τοῦ ἥτρου φλεγμονή· ζ', καὶ διὰ τοῦ μέλους τῆς αἰσχύνης σηπεδὼν γεννῶσα σκώληκας· ζ', πρὸς τούτοις δὲ ὀρθόπνοια· η', καὶ δύσπνοια· θ', καὶ σπασμοὶ πάντων τῶν μελῶν. Εἰσὶ δὲ τὰ πάθη τὸν ἀριθμὸν ἐννέα. (CEULEMANS *et al.*: 105-106, ll. 11-20; cf. *PG* 26, 1252: 20-29)³²

Los últimos editores del *FC* han destacado la filiación del fragmento: “Il semble que la paternité athanasienne de ce fragment soit douteuse, car les lignes 12-20 et 43-53 se rapprochent de très près de ce qu'on lit déjà sur le sort d'Hérode dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, respectivement en I.8.9 et I.6.2”.³³ No señalan, en cambio, que tanto el *FC* como Eusebio remiten a Flavio Josefo (s. I d.C.), algo que sí había observado Montfaucon: “quae porro hic de novem Herodis morbis narrat, ex Josepho ad verbum pene mutuatus est: aliaque de Herodis natalibus erudite ex eodem Josepho et ex Africano edisserit”.³⁴ Añadamos que Atanasio bien podría haber citado a Eusebio; esto, por lo tanto, no constituye prueba alguna en contra de la autenticidad de los *Fragmenta*. Sin

³² Por tratarse de un texto no vertido a ninguna lengua moderna, incluyo aquí una traducción: “También el mismo Herodes rindió la vida [luego de la muerte de su hijo Antípatro], mientras su cuerpo se descomponía en múltiples y variados padecimientos: 1, pues por un lado había en él una fiebre más activa que un horno; 2, por lo demás, comecón insoportable en toda la superficie del cuerpo; 3, dolores permanentes de las entrañas; 4, en torno a los pies, hinchazones como de hidropésico; 5, inflamación desmedida del abdomen; 6, y en el miembro de la vergüenza, una podredumbre engendradora de gusanos; 7, sumado a esto, imposibilidad de respirar salvo erguido; 8, y disnea; 9, y espasmos en todos los miembros.”

³³ CEULEMANS *et al.* 2011: 86.

³⁴ *Patrologia Graeca* 27, 1361-1362.

duda, el fragmento sobre Herodes es de atribución dudosa, pero esto no se debe a que tenga la *Historia ecclesiastica* como fuente parcial, sino a su predilección por los elementos fantásticos y a su morosidad en los detalles morbosos.³⁵ Para dar una imagen más completa de la relación entre el *FC*, Eusebio y Josefo, citamos el pasaje pertinente de este último:

ἐνθεν αὐτοῦ τὸ σῶμα πᾶν ἢ νόσος διαλαβοῦσα ποικίλοις πάθεσιν ἐμερίζετο· πυρετὸς μὲν γὰρ ἦν οὐ λάβρος, κνησμὸς δὲ ἀφόρητος τῆς ἐπιφανείας ὅλης καὶ κόλου συνεχεῖς ἀλγηδόνες περὶ τε τοὺς πόδας ὥσπερ ὑδρωπιῶντος οἰδήματα τοῦ τε ἥτρου φλεγμονὴ καὶ δὴ³⁶ αἰδοίου σηπεδὼν σκώληκας γεννῶσα, πρὸς τούτοις ὀρθόπνοια καὶ δύσπνοια καὶ σπασμοὶ πάντων τῶν μελῶν, ὥστε τοὺς ἐπιθειάζοντας ποινὴν εἶναι τῶν σοφιστῶν τὰ νοσήματα λέγειν. (*De bello Judaico* 1, 656, 1-7).

La estrecha relación entre Eusebio y su fuente Josefo está más allá de toda duda; véase, a título de ejemplo, la primera frase del pasaje en cuestión, modificada hasta tornarse irreconocible en el *FC*. La dependencia del *FC* frente a Eusebio, en cambio, es más problemática. Sólo dos pequeñas lecciones permitirían defenderla: Josefo y *FC* escriben ὥσπερ ὑδρωπιῶντος (ὡς ὕ. Eus.),³⁷ así como σκώληκας en plural (σκώληκα Eus.). Estos contraejemplos, en realidad, pueden perfectamente deberse a poligénesis. Por su parte, aparece una lección que comparten Eusebio y *FC* – δι' y διὰ, respectivamente –, frente a δὴ en Josefo. Pero esta última partícula no es más

³⁵ Para más detalles, cf. *supra*, III.

³⁶ Cf. δι' en la edición de Eusebio (que algunos mss. omiten) y διὰ en el *FC*; la lección auténtica de Eusebio podría ser δὴ; en cambio, es indudable que el compilador del *FC* escribió διὰ, y esa lección debe conservarse en la edición. La edición de BEKKER de Josefo (*Opera omnia*, Lipsiae 1856) omite la partícula: su texto es καὶ αἰδοίου (p. 126, 8-9). El texto de Niese (Berolini 1894), en cambio, provee δὴ; pero se trata de una mera conjetura del editor, ya que los códices tienen δι'; Niese menciona como paralelo *Antiquitates Judaicae* 17, 169, que contiene la frase καὶ τοῦ αἰδοίου σῆψις σκώληκας ἐμποιοῦσα. La edición de Pelletier (Paris 1975) no aporta nuevo material a la discusión.

³⁷ Curiosamente, el texto editado por Montfaucon (cf. *supra*) también tiene ὡς, algo que debe atribuirse a poligénesis o a la existencia de lecciones dobles en los manuscritos.

que una conjetura, que los futuros editores harán bien en relegar al aparato, conservando como texto la preposición apocopada δι' de la tradición manuscrita.

También otra sección del fragmento atribuido a Atanasio contiene una cita de Eusebio, a la vez que remite – con Eusebio, y de modo explícito – a Flavio Josefo. Citamos la parte pertinente de la *Historia ecclesiástica*:

πρῶτος ἀλλόφυλος Ἡρώδης τὴν κατὰ Ἰουδαίων ἐπιτρέπεται ὑπὸ Ῥωμαίων ἀρχήν, ὡς μὲν Ἰώσηπος παραδίδωσιν, Ἰδουμαῖος ὢν κατὰ πατέρα τὸ γένος Ἀράβιος δὲ κατὰ μητέρα, ὡς δ' Ἀφρικανὸς (οὐχ ὁ τυχὼν δὲ καὶ οὗτος γέγονε συγγραφεύς), φασὶν οἱ τὰ κατ' αὐτὸν ἀκριβοῦντες Ἀντίπατρον (τοῦτον δ' εἶναι αὐτῷ πατέρα) Ἡρώδου τινὸς Ἀσκαλωνίτου τῶν περὶ τὸν νεὼ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱεροδούλων καλουμένων γεγονέναι· ὃς Ἀντίπατρος ὑπὸ Ἰδουμαίων ληστῶν παιδίον αἰχμαλωτισθεὶς σὺν ἐκείνοις ἦν, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τὸν πατέρα πτωχὸν ὄντα καταθέσθαι ὑπὲρ αὐτοῦ, ἐντραφεὶς δὲ τοῖς ἐκείνων ἔθεσιν ὕστερον Ὑρκανῷ τῷ Ἰουδαίων ἀρχιερεὶ φιλοῦται (*Historia ecclesiastica* 1, 6, 2, 4 – 3, 4).

Este fragmento despeja cualquier duda que pudiera existir: el fragmento del *FC* depende de la *Historia ecclesiástica*, y no de Flavio Josefo.³⁸

Son interdependientes. Un ejemplo entre muchos posibles basta para demostrarlo. Tanto el *FC* como Eusebio aluden rápidamente a la estirpe árabe de la madre de Herodes, Ἀράβιον δὲ κατὰ μητέρα (sc. τὸ γένος)³⁹ y Ἀράβιος δὲ κατὰ μητέρα (sc. ὁ Ἡρώδης, cit. *supra*), frente al mucho más elaborado γυναιῖκα τῶν ἐπισήμων ἐξ Ἀραβίας Κύπρον ὄνομα con que Flavio Josefo se refiere a esa misma madre (*De bello Judaico* 1, 181, 2-3; *Antiquitates Judaicae* 14, 121, 4-5). Este ejemplo basta para excluir la posibilidad de que Josefo haya sido una fuente común de Eusebio y el *FC*.

³⁸ Puede descartarse de plano la implausible hipótesis de que la *Historia ecclesiástica* dependa de una recensión antigua del fragmento pseudo-atanasiano.

³⁹ CEULEMANS *et al.* 2011: II. 44-45.

Por el contrario, la antología cita a Josefo sólo a través de Eusebio, y remite a Josefo *nominatim* simplemente porque Eusebio también lo hace.

BIBLIOGRAFÍA

CEULEMANS, R. *et al.* (2011). "La continuation de l'exploration du *Florilegium Coislinianum*: la lettre èta", en *Byzantion* 81, 74-126.

CEULEMANS, R. *et al.* (2013). "Sur le mensonge, l'âme et les faux prophètes: la lettre Ψ du *Florilège Coislin*", en *Byzantion* 83, 49-82

DE VOS, I. *et al.* (2008). "L'art de compiler à Byzance: la lettre Γ du *Florilège Coislin*", en *Byzantion* 78, 159-223.

DE VOS, I. *et al.* (2010). "La lettre B du *Florilège Coislin*: editio princeps", en *Byzantion* 80, 72-120.

FERNÁNDEZ, T. (2010). *Book Alpha of the Florilegium Coislinianum: a Critical Edition with a Philological Introduction*, Leuven. (Tesis doctoral que será publicada por la *Series Graeca* del *Corpus Christianorum*.)

FERNÁNDEZ, T. (2011a). "Dos fragmentos inéditos de Atanasio de Alejandría", en *Erytheia* 32, 79-93.

FERNÁNDEZ, T. (2011b). Reseña de P. Van Deun – C. Macé: *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, en *Anales de filología clásica* 24 (en prensa).

FERNÁNDEZ, T. (2012). "A Correction of the Text of Athanasius of Alexandria's *Epistula ad monachos* (CPG 2108)", en *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 62, 1-7.

LEMERLE, P. (1971). *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur l'enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris.

ODORICO, P. (1990). "La cultura della συλλογή", *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1-21.

PRATSCH, Th. (2005). *Der hagiographische Topos*, Berlin - New York.

Stylos. 2013; 22(22)

RICHARD, M. (1962). "Florilèges spirituels grecs," *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. 33-34, Paris, 475-512.

RONDEAU, M.-J. (1968). "Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanase : l'interprétation des psaumes", en *Recherches de science religieuse* 58, 385-434,

VAN DEUN, P. – C. MACÉ (eds.) (2011). *Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009 (Orientalia Lovaniensia Analecta 212)*, Leuven – Paris – Walpole (MA).

A PROPÓSITO DE UN FRAGMENTO DE LUCILIO: I, 40(M)

JUAN H. FUENTES¹

RESUMEN: Sobre el estudio de caso del fragm. 40 de Lucilio (ed. Marx) se aborda el problema de la inestabilidad textual de los autores fragmentarios fundada en muchos casos en la inestabilidad de los *testimonia* que los transmiten, hecho que conlleva implicaciones metodológicas para la crítica textual.

Palabras clave: Lucilio – Crítica textual – autores fragmentarios

ABSTRACT: From the case study of Lucilius fragm. 40 (ed. Marx), this article is dedicated to the problem of textual instability in the fragmentary authors. This instability is founded in many cases in that of the *testimonia* transmission, a fact that has implications for methodology in textual criticism.

Keywords: Lucilius – Textual Criticism – Fragmentary authors

1. INTRODUCCIÓN

Desde la edición de 1597 de FRANCISCO DOUSA (1577-1606), los editores de Lucilio han incorporado entre los fragmentos del libro primero un pasaje conservado por Julio Rufiniano, gramático del siglo IV continuador de Aquila Romano, en su tratado *De figuris sententiarum et elocutionis*. El testimonio más antiguo de la tradición directa completa de esta obra nos remite a la *editio princeps Basileensis sive Rhenaniana* de 1521, en adelante *B*, que según JUAN FROBENIO (1460-1527), su editor, se basa en la transcripción de un código perdido probablemente carolingio (SCHINDEL 1993: 55), el *Spirensis* (en adelante, Σ) descubierto por BEATO

¹ IIBICRIT / UBA

RENANO (1485-1547) en la biblioteca de Speyer². Durante los siglos siguientes, fue editada, entre otros, por ROBERT ESTIENNE (1503-1559) y DAVID RUHNKEN (1723-1798), en adelante *St* y *R* respectivamente, y en el siglo XIX por HALM (1863).

2. EL TEXTO DE FROBENIO (1521) Y LA EDICIÓN DE HALM (1863)

Ofrecemos a continuación una transcripción del pasaje en cuestión según la *editio princeps Basileensis* de 1521³ y, enfrentado, el texto que ofrece Halm a fin de poder apreciar mejor las enmiendas por él realizadas.

FROBENIO (1521: 61-62)

HALM (1863: 45)⁴

EPAGOGÉ¹. Fit haec ex rerum
similium collatione uel
argumentorum, salua tamen
similitudine reru<m>. ut

Ἐπαγωγή. Fit haec ex rerum
similium collatione vel
argumentorum, salva tamen
similitudine. Rerum ut Vergilius

² Vid. BROOKS (1970: xvi).

³ En nuestra transcripción mantenemos las grafías del impreso como así también la puntuación. Nuestros agregados van entre corchetes angulares.

⁴ Traducción: “*Epagoge*. Se produce por comparación de cosas o bien de argumentos semejantes, conservando, con todo, el parecido. De cosas, como [dice] Virgilio:

[hablando de Androgeo] “*semejante al que de improviso pisa una culebra escondida entre ásperos abrojos*”.

Y Cicerón en el discurso a favor de Roscio acerca las ocupaciones de Júpiter Óptimo Máximo con la administración de Sila. Ahora bien, [por comparación] de argumentos, como afirma Lucilio:

*en efecto, si tú decides disipar las olas y las ondas del mar salado,
primero disipa el viento de Macedonia, el viento, digo [...]*”

Vergilius. Improvisum aspris
ueluti qui sentibus anguem,
Pressit humi nitens. Et Cicero pro
Roscio. Comparat occupationes
Iouis optimi maximi, Syllae rebus
gestis propius. Argumento autem.
ut Lucius. Nam si tu fluctus
undasque e gurgite salso tollere
decreris, uenti prius, Haematium
uentum inquam tollas t c q i l

(Aen. 2, 379):

*Improvisum aspris ueluti qui sentibus
anguem pressit humi nitens.*

Et Cicero pro Roscio comparat
occupationes Iouis optimi maximi
Sullae rebus gestis propius (Cic.,
Amer., 131). Argumentorum autem,
ut Lucilius:

*Nam si tu fluctus undasque e gurgite salso
tollere decreris, ventum prius
Emathium, ventum, inquam, tollas t. c. q. i. l.*

¹ Επαγωγή in marg.

Si bien el texto de *B* atribuye la cita a *Lucius*, HALM y el resto de los editores han admitido casi con unanimidad la enmienda de DOUSA, *Lucilius*.

Además de la mencionada corrección y siguiendo las sugerencias del filólogo holandés, HALM introduce una puntuación fuerte en *similitudine. Rerum* y adopta las lecturas *argumentorum*, de ESTIENNE, en lugar de *argumento* (*B*); *ventum*, de DOUSA, por *venti* (*B*); y *Emathium*, de RUHNKEN, por *Haematium* (*B*).

Asimismo, el texto latino ofrece sólo las iniciales de las últimas cinco palabras: *l. c. q. i. l.* (*B*). HALM no se define por ninguna de las propuestas de lectura: *loco citato qui integer legendus* (KOEHLER, 1828); *tu culpam quam illi laxes* (BECKER, 1850).

3. LA EDICIÓN DE MARX (1904)

En su edición de los fragmentos de Lucilio, MARX (1904: 5, fragm. 40) reproduce el texto de HALM aunque incorpora algunas correcciones:

Stylos. 2013; 22(22)

*nam si tu fluctus undasque e gurgite salso
tollere decreris, uenti prius Emathii uim,
uentum, inquam, tollas t ... c ... q ... i ... l ...*

Como puede apreciarse, adopta una propuesta de LACHMANN (1876: 132), *Emathii uim*, en lugar de *uentum Emathium* y mantiene el genitivo *uenti* que ofrece *B*. Con respecto a las iniciales, sólo se limita a brindar una posible interpretación: *tum cedit quae ira lacunis* (“entonces esta ira se retirará de las profundidades marinas”). Asimismo, en su escueto aparato crítico atribuye a BECKER la inclusión del pasaje en el libro primero.

4. VALORACIÓN DE LAS CORRECCIONES

Nos detendremos en la consideración de las dos correcciones que los editores realizaron sobre el texto del pasaje conservado en *B*: la que se aplicó al sintagma *uenti prius Haematium* y el desarrollo de las iniciales *t c q i l*.

Respecto de la lectura *uenti* de *B*, estimamos que es correcto mantener la lectura de la *editio princeps*, frente a la propuesta *uentum* de DOUSA, por tener una justificación estilística en relación con el *inquam* del verso siguiente. CHAHOUD (2011: 372-3) ha dedicado una parte de su estudio sobre la lengua de la sátira romana a este uso particular de *inquam*, al que califica de “monológico”. Lucilio lo emplea nueve veces y, en este caso en particular, tiene por finalidad enfatizar el *poliptoton* que se da entre *uenti* – *uentum*⁵.

Sin embargo, no está a nuestro parecer suficientemente justificada la enmienda *Emathii uim*. MARX (1904-5, vol. 2: 22) argumenta en su favor la relación entre Emacia y el monte Olimpo y el uso del adjetivo *Ἠμάθιος* en algunos poetas griegos contemporáneos de Lucilio. Al respecto, merecería ser reconsiderada la propuesta de LEMAIRE (WERNSDORF 1785: 800-8029), que los editores han pasado por alto en sus aparatos críticos: en sus notas al

⁵ Este uso del verbo es habitual en los diálogos formales en función del *pathos* y es una de las técnicas preferidas por Cicerón para subrayar la repetición de una palabra o frase (vid. *Phil.* 2. 53, 2. 91, 13. 41, 8. 22, 12. 3).

primer tomo de los *Poetae Latini minores* de WERNSDORF (1785: 801) sugiere que la forma *Haematium* sería una mala lectura de *harmatium*, del griego ἁρμάτειος *-a -ov*, “relativo a los carros” (LIDDELL-SCOTT 1996: 243), adjetivo formado sobre la base del sustantivo ἄρμα, ατος, τό, “carro”, esp. “carro de guerra”, en este caso sustantivado y núcleo del sintagma del que dependería *venti*. Para su justificación, argumenta el gusto de Lucilio por los préstamos del griego (CHAHOU 2004, 2011) como así también el hecho de que la imagen poética en la que la fuerza del mar y del viento se asocia a los carros y caballos es recurrente en la literatura latina⁶. A efectos de la métrica, LEMAIRE introduce el pronombre *tu* a continuación de *harmatium*, con lo cual su lectura del pasaje resulta *uenti prius harmatium tu, / uentum, inquam, tollas* [“primero, disipa tú el carro del viento, el viento, digo...”] (WERNSDORF 1785: 801).

Una observación sobre las cinco iniciales con que *B* cierra la cita: *t c q i l*. Desde ya descartamos la propuesta de KOEHLER (1828): *loco citato qui integer legendus*, ya que no sólo modifica gratuitamente una de las grafías sino que introduce una fórmula que no encuentra respaldo textual. Como bien señala LINDSAY (1915: 416)⁷, una práctica usual entre gramáticos y compiladores ha sido la de referirse a los autores reconocidos de la Antigüedad sugiriendo el pasaje citado mediante las iniciales de cada una de las palabras. El texto de Julio Rufiniano que nos ofrece *B* no es ajeno a esa práctica. Así, al hacer referencia a la “hipérbole”, se cita a Cicerón (*Scaur.*, 25) de la siguiente manera (las negritas son nuestras):

Apud Tullium. Campus ipse me causam p. d. l. [= paene docuit Leontinus] (FROBENIUS 1521: 65)

⁶ LEMAIRE aduce ejemplos de Virg., *Aen.* 1, 156; Hor. *Carm.* 4, 44; Sen. *Oed.* 5, 255 y Nem., *Cyn.* 5, 276.

⁷ “In mss. of the Latin Grammarians familiar quotations from Virgil and other ancient authors are often not written in full but merely suggested by the initial of each word, and when this practice is followed in a citation from a lost author, it offers a pretty problem to critics. A line of Lucilius is preserved for us in this form : *ventum, inquam, tollas t. c. q. i. l.* (*tum cuncta quieta iacebunt litora, tum cedit quae ira lacunis are two conjectural supplements*)”.

Sin embargo, el sistema de citación presenta imprecisiones debidas con toda seguridad a las deficiencias en la transmisión del texto en *B*. Por ejemplo, cuando se ilustra el uso de la “epítrope” con un pasaje de Cicerón (*Cat.* I, 5), se evidencia la confusión entre *c* y *e*:

Et Cicero. Quod exspectas proficiscere nimium iam diu tu imperatore tua illa m. e. d. [= *Manliana castra desiderant*] (FROBENIO 1521: 62)

La misma confusión origina la mala lectura de las iniciales *sub. coep.* en la cita que acompaña la definición de “patopeya” (*Cic. Verr.* 2, 1, 69):

Alio loco. Caedere ianuam saxis, instare ferro, ligna & sarmenta circumdare, ignemque subeo e. p. [= *subicere coeperunt*] (FROBENIO 1521: 64)

Las deficiencias del texto de *B* se vuelven más evidentes a la luz del testimonio que ofrecen los extractos de la obra de Rufiniano compilados en el ms. Cod. Rom. Casanat. 1086, escrito hacia el siglo IX en escritura beneventana. A partir de un detenido cotejo de los pasajes conservados con el texto que ofrece *B*, Schindel (1993) llega a corregir y mejorar la lectura de aprox. cincuenta lugares. Lamentablemente, el pasaje que conserva el fragm. 40 no se encuentra en la compilación.

5. CONCLUSIÓN

A partir de las breves observaciones filológicas realizadas sobre el tratamiento de la materia textual en la transmisión y edición de un fragmento luciliano, podemos concluir con una breve reflexión metodológica pertinente para la edición de autores fragmentarios.

Debemos tener presente que, en muchos casos, como el estudiado, la inestabilidad textual de un fragmento se funda en la inestabilidad de los *testimonia* que lo transmiten, por lo que una edición crítica de un autor

conservado por tradición indirecta no puede reducirse a la mera compilación de pasajes siguiendo exclusivamente un criterio argumentativo⁸, sino que en ella también debe darse cuenta de las problemáticas inherentes a la tradición del texto transmisor. A la clasificación tipológica de las fuentes sugerida por Artigas (1990: 20) debería sumarse una clasificación que tenga en cuenta y jerarquice los aspectos cualitativos de la transmisión del fragmento⁹.

Viene a nuestra memoria una afirmación de HOUSMAN (1907: 148), que, aunque sumamente irónica, no por eso deja de tener validez ecdótica: “Un hombre prudente [...] no editará a Lucilio, porque es asunto propio del editor pronunciar una opinión sobre las dificultades que encuentra en su autor, y cuando éste es fragmentario la opinión será con más frecuencia errónea que correcta.” Atenuando el pesimismo crítico implícito en el comentario del filólogo, si bien la edición crítica de un autor fragmentario busca la obtención de resultados más probables que seguros, con todo, en el caso de Lucilio, no deja de brindar abundante luz sobre la formación y transmisión de un género literario netamente romano cuya proyección trascendió los límites temporales de la Antigüedad clásica.

BIBLIOGRAFÍA:

- ARTIGAS, E. (1990) *Pacuviana. Marco Pacuvio en Cicerón*, Barcelona: Universitat [Aurea Saecula, 3].
- BECKER, J. (1850) “Zu Aemilius Asper und Lucilius bei Rufinian”, *Philologus*, 5: 722-736
- BERNABÉ PAJARES, A. (2009) “Problemas de edición de textos fragmentarios: el caso de los órficos” en M. SANZ MORALES – M. LIBRÁN MORENO (eds.) *Verae Lectiones. Estudios de Crítica*

⁸ Al respecto, ARTIGAS (1990: 22-23).

⁹ Sobre la valoración cualitativa de la tradición indirecta, *vid.* CANFORA (2002: 37-38). Una interesante aproximación metodológica, aunque limitada a los textos griegos, en BERNABÉ (2009, 2010).

- Textual y Edición de Textos Griegos*, Cáceres- Huelva: Universidad, pp. 267-289.
- BERNABÉ PAJARES, A. (2009²) “La edición de fragmentos y otras ediciones especiales”, en *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*, Madrid: Akal, pp. 125-152.
- BROOKS, E. (ed.) (1970) P. RUTILII LUPI *De figuris sententiarum et elocutionis*, Leiden: Brill.
- Canfora, L. (2002) “Grandezza e miserie della tradizione ‘indiretta’”, en *Il copista come autore*, Palermo: Sellerio, pp. 34-46.
- CHAHOU, A. (1998) *C. Lucilii reliquiarum concordantiae*, Hildesheim: Olms-Weidmann.
- CHAHOU, A. (2004) “The Roman satirist speaks Greek”, *Classics Ireland*, 11: 1-46.
- CHAHOU, A. (2011) “The Language of Roman Verse Satire” en J. CLACKSON (ed.) *Blackwell Companion to the Latin Language*, Malden & Oxford, Blackwell, pp. 367 – 383.
- DOUSA, F. (ed.) (1597) *C. Lucilii Suessani Auruncani satirographorum principis, eq. Romani (qui magnus auunculus Magno Pompeio fuit) Satyrarum quae supersunt reliquiae. Franciscus Iani f. Dousa collegit, disposuit et notas addidit*, Lugduni Batavorum, ex officina Plantiniana F. Raphelengii.
- FROBENIUS, I. (ed.) (1521) *Veterum aliquot de arte Rhetorica traditiones, de tropis in primis & schematis uerborum & sententiarum non aspernanda me hercle opuscula nunc primum in lucem aedita, cum quibusdam alijs...*, Basilea.
- HALM, C., (ed.) (1863) *Rhetores latini minores ex codicibus maximam partem primum adhibitis*, Lipsiae: Teubner.
- HOUSMAN, A. E. (1907) “Luciliana”, *The Classical Quarterly*, 1, 2-3: 148-159.
- LACHMANN, K. (ed.) (1876) *C. Lucilii saturarum*, Berlin: Reimer, 1876.
- LIDDELL, H.G. & R. SCOTT (1996⁹) *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- LINDSAY, M. W. (1915) *Notae latinae. An account of abbreviation in Latin mss. of the early minuscule period (c. 700-850)*, Cambridge: University Press.

- MARX, F. (ed.) (1904-5) *C. Lucilii Carminum reliquiae, recensuit enarrauit F. M., uol. I: Prolegomena, testimonia, fasti Luciliani, carminum reliquiae, indices; uol. II: Commentarius*, Leipzig: Teubner.
- SCHINDEL, U. (1993) “Julius Rufinianus-zum Nutzen von Exzerptüberlieferung”, *Voces*, 4: 55-66.
- WERNSDORF, J. Chr. (ed.), *Poetae Latini Minores, Vol. IV: Carmina Heroica, pars altera*. Altenberg: Richter, 1785.

LA EPÍSTOLA 123 COMO EJEMPLO DE LA RETÓRICA DISCURSIVA DE JERÓNIMO DE STRIDÓN EN EL ENTORNO DE MUJERES ARISTOCRÁTICAS DE ROMA. BARBARIE Y CASTIDAD COMO TÓPICOS DEL TARDO-ANTIGUO

GRACIELA GÓMEZ ASO¹

RESUMEN: El género epistolar, de uso frecuente en la intelectualidad cristiana, desde las epístolas Paulinas, ha sido rescatado y replicado con fines religiosos y políticos por los Padres de la Iglesia entre los siglos IV y V. Las epístolas fueron, entre otros, un claro soporte estructural para la transmisión del ideario cristiano. La elite eclesiástica fue testigo presencial del resquebrajamiento del modelo imperial y de la inserción en la escena política y social de los bárbaros. Entre ellos, Jerónimo de Stridón, secretario del papa Dámaso en Roma (382-386) y obispo en Belén más tarde. Este *Vir sanctus* educó y aconsejó a un círculo de mujeres aristocráticas que, por su sólida formación, lo acompañaron en su tarea intelectual. El texto de referencia en nuestro trabajo es la Carta 123 del epistolario de Jerónimo, centrada en dos temas que forman parte del contexto de la época en cuestión: los bárbaros y el universo femenino.

Palabras clave: Género epistolar – Jerónimo de Stridón – Universo femenino - Bárbaros

ABSTRACT: The epistolary genre often used in Christian intellectuals from the Pauline epistles, has been rescued and replicated with both religious and political purposes by the Fathers of the Church between the fourth and fifth centuries. The epistles were, among others, a clear structural support for the transmission of Christian ideals. The ecclesiastical elite witnessed the breakdown of the imperial model and the break in the social and political scene of the barbarians. Among them, Jerome of Stridon, secretary of Pope Damasus in Rome (382-386) and later bishop in Bethlehem. This *Vir sanctus* educated and advised a circle of aristocratic women who, having possessed a

¹ UCA

solid education, accompanied him on his intellectual task. The letter nº 123 from the Epistolary of Jerome which was used as a reference text in our work focused on two themes that take a part in the context of the given time: the barbarians and the feminine universe.

Keywords: Epistolary genre – Jerome of Stridon – Feminine universe – Barbarians

TEMA Y PROBLEMA

Los géneros literarios, en todas sus formas y sub-formas, han servido de soporte estructural para la transmisión de ideas.

La intelectualidad cristiana, parte importante del período Tardo-antiguo, se insertó en aquella época con el bagaje de un ideario, elemento central en su visión del mundo y de la historia. Como todo actor social, político o religioso, utilizó en su tarea de difusión los diversos géneros discursivos a su alcance: en particular la retórica.

El tema de este trabajo será analizar los fundamentos teóricos (principalmente retóricos) de que se vale Jerónimo² de *Strido Dalmatiae*³, para difundir su testimonio político-religioso, ante el avance de los bárbaros dentro del territorio Occidental del Imperio romano, entre los siglos IV y V.

He enfocado como problemática el reconocer, a partir de la Epístola 123 (CXXIII) (*A Geruquia*)⁴, el perfil de época que traza Jerónimo, Padre de la Iglesia Occidental, considerado un ícono de la erudición de su tiempo, dentro de la intelectualidad cristiana tardo-antigua.

Esta carta se inscribe en el numeroso epistolario dedicado al círculo de mujeres que, desde el Aventino a Belén, lo acompañaron como

² *Eusebius Hieronymus Sophronius*

³ Nombre latino para Stridón o en su castellanización Estridón (en la ex provincia de Dalmacia) hoy Croacia. Corresponde a la costa Balcánica del Mar Adriático.

⁴ Epístola dirigida a una de sus discípulas: Geruquia, una viuda gala en quien descarga su ideario acerca de la castidad de las viudas dentro de la comunidad cristiana.

discípulas, traductoras y, en su momento, Mecenas de la obra más reconocida de Jerónimo, la Vulgata o traducción de la Biblia originaria del hebreo al latín⁵.

Será objetivo central de este trabajo interpretar esta epístola a partir del posicionamiento antropológico de Yves DAUGÉ acerca del fenómeno de LO BARBARO (*Le Barbare*)⁶ y el modelo de análisis del discurso ideológico de Teun VAN DIJK⁷. El texto de referencia será la Carta 123 de San Jerónimo, centrada en dos temas que aunque disímiles forman parte del contexto de la época en cuestión: los bárbaros y el universo femenino.

LA INTELLECTUALIDAD ROMANO-CRISTIANA: JERÓNIMO, LA INFLUENCIA DE LA EPISTOLOGRAFÍA CLÁSICA EN SU POSICIONAMIENTO DISCURSIVO ANTE LOS HECHOS POLÍTICO-RELIGIOSOS DE SU TIEMPO

Entre la intelectualidad romano-cristiana la razón del gusto por las epístolas tiene su fundamento, tanto en la tradición greco-latina, como en los mismos textos sagrados. Tal el caso del Corpus Epistolar Paulino, que les sirvió de referente a los intelectuales cristianos posteriores, quienes prefirieron utilizar el género discursivo por su fórmula estética, didáctica, cómoda, útil y cuyo marco estilístico tendía a suavizar el dogmatismo religioso que era el eje central del mensaje a difundir⁸.

⁵ En el año 382 comenzó la tarea con la corrección de los primeros manuscritos latinos del Nuevo Testamento, para luego dedicarse entre el 390 y el 405 a traducir el Antiguo Testamento directamente del hebreo. La Biblia de Jerónimo se conoció como “Vulgata” porque estaba escrita en la lengua del pueblo romano. Jerónimo de Stridón es considerado por ello el Padre de la exégesis bíblica.

⁶ Lo bárbaro como fenómeno del tiempo antiguo y tardo-antiguo. Cfr. DAUGE, YVES ALBERT, *Le Barbare, recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles: Latomus, 1981.

⁷ VAN DIJK, TEUN A., “Análisis del discurso ideológico”, *Versión* (UAM-X, México), 1996; N°6: 15-43.

⁸ MIRANDA, LIDIA RAQUEL. N° 11 / 2007 / ISSN 1514-3333 (impresa) / ISSN 1851-1724 (en línea), pp. 195-206, P. 196.

Para insertar al autor en su tiempo, bueno es recordar que **Jerónimo** fue contemporáneo de **Julio Víctor**, quien en su *Ars Rhetórica* afirmaba que la *epístola* (carta) debía seguir los preceptos del *sermo* (homilía, prédica o la palabra). **Julio Víctor** afirmaba que el discurso epistolar activaba la útil ejercitación escrita y mejoraba las formas expresivas tanto del autor como del destinatario de las cartas.

En este contexto, válido es recordar en Aristóteles que la retórica era: “...la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”⁹. La retórica formaba parte de la filosofía. La diferencia estribaba en que la argumentación retórica iba dirigida a un auditorio concreto al que se pretendía persuadir, en cambio la argumentación filosófica se dirigía a un auditorio ideal y universal al que intentaba convencer desde bases epistemológicas¹⁰. En concreto: la persuasión connotaba consecución de un resultado práctico y el convencimiento no trascendía la esfera mental¹¹.

En este escenario discursivo, literario y filosófico-religioso, vivió y desarrolló su obra epistolar Jerónimo, nacido en *Strido Dalmatiae*, en fecha controversial¹². Tuvo la fortuna de asistir en Roma a la escuela de **Elio Donato**¹³ y, por ello, a los estudios habituales de gramática, lectura y comentario de poetas e historiadores, de obras filosóficas, dialécticas y retóricas, así como a la declamación de *controversiae* del ámbito filosófico-

⁹ ARISTÓTELES, *Retórica* (Trad. de Quintín Racionero), Madrid: Gredos, 1994, 173.

¹⁰ Cfr. PERELMAN, CHAIM & OLBRECHTS-TYTECA, L., *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid: Gredos, 1994, 67.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Los estudios de JAY, P., “Sur la date de naissance de saint Jérôme”, *REL*, 1973; N° 51: 262-280, y BOOTH, A.D., “The Date of Jerome’s Birth”, *Phoenix*, 1979; N° 33: 346-353, y “The Chronology of Jerome’s Early Years”, *Phoenix*, 1981; N° 35: 237-259, sitúan la fecha de su nacimiento entre 345 y 347, si bien KELLY, J.N.D., *Jerome: his life, writings and controversies*, London: Duckworth, 1998, esp. 337-339, la adelanta al año 331.

¹³ Aproximadamente entre los años 360 y 367. Los humanistas atribuían a **Elio Donato** su refinada educación literaria (Cfr. RICE, E.F., *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore – London: The John Hopkins University Press, 1985, 85).

retórico. Terminó de educarse en Antioquía con **Apolinar de Laodicea**¹⁴ y **Dídimo el Ciego**¹⁵ (entre 368-374) y en Constantinopla, donde culminó sus primeros encuentros con la teología y la lectura de los autores cristianos.

Su *Corpus Epistolar* incluye cartas escritas entre los años 374 y 419/20¹⁶, y que se reconoce como un dinámico retrato del carácter vigoroso y controversial del autor¹⁷. Afronta variados temas de muy diversos ámbitos y con diferentes registros, desde la teología y el debate religioso a la sátira social, la biografía, el elogio y la crítica literaria, entre otros asuntos.

La vida de Jerónimo se nos muestra como un magnífico ejemplo de la movilidad y de los logros eruditos (tanto filosóficos, teológicos, religiosos, como políticos) que caracterizaron a la intelectualidad cristiana tardo-antigua. En este *Corpus Epistolar* se aprecia la magnitud de la crisis del Imperio que es vivida con intensidad, soledad y ascetismo por Jerónimo. Predominan, en sus cartas, los planteamientos doctrinales y los problemas de la comunidad, sin dejar de lado el vivo interés por aunar los intereses de *docere et delectare* (enseñar y deleitar). Por ello, lo privado o personal pasaba en él a segundo plano. El didactismo de las cartas pareciera ser el eco de una revalorización realista de su época. Como escritor, no oculta su

¹⁴ Cfr. Teólogo y heresiarca cristiano, que colaboró con Atanacio de Alejandría en las disputas cristológicas contra los arrianos. Cayó prontamente en un posicionamiento que mutilaba la persona humana del Christos, por considerar que su espíritu o intelecto eran divinos. La herejía que se le atribuyó fue conocida como el Apolinarismo.

¹⁵ El relato de RUFINO, *Historia Eclesiástica*, 11,7: PL 21,516, nos ha permitido conocer su método de estudio y trabajo. "...se dedicaba durante noches ininterrumpidas no a leer sino a oír, para que, lo que a otros les era proporcionado mediante la vista, le fuese a él mediante el oído. Y como suele suceder que después de un trabajo de estudio llega el sueño a los que leen, Dídimo, en cambio, aprovechaba dicho silencio no para el descanso o desocupación, sino que, como una especie de animal rumiante, consideraba de nuevo el alimento recibido y lo que había llegado a conocer mediante una ligera lectura hecha por otros, lo retenía de tal modo en su memoria y en su mente que parecía que no sólo había escuchado todo lo leído, sino, más bien, que lo había grabado en las páginas de su mente. De este modo, en breve espacio de tiempo, alcanzó tal acervo de ciencia y erudición que llegó a ser doctor de la escuela eclesiástica".

¹⁶ Año de su muerte en Belén.

¹⁷ No olvidemos que se enfrentó ante diversas temáticas tanto con Ambrosio de Milán, como con Agustín de Hipona, considerados tanto como él, Padres de la Iglesia Occidental.

carácter eminentemente literario, que convierte a Jerónimo en todo un personaje¹⁸.

En el Corpus Epistolar de Jerónimo, la difusión de asuntos clave doctrinales tuvo destinatarios directos de relevancia: los Papas Dámaso I, Inocencio I y Bonifacio I; ilustres laicos convertidos como Paulino de Nola, antiguos amigos y rivales como Rufino de Aquileya, intelectuales como el *orator* Magno o Teófilo de Antioquía, o casi discípulos más que aventajados como Agustín de Hipona. Entre todos aquellos con los que intercambió epístolas se ha destacado el grupo de mujeres de la aristocracia romana que, en el siglo IV, era el principal sustento económico para la difusión del Cristianismo, pues oficiaba de mecenas de la labor intelectual y episcopal de Jerónimo, tanto en Roma como en Belén, su última estancia y en la que murió el 30 de septiembre del 420.

Su epistolario está formado por 154 cartas, de las cuales 124 son de su autoría. Todo tema tratado por él fusiona erudición y simpleza. Se destacan aquellas en las que realiza feroces críticas a los vicios de su época. Se muestra especialmente severo con los numerosos hombres de iglesia corruptos y entregados al lujo y al pecado, cuyos retratos le sirven para contraponer el ideal de vida ascética y de renuncia a los falsos placeres. Fue un asceta y un difusor del ascetismo en particular entre las mujeres del cenáculo del Aventino, con el cual estuvo en contacto a lo largo de su vida sacerdotal¹⁹.

Tal como se ha apreciado, la formación de Jerónimo de Stridón lo perfiló como un intelectual de sólida formación frente a la controversia con paganos y herejes. La fuerte necesidad de conversión requería de los obispos una sólida formación retórica que los posicionara ante la circunstancia adversa.

Como obispo desplegó aquello para lo que más se preparó, la traducción de la biblia del hebreo al latín (versión conocida como la

¹⁸ Cfr. MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, MARÍA TERESA, El género epistolar en la Antigüedad tardía: las *Cartas* de San Jerónimo, en *Curso de Cultura Clásica*, bajo la edición de REDONDO MOYANO, Elena, Navarra, Universidad del País Vasco, 2011, p.62

¹⁹ *Idem*, 64.

Vulgata) y el posicionamiento retórico por vía epistolar: centrado en la erudición y el *sermo simplex*.

De las escuelas de retórica salieron muchos oradores políticos, quienes, convertidos al Cristianismo, escribieron cartas, aunque ya desde sus sitials de obispo y desde los *scriptoria* de sus sedes episcopales. En el tardo-antiguo, muchos ‘rhétors’ se convirtieron en obispos, con lo cual este género discursivo fue la herramienta destacada de los círculos intelectuales religiosos, en particular el de los cristianos.

JERÓNIMO EN EL ENTORNO DE LAS MUJERES ARISTOCRÁTICAS QUE OFICIARON DE DISCÍPULAS Y DE MECENAS DE SU OBRA RELIGIOSA, POLÍTICA Y CULTURAL

Tras el Edicto de Milán, la conversión de Constantino y el Concilio ecuménico de Nicea, las persecuciones y los martirios llegaron a su fin. El siglo IV fue el tiempo de los nuevos héroes: los ascetas orientales, hombres y mujeres que renunciaban al lujo y marchaban al desierto. Algunas comunidades cristianas occidentales los admiraban por sus renunciaciones. Muchos decidieron imitar su vida ascética en el hogar y renunciaron a los placeres del sexo y a los excéntricos banquetes. Las mujeres cristianas fueron rodeadas de un tópico ideal: el de la virginidad en las solteras y el de la castidad en las viudas. La abstinencia sexual definiría la esencia de lo femenino entre las cristianas²⁰.

Jerónimo de Stridón, en sus epístolas, en particular las que intercambió con las mujeres cristianas de su entorno, destacó la importancia que en la vida doméstica de la mujer cristiana tenía el desarrollo de una nueva forma de independencia o liberación femenina: la virginidad y

²⁰ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, NOEMÍ, “La educación de las mujeres durante los primeros siglos del cristianismo: carta de San Jerónimo”, en: *Comunicaciones del II Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*, Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 15 al 31-octubre-2010, disponible en: http://www.revistacodice.es/publi_virtuales/ii_congreso_mujeres/comunicaciones/ii_congreso_mujer.htm; 3.

castidad. Desde Roma, en donde ejercía la función de Secretario del Papa Dámaso, Jerónimo se preocupó por educar y acompañar a un círculo de mujeres aristocráticas que, por su sólida formación, lo acompañaron en su tarea intelectual, en la casa de Marcela, una destacada aristócrata que desde su *domus*/palacio del Aventino gestionó tanto las charlas sobre las Sagradas Escrituras, como el apoyo en dinero para la concreción y difusión de la labor de Jerónimo tanto en Roma como en Belén.

¿Hasta qué punto se convertiría la aspiración ascética y de constante crecimiento intelectual de estas mujeres del siglo IV en una escapatoria de un mundo difícil y en el cual su papel se reducía a la subordinación y la procreación? ¿Cuánto de instrumento para la supervivencia tenía este interés por el conocimiento de las Sagradas Escrituras? ¿Deberíamos quizás atribuir al cristianismo cierto mérito en relación a la emancipación de la mujer del tardo-antiguo?

A pesar de acatar las instrucciones de Jerónimo de Stridón sobre cómo llevar una vida cristiana adecuada, no debemos ver en ellas, mujeres que se dejasen disciplinar fácilmente. Muy por el contrario, estas romanas, influenciadas por las corrientes discursivas helenistas, habían logrado, convertidas al cristianismo, cierta emancipación al no estar bajo la *manus* del marido. Eran mujeres del *ordo* aristocrático, libres e independientes, aún dentro del matrimonio. Otras optarían por una vida ajena a ese status, las *vírgenes* de forma voluntaria y las *viudas* de forma casual. Lo característico de estos grupos de mujeres intelectuales cristianas era un apego riguroso al ascetismo doméstico, que las llevaba a vivir, dentro de sus mansiones, como si fueran monasterios²¹.

En la casa de Marcela²², en el Aventino, se reunían vírgenes dedicadas al ascetismo. Allí acudían casi todas las mujeres con las que mantuvo

²¹ *Ídem*, 7.

²² En el Aventino junto a Marcela están su madre y su hermana, y allí está también su amiga Paula, una noble viuda de treinta y tantos años que descendía de los Escipiones y los Gracos. Es la futura Santa Paula, viuda rica del senador Toxocio. Incluso antes de tener contacto con el Círculo Aventino y San Jerónimo ya había declarado su intención de consagrarse a la piedad. Jerónimo vivió fascinado por esta mujer dócil que encarnaba a la perfección el ideal que él tenía sobre la vida de una mujer entregada a Dios. Bajo la influencia de Jerónimo, *Stylos*. 2013; 22(22)

intercambio epistolar Jerónimo: Paula, Eustaquia, Blesila y Feliciano. Jerónimo les brindaba, en ese ámbito, conferencias sobre Sagradas Escrituras. No eran clases magistrales, sino que se trabajaba con la participación de todas ellas. Esto era posible porque muchas dominaban el griego, e incluso Paula conocía el hebreo para recitar los salmos. Aunque también mantuvo correspondencia o reuniones de este tipo con hombres, nunca se creó un círculo tan compacto y asiduo como el de Marcela.

Así como Jerónimo modeló por medio de sus charlas un grupo de discípulas romanas que lo acompañaron en Roma y en Belén, también logró afirmar fuertes lazos epistolares con viudas reconocidas de comunidades cristianas distantes, tal el caso de la viuda gala Geruquia, a quien le envió la carta de referencia de este trabajo.

LA CARTA 123 COMO REFERENTE DEL POSICIONAMIENTO DE JERÓNIMO DE STRIDÓN ACERCA DE LA CASTIDAD DE LAS VIUDAS Y DEL TIEMPO DECADENTE QUE EL BÁRBARO PRODUCÍA DURANTE SU CONSOLIDACIÓN EN OCCIDENTE

¿Será el documento que nos atañe pasible de interpretar a partir de la apreciación teórica de DAUGE y VAN DIJK?

En el caso de Yves DAUGE, tal como he refrendado en una serie de trabajos al respecto, su revisión documental le ha permitido establecer un marco teórico que ha desbrozado al camino del estudio, estructuración y catalogación de <lo bárbaro> como fenómeno propio del tardo-antiguo. Dicho autor distingue, en la esfera cosmovisional romana clásica, dos modalidades antropológicas de consideración acerca del otro:

- El de la *alienidad* (según la cual se aprecia al otro sin connotación peyorativa), propio del tiempo tardo-republicano y alto imperial.

Paula y sus dos hijas, Blesila y Eustoquia, estudiaron hebreo para leer las Escrituras y sólo vivieron para Dios.

Stylos. 2013; 22(22)

- El de *alteridad*²³, en que se refiere a los otros a partir de adjetivaciones excluyentes y/o peyorativas²⁴.

En cuanto a VAN DIJK, utilizaremos su visión de la otredad desde un modelo teórico de análisis del discurso ideológico de clara influencia sociológica. En particular, aquella en la que expresa que, para con el otro, se puede reconocer un discurso dominante: por utilización recurrente del NOSOTROS, frente a un otro desvalorizado: ELLOS, los que se sustraen a la estructura del modelo discursivo dominante.

La carta CXXIII (123)²⁵ de Jerónimo está dirigida a una mujer: la gala Geruquia o Geruchia. Esta es apreciada como el arquetipo epistolar del autor sobre la castidad de las viudas y sobre la importancia de las nupcias en la vida doméstica de las familias cristianas. El tópico se ubica en tiempos del ingreso y consolidación de los bárbaros en el centro neurálgico del Imperio: Italia y sus zonas adyacentes, durante los inicios del siglo V. Se la considera escrita hacia en el año 409, es decir poco antes de la invasión de Alarico a Roma.

Si analizamos la carta bajo el tamiz interpretativo, se aprecian los siguientes objetivos:

1. **Convencer a Geruquia**, y en ella a todas las mujeres cristianas de las zonas alejadas del universo romano, en este caso la Galia, **de la importancia de las primeras nupcias y de su continuidad, tras la viudez: la castidad**. Para ello utiliza un elemento dogmático/teórico de fuerte solidez: el entorno familiar de Geruquia, formado por mujeres que han mantenido con firmeza la castidad tras su viudez. A estas mujeres las considera “...la noble turba de su abuela, madre y tía, mujeres probadas en Cristo”²⁶. Como se percibe, el autor ha desplazado la condición de nobleza, de su estructura social estamental a la pertenencia cristiana de estas mujeres. Geruquia y las

²³ Cfr. GÓMEZ ASO, GRACIELA, “Alienidad y Alteridad” (en prensa), p. 7.

²⁴ DAUGE, YVES, *op.cit.*, 254.

²⁵ Cfr. JERÓNIMO DE STRIDÓN, *Cartas de San Jerónimo* (versión bilingüe de Daniel Ruiz Bueno), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962. p. 553-575

²⁶ *Idem*, p. 554

mujeres de su familia son nobles por acercarse a Cristo y no por su status social determinado y determinante.

2. **Tomar como cita de autoridad al Apóstol Pablo**, quien no solo fue utilizado como basamento discursivo, sino como sólido teólogo en función de la construcción del corpus dogmático de los primeros siglos del cristianismo en Occidente. En este sentido, se destacan algunas frases emblemáticas en las que Jerónimo comparte e interpreta a Pablo el Apóstol: "...que las viudas algo más jóvenes se casen, procreen hijos, sean madres de familia y que no se dé al adversario asidero alguno para hablar mal"²⁷, **Jerónimo** agrega: "...mujer de un solo marido, que haya educado a sus hijos, que esté bien acreditada en buenas obras, que haya socorrido de su hacienda a los atribulados, que tenga su esperanza en Dios y permanezca en súplicas y oraciones noche y día"²⁸.
3. **Superar el argumento paulino a partir del reconocimiento de la importancia del cosmos femenino cristiano**, fuertemente influenciado por su entorno de mujeres romanas que acompañaron y difundieron la labor intelectual de Jerónimo. En función de este contexto, aconseja a la mujer utilizar la castidad tras la viudez, para vivir "...suelta, no atada; libre, no esclava..."²⁹ y aunque la supone de este modo más cerca de Dios, que de su condición de mujer le expresa: "...mientras vive el marido la mujer está atada y muerto, suelta. Luego el matrimonio es vínculo y la viudez soltura. La mujer está atada al marido, y el marido a la mujer, hasta tal punto que no tienen poder sobre su propio cuerpo y han de pagarse el mutuo débito. Esclavos del imperio de las nupcias, no pueden tener la libertad de la castidad"³⁰.

²⁷ 1 Tim. 5,14 ss. Cfr. JERÓNIMO DE STRIDÓN, *op.cit.*, Ep. 123, 555, 3.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ JERÓNIMO DE STRIDÓN, *op.cit.*, Ep. 123, 557, 5.

³⁰ *Ibidem*.

4. **Pone en vínculo efectivo**, en esta epístola, **la imagen de las galas bárbaras del s. II, de origen Teutón**³¹ que conservaron su castidad ante la ocupación romana de las fuerzas de Cayo Mario **con la de esta mujer galo-cristiana, Geruquia**, a la que pretende convencer de las virtudes de la castidad. No abandona, empero, una intencionada carga peyorativa ante la mención de las características destacadas de la nación bárbara: “...para que sepas cómo **aún las naciones bárbaras, fieras y sanguinarias**, veneran la castidad”³². En aquel contexto, las mujeres teutonas/galas fueron asimiladas a la condición de “...Trescientas matronas (SIC) de los teutones habían de ser entregadas a otros tantos hombres en condición de cautivas”³³. Quienes “...prefirieron matar a sus hijos pequeños”³⁴ y entregarse a los hombres romanos solo “...muertas, estranguladas a lazo y abrazadas unas con otras”³⁵.

5. Se posiciona ante la decadencia romana desde una original interpretación filosófico-teológica. Así afirma: “¿Qué estoy haciendo? Roto el navío, estoy discutiendo de mercadería. El que retenía es quitado de en medio, y **NO NOS DAMOS CUENTA** que está llegando el anticristo a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca”³⁶. “...El que aún quedemos unos pocos no es merecimiento **NUESTRO** sino obra de la misericordia de Dios. Innúmeras y **ferocísimas GENTES** han ocupado todas las Galias. Todo lo que hay entre los Alpes y el Pirineo, lo que se encierra entre el Rin y el Océano, lo han devastado el cuado, el vándalo, sármatas, alanos, gépidos, hérulos, sajones, borgoñeses, alemanes -¡oh luctuosa república!”³⁷. Y “...no

³¹ Según Pomponio Mela, los teutones habitaban en la península de Jutlandia (junto a los Cimbios) hacia el 120. Los Cimbrios decidieron migrar de Escandinavia al este del río Rin tras la ocupación romana de la región. Han acusado un origen Celta, más precisamente Galo, desde el nombre de sus jefes hasta el del mismo pueblo: ya que en lengua gala **Teuta** significaba tribu y **ona**, agua, por lo que sería la tribu de las aguas (Río Elba en este caso).

³² Cfr. JERÓNIMO DE STRIDÓN, *óp. cit.*, Ep. 123, 561, 7.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ 2 Thess 2,7-8, en: JERÓNIMO DE STRIDÓN, *op.cit.*, Ep. 123, 572, 15.

³⁷ *Ídem*, Ep. 123, 573, 16.

por culpa de los príncipes, que no pueden ser más religiosos, sino crimen del traidor semi-bárbaro³⁸, que armó a los enemigos CONTRA NOSOTROS y contra NUESTRAS PROPIAS RIQUEZAS”.

CONCLUSIÓN

El cierre de la carta suma a las razones antedichas una, para él, luctuosa realidad: los bárbaros han destruido gran parte del Imperio y como un azote, como un mal endémico, se esparcieron por los territorios que Roma y su estructura político-religiosa, el Imperio cristiano, habían construido.

Con paciencia reverencial, esparce una mirada del NOSOTROS, frente al ELLOS, propia de lo que VAN DIJK llama el discurso dominante. Frente a Cristo, eje neurálgico de la unidad dogmática de los cristianos, frente a los emperadores cristianos, que se ocupaban de la organización y cuidado de la unidad imperial y su cosmovisión: la ROMANITAS, Jerónimo es contundente: los OTROS o ELLOS son el Anticristo, son los otros que, por su condición de barbarie, efectivizaron la traición política al poder Imperial cristiano, que decaerá y morirá por esta causa.

En función de este posicionamiento, se observa una típica lectura de un ALTER u OTRO que es connotado desde específicos posicionamientos discursivos y étnicos, los bárbaros enumerados han *<roto el navío>* (*LA ESTRUCTURA IMPERIAL*), *con su fiereza y actitud sanguinaria*.

El posicionamiento doctrinal antedicho se anuda con el tema central de la carta: la sugerencia de castidad a la viuda Geruquia, quien ahora, y a caballo del nuevo y luctuoso tiempo histórico, le indica: “*Respóndeme hija en Cristo carísima: ¿Así las cosas, te vas a casar?*”³⁹.

³⁸ Habla de los *Magister Equitum* de los emperadores Honorio y Arcadio, en particular de Estilicón en Occidente que en su análisis entregó el Imperio a sus enemigos más devastadores.

³⁹ JERÓNIMO DE STRIDÓN, *op.cit*, Ep. 123, 575, 17.

Para qué hacerlo si llegan los tiempos del Anticristo. Recurso discursivo de alto impacto en el universo femenino de la viuda y casta Geruquia.

**EKPHRASIS Y (A)PARENCIA EN EL *ESCUDO* PSEUDO-
HESIÓDICO
UN POSIBLE NUEVO USO DE LA RAÍZ *weik- / woik-**

DANIEL GUTIÉRREZ¹

RESUMEN: Puntuales pasajes de la *ekphrasis* del *Escudo* pseudo-hesíodico pretenden representar y describir la acción y el movimiento. Con este propósito, el poeta le da un uso y significado diferente a la raíz *weik- / woik- que no aparece, excepto alguna aisladísima excepción, ni en los poemas homéricos ni en *Teogonía* ni en *Trabajos y días*. Tampoco los léxicos y gramáticas registran esta variante. La “originalidad” de uso se debe al contexto enunciativo y a la intención comunicativa que mueve al poeta.

Palabras claves: *ekphrasis*, *Escudo*, sintaxis, semejanza, apariencia.

ABSTRACT: Isolated passages of the *ekphrasis* of the pseudo-hesiodic *Shield* attempt to represent and describe action and movement. Based on this purpose, the poet gives a different use and definition of the root *weik- / woik- that does not appear, except in some remote exception, nor in the Homeric poems nor in *Theogony* nor in *Works and Days*. Neither lexicon nor grammarians register this variant. The “originality” of the use owes to the expository context and the communicative intention that move the poet.

Keywords: *ekphrasis*, *Shield*, syntax, similarity, appearance.

PROBLEMA

Los datos acerca de la alternancia de uso, complementación sintáctica y características semánticas de la raíz *weik- / woik- (constitutiva de formas verbales y adjetivales), que brindan los léxicos y gramáticas más

¹ UBA

reconocidos, resultan insuficientes para explicar el uso que se le da en puntuales pasajes del *Escudo*, tradicionalmente atribuido a Hesíodo², donde el contexto de aparición de la mencionada raíz parece no ajustarse a la información tradicional. La manera en que han sido interpretados por algunos traductores dichos pasajes tampoco parece ajustarse a los mentados datos. El presente trabajo pretende demostrar que, lejos de ser arbitrarias o producto de la libertad hermenéutica de los traductores, estas interpretaciones están fundamentadas en un concreto hecho de lengua sintáctico-semántico-pragmático. A razón de esto, el objetivo mayor de la exposición siguiente consiste en incorporar un nuevo dato léxico-sintáctico a la vasta y no siempre clara lengua épica griega.

La raíz **weik-* / *woik-* parece no tener filiación alguna en las restantes lenguas indoeuropeas, estando su componente léxico-sintáctico asegurado por un testimonio chipriota (scil. *Ῥεῦκόνᾱ*)³ y, sobre todo, por su extendido uso en los poemas homéricos. La raíz sufre dos fenómenos fonéticos, alternancia de grado vocálico y apofonía vocálica: un grado cero, **wik-*, y un grado pleno con vocalismo en *e*, **weik-*, y con vocalismo en *o*, **woik-*. El grado cero aparece en el adjetivo griego (*F*)ῖκελος, -η, -ον; el grado pleno con vocalismo en *e*, en el adjetivo (*F*)εῖκελος, -η, -ον, que conforma tanto dos compuestos homéricos, θεο(*F*)εῖκελος, -ον, y ἐπι(*F*)εῖκελος, -ον, como el verbo -no atestiguado en el aspecto infectivo-**(; el grado pleno con vocalismo en *o* se manifiesta en el aspecto perfectivo⁴ del verbo antes mencionado, (*F*)ῖ(*F*)οικα, donde la *εῖ* no forma parte de la raíz sino que se trata de un prefijo flexivo que marca la categoría temporo-aspectual (reduplicación de la raíz).*

² En este trabajo se asume la no autenticidad de *Escudo*. Para un comentario acerca de la autenticidad / inautenticidad de la obra, cfr. Mazon (1947), p: 119-25; Russo (1950), p: 29-35; Pérez Jiménez (2000), p: 109-12.

³ Cfr. Chantraine¹.

⁴ El fenómeno de alternancia en *e*, como marca del aspecto infectivo, confectivo o futuro, y de alternancia en *o*, como marca del aspecto perfectivo, es común a numerosas raíces verbales griegas, cfr. πέμπω, πέπομπα; λείπω, λέλοιπα; πλέκω, πέπλοχα; ἀποκτείνω, ἀπέκτονα; εἶδω, οἶδα; ἐγενόμην, γέγονα; ἔτεκον, τέτοκα; πείσομαι, πέπονθα; κ.τ.λ.

Generalmente, la raíz **weik-* / *woik-* significa {“semejante a”}, {“parecido a”}. Interpretando los datos que brindan los más aceptados léxicos y gramáticas⁵, se puede clasificar su contenido léxico según el siguiente criterio sintáctico- semántico:

(A) (*F*)ἵκελος / (*F*)εἵκελος, -η, -ον:

- (a) con dativo régimen de semejanza, {“semejante a”};
- (b) con participio en dativo, {“parecido a”}.

(B) (*F*)ἔ(*F*)οικα (perfectivo con sentido infectivo):

- (a) con dativo régimen de semejanza, {“ser semejante a”};
- (b) con participio en dativo, {“ser parecido a”};
- (c) con infinitivo tiene valor personal, {“(me) parece(s) que”};
- (d) con dativo e infinitivo tiene valor unipersonal, {“conviene que”};
- (e) con construcción de infinitivo y acusativo tiene valor unipersonal pleno, {“parece que”}.

Teniendo en cuenta tanto los dos poemas homéricos como *Teogonía*, *Trabajos y días* y **Escudo* de Hesíodo, la clasificación señalada recurre en los siguientes sintagmas:

(A).(a).1. *Homero*: ἵκελος Διὶ περικεραυνῷ, Il. 2.478; ἀνδρὶ ἰκέλῃ, Il. 4.86; συὶ εἵκελος, Il. 4.253, 17.281; αὐτῷ τ' Αἰνεΐα ἵκελον, Il. 5, 450; τῷ ἰκέλῃ, Il. 11.467, 18.591, 24.758, Od. 4.249, 5.54; φλογὶ εἵκελος, Il. 13.53, 330, 688, 17.88, 18.154, 20.423; εἵκελον ἄστεροπῇ, Il. 14, 386; τῇ ἵκελος, Il. 16.11; ἰκέλῃ χρυσέῃ Ἀφροδίτῃ, Il. 19.282, 24.699; εἵκελος αὐγῇ, Il. 22.134; μολυβδαίνῃ ἰκέλῃ, Il. 24.80; γάλακτι δὲ εἵκελον, Od. 10.304; σκιῇ εἵκελον ἢ καὶ ὄνειρῳ, Od. 11.207; κορώνῃσιν ἵκελοι, Od. 12.418, 14.308; νηὶ θεῶν ἵκελον, 13.157; Ἀρτέμιδι ἰκέλῃ ἢ χρυσῇ Ἀφροδίτῃ, Od. 17.37, 19.54; μάλα εἰκέλω ἀλλήλοισιν, Od. 19.384; εἵκελος αὐτῷ, Od. 20.88; χελιδόνι εἰκέλῃ,

⁵ En este trabajo se revisaron, para los léxicos: Bailly, DGE, LSJ; para las gramáticas: Chantraine², Goodwin, Humbert, Smyth - Messing, Schwyzler -Debrunner.

Od. 21.411, 22.240. Compuestos: ἐπιείκελον⁶ ἀθανάτοισιν, Il. 1.265, 4.394, 11.60, Od. 15.414, 21.14, 21.37; θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ, Il. 9.485, 494, 22.279, 23.80, 24.486, Od. 24.36. θεοείκελος, Il. 1.131, 19.155, Od. 3.416, 4.276, 8.256.

(A).(b).1. No testimoniado.

(B).(a).1. νυκτὶ ἐοικώς, Il. 1.47; Νηληϊῶ υἱὶ ἐοικώς / Νέστορι, Il. 20; παισὶν ἐοικότες, Il. 2.337; φύλλοισιν ἐοικότες ἢ ψαμάθοισιν, Il. 2.800; τεττίγεσσιν ἐοικότες, Il. 3.151; αἰνῶς ἀθανάτησι θεῆς εἰς ὧπα ἔοικεν, Il. 3.158; βασιλῆϊ γὰρ ἀνδρὶ ἔοικε, Il. 3.170, Od. 17.416, 24.253; αἰδρεῖ φωτὶ ἐοικώς, Il. 3.219; νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερίησιν, Il. 3, 222; θηρὶ ἐοικώς, Il. 3.449, 11.546; ποταμῷ πλήθοντι ἐοικώς, Il. 5.87; εφέλησιν ἐοικότες, Il. 5.522; ἐλάτησιν ἐοικότες ὑψηλῆσι, Il. 5, 560; βροτῷ ἀνδρὶ ἐοικώς, Il. 5.604; λείουσιν ἐοικότες ὠμοφάγοισιν, Il. 5.782, 7.256, 15.592; ὄρνισιν ἐοικότες αἰγυπιοῖσι, Il. 7.59; αἰνῶς ἀκτίεσσιν ἐοικότες ἡελίοιο, Il. 10.547; ἴρισσιν ἐοικότες, Il. 11.27; Μαχάονι πάντα ἔοικε / τῷ Ἀσκληπιάδῃ, Il. 11.613; ἀγροτέροισι σύεσσιν ἐοικότε, Il. 12.146; ἀρνευτῆρι ἐοικώς, Il. 12. 385, Od. 12.403; φονζακινῆς ἐλάφοισιν ἐοίκεσαν, Il. 13. 102; ἀνδρὶ ἐοικώς, Il. 13.357; ὄρεϊ νιφόεντι ἐοικώς, Il. 13.754; παλαιῷ φωτὶ ἐοικώς, Il. 14.136; ἱρηκὶ ἐοικώς / ὠκέϊ, Il. 15.237, 16.582; θηρὶ κακὸν ῥέξαντι ἐοικώς, Il. 15.586; σφήκεσσιν ἐοικότες, Il. 16.259; ἀρνευτῆρι ἐοικώς, Il. 16.742; Περίφαντι ἐοικώς / κήρυκι Ἥλυτιδῃ, Il. 17.323; κύνεσσιν ἐοικότες, Il. 17.725; φύλλοισιν ἐοικότες, Il. 21. 464; Ἀγήνορι πάντα ἐοικώς, Il. 21.600; κούρω αἰσυμνητῆρι ἐοικώς, Il. 24.347; ἔοικας / κείνῳ, Od. 1.208; υἱὶ ἔοικε, /Τηλεμάχῳ, Od. 4.143; οἰκῆϊ ἐοικώς, Od. 4.245; λάρῳ ὄρνιθι ἐοικώς, Od. 5.51; οὔτε κακῷ οὔτ' ἄφρονι φωτὶ ἔοικας, Od. 6.187, 20.227; θεοῖσιν ἔοικε, Od. 6.243; ἐοικότα τοῖσι, Od. 6.301; ἀθανάτοισιν ἔοικα, Od. 7.209; ἀθλητῆρι ἔοικας, Od. 8.164; ἀτασθάλῳ ἀνδρὶ ἔοικας, Od. 8.166; ἄνδρεσσιν ἐοικότες, Od. 10.120; νεηνίῃ ἀνδρὶ ἐοικώς, Od. 10.278; ἐοικότας ἐννεώροισιν, Od. 10.309; ἐρεμνῇ νυκτὶ ἐοικώς, Od. 11.606; θανάτῳ ἄγχιστα ἐοικώς, Od. 13.80;

⁶ El adjetivo compuesto ἐπιείκελος sólo es utilizado para expresar la semejanza con la(s) divinidad(es); el otro compuesto, θεοείκελος, contiene ya en su primer componente el objeto de semejanza, θεός, que ἐπιείκελος debe construir con dativo.

θήρεσσιν εοικότες, Od. 14.21; θεοῖσιν ἔοικας, Od. 16.200; ξείνοισιν εοικότες ἄλλοδαποῖσι, Od. 17.485; μελαίνῃ κηρὶ ἔοικε, Od. 17.500; πολυπλάγκτῳ γὰρ ἔοικε, Od. 17.511; πολυπλάγκτῳ γὰρ ἔοικε, Od. 18.128; Ὀδυσῆϊ ἔοικας, Od. 19.381; ἔοικε δέμας βασιλῆϊ ἄνακτι, Od. 20.194; τοιούτῳ δὲ ἔοικεν, Od. 24.254; Νέστορι δίῳ / [...] ἐώκει, Il. 2.58; αὐτῷ [...] ἐώκει, Il. 14.474; θεοῖσι [...] ἐώκει, Il. 24.630; κακῷ [...] ἐώκει, Od. 1.411; τῷ δ' αὐτῷ [...] ἐώκει, Od. 4.654; οὐδὲ ἐώκει / ἀνδρὶ γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ρίῳ ὑλήεντι, Od. 9.190; οὐκέτι τοῖσιν ἐώκει, Od. 16.288, 19.7; Μέντορι [...] ἐώκει, Od. 24.446.

(B).(b).1. ἀτυζομένη δὲ ἔοικας, Il. 15.90; ἐπιβησομένοισιν εἵκτην, Il. 23.379; οὐκ ἄφοντι εοικῶς, Il. 23.430; βαλέοντι εοικῶς, Od. 11.608; μεθύοντι εοικῶς, Od. 18.240; ζῶῃσι νεήνισιν εἰοικυῖαι, Il. 18.418; ἀρηρομένη δὲ ἐώκει, Il. 18.548.

(B).(c).1. οὐ γὰρ ἔοικ' ὀτρυνέμεν, Il. 4.286; οὐδὲ ἔοικεν / ὑββάλλειν, Il. 19.79.

(B).(d).1. οὐ τι καταθνητοῖσιν ἔοικεν / ἄνδρεσσιν φορέειν, ἀλλ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν, Il. 10.440; σοὶ δὲ ἔοικε / Τηλέμαχον πείθεσθαι, Od. 3.357; σοὶ αὐτῷ ἔοικε μετὰ πρώτοισιν ἐόντα / βουλὰς βουλεύειν, Od. 6.60.

(B).(e).1. λαοὺς δ' οὐκ ἐπέοικε παλὶλλογα ταῦτ' ἐπαγείρειν, Il.1.119; οὐ σε ἔοικε κακὸν ὥς δειδίσσεσθαι, 2.190; οὐ μὲν ἔοικεν / ἄρχὸν ἐόντα κακῶν ἐπιβασκέμεν υἱᾶς Ἀχαιῶν, Il. 2.233; οὐδὲ ἔοικε / δῆμον ἐόντα παρὲξ ἀγορευέμεν, Il. 12.212; ἔοικε τεδὸν ἔπος ἀρνήσασθαι, Il. 14.212, Od. 8.358; οὐ γὰρ ἔοικεν / ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτῶν ἔνεκα στυφελίζειν, Il. 21.379; μ' ἔοικε τετιμῆσθαι, Il. 23.649; ὅσσα ἔοικε φίλης ἐπὶ παιδὸς ἔπεσθαι, Od. 1.268, 1.292, 2.197, 2.223; οὐδὲ ἔοικε / δηθὰ θεῶν ἐν δαιτὶ θαασσέμεν, ἀλλὰ νέεσθαι, Od. 3.335; οὐδὲ ἔοικε / θνητὰς ἀθανάτησι δέμας καὶ εἶδος ἐρίζειν, Od. 5.212; οὐδέῃοικε ξεῖνον μὲν χαμαὶ ἦσθαι, Od. 7.159; ἔοικε δέ σ' ἴδμεν ἀέθλους, Od. 8.146; οὐ σε ἔοικε φίλον πατέρ' ἐνδον ἐόντα / οὔτε τι θαυμάζειν περιώσιον οὔτ' ἀγάσθαι, Od. 16.202; ἔοικα δέ τοι παραεῖδειν, Od. 22.348; οὐδὲ ἐώκει / ἀνδρός γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο, Il. 24.258.

(A).(a).2. *Hesíodo*: παρθένῳ αἰδοίη ἵκελον, Op. 71, Th. 572; κηφήγεσσι κοθούροις εἵκελος, Op. 304; τῷ ἵκελοι, Op. 535; τῇ ἱκέλη, Sc. 198; εἵκελος ἄστεροπῆ, Sc. 322; ἵκελοι πυρί, Sc. 345; τῷ ἵκελος, Sc. 392; φλογὶ εἵκελα, Sc. 451. Compuestos: θεοῖς ἐπιείκελα, Th. 968, 987,1020; ἐπιείκελον ἄθανάτοισιν, Sc. 182.

(A).(b).2. λιγὸν μελπομένης ἐκυῖται, Sc. 206; κλυζομένῳ ἵκελος, Sc. 209; νηχομένοις ἵκελοι, Sc. 211; ζῶῃσιν ἵκελαι, Sc. 244.

(B).(a).2. οὐδὲν εἰκότος / θνητοῖς ἀνθρώποις οὐδ' ἄθανάτοις θεοῖσι, Th. 295; σκυλάκεσσιν εἰκότα, Th. 834; εἰκότα τέκνα γονεῦσι, Op. 235.

(B).(b).2. ζῶουσιν εἰκότα φωνήεσσιν, Th. 584; ἀπορρίποντι εἰκῶς, Sc. 215; σπεύδοντι καὶ ἐρρίγοντι εἰκῶς, Sc. 228; πλήθοντι εἰκῶς, Sc. 314.

(B).(c).2. No testimoniado.

(B).(d).2. No testimoniado.

(B).(e).2. No testimoniado.

Esta clasificación pone de manifiesto la diferencia en la frecuencia de aparición según los distintos usos de la raíz. Los correspondientes a (A).(a) y a (B).(a) tanto en Homero como en Hesíodo imperan en relación a los otros. Resultan, sin embargo, por detalles semánticos, pragmáticos y sintácticos, dignos de ser considerados los usos (A).(b).2 y (B).(b).1 (Il. 18.418)/2. De hecho, en los pasajes clasificados sólo se encuentra (A).(b).2 pero no (A).(b).1 y cuatro apariciones de (B).(b).2 contra seis de (B).(b).1. No obstante, su significado no es el mismo que el descripto. Lo que a partir de aquí se intentará demostrar es que el significado {“parecido a”} para (A).(b).2 resulta inadecuado al contexto enunciativo en que aparece, así como {“ser parecido a”} lo es para (B).(b).1 [Il. 18.418] y los pasajes de (B).(b).2 correspondientes a *Escudo* y a la única aparición en *Teogonía*.

Un sintagma como $\phi\lambda\omicron\gamma\iota \epsilon\acute{\iota}\kappa\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ (Il. 13.53, 330, 688; 17.88; 18.154; 20.423; Sc. 451) puede ser traducido sin demasiado prurito como {“semejante a la llama”}, así como $\nu\epsilon\eta\nu\acute{\iota}\eta \grave{\alpha}\nu\delta\rho\iota \epsilon\acute{\omicron}\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ (Od. 10.278) no presenta complicación para ser traducido {“siendo semejante a un varón joven”}. Los casos de construcciones -(B).(c), (B).(d), (B).(e)- tampoco presentan demasiada dificultad teniendo en cuenta el contexto en el que son enunciados. Aparentemente, un sintagma como $\nu\eta\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma \acute{\iota}\kappa\epsilon\lambda\omicron\iota$ (Sc. 211), correspondiente a (A).(b), tampoco resulta problemático si se lo traduce {“parecidos a los que nadan”}, aunque esto sería lo adecuado en contextos análogos a los de (A).(a) en donde el enunciador quiere resaltar un rasgo de la entidad que está poniendo en escena mediante la comparación con un rasgo similar presente en otra entidad. Pero usos como los de (A).(b).2 y (B).(b).2 suponen que el enunciador quiere realzar la *dinámica* de la escena que describe y por tanto su intención está orientada ya no hacia una cualidad sino hacia el *movimiento* en sí mismo. Los versos de *Escudo* correspondientes a (A).(b) y a (B).(b) tienen esa intención pues se trata de una *ekphrasis*, cuya esencia reside en la posibilidad de representar verbalmente una representación visual⁷. Esta descripción del movimiento presenta, en la *ekphrasis* propiamente dicha de *Escudo*, cuatro variantes:

- i) Ἐν δὲ Διὸς θυγάτηρ ἀγελείη Τριτογένεια,
τῇ ἱκέλη ὥς εἴ τε μάχην ἐθέλουσα κορύσσειν (Sc. 197-8; Il. 11.467);
- ii) δελφῖνες τῇ καὶ τῇ ἐθύνεον ἰχθυάοντες
νηχομένοις ἱκελοι (Sc. 210-1; 208-9);
- iii) ἦστο ἀνὴρ ἀλιεὺς δεδοκημένος, εἶχε δὲ χερσὶν
ἰχθύσιν ἀμφίβληστρον ἀπορρίποντι ἑοικώς (Sc. 215; 206; 228; 314);

⁷ La *ekphrasis* puede ser definida como la representación verbal de una representación visual, cfr. Heffernan (1991): 299; desde luego, en *Escudo* también son representados y descriptos colores, sonidos, figuras (humanas, no humanas, divinas), materiales (metálicos, no metálicos) y escenas.

iv) αἱ δὲ γυναῖκες [...] ζῶῃσιν ἵκελαι (Sc. 242-4; Il. 18.418⁸; Th. 584)⁹.

En la variante *i* habría una construcción sintáctica de realce, cuyos constituyentes serían el artículo con valor demostrativo (τῇ), el adjetivo formado sobre la raíz *weik- / woik- (ικέλη), una construcción con un encabezador (ὥς εἰ) y un participio concordado con el adjetivo (ἐθέλουσα).

⁸ El sintagma ζῶῃσι νεήνισιν εἰοικῶιαι de Il. 18.418 se incluye en este conjunto porque por el contexto su uso es precedentemente muy similar al sintagma ζῶῃσιν ἵκελαι de Sc. 244, ya que se trata de explicar cómo es que unas andreadas de oro puedan tener movimiento, es decir, la animación de lo inanimado (ver más abajo).

⁹ A continuación, una enumeración del modo en que fueron interpretados y traducidos por diferentes traductores y en distintas lenguas los sintagmas de *Escudo* listados:

τῇ ἱκέλῃ ὥς εἴ τε μάχην ἐθέλουσα κορύσσειν (v. 198): A. y M. A. Martín Sánchez: «como si quisiera incitar a la lucha»; A. Pérez Jiménez: «en actitud como si deseara incitar al combate»; P. Mazon: «on eût dit qu'elle voulait présider le combat»; H. Evelyn-White: «she was like as if she would array a battle».

λιγὺ μέλομένης ἐκῶιαι (v. 206): A. y M. A. Martín Sánchez: «como si entonaran armoniosamente»; A. Pérez Jiménez: «como si realmente cantaran a viva voz»; P. Mazon: «on eût dit des vivantes chantant à pleine voix»; H. Evelyn-White: «like clear-voiced singers».

κλυζομένην ἵκελος (v. 209): A. y M. A. Martín Sánchez: «cual bañado por las olas»; A. Pérez Jiménez: «igual que si lo bañaran las olas»; P. Mazon: «on eût cru voir la vague y déferler»; H. Evelyn-White: «it seemed to heave with waves».

νηχομένοις ἵκελοι (v. 211): A. y M. A. Martín Sánchez: «como si nadaran»; A. Pérez Jiménez: «igual que si nadaran»; P. Mazon: «on eût dit que vraiment ils nageaient»; H. Evelyn-White: «they seemed to be swimming».

ἀπορρίποντι εἰκώς (v. 215): A. y M. A. Martín Sánchez: «cual si la fuera a lanzar a los peces»; A. Pérez Jiménez: «como si de verdad fuera a tirarlos»; P. Mazon: «on eût dit qu'il l'allait jeter»; H. Evelyn-White: «seemed as if about to cast it forth».

σπεύδοντι καὶ ἐρρίγοντι εἰκώς (v. 228): A. y M. A. Martín Sánchez: «como si realmente se afanara y tuviera escalofríos de terror»; A. Pérez Jiménez: «como quien corre o es presa de miedo»; P. Mazon: «on croyait voir sa hâte et sa terreur»; H. Evelyn-White: «like one who hurries and shudders with horror».

ζῶῃσιν ἵκελαι (v. 244): A. y M. A. Martín Sánchez: «cual si estuvieran vivas»; A. Pérez Jiménez: «igual que si estuvieran vivas»; P. Mazon: «on eût dit des vivantes»; H. Evelyn-White: «like living beings».

πλήθοντι εἰκώς (v. 314): A. y M. A. Martín Sánchez: «cual si se desbordara»; A. Pérez Jiménez: «como si lo desbordara»; P. Mazon: «on eût dit un fleuve coulant à pleins bords»; H. Evelyn-White: «whit a full stream as it seemed».

En los versos 191-200, el poeta está describiendo la oposición en cuanto a posturas bélicas entre Ares y Atenea. La frase entera está construida de manera tal que todo lo que está a la derecha (la construcción encabezada por ὥς εἰ) depende de lo que está a izquierda (el adjetivo ἰκέλη). El enunciador está, por lo tanto, realzando esa palabra, es decir, la está “levantando” como foco de la frase de la que hace depender una construcción modal-comparativa¹⁰:

τῇ **ἰκέλη** ὥς εἴ ^{τε μάχην} **ἐθέλουσα** κορύσσειν

Podría pensarse que llama la atención el uso del participio con ese encabezador cuando se esperaría un verbo conjugado. Este recurso ya es utilizado por el poeta en dos pasajes anteriores de *Escudo*, los vv. 199-200 y 204-5. Allí aparece esta construcción de ὥς εἰ con participio. Este uso puede ser explicado según tres motivos. Por un lado, puede haber una suerte de atracción morfológica, pues en las oraciones de los vv. 199-200 y 204-5 hay participios modificando al sujeto; por otra parte, el poeta utiliza un participio porque hay que tener en cuenta que ὥς εἰ no subordina sino que encabeza una construcción que está al mismo nivel sintáctico que el sujeto y su predicativo, para la cual sería incorrecto el uso de una forma conjugada para este uso modal-comparativo de ὥς εἰ; por último, el poeta elige *intencionadamente* el participio por una razón estilístico-semántica que será explicitada más abajo. De acuerdo con lo dicho, entonces, hay que considerar que en este contexto resulta inadecuado tanto el significado (A).(a) como (A).(b) para ἰκέλη. Para avanzar en su clarificación, hay que pasar a considerar las variantes *ii* y *iii*.

Las variantes contenidas en los conjuntos *ii* y *iii* pueden ser tratadas como equivalentes. Su significado no va a depender en absoluto de la categoría morfológica (adjetivo, participio) en que se manifiesta la raíz *weik- / woik- sino en su idéntico contexto de aparición, construcción sintáctica y características semánticas. En ambas muestras hay un sujeto expreso y concreto (δελφῖνες; ἄνθρωποι ἄλιεύς), un predicativo formado en base

¹⁰ Casi la misma construcción sintáctica de realce aparece en Il. 11.467: τῷ ἰκέλη ὥς εἴ ἐβιάτο μόνον ἔόντα.

a la raíz *weik- / woik (ἴκελοι; εἰκώς) y un régimen expresado por un participio en dativo (νηχομένοις; ἀπορρίποντι). Ambas también están enmarcadas en el contexto enunciativo de una *ekphrasis*.

La predicación de semejanza / apariencia supone tres constituyentes: un agente percipiente (sujeto: X), un paciente percibido (objeto: Y) y aquello sobre lo que recae la predicación (sustrato: Z). Se trata fundamentalmente de un acto subjetivo: algo se (a)parece (a otro algo) para alguien, o, en otros términos, Y se (a)parece (a Z) para X. Este juicio de percepción supone una cierta comparación, explícita o implícita. Por ejemplo, la oración 2 es, en este sentido, semánticamente equivalente a la oración 1:

- (1) Juan parece más alto que Pedro [para Pablo]
- (2) Juan (a)parece (como) más alto (que Pedro) [para Pablo]

En cambio, sintáctica y pragmáticamente difieren. En (1) no se puede prescindir del término comparativo 'que Pedro'; en (2), sí. En (2), 'como' es necesario; en 1, no. Ahora bien, sintagmas con la raíz *weik- / woik-, como los de *i*, *ii* y *iii*, en el contexto enunciativo de *Escudo* parecen estar más cerca de (2) que de (1). En efecto, en esa *ekphrasis* hay un juego dialéctico entre realidad y apariencia, pues lo que *aparece* lo hace en el modo del *como si*, cuando en *realidad* no es así, es decir, sólo aparenta aparecer, sin aparecerse realmente. Por eso, los sintagmas señalados presentan asimismo una estructura ternaria: en un sentido, Y *aparece* para X *como si* fuera lo que (Z) en realidad no es; en otro sentido, Y *parece* algo (Z) *que es* para X. Así, la dinámica puesta en juego involucra a un agente, un paciente y un algo determinable sobre lo que pueda recaer el acto percipiente. Por esto mismo, el tipo de predicación que presentan es *modal*, pues expresa la modalidad estructurada sobre la base de la dialéctica ser / no-ser o, precisamente, ser / parecer para alguien, es decir, genera la modalidad de la *ilusión*. El poeta de *Escudo* deja en un limbo indeterminado ambas conceptualizaciones, pudiendo realizarse la atribución de uno u otro predicado según el punto de vista desde el que se los considere: si es considerado Z *en sí mismo*, Y es real para X; si se parte de X, Z e Y son aparentes, pero si se considera Z como *efecto* del discurso *ecfrástico*, Y es aparente, mientras que en este caso, para X, Z pasa a ser real. Esta frontera indeterminada entre realidad / apariencia,

que intencionadamente traza el poeta, estructura y fortifica el efecto mimético de la *ekphrasis* de *Escudo* al importar la percepción de la dinámica del mundo real a la dimensión del lenguaje, eminentemente (re)presentativa.

Habría que considerar, pues, que en este contexto un morfema como /weik- | woik-/ variaría su característica semántica equiparándose a un *verbum percipiendi*. Como es sabido, es muy común en griego que los verbos de percepción sean complementados por una construcción de participio (dependiendo el caso del contenido léxico de cada verbo¹¹). El procedimiento estilístico de la *ekphrasis* de *ii* y *iii* se focaliza en el aspecto dinámico de la representación visual¹² y será por esto que el enunciador, al querer imprimir esa dinámica a su representación verbal, opte por una forma de expresión que enfatice la acción y el movimiento. De este modo, los sintagmas νηχομένοις ἵκελοι y ἀπορρίψοντι εἰκώς (junto con los otros que pertenecen a ambos conjuntos) se pueden explicar conforme a tres intenciones del autor: a) el designio de utilizar la comparación modal como mecanismo lingüístico para realzar la acción inherente al agente que la percibe directamente y de ahí el uso de un morfema como /weik- | woik-; b) el dativo como caso régimen para complementar un componente léxico modal-comparativo, que puede formalizarse como el lugar de un argumento P(x), donde P designa la intención modal-comparativa y x el objeto base o la estructura vacía donde se focaliza la comparación-modal; c) el uso del participio como estructura de complementación de un *verbum percipiendi*, que es realizada en su raíz verbal para plenificar la intención modal-comparativa como punto de partida de la conceptualización¹³. En *Escudo*, entonces, aparecería un quinto uso -(A).(c) y (B).(f): con construcción de

¹¹ E. g.: con acusativo, ὁράω; con genitivo, ἀκούω; con dativo, χαίρω.

¹² En la *ekphrasis* de *Escudo* (122-320) hay constantes alusiones al mirar, a la visión y a los ojos...

¹³ El poeta se encarga de dejar explícitas marcas de su presencia en el discurso *ecfrático* mediante tres tipos diferentes de comentarios del enunciador: dos expresiones exclamativas, una de asombro (θαῦμα ἰδέσθαι, vv. 140, 224, 318; θαυματὰ ἔργα, v. 165; θαῦμα μέγα φράσασθ', v. 218) y otra de imposibilidad descriptiva (οὐ τι φατειός, v. 144; οὐ τι φατειῶν, v. 161; οὐ φαταί, v. 230), y una expresión valorativa de espanto utilizando el adjetivo δεινός, -ή, -όν (vv. 147, 148, 160, 161, 166, 223, 226, 236, 262). Cfr. Sprague Becker (1992): 18-19.

participio- o bien un sub-uso tanto de (A).(b) como de (B).(b) para la raíz *weik- / woik- que los léxicos y las gramáticas no registran.

Por su parte, el participio estaría funcionando como una conceptualización semicosificada de la(s) acción(es) que se quiere(n) representar. De hecho, en un caso como *ii*, por ejemplo, la traducción «delfines [...] / parecidos a los que nadan» resulta inadecuada. Pues en este caso, el participio νηχομένοις estaría designando no a δελφῖνες sino a otro actante distinto del sujeto, en cuyo caso, los delfines serían parecidos indistintamente a todo aquello que tiene la capacidad de nadar. No parece ser esta la idea mentada por el sintagma νηχομένοις ἵκελοι. Al contrario, la idea significada en esta construcción es otra, pues lo que parece estar conceptualizado es un comparación modal autorreferencial: estando concordado el adjetivo (ἵκελοι) con el sujeto (δελφῖνες) y complementando νηχομένοις a la idea mentada por la raíz *weik- / woik- de ἵκελοι, el poeta quería dotar de movimiento a los delfines labrados en la superficie del escudo, capacidad que inherentemente por ser materia no poseen, sirviéndose para ello de un comparación-modal expresada en la modalidad realidad / apariencia; así, el designado por el participio νηχομένοις no puede ser otro que el sujeto mismo, δελφῖνες. La acción pura resulta de este modo conceptualizada y semicosificada. Teniendo en cuenta, entonces, que hay de por medio un juicio perceptivo, no es erróneo considerar que la raíz *weik- / woik- sea complementada por una construcción de participio, sobre todo cuando está instanciada en una forma semiverbal como εἰκώς; de este modo, el participio funciona como núcleo verbal de la construcción de participio y el sujeto sería el mismo que el de la oración principal, en dativo: δελφῖνι¹⁴. Así, el participio segrega su propio sujeto o, mejor dicho, lo duplica basado en el de la oración principal, que en este sentido parece ser el

¹⁴ En esta alternativa pareciera estar pensado Russo (1950) cuando comenta para el verso 209: «sc. λιμένι»; y agrega que «de acque del porto erano rappresentate nello stagno in modo che sembrava che fossero davvero gonfie di flutti» (p: 128). Pero señala que el uso del sintagma del verso 215, ἀπορρίποντι εἰκώς, es equivalente al de Od. 11.608, βαλέοντι εἰκώς; por lo que no estaría percibiendo uniformidad de uso según lo que señalé anteriormente para el v. 209. De hecho, comentando el sintagma del verso 189, ὥς εἰ ζωοί περ ἔόντες, afirma que es una expresión similar a las de los vv. 198, 206, 209, 211, 215, 228, 314 (p: 122); la expresión es *similar* (mas no equivalente), pero nada dice acerca de su construcción y significado.

único sujeto posible para la construcción de participio. Entonces, la traducción adecuada sería «delfines [...] / *como si* (ellos) *nadaran*».

La variante *iv*, presenta una coincidencia estructural con *ii* y *iii*, aunque el dativo régimen no sea un participio sino un adjetivo, por lo que en rigor pertenecería a (A).(a). No obstante, el poeta lo utiliza con la misma significación que *ii* y *iii*. En efecto, ζωός, -ή, -όν es un adjetivo deverbativo (del verbo ζωω) y es el contenido léxico de la raíz el que permite al poeta utilizarlo de la misma manera y función con que usa el participio en *ii* y *iii* y el que justifica su pertenencia a este conjunto de sintagmas. De hecho, el designado de ζωῆσιν es γυναῖκες y de nuevo sería inadecuado traducir γυναῖκες [...] / ζωῆσιν ἵκελαι como «mujeres [...] / parecidas a las vivas», pues la idea mentada y la intención comunicativa son idénticas a las de *ii* y *iii*, debiendo también traducirse: «mujeres [...] / *como si* (ellas) *vivieran*».

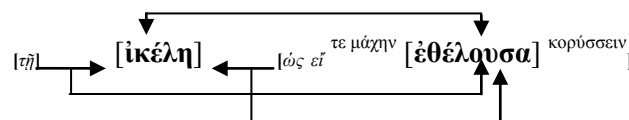
A su vez, una razón estilística y comunicativa habría llevado al poeta a utilizar la forma participial pues, por su naturaleza híbrida (μετοχή), posee rasgos tanto del nombre como del verbo¹⁵. Las escenas, correspondientes a *i*, *ii*, *iii* y *iv*, representadas en *Escudo* no describen entidades vivientes *per se*, sino que por medio del artificio mimético aparecen como animadas. No hay que olvidar que todas las figuras (más o menos humanas) representadas en *Escudo* poseen el rasgo semántico de ser estrictamente [- animadas], en tanto materia inerte labrada sobre la superficie del escudo, aunque por obra del discurso del poeta, de su *ekphrasis*, parecen cobrar vida y quedan entonces caracterizadas como [+ animadas] sin llegar a

¹⁵ Dada la intención de representar el movimiento, es decir, de dotar de movimiento algo que efectivamente no lo tiene (un objeto labrado) el poeta, para marcar ambas características, utiliza el participio, una forma que participa tanto del nombre como del verbo. Con el propósito, entonces, de describir una acción que no es tal (sino que, en todo caso, tiene que describir un objeto estático) elige una forma que tiene características tanto de lo estático como de lo dinámico, sin llegar a ser la conceptualización de una acción pura. Esta propiedad anfibia hace del participio una forma idónea para caracterizar en todos sus rasgos el objeto retratado / descripto. Desde luego, no teniendo en cuenta la intención del poeta de *Escudo* de animar lo inanimado, el uso del participio tendría un valor puramente gramatical: término de un encabezador en *i*, dativo régimen de semejanza en *ii* y *iii*. Por el contrario, el presente trabajo intenta probar que posee otros posibles valores y que la “anomalía” en su uso responde a una intención estilístico-comunicativa deliberada.

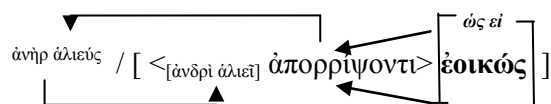
ser del todo [- inanimadas]. Es esta intención comunicativa la que permitiría justificar y explicar el uso del participio en variantes como *i*, *ii* y *iii* (y un adjetivo con base verbal en *iv*) como gramaticalización de un hecho de lengua, por medio de una forma de naturaleza híbrida, cuya finalidad consiste en efectivizar el procedimiento *ecfrático*. De aquí surge el valor modal-comparativo que puede tener el morfema /weik- | woik-/ en este contexto, tanto en un sintagma construido con dativo y ὥς εἰ + participio como en otro con construcción participial. Así, en las construcciones como *ii*, *iii* y *iv* el morfema /weik- | woik-/ funcionaría de modo análogo a como lo hace en un sintagma sintácticamente más rico como el de *i*. En efecto, más arriba se ha dicho que *i* podría entenderse como una construcción sintáctica de realce y quedó esquematizado de esta manera:

τῇ **ἰκέλῃ** ὥς εἰ ^{τε μάχην} **ἐθέλουσα** κορύσσειν

Considerando sintagmas como *ii* y *iii*, se puede profundizar esta conceptualización dando cuenta de que el dativo de semejanza (τῇ) no tendría aquí contenido léxico sino sólo gramatical y su función sería únicamente la de realzar el contenido léxico de la raíz *weik- / woik- (instanciada en este caso particular con grado cero en el adjetivo ἰκέλῃ) *simultáneamente* con ὥς εἰ que es el elemento que puntualmente le vierte el significado modal; juntos, ambos elementos inyectan semántico-pragmáticamente al morfema /weik-/ una idea de acción cosificada al focalizarse en la forma participial, gramaticalizando de este modo toda la construcción. Esto queda reflejado en la sintaxis envolvente, por lo que la cadena de la derecha es dependiente del contenido del elemento léxico realzado y no del contenido gramatical de ὥς εἰ. Este haz de relaciones puede representarse con el siguiente esquema:



Esta gramaticalización, desde luego, afecta a las variantes *ii*, *iii* y *iv*. En dichas variantes, este procedimiento de realce se manifestaría en la estructura de complementación de la raíz **weik-* / *woik-*, marcada con el uso del participio en dativo, como si el enunciador percibiera que la construcción modal-comparativa de *ὥς εἰ* + participio estuviera fusionada a la raíz en estas apariciones. Lo dicho queda representado en el siguiente esquema:



Entonces, resulta conveniente aportar un dato sintáctico-semántico-pragmático a la raíz **weik-* / *woik-* siendo lícito traducirla en sus contextos de uso *i*, *ii*, *iii* y *iv* conforme al significado {“*como si...*[+ verbo conjugado]”}.

CONCLUSIONES

- 1) Dado que los datos de los léxicos y gramáticas resultan insuficientes para conceptualizar ciertos contextos de aparición de la raíz **weik-* / *woik-*, donde no es aplicable ninguna de las soluciones propuestas, el dato debe ser complementado.
- 2) Hay un sub-uso o un nuevo uso de la raíz **weik-* / *woik-*: a) con estructura sintáctica de realce y/o b) con construcción de participio.
- 3) En el contexto de la *ekphrasis* de *Escudo*, la raíz **weik-* / *woik-* sufre una variación sintáctico-semántico-pragmática. Sintáctica porque propone una nueva alternativa de construcción (la de realce y/o la de participio); semántica ya que resignifica la raíz (asemejándola al contenido léxico de un *verbum percipiendi*); y pragmática puesto que tiene en cuenta el contexto

discursivo y la intención del autor quien pretende representar el movimiento y la acción.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre Lengua

Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette.

Chantraine, Pierre, ¹ *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.

⁻² *Grammaire Homérique*, tome II, Syntaxe, Paris: Klincksieck.

Diccionario Griego-Español (DGE), www.dge.cchs.csic.es

Goodwin, William, W., *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, London: Ginn and Company.

Humbert, Jean, *Syntaxe Grecque*. Paris: Klincksieck.

Liddell, Henry – Scott, Robert – Jones, Henry (LSJ), *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Schwyzer, Eduard - Debrunner, Albert, *Griechische Grammatik*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Zweiter Band.

Smyth, Herbert - Messing, Gordon, *Greek Grammar*. London: Harvard University Press.

Sobre ekphrasis

Heffernan, James A. W. (1991), «Ekphrasis and Representation», *New Literary History*, vol. 22, No. 2, p: 297-316.

Sprague Becker, Andrew (1992), «Reading Poetry through a Distant Lens Ecphrasis, Ancient Greek Rhetoricians, and the Pseudo-Hesiodic “Shield of Heracles”», *The American Journal of Philology*, Vol. 113, No. 1, p: 5-24.

Sobre Escudo

Ediciones

Evelyn-White, Hugh G. (1936), *Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric*, with an English translation by Hugh G. Evelyn-White, London: Harvard University Press.

Stylos. 2013; 22(22)

- Mazon, Paul (1947), *Hésiode. Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Bouclier*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris: Les Belles Lettres.
- Russo, Carlo F. (1950), *Hesiodi Scutum*, introduzione, testo critico e commento con traduzione e indici a cura di Carlo Ferdinando Russo, Florencia: La Nuova Italia Editore.
- Rzach, A. (1958), *Hesiodi Carmina*, recensuit Aloisius Rzach editio stereotypa editionis tertiae (MCMXIII) accredit certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi, Stuttgart: Teubner.

Traducciones

- Evelyn-White, Hugh G. (1936), *Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric*, London: Harvard University Press.
- Mazon, Paul (1947), *Hésiode. Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Bouclier*, Paris: Les Belles Lettres.
- Martín Sánchez, Adelaida – Martín Sánchez, María A. (2005³), *Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Certamen*, Madrid: Alianza.
- Pérez Jiménez, Aurelio (2000), *Hesíodo. Obras y fragmentos. Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Fragmentos. Certamen*, Barcelona: Gredos.
- Russo, Carlo F. (1950), *Hesiodi Scutum*, Florencia: La Nuova Italia Editore.
- Rzach, A. (1958), *Hesiodi Carmina*, Stuttgart: Teubner.

HEROIDUM EPISTULARUM VII: DIDO EN OVIDIO

JORGE S. MAINERO¹

RESUMEN: Las *Heroidas* son la única colección de epístolas ficticias sobre temas mitológicos, atribuidas a las heroínas (o, menos frecuentemente, a los héroes) y compuestas en dísticos elegíacos, que nos ha legado la Antigüedad clásica. Se ha dicho habitualmente que Ovidio simpatizaba con las mujeres en general; su obra, en todo caso, asigna a la voz femenina un espacio poco habitual, excepto en algunas tragedias de Sófocles y Eurípides. Se entiende, desde la perspectiva de los estudios de género, que es su propia voz, hablando a través de máscaras femeninas, la que produce el "efecto subversivo de la apropiación ovidiana del orden masculino. La violencia ha sido conquistada por el amor, la fuerza por la persuasión, la épica por la elegía" (Sharrock 2002). Pero en las epístolas mitológicas subyace el llamado "sistema elegíaco" (cf. Holzberg 2002), creado por sus precursores Cornelio Galo, Sexto Propertio y Albio Tibulo, y empleado y parodiado ya en la obra inicial, los *Amores*, por el poeta de Sulmona. A su vez, en la *Heroida* VII, dirigida a Eneas por Dido, se percibe fácilmente la hábil variación que el autor opera sobre el sistema elegíaco, al colocar la queja amorosa en labios de la reina de Cartago, y al focalizar un punto de vista femenino que presenta al héroe como *durus amator*.

Palabras clave: sistema elegíaco – género - Metamorfosis

ABSTRACT: The **Heroides** are the only collection of fictional Epistles on mythological topics ascribed to heroines (or, less frequently, to the heroes) and composed in elegiac couplets which we have inherited from classical antiquity. It has been said that Ovid usually sympathized to women in general. His work, in any case, assigns to the female voice a space little common, except in some tragedies of Sophocles and Euripides. It is understood from the perspective of gender studies that is his own voice, speaking through female masks, which produces the "subversive effect of Ovidian appropriation of the masculine order. Violence has been

¹ UBA

appropriated for love, force for persuasion, epic for elegy” (A. Sharrock, 2002). But in the mythological Epistles underlies the so-called “elegiac system” (N. Holzberg, 2002), created by his predecessors Cornelius Gallus, Sextus Propertius and Albius Tibullus, and used and parodied already in his early work, **Amores**, by the Sulmona poet. In turn, in the letter addressed to Aeneas by Dido, it’s easy to perceive the skillful variation that the author operates on the elegiac system, placing the love complaint on the lips of the queen of Carthage, and focusing a female point of view which presents the hero as **durus amator**.

Keywords: Elegiac System – gender – Ovidian Metamorphosis

1. EPÍSTOLAS MITOLÓGICAS

Las *Heroidas* son la única colección de epístolas ficcionales sobre temas mitológicos que nos ha transmitido la Antigüedad grecorromana. Han sido puestas en boca de las heroínas (o héroes) de los mitos clásicos: en su forma actual, el epistolario consta de quince cartas individuales, dirigidas por figuras femeninas del mito, o aun de la literatura, a sus esposos o amantes ausentes, y de seis agrupadas en pares que incluyen como fingidos autores a ambos miembros de cada pareja: Paris a Helena y viceversa (16-17); Leandro a Hero y ésta a Leandro (18-19); Acontio a Cidipe y ésta a su enamorado (20-21).

Las cartas singulares se suceden formando la secuencia siguiente: Penélope a Ulises, Filis a Demofonte, Briseida a Aquiles, Fedra a Hipólito, Enone a Paris, Hipsípila a Jasón, Dido a Eneas, Hermíone a Orestes, Deyanira a Hércules, Ariadna a Teseo, Cánace a Macareo, Medea a Jasón, Laodamia a Protesilao e Hipermestra a Linceo. La epístola de Safo a Faón se distingue por el hecho de estar atribuida a un personaje de la historia literaria helénica.² El *corpus* entero está escrito en dísticos elegíacos, lo cual atestigua un

vínculo formal con la elegía latina que se enriquece, en los desarrollos particulares de las cartas, mediante la frecuentación de motivos y rasgos estilísticos comunes.

Se percibe la simpatía que, según se ha dicho habitualmente, despertaba en Ovidio el universo femenino;³ su obra, en todo caso, asigna a la voz de las mujeres un espacio poco habitual en el mundo antiguo, excepto en algunas tragedias de Sófocles y de Eurípides. Cabe entender, no obstante, que es la propia voz del poeta, hablando a través de máscaras femeninas, la que produce el "efecto subversivo de la apropiación ovidiana del orden masculino. La violencia ha sido conquistada por el amor, la fuerza por la persuasión, la épica por la elegía".⁴ El autor, asimismo, demuestra por momentos en su obra una relación problemática con ciertos modelos de masculinidad típicamente romanos: el ejército, el Principado augustal, el género épico en su matriz heroica homérica o virgiliana. Ya Robert Coleman, a propósito del final de las *Metamorfosis*, había apuntado que: “lo que Ovidio ha hecho, en realidad, es rebajar la totalidad del ideal heroico, manifestado antes en la tradición homérica y reafirmado luego por Virgilio, en estrecha y compleja relación simbólica con el mito augusteo. Pues, para el punto de vista de una sensibilidad civilizada, estas hazañas del gran pasado heroico, una vez despojadas de su aura glamurosa, no son nada más que una manifestación de fuerza bruta, un catálogo de codicia, perfidia y matanza sin sentido, y de la vana y absurda preocupación por los honores y el prestigio. ¡De seguro, una providencia ominosa para la secuencia siguiente: Eneas-Roma!”⁵

Aun subrayando que Ovidio, poeta de la fluidez de la identidad, claramente provoca una lectura desde una perspectiva de género (entendido como identidad sexual individualmente construida), Alison Sharrock no deja de dudar acerca de hasta qué punto puede estar implicado él mismo en la objetivación de las mujeres y en la violencia que se ejerce contra ellas en los textos. “Es difícil llegar a una comprensión de las construcciones romanas de la

² Su lugar como decimoquinta carta, en las ediciones modernas, se debe al editor de Ovidio en el siglo XVII, Daniel Heinsius (1629).

³ Cf. Wilkinson, L. P., 1955: p.86.

⁴ Sharrock, A., 2002: p. 106.

⁵ Coleman, R., 1971: p. 475. Cf. asimismo Mainero, J., 2007: p.p. 166-170.

femineidad que no nos diga más sobre las actitudes masculinas hacia el otro (mujer, esclavo, extranjero) de lo que lo hace sobre mujeres romanas reales”.⁶ Arguye luego, sin más, que “el silenciamiento y la dominación sexual de las mujeres son necesarios para la fundación de la cultura romana”.⁷ Podría replicarse que se nota a veces cierta *outrance* o sello de tremendismo en las apreciaciones de algunos teóricos de los estudios de género, que se aventuran en sus generalizaciones más allá de lo que la lógica de los hechos consiente. Pero no hay duda de que en la figura de la amada, musa elegíaca, permanece el eco de la voz del poeta.

En la *Heroida VII*, dirigida a Eneas por Dido, se observa —como en otras: Medea a Jasón, por ejemplo— la hábil variación que Ovidio opera en la tradición elegíaca, al instalar la queja amorosa en labios de la reina de Cartago, focalizando un punto de vista femenino que presenta al héroe como *durus amator*. Se vale así de su temprana formación retórica para metamorfosear la elegía erótica latina (de la que se da cuenta a renglón seguido) y dar curso a una expresión poética original, aunque esté firmemente enraizada en la tradición. Cierta grado de innovación ha sido la marca distintiva en cada etapa de su carrera literaria.

2. EL SISTEMA ELEGÍACO

En la Roma antigua, la comunicación entre autores y lectores exigía que los primeros inscribieran su obra en la tradición de un género literario que los últimos pudieran reconocer en cuanto tal. Como apunta Niklas Holzberg, los poemas compuestos en dísticos elegíacos, en los cuales un joven poeta romano contaba su experiencia como *amator* de una *puella*, basándose en un conjunto de reglas que codificaban el modo como el poeta se conducía con su amada, dieron forma a un importante sistema dentro de los géneros literarios de la literatura romana del siglo I a. C. El poeta se sometía a los deseos de su *puella*, abandonando el universo de los valores específicamente mas-

⁶ Sharrock, A., *op. cit.*: p. 96.

⁷ *Ibid.*, p. 101.

culinos: los conducentes a la guerra o a la política (*bellum, cursus honorum*). Esta sumisión, semejante a la del esclavo (*servus*) hacia su *domina*, permitía el uso de la metáfora del *servitium amoris*.

“La forma básica del sistema elegíaco se deduce fácilmente de los dos primeros libros de colecciones de elegías de Sexto Propercio (c. 50-15 a. C.) y de Albio Tibulo (c. 50-18/17 a. C.). Presumiblemente fue ensayada en primer lugar por Cornelio Galo (c. 69/68-26 a. C.), de cuyas elegías sólo restan fragmentos. Estos tres poetas dejan que el enunciador elegíaco hable por sí mismo, de manera que parece que estuviéramos leyendo confesiones autobiográficas. Pero las estructuras y temas estereotipados de los poemas son de por sí suficientes para sugerir (...) que las experiencias del *poeta/amator*, no menos que la figura de la *puella* (...) son productos de la imaginación poética”.⁸ Lycoris en Galo, Cintia en Propercio, Delia o Némesis en Tibulo, así como Corina en Ovidio, no habrían tenido encarnación real. Dadas estas convenciones, no sería lícito, en consecuencia, identificar las opiniones o creencias de un autor con los enunciados de sus narradores elegíacos.

Ahora bien, en las cartas de las heroínas mitológicas subsiste, *mutatis mutandis*, el sistema elegíaco creado por los precursores antes citados, y parodiado por el poeta de Sulmona ya en su producción inicial, los *Amores*. En esta última obra el dispositivo a veces llega a un punto absurdo, pero en los otros textos escritos en dísticos elegíacos (*Ars amandi, Remedia amoris*) aparece como telón de fondo constante el inventario de las reglas conocidas del género. En las *Heroidas*, de hecho, se evidencia una inversión de los roles habituales en la elegía, donde un joven romano noble suele enfrentarse con la infidelidad de una liberta: en la séptima epístola, el modelo de fidelidad es en cambio la reina cartaginesa Dido, cuyas lamentaciones y trágico fin son consecuencia del abandono de Eneas. El sistema elegíaco de tal forma persiste, aunque en el libro se lo representa dislocado.

⁸ Holzberg, N., 2002: p. 11.

3. EL PESO DE LA RETÓRICA

Otro elemento gravitante en las cartas ovidianas es la incidencia de la retórica. La crítica académica, décadas atrás, no dejó de señalar que las cartas tenían algo de ejercicios retóricos versificados. Séneca el Viejo recordaba (*Controversiae*, 2. 28) que Ovidio fue admirador del *rétor* Marco Porcio Latrón, en cuyas *sententiae* se inspiró a menudo para componer sus versos. El mismo Séneca ha destacado el interés ovidiano en la pintura de caracteres; por lo demás, le atraían menos las *controversiae* (debates que incluían choques de puntos de vista opuestos) que las *suasoriae* (discursos deliberativos, de persuasión).

Peter Knox recientemente ha puesto de manifiesto que “el paralelo más estrecho, en las escuelas de retórica, con el tipo de ejercicio de retrato del carácter que encontramos reflejado en las *Heroidas* es el discurso deliberativo conocido como *prosopopoeia* o *ethopoeia*. Como Quintiliano observa (*Institutio oratoria*, 3. 8. 52), esta clase de ejercitación está muy próxima a la *suasoria*; la diferencia reside en la condición de que el estudiante debe presentar a una figura histórica o literaria, ensayando un soliloquio sobre su dilema particular”.⁹ De esta forma, en las epístolas pareadas se plantean los choques de opiniones, al modo de las *controversiae*; en las individuales pesa ante todo la tradición oratoria de la etopeya (o prosopopeya), para definir los retratos psicológicos y las motivaciones de las heroínas. Conviene aquí poner en claro, sin embargo, que entre la obra de Ovidio y los ejercicios retóricos escolares media la distancia exacta que separa al aprendiz del poeta consagrado.

4. DIDO EN VIRGILIO Y EN OVIDIO

Cada epístola mitológica nos remite, al menos, a una fuente canónica en la literatura grecorromana anterior. El poema inaugural de Penélope a Ulises, por ejemplo, se lee en diálogo con su hipotexto, que es el canto XIX de la

⁹ Knox, P. E., 2002: p. 124.

Odisea homérica; otras heroínas han sido tomadas de la tragedia ática, como sucede con el caso de Fedra, que depende del *Hipólito* de Eurípides. En los *Idilios* de Teócrito se hallan lamentos de amor en boca de pastores o de personajes mitológicos. A su vez, la lectura de la carta de Dido a Eneas nos invita a verificar una interacción con el libro IV de la *Eneida*, en el que Virgilio despliega con un tono de íntima calidez un relato de pasión trágica que comienza jugando con una doble metáfora de apertura: los tópicos de la llaga y la llama de amor.

1-5

*At regina graui iamdudum saucia cura
uulnus alit uenis et caeco carpitur igni.
Multa uiri uirtus animo multusque recursat
gentis honos; haerent infixi pectore uultus
uerbaque nec placidam membris dat cura quietem.*

Pero la reina, enferma desde hace tiempo, con grave cuidado alimenta una herida en las venas, y es consumida por un fuego ciego. La gran virtud del prócer y el gran honor de su linaje vuelven continuamente a su pensamiento, su rostro y sus palabras están fijos, clavados en su pecho, y la inquietud no concede una plácida paz a sus miembros.

Enseguida tiene lugar un diálogo caracterizador entre Dido y Ana, su hermana y confidente: el mismo funciona como un modelo de autoanagnórisis para la reina enamorada.

20-23

*Anna fatebor enim miseri post fata Sychaei
coniugis et sparsos fraterna caede penatis
solus hic inflexit sensus animumque labantem
impulit. Agnosco ueteris uestigia flammae.*

Ana, lo confesaré, pues: después de la muerte del pobre Siqueo, mi esposo, y de los penates desparramados por el crimen de mi hermano, este solo doblegó mis sentidos y conmovió mi ánimo vacilante. Reconozco las huellas de la antigua llama.

Se advierte aquí un ritmo emocional catártico, propio de la confesión:

30

Sic effata sinum lacrimis impleuit obortis.

Habiendo hablado así, llenó su regazo con lágrimas derramadas.

En respuesta, surge la exhortación de Ana a vivir la vida :

31-34

*Anna refert: 'o luce magis dilecta sorori,
solane perpetua maerens carpere iuuenta
nec dulcis natos Veneris nec praemia noris?
id cinerem aut manis credis curare sepultos?*

Ana responde: “Oh [tú], más querida que la luz para tu hermana, ¿te consumirás acaso sola, en perpetua soltería, afligiéndote, y no conocerás a los dulces hijos ni los premios de Venus? ¿Crees que la ceniza o los manes sepultos se preocupan por eso?”.

Sus consejos se extienden hasta el v. 53; de ahí en más, las actitudes de la reina muestran el sello de la resolución.

54-55

*His dictis impenso animum flammauit amore
spemque dedit dubiae menti soluitque pudorem.*

Dichas estas cosas, [Dido] inflamó su ánimo con vehemente amor, y dio esperanza a su mente vacilante y disipó el pudor.

El diálogo, en fin, consolida espiritualmente a Dido, preparándola en su fuero íntimo para acatar una pasión que la llevará rápidamente al desastre.

Ovidio, por su parte, hace libre uso de sus modelos literarios a través del juego de la intertextualidad, empeñándose en un proceso de alusiones y contrastes. Según lo formula Peter Knox, “Ovidio parte de sus personajes tal como han sido ya contruidos en los trabajos de sus predecesores, y explora las posibilidades de interpretación no explícitas en las obras originales”.¹⁰

Más allá del hipotexto virgiliano, puede medirse el acierto de esta declaración si se rastrea el libro III de los *Fasti* en busca de una conexión intratextual con la *Heroida VII*. Allí, entre los vv. 523-540, se retrata la fiesta de *Anna Perenna*, celebrada hacia el quince de marzo. *Anna Perenna* es la personificación del año (*annus*), que corre sin interrupción (*perennis*); correspondía en Roma antigua al Año Nuevo. El año activo, agrícola y militar, iba de marzo a diciembre, así que su renovación se celebraba alegremente en el plenilunio de marzo invocando a esta divinidad. Cuenta Ovidio que se instalaba entonces una muchedumbre sobre las riberas del Tíber, y hombres y mujeres festejaban la expulsión del tiempo usado:

III. 523-524

*Idibus est Annae festum geniale Perennae
non procul a ripis, advena Thybri, tuis.*

En los Idus tiene su alegre fiesta Anna Perenna,
no lejos de tus riberas, Tíber forastero.

El poeta rescata la vivacidad y colorido de la fiesta, la alegría popular ante la renovación estacional del tiempo. Pero luego se involucra en una identificación absurda entre la diosa epónima de la celebración y la hermana confidente de Dido (*Anna soror*), en los vv. 543-656. Ésta llega al Lacio después de varias aventuras, se encuentra con Eneas, despierta los celos de Lavinia y huye al fin para transformarse en ninfa fluvial. Tal fabulación es un buen ejemplo de etiología trivial ovidiana, disparada para satisfacer su

¹⁰ Knox, P. E., 2002: p. 127.

gusto por la invención romántica, a partir de una similitud ocasional de dos nombres.

Por lo demás, la tentación de la intratextualidad lo lleva a citarse a sí mismo, al reproducir en el distico de los vv. 549-550 el mismo epitafio que antes había atribuido a Dido en la *Heroida VII*:

*Praebuit Aeneas et causam mortis et ense.
Ipsa sua Dido concidit usa manu.*

Eneas aportó tanto la causa de la muerte como la espada.
Haciendo uso de su propia mano, Dido misma se mató.

Véanse otras particularidades de la epístola. A diferencia de *Eneida IV*, la *Heroida Dido Aeneae* comienza anunciando el final:

1-2

*Accipe, Dardanide, moriturae carmen Elissae;
quae legis a nobis ultima verba legi.*

Recibe, dardánida, el canto de la moribunda Elisa;
las palabras que lees son las últimas que se leen de mí.

Hay en Ovidio una acentuación de los rasgos genéricos convencionales del modelo femenino. Por consiguiente, se magnifica la queja hasta deformarla retóricamente. El personaje de Dido es llevado entonces hasta un límite vecino a su propia caricatura. Esta tipificación se advierte, por ejemplo, cuando ella desencadena preguntas retóricas en serie:

9-20

*Certus es ire tamen miseramque relinquere Didon
atque idem venti vela fidemque ferent?
Certus es, Aenea, cum foedere solvere naves
quaeque ubi sint nescis, Itala regna sequi?
Nec nova Carthago, nec te crescentia tangunt
moenia nec sceptro tradita summa tuo?*

*Facta fugis, facienda petis; quaerenda per orbem
altera, quaesita est altera terra tibi.
Ut terram invenias, quis eam tibi tradet habendam?
Quis sua non notis arva tenenda dabit?
Scilicet alter amor tibi restat et altera Dido;
quamque iterum fallas altera danda fides.*

¿Pero estás resuelto a partir y a abandonar a la pobre Dido? ¿Y los mismos vientos se llevarán tus velas y mi confianza?
¿Estás resuelto, Eneas, a desamarrar las naves junto con tu juramento,
y a buscar los reinos itálicos, que ignoras dónde están?
¿No te conmueven ni la naciente Cartago, ni sus murallas que crecen,
ni los supremos poderes confiados a tu cetro?
Rechazas las cosas hechas, buscas las que deben hacerse. Otra tierra debe buscarse a través del orbe, otra fue destinada para ti.
Aunque encuentres esa tierra, ¿quién te la entregará para poseerla?
¿Quién dará sus campos a desconocidos para que se establezcan?
Te queda sin duda otro amor y una segunda Dido:
otra palabra ha de empeñarse a la cual faltes otra vez.

El final recupera el principio de *Aeneidos IV*, aludiendo a los mismos tópicos e incluyendo una referencia a Ana, para terminar con el *titulus* o inscripción funeraria para la tumba de Dido.

194-200

*Nec mea nunc primum feriuntur pectora telo:
ille locus saevi vulnus amoris habet.
Anna soror, soror Anna, meae male conscia culpa,
iam dabis in cineres ultima dona meos.
Nec consumpta rogis inscribar Elissa Sychaei,*

*hoc tantum in tumuli marmore carmen erit:
Praebuit Aeneas et causam mortis et ense.
Ipsa sua Dido concidit usa manu.*

Y no es ahora la primera vez que mi corazón es lastimado por un dardo. Aquel lugar tiene ya la herida del cruel Amor. Ana hermana, hermana Ana, apenas conocedora de mi culpa, pronto harás los últimos favores a mis cenizas. Y, consumida por la pira, no seré recordada como “Elisa, [mujer] de Siqueo”, sino que habrá este epitafio en el mármol del túmulo: “Eneas aportó tanto la causa de la muerte como la espada. Haciendo uso de su propia mano, Dido misma se mató”.

Arriba se ha mencionado ya que este dístico final se repite en los vv. 549-550 del tercer libro de los *Fastos*, una de las últimas obras de Ovidio.

ALGUNAS CONCLUSIONES

En síntesis, la *Heroida VII* manifiesta de modo notorio procesos de intertextualidad, habida cuenta de que el libro IV de la *Eneida* es el telón de fondo contra el que se recorta el estéril esfuerzo epistolar de Dido para impedir la partida de Eneas. Haber aplicado una perspectiva elegíaca con el objetivo de explorar el carácter de las heroínas míticas, sus sensaciones y psicoanálisis, constituye una innovación y un logro de Ovidio. “Alusión, subversión y contradicción de sus fuentes literarias son parte esencial de su repertorio”.¹¹ Se produce de esta forma una transferencia del sistema elegíaco a las voces femeninas del mito, en una reformulación que sin duda debe ser considerada como paso crucial hacia el desarrollo pleno de Ovidio como poeta narrativo, un grado que va a alcanzar su punto culminante en los quince libros de las *Metamorphoses*.

¹¹ Knox, P. E., 2002: p. 138.

BIBLIOGRAFÍA

- BARCHIESI, A., *Speaking Volumes. Narrative and intertext in Ovid and other Latin poets*, Londres: Duckworth, 2001.
- BOOTH, J., “Aspects of Ovid’s Language”, En: A.N.R.W., II.31.4, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1981; 2686-2700.
- BRAUN, L., *Kompositionskunst in Ovids ‘Fasti’*, En: A.N.R.W., II.31.4, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1981; 2344-2383.
- CLAASSEN, JO-MARIE, *Displaced Persons: The Literature of Exile from Cicero to Boethius*, Madison: University of Wisconsin Press, 1999.
- COLEMAN, ROBERT, "Structure and Intention in the *Metamorphoses*" (hay traducción castellana de Jorge Mainero, Fichas de Cátedra, UBA), En: *Classical Quarterly* 21, U.K.: 1971; 461-77.
- CRABBE A., "Structure and Content in Ovid's *Metamorphoses*", En: ANRW, II, 31, 4, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1981; 2274-2327.
- FABRE-SERRIS, J., *Mythe et poésie dans les Métamorphoses d’ Ovide*, París: Klincksieck, 1995.
- FABRE-SERRIS, J., *Mythologie et littérature à Rome*, Dijon-Quetigny: Editions Payot Lausanne, 1998.
- GRAF, FRITZ, “Myth in Ovid”, En: *The Cambridge Companion to Ovid*, Hardie Ph. (ed.), Cambridge U.K.: Cambridge University Press, 2002; 108-121.
- HIGHET G., *La tradición clásica*, T.I y II, México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- HOLZBERG, NIKLAS, "The elegiac system", En: *Ovid: The Poet and His Work*, translated from the German by G. M. Goshgarian, Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- KNOX, PETER E., "The *Heroides*: elegiac voices", En: *Brill's Companion to Ovid*, ed. por Barbara Weiden Boyd, Leiden: Brill, 2002.
- MAINERO J., “Las últimas metamorfosis: César, Augusto, Ovidio”, En: *Circe de clásicos y modernos*, VOLUMEN: N°11/2007, NÚMERO: I.S.S.N. 1514-3333, ED.Miño y Dávila, Instituto de Es-

- tudios Clásicos, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, La Pampa, Argentina: 2007; 163-173.
- MAINERO, J., "Variaciones ovidianas: el mito de las edades en las Metamorfosis", En: *Circe* de clásicos y modernos, Vol. N° 7, Instituto de Estudios Clásicos, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, La Pampa, Argentina: 2003; 245-260.
 - MAINERO, J., "Acteón en Ovidio", En: ASSIS, MARTINO, ROCHA (eds.) *Los Estudios Clásicos en el Noroeste Argentino*, Tucumán: 2004; 217-225.
 - OVID, I, *Heroides, Amores*, tr. G. Showerman, London: Harvard University Press-William Heinemann, The Loeb Classical Library, 1977.
 - OVIDE, *Les Fastes*, ed. traducida y anotada por H. Le Bonniec, París: Les Belles Lettres, 1990.
 - OVIDIO, *Les Métamorphoses*, 3 vol., Ed. de G. Lafaye, París: Les Belles Lettres, 1957.
 - OVIDIO, *Metamorfosis*, Ed. de Consuelo Álvarez y Rosa Iglesias, Madrid: Cátedra. 1999.
 - OVIDIO, *Les Métamorphoses*, 3 vol., Ed. de G. Lafaye, París: Les Belles Lettres, 1957.
 - PORTE, D., *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, París: Les Belles Lettres, 1985.
 - SABOT, A.-F., "Les 'Héroïdes' d'Ovide: Préciosité, Rhétorique et Poesie", En: A.N.R.W. II.31.4, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1981; 2552-2636.
 - SHARROCK, ALISON, "Gender and sexuality", En: Hardie, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge U.K.: Cambridge University Press, 2002.
 - WILKINSON, L. P., *Ovid recalled*, Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

A IDENTIDADE CRISTÃ NA ÓTICA DE JUSTINO MÁRTIR

ANA TERESA MARQUES GONÇALVES¹
SAMUEL NUNES DOS SANTOS²

RESUMO: A intenção do presente trabalho é analisar a proposta de construção de uma identidade cristã a partir da obra intitulada *I Apologia*, de Justino Mártir. Acreditamos que na formação do cristianismo, alguns autores como Justino, promoveram o projeto de criação de uma identidade cristã, a partir de preceitos e práticas que deveriam igualar/homogeneizar o fato de se ser cristão nos séculos I e II d.C. Justino indica na *I Apologia* o que se deveria fazer e o que se deveria evitar para se ser considerado cristão e tal discurso possibilita a produção de características identitárias.

Palavras-chave: Identidade Cristã, Justino Mártir, Gentios, Contextualismo Linguístico, *I Apologia*

ABSTRACT: The intention of this study is to analyze the proposal of the making of Christian identity from the work entitled *First Apology*, by Justin Martyr. We believe that in the formation of Christianity, some authors such as Justin, promoted the project of creating a Christian identity, from the rules and practices that should equalize / standardize the fact of being a Christian in the first and second centuries A.D. Justin, in his *First Apology*, indicates what should be done and what should be avoided to be considered Christian, and such discourse allows the production of identity characteristics.

Keywords: Christian Identity, Justin Martyr, Gentiles, Linguistic Contextualism, *First Apology*

¹ Professora Associada II de História Antiga e Medieval da Universidade Federal de Goiás. Doutora em História pela USP. Bolsista Produtividade II do CNPq. Coordenadora do LEIR-GO.

² Discente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, nível Doutorado, orientado pela Profª. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves.

O objetivo do presente artigo é analisar a proposta de construção de uma identidade cristã a partir da obra intitulada *I Apologia* de Justino Mártir. Acreditamos que, na formação do cristianismo, alguns autores, como Justino, promoveram o projeto de criação de uma identidade cristã, a partir de preceitos e práticas que deveriam igualar/homogeneizar o fato de se ser cristão nos séculos I e II d.C. Justino indica na *I Apologia* o que se deveria fazer e o que se deveria evitar para se ser considerado cristão e tal discurso possibilita a produção de características identitárias. A nossa análise da obra será orientada pelos critérios interpretativos do Contextualismo Linguístico de Quentin Skinner. Cabe aqui uma breve explicação do método skinneriano para depois analisarmos a obra propriamente dita.

Segundo Skinner, é fundamental que se busque na obra a intenção do autor. Seu método baseia-se em estudar “um texto tentando descobrir que atos linguísticos estão nele presentes, tentando perceber sua coerência interna, sua relação com outros textos e com as condições sociais que o geraram” (SKINNER, 2000, p. 331-332). Os “atos linguísticos”, também conhecidos como “ações do discurso” (*Speech Acts*), fazem parte do caráter performático das expressões conforme defendido por John Langshaw Austin e John Searle (apud: STOKES, 2009, p. 23; cf. também SOUZA, 2008, p. 7). Antes deles, Ludwig Joseph Johann Wittgenstein³ já afirmava que “as palavras também são atos” (WITTGENSTEIN, 1958, p. 146e). Segundo Austin, os enunciados podem realizar atos locucionários⁴, ilocucionários e perlocucionários (AUSTIN, 1962, p. 94-107). Pode-se dizer, grosso modo,

³ Costuma-se dividir Wittgenstein em duas fases: o primeiro Wittgenstein e o segundo Wittgenstein. Esta última expressão pretende caracterizar a mudança de pensamento de Wittgenstein em sua obra *Investigações Filosóficas* em oposição ao seu *Tractatus Logico-Philosophicus*. Atualmente, tem-se observado uma certa continuidade em suas obras, fazendo com que essa expressão não seja um tanto quanto apropriada (SPANIOL, 1989, p. 14).

⁴ Os termos locucionário, ilocucionário e perlocucionário são as traduções dos termos *locutionary*, *illocutionary* e *perlocutionary*, tirados da obra *How Do Things With The Words*, de Austin. Mas, há tradutores que trazem: locutivo, ilocutivo e perlocutivo (veja, por exemplo, a tradução destes termos feita por Guilherme Fialho Sena de Souza Pereira, En: STOKES, 2009, p. 23).

que por locucionário⁵, ele se refira ao simples ato de enunciar; por ilocucionário ao ato realizado ao enunciar (no momento em que se anuncia); e por perlocucionário ao ato realizado por enunciar (os efeitos de anunciar).

Skinner centra-se nos atos ilocucionários, pois para ele aí está a intenção do autor. Mas, por que a intenção do autor está no ato ilocucionário e não no perlocucionário ou no locucionário? O ato perlocucionário não dá para ser detectado na obra uma vez que ele é determinado pela ação do ouvinte, no caso, do destinatário da obra. O ato locucionário é simplesmente o ato de dizer algo, o que não contribui em nada para entender a intenção do autor e, por sua vez, o significado da obra. Deste modo, é no ato ilocucionário onde podemos localizar tais questões. Nele, o ato realizado está vinculado com a intenção do autor, no qual o autor realiza uma ação com intenção.

Tendo estes pontos em mente discorreremos sobre a estrutura e o conteúdo da *I Apologia*, pois estes nos revelam aspectos importantes da intenção do autor e, conseqüentemente, da sua proposta de formulação de uma identidade cristã unitária. Também analisamos a visão de Justino sobre as profecias do *Antigo Testamento*, sua percepção sobre o líder dos cristãos – Jesus Cristo –, as escolas filosóficas com as quais ele parece mais se familiarizar (o estoicismo e o platonismo), a opinião que explicita sobre os não cristãos e os cristãos heterodoxos, os atos do discurso propriamente ditos e algumas palavras e expressões também chaves que corroboram os atos discursivos.

1.A ESTRUTURA DA *I APOLOGIA*

A estrutura da *I Apologia* pode ser dividida em três partes: introdução, desenvolvimento e conclusão. A primeira vai do capítulo I ao III. A segunda, do capítulo IV ao LXVII. A conclusão é feita no capítulo

⁵ Existem outras dimensões de significação destes termos que se torna importante salientar. Primeiramente, o ato locucionário refere-se também a um simples enunciado que possui sentido comum de significado, inexistente nele o poder de argumentação. Em segundo lugar, uma expressão pode conter todos os atos de fala simultaneamente (STOKES, 2009, p. 23).

LXVIII. Deste modo, sua introdução possui uma indicação dos destinatários da obra, uma auto-apresentação do autor, uma prévia apresentação do problema, a solicitação chave da obra (um julgamento justo) e a proposta central. O desenvolvimento de suas ideias é basicamente de caráter retórico, pois ele quer persuadir a elite imperial. Porém, sua persuasão não é construída com base na dialética. Assim, uma das estratégias chaves do desenvolvimento apologético é a explicação com base na demonstração e não no diálogo, como o faz em outra obra de sua lavra, no *Diálogo com Trifão*. Sua explicação é feita de duas formas: com apresentação e/ou com comparação. Segue-se depois a prova para que nada fique sem ser precisamente esclarecido e comprovado. Esta prova pode já estar na comparação ou nas profecias. É preciso deixar claro quem são verdadeiramente os cristãos. Para tanto, ele organiza sua defesa com maestria. Primeiramente, ele toca no ponto cerne e o apresenta: não há lógica em condenar alguém por causa do nome. Em seguida, traz a sua primeira comparação: assim como muitos levam o nome de cristãos e não são verdadeiros cristãos, da mesma forma, muitos levam o nome de filósofos, mas não são: “Sabe-se que o nome e a aparência de filósofo, alguns se arrogam sem terem praticado nenhuma ação digna de sua profissão” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 8).

O que ocorre com os cristãos ocorre também com os gentios. O raciocínio de Justino possui sua lógica: se assim é com os gentios e estes não são perseguidos, por que se perseguem os cristãos? Ora, há entre esses chamados filósofos aqueles que pregavam o ateísmo, o que é, segundo Justino, um insulto aos deuses romanos. Mesmo assim, “não proibis ninguém de professar as doutrinas deles; ao contrário, dai prêmios e honras” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 8). Não faz sentido, para Justino, dar tratamento diferente aos cristãos.

Justino traz a explicação/apresentação para essa atitude dos romanos: ação dos “demônios perversos” (JUSTINO. *I Apologia*, V, 1). Os magistrados romanos estavam sendo controlados pelos demônios. Há também uma explicação/comparação: o que estão fazendo com os cristãos é o mesmo que fizeram com Sócrates. Ele esclarece:

Quando Sócrates, com raciocínio verdadeiro e investigando as coisas, tentou esclarecer tudo isso e afastar os homens dos demônios, estes conseguiram, por meio de homens que se comprazem na maldade, que ele também fosse executado como ateu e ímpio, alegando que ele estava introduzindo novos demônios. Tentam fazer o mesmo contra nós (JUSTINO. *I Apologia*, V, 3; v. ainda: VII, 1-3).

Justino continua explicando que como acusaram Sócrates de ateísmo assim são acusados os cristãos por não adorarem os deuses de Roma. Em seguida, ele apresenta uma pequena profissão de fé com o objetivo de esclarecer que os cristãos não são ateus, pois “cultuamos e adoramos” o Deus verdadeiríssimo, o seu Filho, os seus exércitos de anjos e o Espírito profético (JUSTINO. *I Apologia*, VI, 1, 2). Vários exemplos desta estrutura do desenvolvimento podem ser observados no decorrer da *I Apologia*.

Justino não se firma apenas na δόξα (opinião), mas na ἐπιστήμη (conhecimento verdadeiro) ou ainda na ἀλήθεια (verdade). Ele exorta: “sabei, porém, que os governantes que colocam a opinião acima da verdade só podem fazer o que fazem os bandidos em lugar despovoado” (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 6, grifo nosso). Ele sente a necessidade de apresentar provas a fim de que não haja dúvidas da verdade e da superioridade dos ensinamentos cristãos. Sua insistente pergunta permanece sem resposta lógica: “se há coisas que dizemos de maneira semelhante aos poetas e filósofos que estimais, e outras de modo superior e divinamente, e somos os únicos que apresentamos demonstração, por que se nos odeiam injustamente mais do que a todos os outros?” (JUSTINO. *I Apologia*, XX, 3, grifo nosso). Demonstração é, em grego, ἀπόδειξις que significa também prova e cumprimento (PEREIRA, 1998, p. 69). Para que a ἀλήθεια seja estabelecida, Justino apresenta sua δόξα, mas não sem pelo menos uma ἀπόδειξις.

Ele insiste: “para que se torne evidente para vós, vamos apresentar-vos a prova de que aquilo que dizemos, por tê-lo aprendido de Cristo e dos

profetas que os precederam, é a única verdade e a mais antiga” (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII, 1). Assim recomeça o seu procedimento de apresentação de um tema específico, faz sua comparação com o que há nos poetas e filósofos gregos e elabora seus comentários. Tal estrutura, porém, não é sempre regular. Para começar a apresentar um novo tipo de prova (as profecias), ele apresenta o relato sobre a Septuaginta. Não é por acaso. É a importante informação de que as profecias dos bárbaros (judeus) encontra-se traduzida na versão grega. Isto facilita a confirmação daquilo que ele está argumentando e ao mesmo tempo serve de introdução para a apresentação das profecias como a prova máxima da verdade (JUSTINO. *I Apologia*, XXX, 1). Mas, agora, muda-se um pouco a estrutura da argumentação. Ele apresenta o tema e traz a(s) profecia(s) que já predizia(m) os acontecimentos recentes em relação aos cristãos.

No capítulo XLIV, ele mescla as profecias com aquilo que já estava escrito nos filósofos como prova de verdade e mostrando que aquilo que os filósofos disseram só o fizeram porque tomaram dos profetas, principalmente Moisés. Assim, por exemplo, ele relaciona (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 1-7):

<i>Deuteronômio</i> 30:15	“Olha que diante de tua face está o bem e o mal: escolhe o bem”
<i>Isaías</i> 1:16-20	“Lavaí-vos e purificai-vos, tirai a maldade de vossas almas. Aprendei a fazer o bem, julgai o órfão, fazei justiça à viúva; então, vinde e conversaremos, diz o Senhor. Mesmo que vossos pecados sejam como a púrpura, eu os deixarei brancos como a lã; mesmo que sejam como escarlata, e os tornarei brancos como a neve. Se quiserdes e me escutardes, comereis os bens da terra; mas se não me escutardes, a espada vos devorará, porque assim falou a boca do Senhor”

PLATÃO. <i>A República</i> , X, 617e	“A culpa é de quem escolhe. Deus não tem culpa”.
--------------------------------------	--

A partir do capítulo XLV, ele apresenta várias profecias que preanunciavam a glória e a ascensão de Jesus, a destruição de Jerusalém, os poderes miraculosos de Jesus, a conversão e maior fidelidade dos gentios, a paixão e as duas vindas do Cristo. Sua argumentação segue confrontando os ensinamentos pagãos. Sua força argumentativa aumenta e ele dá ênfase à fraqueza das doutrinas e mitos dos gentios. Ele já apresentou várias provas da verdade cristã, porém, diz ele: “os que ensinam os mitos inventados pelos poetas não podem oferecer nenhuma prova” (JUSTINO. *I Apologia*, LIV, 1). Justino chega a chamá-los de maus parodistas charlatães, pois copiaram equivocadamente algumas doutrinas e histórias cristãs. Ele segue até quase o final de sua obra nessa linha de mostrar que o que há de semelhante entre os cristãos e os gentios é porque a estes últimos os demônios enganaram. Como não entenderam corretamente os profetas judeus antigos, ao plagiarem suas ideias, não conseguiram fazê-lo de maneira coerente (JUSTINO. *I Apologia*, LIV, 1-4).

Em suma, a explicação de Justino para o que chamamos de “mitos paralelos” é que foram retirados dos profetas do Velho Testamento. Suas profecias são a matriz para as demais histórias comuns entre os povos. Assim, o Cristo como filho de Deus foi imitado nos vários mitos sobre os filhos de Zeus. A profecia, que retrata o Messias montado em um jumentinho e amarrando-o em uma videira e que foi também utilizada pelos evangelistas, foi recepcionada pelas culturas helênicas no mito de Dioniso. Justino diz, por exemplo, que os demônios ensinaram que Dioniso “tinha inventado a vinha” e introduziram o asno em seus mistérios. O mito de Asclépio fora criado por causa do caráter de curandeiro do Messias (JUSTINO. *I Apologia*, LIV, 5-10).

A falta de entendimento por parte dos demônios segue seu curso no relato de Justino. Os demônios não entenderam o aspecto simbólico da cruz. Entre seus discípulos mais eminentes estão Simão, o Mago, Menandro e Marcião, visto que graças a eles muitos gentios foram enganados (JUSTINO. *I Apologia*, LVI, 1-4; LVIII, 1-3). Platão é visto como um imitador também, mas não de forma negativa. Ele foi o que melhor entendeu o que estava

escrito nos profetas. Claro que seu entendimento não foi de forma completa, mas não há, na obra, qualquer evidência que o torne um discípulo do demônio. Muito pelo contrário, ele se enquadra melhor como um discípulo de Moisés e mesmo como um cristão (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 1-13; XLVI, 1-6; LIX, 1 – LX, 11).

Na última parte do desenvolvimento de sua argumentação, Justino passa a explicar alguns rituais cristãos, tais como o batismo, a eucaristia e a liturgia (JUSTINO. *I Apologia*, LXI, 1-LXII, 1-4; LXV, 1-LXVI, 4; LXVII, 1-7). O batismo é antecedido por oração e jejum feito pelo neófito. Este é conduzido a um lugar com água e então é batizado “em nome de Deus, Pai soberano do universo, e de nosso Salvador Jesus Cristo e do Espírito Santo”, expressão que eram pronunciadas no momento do batismo (JUSTINO. *I Apologia*, LXI, 3, 10-13). E isso é corroborado pelo testemunho do profeta Isaías que diz: “Lavai-vos, purificai-vos, tirai as maldades de vossas almas e aprendei a fazer o bem” (*Isaías* 1:16; JUSTINO. *I Apologia*, LXI, 7). Após o batismo o neófito é encaminhado a uma reunião de oração com os demais irmãos. Ao fim da oração, todos dão o “ósculo da paz” (JUSTINO. *I Apologia*, LXV, 1-2). Depois é oferecido pão e uma vasilha com água e vinho ao que preside a reunião eucarística. Este faz uma longa oração que ao fim, todos os presentes pronunciam “Amém” e, por fim, os ministros servem os demais presentes com o pão, o vinho e a água e leva aos ausentes. (JUSTINO. *I Apologia*, LXV, 3-4). Sua visão sobre a eucaristia se embasa em uma concepção baseada na transubstanciação. Ele declara que:

De fato, não tomamos essas coisas como pão comum ou bebida ordinária, mas da maneira como Jesus Cristo, nosso Salvador, feito carne por força do Verbo de Deus, teve carne e sangue por nossa salvação, assim nos ensinou que, por virtude da oração ao Verbo que procede de Deus, o alimento sobre o qual foi dita a ação de graças - alimento com o qual, por transformação, se nutrem nosso sangue e nossa carne - é a carne e o sangue daquele mesmo Jesus encarnado (JUSTINO. *I Apologia*, LXVI, 2).

Depois de todas essas coisas, o neófito já está pronto para participar das reuniões dominicais, porque eram realizadas “no dia que se chama do sol” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVII, 3). Nessas reuniões é lida a “Memória dos apóstolos ou os escritos dos profetas” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVII, 3). Em seguida, aquele que preside faz uma homilia e ao final todos oram e participam do momento eucarístico. Justino argumenta que as reuniões são feitas no domingo por duas razões:

Porque foi o primeiro dia em que Deus, transformando as trevas e a matéria, fez o mundo, e também o dia em que Jesus Cristo, nosso Salvador, ressuscitou dos mortos. Com efeito, sabe-se que o crucificaram um dia antes do dia de Saturno e no dia seguinte ao de Saturno, que é o dia do Sol, ele apareceu a seus apóstolos e discípulos, e nos ensinou essas mesmas doutrinas que estamos expondo para vosso exame (JUSTINO. *I Apologia*, LXIV, 4)

Além desses temas, trata da questão de Jesus como o Anjo do Senhor no *Antigo Testamento* e explica que os judeus não acreditaram em Jesus como o messias porque não entenderam as profecias relativas a Ele. E ainda traz duas últimas imitações dos demônios. A primeira é uma imagem de uma filha de Zeus, chamada Coré, instalada nas fontes das águas. Neste caso, a imitação se refere ao Espírito de Deus, pois em Gênesis temos: “o Espírito de Deus pairava sobre as águas” (*Gênesis* 1:2). A segunda é sobre a deusa Atena, também conhecida como “primeiro pensamento” de Zeus, pois refletiria a ideia do Logos (JUSTINO. *I Apologia*, LXIV, 1-6).

Justino conclui sua obra pedindo que se analisem as doutrinas cristãs. Se a elite imperial as considerar verdadeiras, então que também as respeite; se não, que elas sejam desprezadas. Mas, independente de qual for a avaliação, que não condenem os cristãos “como contra a inimigos” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVIII, 1). No final da obra, anexa uma carta do Imperador Adriano a um certo Mimício Fundano (JUSTINO. *I Apologia*,

LXVIII, 6-10), como último argumento para que se tratem os cristãos com respeito e justiça.

2. AS PROFECIAS DO ANTIGO TESTAMENTO NA VISÃO DE JUSTINO

A autoridade de Justino repousa nas profecias veterotestamentárias e no que ele chama de “memórias” dos apóstolos, ou seja, os evangelhos (JUSTINO. *I Apologia*, LXVI, 3). As profecias são para Justino o ponto mais forte em relação à veracidade do cristianismo: “Disso provém nossa firmeza em aceitar seus ensinamentos, pois se manifesta realizando tudo quanto ele (Jesus Cristo) predisse que aconteceria” (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 10). Em seguida, reafirma o valor das profecias resumindo a obra de Deus em “dizer as coisas antes que aconteçam e depois mostrar o acontecido tal qual ele foi predito” (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 10). Em seu texto, Justino parece revelar-nos que as profecias foram o que mais o convenceram quanto à “verdade” do evangelho. Se sua busca era encontrar Deus (JUSTINO. *Diálogo com Trifão* II, 6), no cristianismo ele o encontrou a partir da veracidade das profecias. Elas eram a confirmação de que o cristianismo era a verdade que ele tanto procurava.

As profecias, para Justino, têm caráter de comprovação empírica: “Apresentaremos, pois, a demonstração [...] os fatos [...] da forma que os vemos cumpridos ou que estão se cumprindo diante dos nossos olhos, tal como foram profetizados”. Sua confiança nas profecias é tal que ele conclui de forma otimista: “demonstração que acreditamos que parecerá a vós mesmos a mais forte e a mais verdadeira” (JUSTINO. *I Apologia*, XXX.1). Elas têm sua origem no Espírito Santo profético que inspira e anuncia aos profetas os eventos antes que eles aconteçam (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI, 1; XXXV, 3). Justino deixa antever uma concepção da Trindade, porém, distinta daquela do Concílio de Nicéia, pois, apesar de ele apresentar as mesmas três divisões, revela nelas um certo grau de preeminência: o primeiro é Deus, o Pai de Jesus (imutável e verdadeiro); o segundo, Jesus, “o Filho do próprio Deus verdadeiro”; o terceiro, o Espírito profético (JUSTINO. *I Apologia*, XIII, 3; LX, 7). Jesus não é o Deus

verdadeiro. Ele é o Verbo (Logos) que vem do Deus verdadeiro (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 7).

Justino diz que o intérprete das profecias é Jesus Cristo (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII, 2), mas ele mesmo se mostra um exímio exegeta ao enumerar e manusear as profecias tanto do *Antigo Testamento* quanto as do *Novo Testamento*. Justino as interpreta, as explica, as esclarece, revela a que se referem com uma forte argumentação. Há algumas incoerências em suas interpretações, porém, estas são frutos das boas intenções em demonstrar o quanto as profecias comprovam a superioridade da fé dos cristãos. Vejamos algumas profecias e seu cumprimento conforme a interpretação de Justino. Sobre Jesus:

Na <i>I Apologia</i> de Justino Mártir	<i>Antigo Testamento</i>
Moisés, que foi o primeiro dos profetas, disse literalmente: “Não faltará príncipe de Judá, nem chefe saído de seus músculos, até que venha aquele a quem está reservado. Ele será a esperança das nações, amarrando seu jumentinho à vinha e lavando sua roupa no sangue da uva” (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXII, 1).	O cetro não se arredará de Judá, nem o legislador dentre seus pés, até que venha Siló; e a ele se congregarão os povos. Ele amarrará o seu jumentinho à vide, e o filho da sua jumenta à cepa mais excelente; ele lavará a sua roupa no vinho, e a sua capa em sangue de uvas (Gênesis 49:10-11).
Levantar-se-á uma estrela de Jacó e uma flor subirá da raiz de Isaí; e as nações esperaram sobre o seu Braço (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXII, 12).	Porque brotará um rebento do tronco de Jessé, e das suas raízes um renovo frutificará. E acontecerá naquele dia que a raiz de Jessé, a qual estará posta por estandarte dos povos, será buscada pelos gentios; e o lugar do seu repouso será glorioso (<i>Isaías</i> 11:1, 10). Vê-lo-ei, mas não agora, contemplá-lo-ei, mas não de perto; uma estrela

	procederá de Jacó e um cetro subirá de Israel, que ferirá os termos dos moabitas, e destruirá todos os filhos de Sete (<i>Números 24:17</i>).
Eis que uma virgem conceberá e dará à luz um filho e lhe porão o nome 'Deus conosco' (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXIII, 1).	Portanto o mesmo Senhor vos dará um sinal: Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel (<i>Isaías 7:14</i>).
Escutai agora como Miquéias, outro profeta, predisse o lugar da terra em que ele nasceria. Assim diz: "E tu, Belém, terra de Judá, de modo algum és a menor entre os príncipes de Judá, pois de ti sairá o chefe que apascentará o meu povo" (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXIV, 1).	E tu, Belém Efrata, posto que pequena entre os milhares de Judá, de ti me sairá o que governará em Israel, e cujas saídas são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade (<i>Miquéias 5:2</i>).
Também foi predito que Cristo, depois de nascer, viveria oculto aos outros homens, até à idade adulta. Escutai o que foi dito antecipadamente a esse respeito. É o seguinte: "Um menino nasceu, um pequenino nos foi dado, cujo império está sobre os ombros" (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXV, 1-2).	Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu, e o principado está sobre os seus ombros, e se chamará o seu nome: Maravilhoso, Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz (<i>Isaías 9:6</i>).
Por meio de outro profeta, diz com outras palavras: "Eles transpassaram meus pés e minhas mãos, e lançaram sorte sobre a minha roupa" (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXV, 5).	Pois me rodearam cães; o ajuntamento de malfeitores me cercou, transpassaram-me as mãos e os pés. Repartem entre si as minhas vestes, e lançam sortes sobre a minha roupa (<i>Salmos 22:16, 18</i>).
Citamos também a profecia de outro	Alegra-te muito, ó filha de Sião;

profeta, Sofonias ⁶ , que literalmente profetizou que ele montaria sobre um jumentinho e desse modo entraria em Jerusalém. São estas as suas palavras: "Alegra-te muito, filha de Sião; dá gritos, filha de Jerusalém. Eis que o teu rei vem a ti manso, montado sobre um jumento, sobre um jumentinho, filho de um animal de jugo" (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXV, 10-11).	exulta, ó filha de Jerusalém; eis que o teu rei virá a ti, justo e salvo, pobre, e montado sobre um jumento, e sobre um jumentinho, filho de jumenta (<i>Zacarias</i> 9:9).
--	--

Todos os detalhes da história de Jesus já estavam preditos, nesta visão de Justino, nos profetas do *Antigo Testamento*. Essa é a maior prova da superioridade da religião cristã. Por isso, na concepção do mártir, tudo o que eles (os cristãos) dizem é a verdade.

3. JESUS CRISTO, O MESTRE DOS CRISTÃOS - Ἰησοῦς Χριστός ὁ Διδάσκαλος τοῦ Χριστιανῶν

Justino desenvolve uma cristologia bastante significativa. Herdeira tanto dos ensinamentos paulinos quanto joaninos, soma-se a eles ideias que jazem na mitologia helenística. Quem é Jesus para Justino? Jesus seria o cumprimento das profecias relativas ao messias (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII, 1, 12; XXXIII, 1; XXXIV, 1; XXXV, 1-2; XXXV, 5; XXXV, 10-11; LIII, 1-2); Objeto de adoração (JUSTINO. *I Apologia*, XLIX, 1-2); Filho de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 10); Embaixador de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 10); Verbo (Logos) de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 10); O Senhor (JUSTINO. *I Apologia*, XLI, 4; XLV, 2; LI, 6); O Mestre (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 7; XIII, 3; XV, 5; XIX, 6; XXI, 1; XXXII, 2).

⁶ Zacarias e não Sofonias. O equívoco não é do tradutor, mas de Justino. No texto em grego temos Σοφονίου/Sofoniou.

Desta forma, Jesus na ótica de Justino é o Mestre por excelência. Não é simplesmente um Platão ou um Sócrates, que podem no máximo ser considerados discípulos do Grande Mestre, pois tinham a semente do Logos Jesus dentro de si (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 3). Justino refere-se a Jesus como Mestre cerca de nove vezes em sua obra. Jesus é também por vezes declarado Senhor, apesar deste título ser utilizado, na maioria das vezes, para referir-se a Deus Pai. Jesus é o Mestre dos mestres, pois foi enviado por Deus, como Sabedoria de Deus, como Logos divino e falou por intermédio dos profetas. E por estes, alguns filósofos gregos tiveram contato com esta Sabedoria. O Mestre Jesus saiu por muitas terras a ensinar sua sabedoria e como qualquer διδάσκαλος, ele teve discípulos que, depois de sua morte, semearam suas palavras pelo mundo afora e fizeram mais e mais discípulos. Mas, por ser um Mestre diferente dos demais, era também Senhor, Messias, Filho de Deus e era até mesmo alvo de adoração. Sua sabedoria vinha do Alto, dos Céus, diferentemente da sabedoria encontrada entre os gregos que era terrestre e confusa, que dava origem a várias correntes discordantes entre si. No máximo, o que salvava da filosofia grega era aquilo que aprenderam do Logos, ainda que de forma parcial.

Justino encontrou no Mestre Jesus aquilo que ele não havia encontrado em nenhuma das filosofias que ele conheceu, isto é, a experiência de encontrar o próprio Deus: “Por sua vez, Jesus, como já indicamos, estando entre eles, disse: ‘Ninguém conhece o Pai, a não ser o Filho; ninguém conhece o Filho, a não ser o Pai e aqueles aos quais o Filho o revelar’” (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 13; *Mateus* 11:27). Ao encontrar-se com o cristianismo, Justino sentiu-se próximo de Deus. Sua convicção de que um dia teria um encontro pessoal com Deus nos Céus lhe dava aquilo que o platonismo apenas prometia (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 6; JUSTINO. *I Apologia*, LXI, 4).

O Mestre Jesus lhe ensinou através das *Memórias dos Apóstolos* e das profecias do *Antigo Testamento* que, crendo em Jesus e seguindo os seus ensinamentos, ele estava fazendo parte de um povo que um dia ressuscitaria da morte e estaria com Deus (JUSTINO. *I Apologia*, LVIII, 12-16). Assim, percebemos que a cristologia de Justino mostra-se bem fundamentada dentro da lógica cristã. O seu ponto central é a visão de um

Mestre/Messias/Logos que veio como cumprimento das profecias do *Antigo Testamento*. Jesus cumpriu todas as exigências necessárias para se enquadrar nessas profecias. Um Mestre que foi mestre antes mesmo de nascer como homem, pois era o Logos de Deus que posteriormente foi o Mestre enviado em carne para benefício de todos os que nele creem. Sua missão divina, seu título de Senhor, sua preexistência como Logos, seu caráter divino revelam um Mestre por excelência. Essa visão se mostra devedora de concepções judaicas, mas que foram aprimoradas por algumas ideias da filosofia grega. Por isso, tratamos a seguir de duas escolas que são fundamentais para se entender o pensamento de Justino sobre Jesus Cristo, o Mestre, e sobre seus muitos discípulos, os cristãos.

4. ESTOICISMO E PLATONISMO

Ao tratar sobre a identidade cristã na *I Apologia*, torna-se imprescindível falar em estoicismo e platonismo (mais especificamente sua vertente chamada de médio platonismo). Ambas as escolas são fundamentais para se compreender o cristianismo de Justino. Principalmente a partir do segundo século, o contato com essas escolas foi cada vez mais profícuo. A primeira escola filosófica com a qual Justino teve contato foi a estoica. “Eu mesmo, no início, desejando também reunir-me com algum deles (mestres filósofos), coloquei-me nas mãos de um estoico e passei bastante tempo com ele” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 3). Porém, este primeiro contato com o estoicismo parece não ter sido muito animador. Em suas palavras: “Todavia percebi que nada me adiantava para o conhecimento de Deus, pois nem sequer ele sabia nada, nem dizia que esse conhecimento era necessário. Então separei dele e dirigi-me a outro” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 3).

Seu último contato com as escolas filosóficas gregas foi com a platônica. Com esta, seu encontro foi mais positivo. Ao chegar um mestre platônico em Flávia Neápolis, ele procurou-o a fim de dialogar. Tendo aprendido bastante do platonismo chegou à conclusão de ter se “tornado sábio num átimo, e minha estupidez fazia-me esperar que, de um momento para outro, contemplaria o próprio Deus” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*,

II, 6). Deve-se, porém, esclarecer que o cristianismo não é subordinado à filosofia pagã, mas se serve desta dentro daquilo que é possível e aceitável. Como disse George Leonard Prestige: “era a ideia que era afeiçãoada para servir à fé cristã, e não a fé que era afeiçãoada para nela poder caber a concepção importada” (PRESTIGE, apud: STANFORTH, 2002, p. 21). O próprio Justino preserva e utiliza da filosofia grega aquilo que condiz com a moral e os ensinamentos cristãos. O resto é refutado e desprezado como doutrinas de demônios (JUSTINO. *I Apologia*, IX, 1). Tanto o estoicismo quanto o médio-platonismo muito tiveram de útil para a formulação do pensamento cristão.

A história do estoicismo começa no século III a.C. e costuma-se dividi-la em três fases. A primeira é conhecida como *Stoa*⁷ *primitiva*. Esta compreende os ensinamentos de seu fundador, Zenão de Cício, e de seus discípulos Ariston de Quíos, Cleanto e Crisipo, Herilo de Cártago, Dionísio de Heráclia, Perseu de Cício; Esfero do Bósforo, Apolodoro de Selêucia, e ainda Boeto de Sídon, Arquidemo de Tarso e Zenão de Tarso (MORA, 2001, p. 912, 913). A segunda é a *Stoa média* que se estende do II até o I a.C. Neste período, o estoicismo chega a Roma graças a Panécio de Rodes e Posidônio de Apameia. Outros proeminentes filósofos estoicos deste período são Hecateu de Rodes, Dionísio de Cirene, Mnesarco de Atenas, Asclepiodoto, Gemino e Fenias. A terceira é conhecida impropriamente como estoicismo imperial ou mais acertadamente como novo estoicismo ou ainda como estoicismo romano. Seus principais representantes foram Sêneca, Caio Musônio Rufo, Epicteto, Hiérocles e o Imperador Marco Aurélio (MORA, 2001, p. 913).

A penúltima fase coincide com o nascimento do cristianismo. A julgar pelos sobrenomes dos estoicos Arquidemo de Tarso, Zenão de Tarso e Atenodoro de Tarso, a cidade da qual Paulo recebeu o seu sobrenome tinha uma certa influência da escola estoica. Ele mesmo se encontrou com alguns estoicos quando visitou a cidade de Atenas (*Atos dos Apóstolos* 17:19). Tais fatores, são possíveis indícios de que Paulo teve contato com o estoicismo.

⁷ Stoa, de onde gerou o termo estoicismo, significa Pórtico. A associação é feita devido ao fato de Zenão, o fundador, ensinar no Pórtico Pintado, em Atenas (<http://www.e-cristianismo.com.br/pt/geral/200>. Acessado em 13/02/2012).

Mas o que há de estoico no cristianismo? Maxwell Staniforth arrola vários pontos nos quais as ideias cristãs já estavam presentes no estoicismo (STANIFORTH, 2002, p. 20-22). Isso pode refletir uma apropriação de elementos estoicos pelo cristianismo.

Segundo Staniforth, os elementos que predominavam no cristianismo antes de seu contato com o estoicismo eram os morais e espirituais, já os intelectuais eram subordinados a estes. Ele acrescenta, porém, que “quando a mensagem se espalhou para além dos confins da Palestina, e as suas implicações foram assimiladas pelos pensadores de outras terras, fez-se sentir a necessidade de concepções mais exatas da verdade” (STANIFORTH, 2002, p. 20). Outras questões precisavam ser levantadas e respostas coerentes necessitavam ser dadas. Tais respostas puderam ser encontradas no estoicismo.

Staniforth lista as seguintes contribuições desta escola filosófica. O Logos como concepção de uma Razão Universal como ordenador cósmico começa, de fato, com o filósofo grego Heráclito. Porém os estoicos se apropriaram dessa ideia e a desenvolveram. Para os estoicos, o Logos divino deu origem ao Universo, utilizando-se de várias partículas de si mesmo para dar forma a toda criação (STANIFORTH, 2002, p. 21). Além disso, ele não será somente um ordenador cósmico, mas um animador e guia da matéria. Ele, como princípio ativo do Universo, organiza, movimenta e direciona o seu princípio passivo – a matéria (ABBAGNANO, 2000, p. 630). O Logos tem o propósito de uma explicação cosmogônica. Daí a apropriação cristã: “Todas as coisas foram feitas por Ele (o Logos), e sem Ele (o Logos) nada do que foi feito se fez” (*João* 1:3) e a associação pelos Padres da Igreja com a Sabedoria em *Provérbios* 8 (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 2; JUSTINO. *II Apologia*, VII (VIII), 3).

Para os estoicos o fogo primitivo (não um fogo destruidor, mas criador) deu origem aos quatro elementos: “parte do fogo se transforma em ar, uma parte do ar em água, uma parte da água em terra; e depois, nasce o mundo ao penetrar no úmido, o *Pneuma* (espírito, sopro) divino” (BRÉHIER, 1967, p. 215). *Pneuma* é o termo que Cleantes utiliza para descrever o fogo primitivo. Daí são gerados os novos seres, cada qual com sua individualidade. Cada um desses novos seres são fragmentos do *Pneuma* divino. Ele é que dá vida aos seres com seu sopro. Duas coisas são possíveis

ver no cristianismo dentro desta perspectiva: o Espírito Santo representado como fogo (*Atos dos Apóstolos* 2:3) e aquela que dá a vida, o sopro de vida, geralmente no sentido espiritual (*João* 20:22; *Atos dos Apóstolos* 8:17; STANIFORTH, 2002, p. 21; BRÉHIER, 1967, p. 215).

Sêneca, ao falar do Poder maior que dá forma ao Universo, diz que: “a este Poder chamamos nós umas vezes Deus Todo Poderoso (*deus est potens omnium*), outras vezes, Sabedoria incorpórea (*incorporalis ratio ingentium*), ou Espírito santo (*diuinus spiritus*), ou ainda Destino⁸” (SÊNECA. *Consolação a Hêlvia*, XII, 8.3 apud: STANIFORTH, 2002, p. 21⁹). Segundo Staniforth, bastou tirar o último termo para se tornar aceitável a concepção de trindade no cristianismo (STANIFORTH, 2002, p. 21). O que fica evidente são as semelhanças dos termos, bastando uma comparação do primeiro e do terceiro termos com o credo apostólico utilizado pela Igreja Católica: *Credo In Deum Patrem Omnipotentem* [...] *Credo In Spiritum Sanctum* (cf.: BARTH, 2003, p. 11, 12; SCHAFF, 2003, p. 24). Em suma, excetuando o último termo, temos em Sêneca os termos Deus Todo Poderoso, Razão (Sabedoria) incorpórea ingênita e Espírito Divino. Para Sêneca todas essas formas são utilizadas para se referir ao Deus Supremo enquanto que para o cristianismo fazem referência a pessoas distintas na Trindade Divina.

Dá-se o nome de conflagração à destruição do mundo através do fogo. Justino confirma: “Que haverá uma conflagração universal, escutai como o Espírito profético o anunciou de antemão. Ele diz o seguinte: ‘Descerá um fogo sempre vivo e devorará o abismo até embaixo’” (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 8-9). No entanto, no estoicismo há uma ideia cíclica de conflagração (ABBAGNANO, 2000, p. 173); já no cristianismo tem-se a ideia de linearidade, de sentido teleológico, ou seja, haverá um fim do mundo pelo fogo, mas um novo mundo ressurgirá, não mais para ser destruído. Haverá um perfeito estado eterno das coisas. Entre outras coisas citadas por

⁸ *siue ille deus est potens omnium, siue incorporalis ratio ingentium operum artifex, siue diuinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, siue fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series.* (SÊNECA. *De Consolatione ad Helviam*, XII, 8.3, grifos nossos).

⁹ V. TB. HASTINGS, JAMES (ED.). *ENCYCLOPEDIA OF RELIGION AND ETHICS PART 22*. NEW YORK: CHARLES SCRIBNER'S SONS, 1908.

Staniforth estão ainda: a noção de unidade divina, a ideia de que os homens são filhos de Deus e participam da sua natureza e procuram fazer sempre o bem (STANIFORTH, 2002, p. 22). Justino traz uma argumentação inversa. Segundo ele, os imitadores são os demais povos: “não somos nós que professamos opiniões iguais aos outros, e sim todos, por imitação, repetem as nossas doutrinas” (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 10).

O cristianismo deve também muito ao platonismo. Pode-se dizer que há vários platonismos. Após a morte de Platão, aqueles que se autodenominavam seguidores de Platão, deram uma interpretação particular de suas ideias. Eyjólfur K. Emilsson divide o platonismo em quatro fases¹⁰: a Velha Academia, o Ceticismo¹¹, o Médio Platonismo e o Neoplatonismo (EMILSSON, 1999, p. 358). A primeira é conhecida também como platonismo antigo e é representado pelos discípulos de Platão no século IV a.C. Aqui podemos citar Xenócrates, Crantor e Espeusipo. O ceticismo surge no III a.C. e seu principal representante foi Arciselaus (SANTOS, 2003, p. 5). O médio platonismo teve seu início no século I a.C. com Antioco de Ascalona e vai até aproximadamente o século II d.C. Entre os seus principais representantes encontram-se os nomes de Filo de Alexandria, Apuleio e do biógrafo Plutarco (EMILSSON, 1999, p. 358; AUDI, 1999, p. 567). Este recorte temporal é um dos pontos que justifica a nossa opção pelo Médio Platonismo, uma vez que coincide com o período de Justino. A partir do século III d.C. começa com Plotino o neoplatonismo¹². O neoplatonismo influenciou a filosofia ocidental por muito tempo, chegando até a época moderna (FURLEY, 1999, p. 6; AUDI, 1999, p. 604).

¹⁰ Alguns dividem em três. É o caso de Bento Silva Santos que a divide em: academia platônica, médio platonismo e neoplatonismo (SANTOS, 2003, p. 4-6).

¹¹ Costuma-se dividir o Ceticismo em Academia Média e Academia Nova. A primeira era caracterizada por um ceticismo mais moderado e teve como principal representante Arcesilaus de Pitane. A Academia Nova era representada por Carnéades de Cirene.

¹² A noção de que o Neoplatonismo tenha começado com Plotino é um tanto quanto artificial, pois, conforme Emilsson nos informa, alguns elementos do que caracterizava o Neoplatonismo já existiam antes mesmo do Neoplatonismo. Porém, segundo Ele, “Plotino, constitui um marco histórico principalmente porque ele sintetiza e em alguns aspectos, carrega novas ideias já em curso” (EMILSSON, 1999, p. 358).

Com o intuito de entendermos melhor o médio platonismo, vamos retroceder um pouco no tempo. É preciso compreendermos algumas concepções básicas do platonismo antigo e do ceticismo, pois como sabemos, o médio platonismo será uma reação contra o ceticismo e um retorno às origens do pensamento platônico. Para Platão, tudo o que existe é meramente uma imagem da realidade, não a realidade em si. Ele divide assim o mundo em sensível e inteligível. O mundo sensível é aquele nos qual apreendemos as coisas com os nossos sentidos, enquanto que o inteligível, pelo nosso intelecto. Exemplo clássico dessa ideia está no Livro VII de sua obra *A República*, em uma alegoria conhecida como o Mito da Caverna¹³. Para ele, aquilo que percebemos com os nossos olhos são, na verdade, apenas uma realidade aparente, não a realidade absoluta e imutável. Esta só pode ser apreendida pelo intelecto. Ele conclui que tudo o que existe no mundo sensível existe no mundo inteligível, só que neste último as coisas existem primeiro e de uma forma eterna e incorruptível. Desta forma, para Platão, a verdade absoluta é possível de ser apreendida desde que a alma humana consiga ascender ao mundo inteligível por meio do conhecimento.

No século III a.C., a Academia fundada por Platão passou a ter uma concepção mais crítica quanto à percepção da verdade. De forma geral, para o cético, a verdade não poderia jamais ser alcançada, pois “delas só se podem apreender aparências sempre mutáveis” (ABRÃO, 2004, p. 71). Porém, não implica em uma desistência da busca pela verdade das coisas. Não é uma questão de calar (*afasia*), pois, apesar de reconhecer a inacessibilidade da verdade, ele “não abandona o desejo de atingir a

¹³ Sócrates leva Glauco a refletir sobre as concepções do mundo sensível e inteligível propondo uma alegoria. Em suma, a cena que se apresenta é a seguinte: vários homens desde a infância estão todos acorrentados de pernas e pescoço numa caverna de forma que só conseguem ver uma luz projetada numa parede em frente a eles. Qualquer pessoa que passar em frente à caverna projetará uma sombra na parede de dentro dela. Tal sombra será tomada como uma imagem real por aqueles homens que estão acorrentados. Se um destes homens se soltar e ver o mundo lá fora descobrirá que aquilo que ele via era apenas uma imagem e não o mundo real. Tal alegoria é explicada por Sócrates: os homens acorrentados dentro da caverna são aqueles que só percebem o mundo sensível, só veem aquilo que está diante dos olhos, aquilo que pode ser percebido pelos sentidos humanos. Aquele que sai da caverna conseguindo se libertar é o filósofo que em sua jornada filosófica consegue alcançar o mundo inteligível, ou seja, o mundo real (PLATÃO. *A República*, VII, 514a-541b).

felicidade, a serenidade” (ABRÃO, 2004, p. 71), é necessário permanecer num estágio de *ataraxia*, ou seja, deve-se manter a alma isenta de perturbação ou agitação. Tal concepção, segundo Furley, aproxima-se mais do pensamento socrático do que o de Platão em seus últimos escritos (FURLEY, 1999, p. 5).

Costuma-se dividir o Ceticismo em Academia Média e Academia Nova (FREDE, 1999, p. 271). A primeira era caracterizada por um ceticismo mais moderado, e teve como principal representante Arcesilau de Pitane. Segundo Arcesilau, há a possibilidade de se conhecer as coisas, porém tal conhecimento encontra-se dentro do que ele chama de “razoável”. Não existe, contudo, “um critério de evidência absoluta e indiscutível” (MORA, 2000, p. 175). A Academia Nova era representada por Carnéades de Cirene. Para ele, como não há meios de se chegar ao conhecimento da verdade absoluta, é preciso estabelecer um critério de verdade verossímil, provável, no sentido de plausibilidade. A grande questão aqui é que por mais que se estabeleça uma argumentação sobre a verdade, tal argumentação jamais será conclusiva (FREDE, 1999, 272).

O médio platonismo será uma reação a este tipo de pensamento e ao mesmo tempo um retorno ao pensamento platônico de que a verdade pode ser apreendida (AUDI, 1999, p. 567). Bento S. Santos aponta que “é precisamente a este platonismo do ‘meio’ que se remetem os Padres da Igreja para elaborarem racionalmente a mensagem evangélica” (SANTOS, 2003, p. 5). Emilsson esclarece que “o médio platonismo não é uma escola de pensamento unificada, mas um rótulo colocado em vários pensadores platonicamente inspirados em lugares diferentes durante este período (século I a.C. a II d.C.)” (EMILSSON, 1999, p. 358). Porém, não é somente o recorte temporal que define o Médio Platonismo, visto que ele é basicamente caracterizado pelos seguintes fatores: Rejeição ao ceticismo da Nova Academia (AUDI, 1999, p. 567); Ecletismo: principalmente influências dos peripatéticos e estoicos (FURLEY, 1999, p. 358); Retorno às ideias platônicas (SANTOS, 2003, p. 7).

O que podemos detectar desse platonismo em Justino? Quando Justino diz que a meta da filosofia de Platão é encontrar Deus, ele reflete a ideia platônica contida na *Alegoria da Caverna* (JUSTINO. Diálogo com Trifão, II, 6; PLATÃO. *A República*, VII, 514a-541b). O mundo inteligível é

onde as coisas são eternas, imutáveis e incorruptíveis, é o mundo de Deus. Como só se alcança este mundo através do intelecto com o auxílio da filosofia, então, para Justino, essa filosofia é o cristianismo. Só através do cristianismo a concepção platônica de se alcançar o mundo real é possível.

No final da apresentação de sua jornada filosófica, Justino declara, ao se decidir pela escola platônica, que “a contemplação das ideias dava asas à minha inteligência. Eu imaginava ter-me tornado sábio num átimo, e minha estupidez fazia-me esperar que, de um momento para outro, contemplaria o próprio Deus. Com efeito, esta é a meta da filosofia de Platão” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 6). Já como cristão esclarece para o judeu Trifão: “Vemos e estamos convencidos de que, por meio do nome de Jesus Cristo crucificado, as pessoas se afastam da idolatria e de toda iniquidade, para aproximar-se de Deus” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, XI, 4). Mais à frente ele afirma: “Nós somos aqueles que se aproximaram de Deus por meio desse Cristo crucificado” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 5). No cristianismo, a meta de Platão se concretizaria verdadeiramente, por essa razão também é que o cristianismo “é a filosofia segura e proveitosa” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, VIII, 1).

O platonismo serve para trazer a compreensão de que o caminho é a filosofia, porém, na concepção de Justino, não será a platônica. Nisto consiste a utilidade da filosofia de Platão, ou seja, tornou-se um baluarte na fé cristã. Através do conhecimento da verdadeira filosofia alcança-se a verdade, mais, o próprio Deus, e com ele todas as coisas que lhe concernem: verdadeiro amor, fé inabalável, paz interior e uma vida futura no além-mundo, num paraíso. Tal é a influência de Platão sobre Justino. Para além disso, Justino mesmo admite semelhanças com as doutrinas platônicas tais como a de que o mundo foi criado e organizado por Deus (JUSTINO. *I Apologia*, XX, 4; LIX, 1-5); sobre o livre arbítrio (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 8), o julgamento final dos ímpios (JUSTINO. *I Apologia*, VIII, 4) e a imortalidade da alma (JUSTINO. *I Apologia*, XVIII, 1-6).

Ainda sobre a criação do Universo, Platão teria tomado de empréstimo a forma do Universo: “O que Platão, explicando a criação, diz no *Timeu* sobre o Filho de Deus: ‘Deu-lhe a forma de X no universo’, ele o tomou igualmente de Moisés” (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 1). Assim, Justino compara o texto platônico àquele em que Moisés faz uma serpente de bronze

(segundo Justino, uma cruz) para curar os israelitas que tinham sido picados por cobras (*Números* 21:9). Segundo Justino:

Platão deve ter lido isso e, não compreendendo exatamente, nem entendendo que se tratava da figura da cruz, tomou-a pela letra X grega, e disse que o poder que acompanha a Deus estava primeiro estendido pelo universo em forma de X (LX, 5).

Mas Justino deixa bem claro: “não pedimos que se aceite por coincidir com eles, mas porque dizemos a verdade” (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII, 1). O que se deve ressaltar é que, para Justino, Platão é que imitou os profetas do *Antigo Testamento*, especialmente Moisés, e não o contrário, ou seja, ele vê as coincidências entre o cristianismo e o platonismo como mero plágio deste último sobre o primeiro. Mas o mártir utiliza concepções platônicas também de forma modificada. Ao que parece quando diz que “foi assim que, em algum lugar, um dos antigos disse: “Se os governantes e os governados não forem filósofos, não é possível os Estados prosperarem” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3), ele está se referindo à ideia do rei-filósofo de Platão (TEIXEIRA, 1999, p. 42-45).

Em sua obra *A República*, temos: “Assustar-se-ão ao nos ouvirem declara que os males do Estado e dos cidadãos somente serão extintos quando os filósofos detiverem o poder e que o governo que imaginamos será realizado de fato?” (PLATÃO. *A República*, VI, 501e). Apresentando a mesma ideia, Platão em uma de suas cartas diz: “Então, os males do gênero humano não cessarão até que os filósofos puros e autênticos ocupem o poder ou aqueles que exercem o poder nas cidades cheguem a ser verdadeiros filósofos, graças a um favor especial divino” (PLATÃO. *Carta VII*). Neste caso, Justino reflete claramente uma ideia platônica com algumas alterações. Pois em Platão temos apenas o governante/filósofo, enquanto que a proposta de Justino é que ambos, tanto governantes quanto governados, sejam filósofos. Passamos, então, a analisar outro aspecto da identidade cristã conforme entendida por Justino: os cristãos enquanto um povo distinto dos demais.

5. OS OUTROS: OS NÃO CRISTÃOS E OS CRISTÃOS HETERODOXOS

Para conhecermos melhor o que era ser cristão para Justino, é necessário entendermos o que não era. É preciso atentar também para sua alteridade, para o outro. A alteridade é importante à medida que serve de modelo para a construção da própria identidade. O outro é quase tudo aquilo que a identidade não deve ser. Quase tudo porque sempre existirão pontos coincidentes. Sempre haverá no outro algo que será incorporado/apropriado e algo que será rejeitado. Da mesma forma ocorreu com as reflexões de Justino sobre a identidade cristã. Nos primeiros séculos, sua identidade foi construída não só pensando em uma harmonia interna de doutrinas e costumes, mas em sua distinção com o Judaísmo e os povos politeístas. Os cristãos precisavam ser diferentes dos judeus e dos demais povos para construir uma identidade própria ainda que algo dos dois fizesse parte de sua identidade. E mesmo esse algo teria uma leitura particular dentro do cristianismo. Os símbolos, ainda que preservados, não teriam exatamente os mesmos significados.

Justino, por vezes, ao apontar aquilo que os cristãos eram utiliza a comparação, feita com base não só naquilo que é semelhante nos grupos que ele considera não-cristãos, mas, principalmente, nas suas diferenças, o que nos revela que no outro há tanto pontos congruentes quanto incongruentes. Encontramos três grupos que ele classifica como não-cristãos: os judeus, os gentios e os heréticos. Este último é formado por cristãos com leituras distintas da ortodoxia de Justino.

O mártir reconhece a distinção entre judeus e cristãos. Reconhece que o cristianismo começou com os judeus, mas também que os cristãos gentios tornaram-se melhores cristãos que os cristãos judeus. Mas havia vários judeus que não acreditavam em Jesus como o messias prometido a Israel. Aliás, prometido não só a Israel, mas a todas as nações, a todos os povos. Jesus teve um papel fundamental na unificação dos povos. Com sua morte e sua ressurreição ele uniu judeus e gentios, bárbaros e gregos: “Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (*Gálatas* 3:28). Tudo isto aconteceu

conforme já estava profetizado pelos profetas do *Antigo Testamento*, conforme estava previsto nas profecias (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI, 1).

Os judeus tiveram uma função importante no cumprimento dessas profecias acerca do Cristo. Além de ser no meio deles que o messias nasceria, a profecia sobre a morte do messias, segundo Justino, teve seu cumprimento graças a eles (JUSTINO. *I Apologia*, XXXVIII, 1-7). Na opinião de Justino, o fato dos judeus não terem entendido corretamente as profecias fizeram com que eles conspirassem contra o messias prometido, tornando-os responsáveis pela sua condenação e sua morte. Assim, Justino claramente os aponta como os grandes culpados pela morte de Jesus (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV, 6; XXXVI, 3; XXXIII, 7) por não reconhecerem o verdadeiro messias de Israel (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV, 6; XXXVI, 3; XLIX, 1-5; LIII, 6). Consequentemente, eles odiavam também os próprios cristãos por estes reconhecerem a Jesus como o filho de Deus por excelência (JUSTINO. *I Apologia*, XXXVI.1-3; XXII, 1; XXXI, 7). Eles possuíam as profecias, elas lhes diziam respeito, o messias vinha para libertá-los, mas não as souberam interpretar. Essas mesmas profecias já falavam da impenitência e da falta de entendimento dos judeus. Elas se referiam, por vezes, de forma não muito positiva em relação a eles. Justino cita *Isaiás* 65:2 por três vezes: “Eu estendi as minhas mãos a um povo que não crê e contradiz, aos que andam por um caminho que não é bom” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV, 3; XXXVIII, 1; XVIX, 3). O que mostra a ênfase que Justino dá à culpa dos judeus, na falta de fé no verdadeiro messias, Jesus Cristo.

Apesar de serem os culpados, na concepção de Justino, pela morte do messias, eles ainda o reconhecerão, pois quando vier novamente o Cristo em sua segunda vinda, os judeus se arrependerão de não o terem dado crédito: “Então eles se arrependerão, quando de nada mais lhes valerá” (JUSTINO. *I Apologia*, LII, 9). Justino conclui: “Então haverá grande choro em Jerusalém, não pranto de bocas e lábios, mas pranto de coração; não rasgarão suas roupas, mas suas almas” (JUSTINO. *I Apologia*, LII, 11). Justino descreve os judeus como um povo conhecido no *Antigo Testamento* como Israel e Casa de Jacó. São chamados de judeus, pois levaram o nome da tribo de onde adviria o Cristo, ou seja, Judá (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII, 3; LIII, 4). Alguns judeus creram em Jesus como o messias como já estava

previsto nas profecias, mas a maioria o rejeitou (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 7; *Isaías* 1:9). Para Justino, os judeus foram instrumentos nas mãos dos demônios para cumprirem os desejos destes em relação a Cristo (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 10).

Cabe ressaltar que apesar de enfatizar a responsabilidade dos judeus na morte de Jesus, Justino não exclui a responsabilidade dos romanos: “como mostra a conspiração que Herodes, rei dos judeus, os próprios judeus, Pilatos, que foi vosso procurador na Judéia, e seus soldados tramaram juntos contra Cristo” (JUSTINO. *I Apologia*, XL, 6). Tudo o que os judeus fizeram com Jesus é explicado por Justino como uma conspiração feita juntamente com os romanos.

Em suma, Justino retrata o povo judeu de forma negativa. Seu lado positivo encontra-se no fato de que aquele que esperavam os judeus (o messias, o Cristo) e aquele no qual os gregos viam a unidade do universo (o Logos, a razão) ter nascido entre os judeus. Nesse contexto ele os chama de bárbaros, isto é, aqueles que não eram gregos: “De fato, por obra de Sócrates, não só entre os gregos se demonstrou pela razão a ação dos demônios, mas também entre os bárbaros, pela razão em pessoa, que tomou forma, se fez homem e foi chamado Jesus Cristo” (JUSTINO. *I Apologia*, V, 4). Esses eram os judeus para Justino: possuidores das profecias referentes ao Cristo, agentes do cumprimento destas, assim responsáveis pela morte do messias, um povo distinto dos gregos e que odiavam os cristãos, pois estes seguiam um homem judeu e o adoravam como seu salvador e Cristo.

Mas quem são os gentios para Justino? O termo utilizado na Bíblia hebraica para gentio é *gôy* (גוי) e tanto no texto grego do *Antigo Testamento* (Septuaginta) quanto no *Novo Testamento*, temos os termos *ethnos* (ἔθνος) ou *hellen* (ἑλλήν). São geralmente traduzidos como nação, raça, gentes, gentios. Se estiver no singular podem se referir aos judeus¹⁴ (HARRIS, 1998, p. 251-252; DOUGLAS, 1995, p. 662; VINE, 2002, p. 673). De forma geral, quando no plural, eles se referem aos outros povos que não os judeus¹⁵, e no caso mais especificamente cristão denotam não só os não-judeus, mas podem

¹⁴ Veja-se *Lucas* 7:5; 23:2; *João* 11:48, 50-52).

¹⁵ Veja-se *Mateus* 4:15; *Romanos* 3:29; 11:11; 15:10; *Gálatas* 2:8.

se referir àqueles gentios que se converteram ao cristianismo¹⁶: “Os quais pela minha vida expuseram as suas cabeças; o que não só eu lhes agradeço, mas também todas as igrejas dos gentios” (*Romanos* 16:4).

Justino, além do termo gentio, utiliza também as expressões: “gente de todas as nações” πάντων τῶν ἐθνῶν) e “gente de todas as raças” (πάντων γὰρ γενῶν ἀνθρώπων), “homens das nações” (ἐθνῶν ἀνθρώπους), “os povos das nações” (λαοὶ τῶν ἐθνῶν) ou simplesmente nações (λαὸν) (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI, 7; XXXII, 1-4, 12; XXXIX, 1; XL, 11, 15; XLI, 2-4; XLII, 3; XLIX, 1).

De forma mais direta, Justino esclarece: “Deve-se saber que o restante de todas as raças humanas são chamadas de nações pelo Espírito profético; a casta dos judeus e samaritanos, porém, chama-se Israel e Casa de Jacó” (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 4); em suma, todas as demais raças que não a dos judeus. Mas há três tipos de gentios na concepção de Justino: aqueles que são verdadeiros cristãos, aqueles que se dizem e aqueles que não são de forma declarada. Ao propor “expor ao exame de todos a nossa vida e os nossos ensinamentos” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 4), Justino parece enfatizar o primeiro tipo: os cristãos “mais sinceros [...] do que os judeus” (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 3). Mais à frente, ele declara:

Ao contrário, os gentios, que nunca tinham ouvido falar dele até que os apóstolos, tendo saído de Jerusalém, lhes contaram sua vida e lhes entregaram as profecias, cheios de alegria e de fé, renunciaram aos ídolos e se consagraram ao Deus ingênito, por meio de Cristo (JUSTINO. *I Apologia*, XLIX, 5).

Aos do segundo tipo, Justino deixa claro que:

Aqueles, porém, que se vê que não vivem como ele ensinou, sejam declarados como não cristãos, por mais que repitam com a língua os ensinamentos de

¹⁶ Veja-se *Romanos* 11:13; 16:4; *Gálatas* 2:12,14; *Efésios* 3:1.

Cristo, pois ele disse que se salvariam, não os que apenas falassem, mas que também praticassem as obras (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 8).

Apesar de serem chamados de cristãos, devem ser declarados como não sendo cristãos, pois “com sua vida má, eles talvez deem motivo àqueles que estão dispostos a caluniar de impiedade e iniquidade todos os cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 7). Estão no terceiro tipo de gentios a elite imperial e aqueles que proferem calúnias contra os cristãos.

O último grupo de não cristãos possui algumas dificuldades de definição. Não é um outro como os anteriores. Este outro se revela nos demais grupos cristãos e são divisados pelos termos ortodoxia e heterodoxia que possuem um problema em comum: cada grupo se autodefine como único possuidor da verdade absoluta. Devido a isso, definir o que é ortodoxo e o que é heterodoxo torna-se uma tarefa um tanto quanto complicada para qualquer historiador que procura caminhar próximo de uma imparcialidade histórica¹⁷. Não obstante, apesar de não termos uma pretensão de neutralidade absoluta, somos, assim, inclinados a precisar melhor estes conceitos dentro do nosso trabalho. A palavra ortodoxia é formada pelos vocábulos *ὀρθός* e *δόξα*. O primeiro significa direito, reto, certo (PEREIRA, 1998, p. 412). O segundo significa parecer, opinião, juízo, crença, conjectura (PEREIRA, 1998, p. 150). O termo *ἕτερος*, por sua vez, quer dizer: o outro, o segundo, diferente, diverso, contrário, oposto (PEREIRA, 1998, p. 233). Daí a ideia de contraposição, de antagonismo entre os dois termos. Eles são utilizados para rotular o grupo que ao olhar para si próprio se vê como certo, como ortodoxos e que ao olhar para os outros grupos que possuem leituras cristãs diferentes, como errados, heréticos, heterodoxos. Como disse Paula Fredriksen ao focar mais

¹⁷ Dentro desta perspectiva parece se enquadrar a metodologia de Gerd Theissen, em seu livro *A Religião dos Primeiros Cristãos*. Em uma das características de sua proposta para se trabalhar a religião cristã primitiva aponta para a necessidade de “desvencilhamento das categorias *ortodoxia* e *heresia*” (THEISSEN, 2009, p. 12, *itálicos do autor*). Segundo ele, “em princípio, todas as correntes cristãs primitivas gozam dos mesmos direitos. Dito de forma exagerada: em caso de dúvida, a ortodoxia é considerada como ‘a heresia que se impôs’” (THEISSEN, 2009, p. 12).

especificamente o tempo anterior ao Imperador Constantino: “‘Ortodoxia’ significa ‘opinião certa’ [...] este termo pode servir como uma autodesignação para qualquer grupo cristão: ‘ortodoxia’ é sempre ‘*minha* ortodoxia’” (FREDRIKSEN, 2006, p. 587, *itálico* da autora).

Cada comunidade cristã primitiva se autoconsiderava a portadora da verdade, aliás, da verdade única. Assim, “cada lado via-se como ‘ortodoxo’, e acusavam os demais de heresia” (FREDRIKSEN, 2006, p. 587). Todo grupo que tinha um pensamento, ideia, doutrina diferente de outro grupo era considerado herético pelo outro. As divergências de leitura cristã geravam uma multifacetação do cristianismo. Diante de uma preocupação com a unidade surgia assim a diversidade, e em consequência, a divisão dos grupos em ortodoxos e heterodoxos. O que realmente vai determinar melhor os termos será o surgimento de um grupo hegemônico e este será o ortodoxo.

A emergência de um grupo hegemônico demanda tempo e certa força que determinará a sua preeminência. No caso da Igreja Primitiva, requer ainda uma forte vinculação com os apóstolos do Senhor. Podemos observar que os primeiros conflitos de doutrina ocorreram nos primórdios do cristianismo e estão registrados no *Novo Testamento*. Particularmente, no nosso trabalho, os grupos heterodoxos são aqueles aos quais Justino se refere ironicamente como aqueles que “são chamados cristãos” (JUSTINO ROMANO. *I Apologia*, XXVI, 6). Com o objetivo de entendermos melhor a questão da ortodoxia de Justino e os grupos heterodoxos na *I Apologia* retrocedemos à era apostólica, buscando nos livros do *Novo Testamento* as primeiras divisões da ortodoxia e os germens das primeiras heresias.

Na geração apostólica, temos basicamente quatro grupos, cada um se considerando como cristãos. O primeiro era liderado pelos apóstolos Pedro, João e Tiago, o irmão do Senhor, e não exatamente de outro lado, mas representando outro grupo Paulo e Barnabé. Com ideias mais próximas ao primeiro grupo, temos os judaizantes radicais e com ideias mais divergentes dos três temos os helenistas radicais (FRANGIOTTI, 2007, p. 9-12). Os três líderes do primeiro grupo eram considerados como “as colunas da Igreja” (*Gálatas* 2:9). Eles eram conhecidos como o grupo da circuncisão, isto é, aqueles cujo público alvo eram os judeus. Por isso a sua pregação tinha uma preocupação maior com as leis judaicas. Diferentemente, Paulo era

considerado o pregador dos gentios, o apóstolo do “evangelho da incircuncisão” (*Gálatas* 2:7).

Paulo mesmo esclarece que Tiago, Pedro e João “que eram considerados como as colunas, [conhecendo] a graça que me havia sido dada, deram-nos as destros, em comunhão comigo e com Barnabé, para que nós fôssemos aos gentios, e eles à circuncisão” (*Gálatas* 2:9). Apesar de suas divergências, apontadas por Paulo em sua carta aos Gálatas, o primeiro grande conflito ocorreu com o grupo de cristãos judaizantes. Tal fato está relatado no já citado capítulo 15 dos *Atos dos Apóstolos*, no qual o pivô do problema é a questão da circuncisão. Segundo o autor do livro de *Atos* alguns judeus que tinham vindo da Judéia estavam ensinando aos discípulos de Paulo em Antioquia da Síria que se eles não se circuncidassem conforme os costumes das leis mosaicas, não seriam salvos (*Atos dos Apóstolos* 15:1). Tal conflito só foi, de certa forma, resolvido no Concílio de Jerusalém, com as palavras de Pedro e Tiago que determinaram que “não se deve perturbar aqueles, dentre os gentios, que se convertem a Deus” (*Atos dos Apóstolos* 15:19).

Apesar desta “solução”, os conflitos continuaram. Em outro cenário, Paulo repreende a Pedro “Porque, antes que alguns tivessem chegado da parte de Tiago, comia com os gentios; mas, depois que chegaram, se foi retirando, e se apartou deles, temendo os que eram da circuncisão” (*Gálatas* 2:12). Neste caso, o problema é com um dos membros do primeiro grupo. Isto demonstra que as divergências de opiniões em relação às leis judaicas permaneciam mesmo no seio da liderança cristã. Tais divergências eram o cerne das divisões entre os principais grupos. Paulo é bastante categórico quanto aos judaizantes, afirmando que suas ideias deviam ser combatidas, pois traziam vários problemas para os cristãos gentios. Por isso, Paulo constata e admoesta:

Maravilho-me de que tão depressa passásseis daquele que vos chamou à graça de Cristo para outro evangelho; o qual não é outro, mas há alguns que vos inquietam e querem transtornar o evangelho de Cristo. Mas, ainda que nós mesmos ou um anjo do céu vos anuncie outro evangelho

além do que já vos tenho anunciado, seja anátema. Assim, como já vô-lo dissemos, agora de novo também vo-lo digo. Se alguém vos anunciar outro evangelho além do que já recebestes, seja anátema (*Gálatas* 1:6-9).

Havia um “outro evangelho” além daquele que era anunciado pelos judaizantes. Tal evangelho provinha dos cristãos gentios e parece ter tido influências da mitologia, filosofia e astrologia gregas bem como dos ensinamentos religiosos oriundos da Babilônia, Egito e Síria e era conhecido pelo termo gnosticismo (DOUGLAS, 1995, p. 674; MORRIS, 2008, p. 27-34). Não nos interessa aqui questões relativas à existência pré-cristã do gnosticismo. Nosso objetivo é tratar daquele que foi refutado pelos apologistas cristãos. Pode-se dizer que o gnosticismo é o responsável por várias heresias que surgiram já no primeiro século e se intensificaram no segundo (MORA, 2001, p. 1205; DOUGLAS, 1995, p. 675).

De forma sucinta, seus ensinamentos baseavam-se basicamente na ideia de que a salvação era adquirida através da *gnose* – conhecimento (MEYER, 2003, p. 1). Tal conhecimento tinha caráter específico e só era destinado a um grupo de iluminados que o recebiam, pois este era secreto e necessitava de revelação divina. O objetivo desse conhecimento era a união da alma com Deus (DOUGLAS, 1995, p. 674). Elementos da doutrina gnóstica podem ser verificados no *Novo Testamento*. Segundo Douglas: “A ‘heresia colossense’ combinava especulações filosóficas, poderes astrais, reverência a intermediários angélicos, tabus alimentares, e práticas ascéticas” (DOUGLAS, 1995, p. 675). Douglas apresenta ainda traços de gnosticismo na I e II a *Timóteo*, I e II *João* e I aos *Coríntios*. Nesta última, lista: O deleite na gnose (I *Coríntios* 8:1; 13:8); O deleite na sabedoria (I *Coríntios* 1:17); A promiscuidade de alguns e a preocupação relativa ao casamento (I *Coríntios* 6:13; 7:1-40); Negavam a ressurreição (I *Coríntios* 15:12).

Douglas conclui dizendo que “Essas coisas eram apenas sintomas; certamente não constituíam ainda um sistema; porém, exibem o solo onde os sistemas gnósticos se desenvolviam tão luxuriantemente” (DOUGLAS, 1995, p. 675). Em I *João* encontramos outras características. O autor da

epístola adverte sobre a existência de falsos profetas em seu tempo e aponta para alguns que não confessavam que “Jesus veio em carne” (*I João* 4:2). Ele afirma que “Todo o espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus; e todo o espírito que não confessa que Jesus Cristo veio em carne não é de Deus” (*I João* 4:2-3). Em *II João*, o autor enfatiza: “Porque já muitos enganadores entraram no mundo, os quais não confessam que Jesus Cristo veio em carne. Este tal é o enganador e o anticristo” (*II João* 1:7). Esse aspecto é facilmente associado à ideia negativa que os gnósticos possuíam em relação à matéria. Para eles, a matéria era má, daí negarem a encarnação de Jesus (DOUGLAS, 1995, p. 674).

O gnosticismo ganhou campo no segundo século. Entre os mais eminentes líderes gnósticos deste período estão Simão, o Mago; Marcião¹⁸ de Sínope, Menandro (discípulo de Simão, o Mago), Cerinto, Basilides, Valentino e Carpócrates de Alexandria. Destes nos interessam apenas os três primeiros que estão presentes na *I Apologia* de Justino. A primeira referência a Simão, o Mago encontra-se no capítulo 8 dos *Atos dos Apóstolos*. Filipe, um dos sete diáconos escolhidos pela Igreja para cuidar da distribuição dos bens que ela recebia, foi pregar o evangelho em Samaria. Lá Filipe encontra-se com Simão que fica estupefato “vendo os sinais e as grandes maravilhas que se faziam” (*Atos dos Apóstolos* 8:13), e, segundo o autor do livro de *Atos*, Simão também creu. O texto não nos mostra se Simão era de Samaria, mas que já havia estado ali e praticado magia de tal forma que todos na cidade o chamavam de “a grande virtude de Deus” (*Atos dos Apóstolos* 8:10).

O texto em si não fala de uma conversão de Simão, mas diz apenas que acreditou. No decorrer do relato percebe-se que o interesse de Simão era pelos sinais miraculosos que eram realizados. Posteriormente, os apóstolos Pedro e João descem para Samaria. Estes oraram para os crentes

¹⁸ Segundo Harnack, Marcião não pode ser considerado como um gnóstico. Ele elenca quatro razões: Ele não era guiado por qualquer interesse científico especulativo ou mesmo apologético, mas por interesse soteriológico; ele coloca toda ênfase na fé e não na Gnose; na exposição de suas ideias, ele não aplicou os elementos de qualquer sabedoria religiosa semítica, nem os métodos da filosofia da religião grega; ele nunca fez distinção entre uma forma de religião esotérica e uma exotérica. Porém é comum os padres da Igreja considerarem Marcião como um gnóstico (HARNACK, p. 1893, 222-223).

de Samaria para que recebessem o Espírito Santo. Vendo isto, Simão lhes ofereceu dinheiro para que pudesse ter o mesmo poder dos apóstolos. Pedro, indignado, o repreende:

O teu dinheiro seja contigo para perdição, pois cuidaste que o dom de Deus se alcança por dinheiro. Tu não tens parte nem sorte nesta palavra, porque o teu coração não é reto diante de Deus. Arrepende-te, pois, dessa tua iniquidade, e ora a Deus, para que porventura te seja perdoado o pensamento do teu coração; pois vejo que estás em fel de amargura, e em laço de iniquidade (*Atos dos Apóstolos* 8:20-23).

Temeroso pelas palavras de Pedro, pede que ore para ele a fim de que estas não se concretizem. O texto é quebrado de forma abrupta e não se fala mais em Simão, o Mago. Irineu, Hipólito e Epifânio o consideram como o primeiro grande herege (DOUGLAS, 1995, p. 1527). Na *I Apologia* não possuímos muitas informações sobre ele ou sobre suas doutrinas. Justino nos diz que Simão era originário de uma aldeia em Samaria que se chamava Giton. Ele se considerava e era considerado um deus não somente pelos samaritanos como também pelos romanos. Justino diz que Simão, tendo sido usado pelos demônios, fez “prodígios mágicos” na capital do Império. Os romanos fizeram uma estátua em sua honra e colocaram nela a seguinte inscrição: “A Simão, Deus Santo”. Havia também uma certa Helena que acompanhou Simão em suas andanças pelas cidades. Ela era uma prostituta e segundo Justino, ela era chamada de “primeiro pensamento nascido dele” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 1-3; LVI, 1-4).

Menandro foi um discípulo de Simão, o mágico. Também originário de Samaria, de uma aldeia chamada de Carapateia. Esteve em Antioquia e com suas mágicas enganou a muitos. Dizia a seus seguidores que eles não iriam morrer (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 4; LVI, 1). Justino nos revela também pouco sobre Marcião. Segundo Irineu, Justino escreveu uma obra específica sobre ele intitulada *Contra Marcião* (IRINEU. *Contra as Heresias*, IV, 6, 2), que até o momento encontra-se perdida. Na *I Apologia*,

ele nos diz que Marcião era natural da região do Ponto. Era contemporâneo a Justino: “Por fim, um tal Marcião, natural do Ponto, está agora mesmo ensinando seus seguidores” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 5; grifo nosso). Sobre sua pregação, nos informa que ele ensinava seus discípulos a crer em um outro Deus que, segundo Marcião, era superior ao Deus Criador e, consequentemente, negando este último (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 5; LVIII, 1-3). Segundo Justino “Muitos lhe deram fé, como se ele fosse o único que conhece a verdade” (JUSTINO. *I Apologia*, LVIII, 2).

Nenhuma obra de Marcião sobreviveu. Obviamente devido ao seu conteúdo foram consideradas perigosas e foram destruídas. As informações que possuímos dele são apenas de seus oponentes, como é o caso de Justino e Irineu, entre outros. O principal refutador de Marcião foi certamente Tertuliano, bispo de Cartago que viveu entre os anos 160 d.C. e 220 d.C. Sua obra é homônima a de Justino. Segundo Epifânio, bispo de Salamina, Marcião era da cidade de Sinope, no Ponto (RÄISÄNEN, 2005, p. 102). Para Marcião, o Deus do *Antigo Testamento* era um Deus mau que amava a guerra e o derramamento de sangue, enquanto via em Cristo um Deus bom. Assim, Jeová não poderia ser o pai de Jesus. Marcião, rejeitou todo o *Antigo Testamento* e boa parte do *Novo Testamento*, adotando apenas o evangelho de Lucas e as cartas paulinas como sua Bíblia, porém, segundo Irineu, de forma “mutilada” (RÄISÄNEN, 2005, p. 105; EVANS, 2006, p. 202; IRINEU. *Contra as Heresias*, XXLII, 2).

É interessante notar que Justino cita os três e aponta que “todos os que procedem destes, como dissemos, são chamados cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 6). Segundo Justino, eles só são chamados de cristãos, mas não o são, pois não andam conforme os preceitos de Cristo. Justino é categórico:

Aqueles, porém, que se vê que não vivem como ele ensinou, sejam declarados como não cristãos, por mais que repitam com a língua os ensinamentos de Cristo, pois ele disse que se salvariam, não os que apenas falassem, mas que também praticassem as obras (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 8).

Apenas falar que segue a Cristo e pronunciar alguns de seus ensinamentos não faz de ninguém um cristão. A base da argumentação de Justino encontra-se nos Evangelhos, nas próprias palavras de Jesus:

De fato, ele (Jesus) disse: “Não todo aquele que me diz: ‘Senhor, Senhor’, entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai que está nos céus. Porque aquele que me ouve e faz o que eu digo, ouve aquele que me enviou. Muitos me dirão: ‘Senhor, Senhor, não foi em teu nome que comemos, bebemos e fizemos prodígios?’ Então eu lhes responderei: - ‘Apartai-vos de mim, operadores de iniquidade’. Então haverá choro e ranger de dentes, quando os justos brilharem como o sol e os injustos forem mandados para o fogo eterno. Porque muitos virão em meu nome, vestidos por fora com peles de ovelha, mas por dentro são lobos roubadores. Por suas obras os conhecereis. Toda árvore que não dá bom fruto é cortada e lançada ao fogo” (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 9-13; cf.: *Mateus* 7,15-23; 13,42-43; *Lucas* 10,16; 13,26).

A estes, Justino não tem receio de dizer: “Aqueles que não vivem conforme os ensinamentos de Cristo e são cristãos apenas de nome, nós somos os primeiros a vos pedir que sejam castigados” (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 14). Ser cristão representa não compartilhar de doutrinas como a de Simão, o Mago que desentroniza Cristo e Deus Pai e se autoproclama Deus; ou a de Marcião, que distorce os ensinamentos dos profetas e dos apóstolos e distingue entre o Deus do *Antigo Testamento* e o do *Novo Testamento*, negando o primeiro e interpretando-o como um deus mau. Isso contraria toda a perspectiva de Justino que se baseia na pregação apostólica:

Não, porém, do Deus verdadeiríssimo, pai da justiça, do bom senso e das outras virtudes, no qual

não há mistura de maldade. A ele e ao Filho, que dele veio e nos ensinou tudo isso, ao exército dos outros anjos bons, que o seguem e lhe são semelhantes, e ao Espírito profético, nós cultuamos e adoramos, honrando-os com razão e verdade, e ensinando generosamente, a quem deseja sabê-lo a mesma coisa que aprendemos (JUSTINO. *I Apologia*, VI, 1, 2; grifos nossos).

Não condiz com os ensinamentos que Justino recebeu dos evangelhos, nem tão pouco dos apóstolos a ideia de um Deus mau. Ora o próprio Jesus declara: “Ninguém é bom a não ser Deus, que fez todas as coisas” (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 7). Como pode o Deus criador ser mau se o próprio Mestre afirma a sua bondade? Mesmo a ideia de alguém que se autodeclara deus é inconcebível. A ordem a que Justino se apegava esclarece: “Aprendemos que ele é o Filho do próprio Deus verdadeiro, e o colocamos em segundo lugar, assim como o Espírito profético, que pomos no terceiro” (JUSTINO. *I Apologia*, XIII, 3; grifo nosso). Quanto à exclusividade do Deus verdadeiro ainda diz: “Depois de crer no Verbo [...] e, por meio do Filho, seguimos o único Deus unigênito”¹⁹ [...] agora, nos consagramos ao Deus bom e ingênito” (JUSTINO. *I Apologia*, XIV, 1, 2; grifo nosso). A ortodoxia de Justino não se enquadra com qualquer doutrina que vá contra a sua leitura do ensinamento dos apóstolos. Procuramos vislumbrar aquilo que é avesso às concepções que Justino tinha quanto à identidade cristã e buscamos, a seguir, entender suas intenções ao escrever a *I Apologia*. Com

¹⁹ No original temos *Θεῶ δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ*. Uma tradução mais coerente seria “Deus único não gerado” (ou como o autor geralmente traduz: ingênito, provavelmente influenciado pela tradução latina: *ingenitum Deum*. Cf. JUSTINO. *I Apologia*, XIV, 2; XXV, 2; XLIX, 5; LIII, 2; ΙΥΣΤΙΝΟΥ. *Απολογία Πρωτη*, XIV, 2). Unigênito dá a ideia errônea de que o Deus Criador teria sido gerado. Tal aspecto caberia a Cristo, enquanto Logos, razão universal, mas não ao Deus Criador (JUSTINO. *I Apologia*, XIII, 3). Como unigênito (filho único) Jesus é referido frequentemente nos escritos joaninos, não o Pai (*João* 1:14, 18; 3:16, 18; *I João* 4:9) e como primeira criação de Deus em Justino: “Aprendemos que Cristo é o primogênito (πρωτογενής) de Deus” (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 2). O tradutor pode ter confundido *μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ* com *μονογενής*.

isto, podemos compreender melhor a ideia que Justino tem sobre o que era ser cristão.

6. A FORÇA ILOCUCIONÁRIA: OS ATOS DO DISCURSO E AS INTENÇÕES DE JUSTINO

Alguns aspectos para uma abordagem segundo os padrões do contextualismo linguístico já foram trabalhados, tais como a intertextualidade e o contexto histórico-social. Tratamos agora mais especificamente daquilo que Skinner chama de atos linguísticos ou atos do discurso ou ainda de atos ilocucionários. Skinner busca e analisa os atos linguísticos presentes no texto. A partir deles procura perceber sua coerência interna, a relação texto-fonte com os demais textos em que ele se relaciona (intertexto) e o contexto da obra. Os dois primeiros foram primordiais para conhecermos o contexto da *I Apologia*, bem como a sua relação de intertextualidade com o *Novo Testamento*, o *Velho Testamento* e com as obras de poetas e filósofos gregos. Falta-nos apresentar os atos linguísticos presentes no texto e a partir deles verificar a coerência destes atos em relação ao próprio texto, ao contexto e aos outros textos que possuem alguma relação com ele. Com isso, analisamos a intenção do autor ao escrever a *I Apologia* e compreender a sua relevância e função na construção de uma identidade cristã unitária, proposta adequada ao seu contexto de escrita, mas que nunca passou de uma idealização do mártir.

Justino nos apresenta um ponto de partida no qual podemos encontrar sua intenção. Ele afirma: “Com o presente escrito [...] pretendemos [...] pedirmos que realizeis o julgamento contra os cristãos conforme o exato discernimento da investigação” (JUSTINO. *I Apologia*, II, 3). Mais à frente ele insiste: “Para que não se pense que se trata de alguma fanfarronada nossa e opinião audaciosa, pedimos sejam examinadas as acusações contra os cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, II, 3). A ênfase, logo de início, é no julgamento justo dos cristãos, e é aqui que verificamos as primeiras expressões com força ilocucionária: a solicitação, o pedido, a súplica. Tal ato está relacionado com o gênero da própria obra, ou seja, com a ἐντευξιν e a εὐχομένων. É, *a priori*, o objetivo explicitado por Justino: fazer uma súplica

à elite imperial para que os cristãos sejam julgados com justiça. Skinner diz que “quando proferimos um enunciado com significado, ao mesmo tempo realizamos com êxito atos ilocucionários como pretender, avisar, suplicar, informar, etc.” (SKINNER, 2009, p. 11, grifo nosso).

A questão é que estes atos ilocucionários não se restringem à súplica, mas também à defesa dos cristãos, pois seria necessário apresentar os pontos favoráveis em relação aos cristãos. Nisto Skinner ainda nos esclarece que encontrar a intenção do autor “equivale a ser capaz de dizer o que deu significado a obra como ataque a, ou defesa de, crítica a, ou contribuição a alguma atitude ou linha de argumentação concreta, etc.” (SKINNER, 2009, p. 11). Para que Justino defenda os cristãos é de fundamental importância que ele apresente-os ao Império. Tal apresentação deve ser feita de forma coerente de maneira que eles sejam apresentados como realmente são. Por isso, é nesta força ilocucionária que precisamente está também sua exposição identitária dos cristãos. Assim, Justino aponta que “Cabe a nós, portanto, expor ao exame de todos a nossa vida e os nossos ensinamentos” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 4). Em sua exposição, traz-nos informações bastante úteis sobre o que ele vê como específico dos cristãos.

Dois pontos são básicos nessa exposição: “nossa vida e os nossos ensinamentos” professados pelos cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, III, 4), ou seja, os hábitos, as atitudes e as doutrinas. Justino propõe explicitar os dois fundamentos que alicerçam qualquer religião, mas não só a religião, qualquer filosofia. A relação é simples e o próprio Justino a apresenta: “Com efeito, todo homem sensato manifestará que a melhor exigência, ou ainda mais, que a única exigência justa é que os súditos possam apresentar uma vida e um pensar irrepreensíveis” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 2). A contrapartida, ele nos mostra logo a seguir: “por outro lado, igualmente os mandantes deem sua sentença não levados pela violência e tirania, mas segundo a piedade e a filosofia. Só assim governantes e governados podem gozar de felicidade” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 2). Somente assim, segundo Justino, haverá a *pax* no Império. A primeira parte fica a cargo do mártir realçar/expor para que o Imperador possa entender melhor quem são os cristãos. A segunda, fica a cargo do próprio Imperador, piedoso e sábio. Ora, a intenção de Justino é que os cristãos possam viver tranquilamente (em paz) dentro do Império.

A petição para que se faça um julgamento justo só se faz pertinente para os casos em que supostos cristãos andam levianamente ou praticaram algum crime digno de castigo. Não é o caso dos cristãos verdadeiros. A estes nem julgamento deveria haver, pois “não se deve julgar que alguém seja bom ou mau por levar um nome, se prescindirmos das ações que tal nome supõe. Além disso, se se examina aquilo de que nos acusam, somos os melhores homens” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 1). Ele enfatiza: “Com efeito, em sã razão, de um nome não se pode originar elogio ou reprovação, se não se puder demonstrar por fatos alguma coisa virtuosa ou vituperável” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 3). O ideal é que não haja a delação contra os cristãos meramente por causa do nome, pois o nome não revela culpa alguma. Porém, como infelizmente existem as delações por causa simplesmente do rótulo, Justino repete sua súplica: “Nós vos pedimos, portanto, que sejam examinadas as ações de todos os que vos são denunciados, a fim de que o culpado seja castigado como iníquo, mas não como cristão” (JUSTINO. *I Apologia*, VII, 4).

Em síntese, essa é a intenção primária de Justino: não haver julgamento para os cristãos exceto quando houver delação. Assim mesmo, tal julgamento deve ser feito “conforme o exato discernimento da investigação” (JUSTINO. *I Apologia*, II, 3) e não se deve condenar os cristãos por serem cristãos, exceto quanto estes o são apenas de nome. E aqui entra a identidade cristã como formulada por Justino, ou seja, ao desenvolver sua defesa ele apresenta as características do que é ser cristão e do que não é. Temos, assim, na intenção do autor uma preocupação identitária que o leva a revelar um quadro daquilo que é ser cristão. Esse “ser” e o “não ser” é o que apresentamos nos itens anteriores deste artigo e gostaríamos de comentá-los, a seguir, de forma mais precisa. Não nos distanciando da ideia de que no caráter performático de uma palavra ou expressão, ou seja, em seus atos ilocucionários, podemos detectar a identidade cristã almejada.

7. SER CRISTÃO E A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA

De forma geral, ser cristão, para Justino, é viver conforme Jesus viveu (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 3-4). Isto inclui vários outros aspectos como,

por exemplo, ser bom (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 5), contribuir para a paz do Império (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 1), e crer na obra salvífica de Jesus e em seus ensinamentos (JUSTINO. *I Apologia*, XXXVIII, 1-7; XLVI, 2; LIII, 3). Um cristão é, acima de tudo, aquele que segue e serve ao seu mestre (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 7; XIII, 3; XV, 5; XIX, 6). Neste ponto, para Justino, Jesus equipara-se, melhor, supera, os grandes filósofos.

Os ensinamentos de Jesus são superiores aos dos demais filósofos. Sua superioridade encontra-se em sua antiguidade, em sua influência nos próprios filósofos gregos, em sua coerência interna e em sua autenticidade comprovada pelas profecias. Quanto a este último ponto, nós já vimos sua importância para Justino. No que diz respeito à antiguidade dos ensinamentos cristãos é também fundamental para sua argumentação (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII, 1; XLVI, 1-2). É importante esclarecer que todos “aqueles que viveram conforme o Verbo são cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 3). Ora, os ensinamentos de Cristo estão presentes em tempos muito anteriores à sua existência enquanto homem. Eles remontam aos antigos profetas, a começar por Moisés, que ele salienta amiúde ser “mais antigo do que os escritores gregos” (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 8; LIV, 5; LIX, 1), mas cita outros pelo nome, tais como Isaías, Ezequiel, Jeremias e Miquéias.

O segundo ponto faz parte de uma argumentação muito comum entre vários apologistas judaicos (FRANGIOTTI, 1995, p. 15). Como já dissemos anteriormente, os filósofos gregos teriam, para Justino, plagiado os profetas do *Antigo Testamento* (JUSTINO. *I Apologia*, LIX, 1-6; LX, 1-7). Justino esclarece que: “Em geral, tudo o que os filósofos e poetas disseram sobre a imortalidade da alma e da contemplação das coisas celestes, aproveitaram-se dos profetas, não só para poder entender, mas também para expressar isso” (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 9). Platão teria utilizado várias máximas e ensinamentos de Moisés como sobre a responsabilidade do homem diante de suas escolhas (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 8); sobre a criação do mundo e com quais elementos o formou (JUSTINO. *I Apologia*, LIX, 1); sobre a forma do Universo (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 1), etc.

Podemos ainda perceber o que é ser cristão quando Justino se refere à “nossa religião” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3). Justino está preocupado em esclarecer a “natureza ignorada do cristianismo” (LIEU, 2004, p. 1;

JUSTINO. *I Apologia*, III, 3). O termo religião aqui é, no texto grego νομιζόντων (de νόμος e νομίζω). Possui declinação verbal e não de substantivo, pois está no futuro ativo do particípio. Porém, o particípio, no grego, tem características de verbo e adjetivo. Como adjetivo ainda pode ser utilizado de forma atributiva para qualificar um substantivo, como predicativo, e, caso não esteja acompanhado de um substantivo, pode funcionar como um (REGA, 1991, p. 93-94; HANSEN & QUINN, 1992, p. 206). Νόμος significa uso, costume, opinião geral, máxima (PEREIRA, 1998, p. 391). Νομίζω quer dizer ter por costume, submeter aos costumes, às leis (PEREIRA, 1998, p. 390). Marilena Chauí esclarece ainda que *nómos* significa “a convenção, que depende de uma decisão humana [...] a convenção acordada por um grupo e que se torna lei para esse grupo” (CHAUÍ, 2002, p. 165-166). Neste sentido νόμος está em contraposição à φύσις, pois este, que significa natureza, não depende da ação humana (CHAUÍ, 2002, p. 165).

Para Justino, a *nómos* cristã não é uma convenção humana, mas uma instituição ordenada por Deus e que possui os seus próprios costumes e crenças (JUSTINO. *I Apologia*, III, 4). Neste sentido, é esclarecedor quando diz que o cristianismo é uma filosofia “segura e proveitosa” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão* VIII, 1). Segura é, no texto grego, ἀσφαλῆ e proveitosa é σύμφορον. A primeira significa também firme e prudente (PEREIRA, 1998, p. 89). A segunda quer dizer ainda favorável, apropriado, conveniente (PEREIRA, 1998, p. 544). Tais termos apontam para a superioridade do cristianismo e revelam o propósito também superior de vida, de *nómos*, de *aretê* (virtude). Seus costumes visam particularmente a um *modus vivendi* superior. O historiador Henri-Iréne Marrou explica que:

A filosofia helenística não é apenas uma modalidade determinada de formação intelectual, mas também um ideal de vida, que pretende plasmar o homem por inteiro; tornar-se filósofo é adotar um modo de vida novo, mais severo do ponto de vista moral, envolvendo certo esforço ascético, o qual se manifesta, de maneira concreta,

no comportamento, na alimentação e no vestuário (MARROU, 1990, p. 323).

Isto se coaduna com o que temos em Justino:

Depois de crer no Verbo, nós nos afastamos deles (os demônios) e, por meio do Filho, seguimos o único Deus unigênito. Antes, nós nos comprazíamos na dissolução; agora, abraçamos apenas a temperança; antes, nos entregávamos às artes mágicas; agora, nos consagramos ao Deus bom e ingênito; antes, amávamos, acima de tudo, o dinheiro e as rendas de nossos bens; agora, colocamos em comum o que possuímos e disso damos uma parte para todo aquele que está necessitado; antes, nós nos odiávamos e nos matávamos mutuamente e não compartilhávamos o lar com aqueles que não pertenciam à nossa raça pela diferença de costumes; agora, depois da aparição de Cristo, vivemos todos juntos, rezamos por nossos inimigos e tratamos de persuadir os que nos aborrecem injustamente, a fim de que, vivendo conforme os belos conselhos de Cristo, tenham boas esperanças de alcançar conosco os mesmos bens que esperamos de Deus, soberano de todas as coisas. (JUSTINO. *I Apologia*, XIV, 1-3).

Adentrar pelas portas do cristianismo é adentrar para uma nova concepção filosófico-religiosa. Ser cristão não é só pertencer a uma religião (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3), mas é fazer parte de uma nova filosofia. Aqui filosofia e religião se mesclam, se complementam. É fácil ver em Justino um λόγος προτρεπτικός, o chamado “discurso exortativo” que tinha como finalidade exortar os jovens à vida filosófica (MARROU, 1990, p. 324). Porém, Justino conclama a todos os romanos, em particular a elite imperial, a aceitarem esse novo estilo de vida filosófico (JUSTINO. *I Apologia*, LIII,

12; cp. com: JUSTINO. *I Apologia*, II, 2). Ora cada qual que segue uma determinada escola, linha de pensamento ou grupo possui uma denominação própria. Justino explica que “entre os gregos, aos que seguem as opiniões que lhes agradam todo mundo lhes dá o nome de filósofos, como também entre os bárbaros levam um nome comum os que foram e pareceram sábios, o mesmo acontece com os cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, VII, 3).

O que Justino parece refletir no trecho²⁰ acima é a ideia de que os sábios entre os gregos são chamados de filósofos; entre os bárbaros (judeus), profetas; e aqueles que creem no Messias/Logos Jesus Cristo recebem o nome comum de cristãos. Cada grupo de sábios recebe um nome. Os cristãos são reconhecidos por este nome tanto pelos de dentro do grupo quanto pelos de fora. Podem, assim, serem identificados com os σοφός χριστιανός, isto é, os sábios cristãos, ou ainda melhor, os φιλόσοφος χριστιανός, os filósofos-cristãos. Justino deixa antever o seu desejo de que todos se tornem filósofos-cristãos no início de sua apologia: “Foi assim que, em algum lugar, um dos antigos disse: ‘Se os governantes e os governados não forem filósofos, não é possível os Estados (*cities, póleis*) prosperarem” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3). Ambos, governantes e governados, são desejados nessa nova forma de viver, o que é confirmado em seu *Diálogo com Trifão*: “Desse modo, portanto, e por esses motivos, sou filósofo, e desejaria que todos os homens, com o mesmo empenho que eu, seguissem a doutrina do Salvador” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, VIII, 2). Ser filósofo e seguir as doutrinas do Salvador são, desta forma, a mesma coisa.

Desta maneira, ser cristão implica em ser um filósofo, mas não um filósofo aos moldes gregos, nem tampouco conforme a lei judaica simplesmente. É preciso adotar outro caminho que suplante os padrões judaicos e os ensinamentos dos filósofos sem desprezar de tudo esses padrões e esses ensinamentos. É preciso peneirá-los, filtrá-los e se apropriar daquilo que não entre em choque com a mensagem deixada pelo Mestre e

²⁰ Apesar de neste trecho haver uma conotação negativa, em que Justino mostra que nem todos que são chamados de cristãos o são realmente e que o mesmo acontece com os gregos e os judeus, percebe-se claramente a relação com a nomenclatura. Cada grupo é “batizado” com um nome específico.

transmitida nas “memórias dos apóstolos”. Este novo caminho chama-se cristianismo. Aqueles que participam dele são chamados de cristãos.

BIBLIOGRAFIA

- A. EVANS, CRAIG, *Fabricating Jesus, How Modern Scholars Distort the Gospels*. Illinois: IVP Books, 2006, 290p.
- ABBAGNANO, NICOLA, *Dicionário de Filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, 1014p.
- AUDI, ROBERT (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York, Cambridge University Press: 1999, 1001p.
- BARTH, KARL, *Credo, Comentários ao Credo Apostólico*, São Paulo: Novo Século, 2003, 191p.
- BÍBLIA, PORTUGUÊS, BÍBLIA DE ESTUDO DA MULHER, *TRADUÇÃO DE JOÃO FERREIRA DE ALMEIDA, BELO HORIZONTE: ATOS*, 2002, 1378p.
- BRÉHIER, ÉMILE, *Histoire de la Philosophie, L'Antiquité et le Moyen âge*, Paris: PUF, 1967, T. 1, 600p.
- BULFINCH, THOMAS, *O Livro de Ouro da Mitologia, Histórias de Deuses e Heróis*, Ediouro: Rio de Janeiro, 2002, 355p.
- CHAUÍ, MARILENA, *Introdução à História da Filosofia, Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 539p.
- D. DOUGLAS, J. (Org.), *O Novo Dicionário da Bíblia*, São Paulo: Vida Nova, 1995, 1680p.
- E. MORRIS, JOE, *Revival of the Gnostic Heresy*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, 240p.
- E. VINE, W.; UNGER, F. MERRIL; WHITE JR., WILLIAN, *Dicionário Vine, O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento*, Rio de Janeiro: CPAD, 2002, 1115p.
- FERRATER MORA, JOSÉ, *Dicionário de Filosofia*, São Paulo: Loyola, 2000, T. 1 - T. 2, 1621p.
- FRANGIOTTI, ROQUE, *História das Heresias (séculos I-VII), Conflitos Ideológicos Dentro do Cristianismo*, São Paulo: Paulus, 2007, 164p.

- FRANGIOTTI, ROQUE, “Introdução”, pp. 13-16. En: *I Apologia de Justino de Roma*, São Paulo, Paulus, 1995, 324p.
- FRANGIOTTI, ROQUE, “Introdução”, pp. 87-89. En: *II Apologia de Justino de Roma*, São Paulo, Paulus, 1995, 324p.
- FREDE, MICHAEL, “The Sceptics”, pp. 253-286. En: FURLEY, DAVID (Ed.), *Routledge History of Philosophy, From Aristotle to Augustine*, London: Routledge, 1999, 462p.
- FREDRIKSEN, PAULA, “Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE”, pp. 587-606. En: S. POTTER, DAVID (Ed.), *A Companion to the Roman Empire*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, 691p.
- FURLEY, DAVID (Ed.), *Routledge History of Philosophy, From Aristotle to Augustine*, London: Routledge, 1999, 462p.
- HASTINGS, JAMES (Ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics Part 22*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1908, 484p.
- IRENAEUS, “Against Heresies”, pp. 508-955. Translate by Philip Schaff, En: SCHAFF, Philip, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Edinburg: Wm. B. Eerdmans, 1867, 1040p.
- ΙΥΣΤΙΝΟΥ, “Απολογία Προτη”, pp. 327-440. En: MIGNE, Jacques Paul. *Patrologiae Cursus Completus*, Paris: J. P. Migne Editorem, 1857, 1820p.
- JUSTINO DE ROMA, “I Apologia”, Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin, pp. 21-86. En: *Justino de Roma: I e II Apologia, Diálogo com Trifão*, São Paulo: Paulus, 1995, 324p.
- JUSTINO DE ROMA, “II Apologia”, Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin, pp. 87-108. En: *Justino de Roma: I e II Apologia, Diálogo com Trifão*, São Paulo: Paulus, 1995, 324p.
- JUSTINO DE ROMA, “Diálogo com Trifão”, Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin, pp. 109-324. En: *Justino de Roma: I e II Apologia, Diálogo com Trifão*, São Paulo: Paulus, 1995, 324p.
- K. EMILSSON, EYJÓLFUR, “Neo-Platonism”, pp. 357-388. En: FURLEY, DAVID (Ed.), *Routledge History of Philosophy, From Aristotle to Augustine*, London: Routledge, 1999, V. 2, 462p.
- LAIRD HARRIS, R. (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, 1789p.

- LANGSHAW AUSTIN, JOHN, *How to do things with Words*, Oxford: University Press, 1962, 167p.
- MARROU, HENRI-IRÉNEE, *História da Educação na Antiguidade*, São Paulo: Epu, 1990, 639p.
- MEYER, MARVIN, “Gnosticism, Gnostics, and the Gnostic Bible”, pp. 1-20. En: BARNSTONE, WILLIS; MEYER, MARVIN (Ed.), *The Gnostic Bible*, Boston: Shambala, 2003, 860p.
- PEREIRA, ISIDRO, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, Braga: Tilgráfica, 1998, 1054p.
- PLATÃO, *A República*, Tradução de Enrico Corvisieri, São Paulo: Nova Cultural, 2004, 352p.
- PLATÃO, “Apologia de Sócrates”, Tradução de Enrico Corvisieri, En: *Sócrates*, São Paulo: Nova Cultural, 2004, 287p.
- PLATO. “Letter VII”. Translated by Benjamin Jowett. pp. 3216-3243. En: MOHAMED, Elwany (Comp.), *The Complete Works*. 3489p. En: <http://www.cakravartin.com/wordpress/wp-content/uploads/2008/08/plato-complete-works.pdf>. Acessado em 20/02/2012.
- PLUTARCO, *Vidas Paralelas, Teseo e Rômulo*, Tradução Delfim Ferreira Leão, Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008, 187p.
- RÄISÄNEN, HEIKKI, “Marcion”, pp. 100-124. En: MARJANEN, ANTTI; LUOMANEN, PETRI, *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*, Leide: Brill, 2005, 385p.
- SCHAFF, PHILIP (Ed.), *Creeds of Christendom, The History of Creeds*, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 2003, 799p.
- SEBASTIÃO DE SOUZA, VANDERLEI, “Autor, texto e contexto, A História Intelectual e o ‘Contextualismo Linguístico’ na Perspectiva de Quentin Skinner”, *Revista de História e Estudos Culturais*, 2008; V. 5, nº (4), 1-19.
- SENECA, DE CONSOLATIONE AD HELVIAM, EN: [HTTP://WWW.PERSEUS.TUFTS.EDU/HOPPER/TEXT?DOC=PERSEUS:TEXT:2007.01.0017](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=PERSEUS:TEXT:2007.01.0017). ACESSADO EM: 19/02/2012.
- SILVA SANTOS, BENTO, “Platonismo e Cristianismo, Irreconciliabilidade Radical ou Elementos Comuns?”, *Veritas*, Revista de Filosofia, 2003; V. 48, 323-336,

- SIQUEIRA ABRÃO, BERNADETE, *A História da Filosofia*, São Paulo: Nova Cultural, 2004, pp. 480.
- SKINNER, QUENTIN, “Motivos, intenciones e interpretación”, *Ingenium Revista de historia Del pensamiento moderno*, 2009; V. 1, 77-92,
- SKINNER, QUENTIN, *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes*, São Paulo: Ed. UNESP, 2000, 639p.
- SPANIOL, WERNER, FILOSOFIA E MÉTODO NO SEGUNDO WITTGENSTEIN, *SÃO PAULO: LOYOLA*, 1989, 149p.
- STANFORTH, MAXWELL, “Introdução”, pp. 11-22. En: MARCO AURÉLIO, *Meditations*, Penguin Books, 2002, 136p.
- STOKES, PHILIP, *Filosofia: Os Grandes Pensadores*, Belo Horizonte: Cedec, 2009, 303p.
- T. BURKE, G., <http://www.e-cristianismo.com.br/pt/geral/200>. Acessado em 13/02/2012.
- TEIXEIRA, EVILÁSIO, *A Educação do Homem Segundo Platão*, São Paulo: Paulus, 1999, 142p.
- THEISSEN, GERD, *A Religião dos Primeiros Cristãos, Uma Teoria do Cristianismo Primitivo*, São Paulo: Paulinas, 2009, 454p.
- VON HARNACK, ADOLF, *History of Dogma*, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1893, 330p.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1958, 250p.

MORITUR IN SOLITUDINE. LA ACEDIA EN LA VIDA DE HUGO DE MIRAMAR

RUBÉN PERETÓ RIVAS¹

RESUMEN: La acedia es un fenómeno espiritual y psicológico que asoló particularmente a los monjes durante la Patrística. Sin embargo, la rica literatura espiritual que sobre ella habían desarrollado los Padres del Desierto, había sido olvidada o descuidada en Occidente y, de esa manera, este *logismos* había sido identificado con la pereza y reducido simplemente a una especie de desgano o fatiga que le impedía al religioso cumplir con su deber. En definitiva, un problema moral.

El *Liber de miseria hominis* de Hugo de Miramar nos muestra que este mal continuaba afectando a los religiosos medievales. Se trata de una obra en la que se relata el drama existencial que su autor sufre durante algunas etapas de su vida. En este trabajo analizaré algunos de estos textos mostrando las características de las crisis acediosas que debió atravesar Hugo desde una perspectiva que considera a la acedia como un fenómeno complejo que supera una mera calificación moral y que la asimila, en muchos aspectos, a ciertas enfermedades que integran la nosología psiquiátrica contemporánea.

Palabras clave: Acedia – Hugo de Miramar – Depresión – Evagrio Pónico

ABSTRACT: The *acedia* is a spiritual and psychological phenomenon that suffered specially the monks of the Early Christianity. They wrote several books on this subjects but the books were lost or forgotten in the western Middle Ages. In this way, the *logismos* of the *acedia* was identified with the laziness and reduce to a moral problem.

¹ UNCuyo - CONICET

The *Liber de miseria hominis* by Hugues of Miramar shows that the problem of the *acedia* is still working in the medieval religious milieu. In this book, the Hugues narrates the suffering that experiences along his life. This article studies some chapters of the book showing the characteristic of the *acedia* according to the Hugues's experience. As a conclusion, the Author propose that the *acedia* do not always correspond with a moral situation but instead, it has coincidences with some diseases of the modern psychiatric nosology.

Keywords: Acedia – Hugues of Miramar – Depression- Evagrius of Pontus

La *acedia* es un fenómeno espiritual y psicológico que asoló particularmente a los monjes durante la Edad Media. La rica literatura espiritual que sobre ella habían desarrollado los Padres del Desierto, sin embargo, había sido olvidada o descuidada en Occidente y, de esa manera, este *logismos* se identificaba con la pereza y se reducía simplemente a una especie de desgano o fatiga que le impedía al religioso cumplir con su deber. En definitiva, un problema moral. Tal era la situación que se vivía en el siglo XII y que pronto será revertida cuando, en el siglo siguiente y en pleno esplendor de la escolástica, autores como Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino ubiquen nuevamente a este fenómeno en su justo lugar.²

² Sobre la historia y desarrollo del concepto de *acedia* puede verse el clásico libro de SIGFRIED WENZEL, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1957 y nuestros trabajos: RUBÉN PERETÓ RIVAS, “Acedia y depresión. Aportes para una reconstrucción histórica”, en *Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología* vol. 3 n° 1 (2011); “La *acedia* y el *transitus* monástico en el siglo XII”, en *Teología Espiritual* (Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia), vol. 55, n° 165 (2011), pp. 313-324; “Las mutaciones de la *acedia*: de la Patrística a la Edad Media”, en: Juan José Herrera (ed.), *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*, Unsta, Tucumán 2012, pp. 371-386.

El *Liber de miseria hominis* de Hugo de Miramar es una obra en la que aparece relatado el drama existencial que el autor sufre, debido a la acedia, durante ciertas etapas de su vida. En este trabajo analizaré algunos pasajes del libro mostrando las características de las crisis acediosas que debió atravesar Hugo desde una perspectiva que considera a la acedia como un fenómeno complejo que supera una mera calificación moral y que la asimila en muchos aspectos a ciertas enfermedades que integran la nosología psiquiátrica contemporánea.

1. EL TEMOR A LA MUERTE

Hugo nació a fines del siglo XII en el mediodía francés y, siendo joven, recibió las órdenes sagradas de Guy de Fos, arzobispo de Aix. Su capacidad le valdrá que pronto ocupe cargos de importancia, llegando a ser archidiácono de Maguelone, en Languedoc. Este cargo lo investía de una autoridad semejante a la del obispo y le confería un prestigio que se manifestaba en su tren de vida, en el aparato judicial que lo rodeaba y en las riquezas que ostentaba. Sin embargo, cuando tenía entre cuarenta y cinco y cincuenta años, decide dejar su vida mundana e ingresar a la cartuja de Montrieux.³ Es allí donde escribirá el *Liber de miseria hominis*.⁴

Al comienzo del libro II, Hugo escribe el siguiente relato:

Después de haber sufrido durante muchos años llenos de ansiedad que me cubrían de sudor, un día, de improviso, fui herido por el enemigo. El miedo y espanto se

³ Los elementos de la biografía de Hugo de Miramar pueden verse en BOYER, RAYMOND, *Hugues de Miramar, chartreux à Montrieux (1242-1248): Documents autobiographiques (Analecta Cartusiana 42)*, Salzburg, Institut für Englische Sprache und Literatur, 1978.

⁴ No he tenido aún oportunidad de consultar la edición más reciente de la obra: HUGONIS DE MIROMARI, *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*, ed. FABRICE WENDLING, (CCCM 234), Turnhout, Brepols, 2010. Las citas que incluiré en este trabajo están tomadas de la edición de BOYER, *Hugues de Miramar...*, pp. 15-36, a no ser que se indique específicamente otra fuente.

apoderaron de mí y las tinieblas me rodearon. Mi corazón se perturbó profundamente y me asaltó el temor a la muerte. A causa de ello, mis entrañas se llenaron de dolor y me poseyó como la angustia de la mujer que va a dar a luz... Mi corazón se marchitó, las tinieblas me petrificaron y los días de aflicción tomaron posesión cruelmente de mí. Además, agobiado con un profundo sueño, permanecía petrificado y fui asaltado por un terrible espanto en el que me veía en una triple profundidad: la de la impotencia, la de la ignorancia y la de la malicia, porque yo era culpable contra el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.⁵

Son varios los elementos de este párrafo que resultan indicativos como relacionados a la acedia y que, por otro lado, podrían incluso ser considerados como síntomas de alguna enfermedad. En primer término, vemos que Hugo hace referencia a que ha vivido durante años sumido en la angustia. Es un dato que revela que sus crisis, en definitiva, no han surgido de improviso como él sugiere, sino que han sido prevenidas por un estado anímico de abatimiento e, incluso, de depresión que lo ha perseguido durante años. Él habla de *anxietate*, un término que posee una significación sugerente en el vocabulario medieval. Lucifer de Cagliari, por ejemplo, la utiliza en *De Athanasio* junto con *tribulationes*, de las cuales quiere huir y

⁵ “Post multorum annorum meorum curricula anxietate plena multoque sudore non, ex improviso vulnus ab hoste ferens, timor ei tremor venerunt super me et contexerunt me tenebre; cor meum conturbatum est in me et formido mortis cecidit super me. Propterea lumbi mei repleti sunt dolore et quasi parturientis angustia me possidevit... Emarcuit cor meum, tenebre stupefecerunt me et sic me dies afflictionis graviter possederunt. Unde tamquam gravi sompno depressus stupui nimiumque expaui, pro eo quod videbam me quasi in triplex profundum demergi, videlicet in profundum inpotencie, et malicie, quia contra patrem et filium eran culpabilis et spiritum sanctum”. HUGO DE MIRAMAR, *Liber de miseria hominis*, II, I, 1-15, p. 28.

buscar refugio en Dios.⁶ San Cipriano habla de las lágrimas que vierte instintivamente el neonato por las *vitae mortalis anxietates*.⁷ El vocablo expresa, entonces, una situación de angustia que surge frente a la conciencia de la mortalidad de la vida, es decir, de la finitud de todo lo humano. Es esta una de las ideas que está latente en todo el doloroso testimonio de Hugo: la reacción humana frente a la muerte que se avecina. Algunas líneas más abajo lo dice claramente: *formido mortis cecidit super me*. El autor está relatando en este caso la situación que le acontece un tiempo antes de su ingreso a la Cartuja y que, junto a un sueño, provocará que tome tal decisión. Es decir, ocurre cuando Hugo ha cruzado ya la cuarentena y se encuentra viviendo lo que hoy llamamos “crisis de la mitad de la vida” y que los antiguos mitologizaban como los ataques del demonio de mediodía. Los rasgos y características de esta etapa, tal como lo describe la psicología contemporánea, encuentran eco en las palabras de Hugo. Por ejemplo, la búsqueda de cambios que permitan alcanzar los objetivos que aún no se han logrado y un fuerte remordimiento por los fines no cumplidos, lo cual se manifiesta muchas veces en conductas depresivas. Es indicativo, además, que Freud afirma que los pensamientos de las personas en esta etapa de la vida están dominados por el temor a la muerte, a la que ven más cercana.⁸

Pareciera, entonces, que el telón de fondo de la crisis de Hugo es su descubrimiento o su caer en la cuenta *-inproviso* escribe él- de que va morir y que los ideales de perfección cristiana que había abrazado en su juventud no han sido alcanzados, pues ha transcurrido su vida sumido en las vanidades del mundo. Es probable que esta crisis haya sido favorecida también por una predisposición personal de Hugo en sus largos años de angustia, la que, incluso, se manifestaba a través de síntomas orgánicos

⁶ Cfr. CALARITANI, LUCIFERI, *De Athanasio* I, XL, 9; ed. G.F. DIERCKS, (CCSL 8) Turnhout, Brepols, 1978.

⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *La vertu de patience* 12, 257; ed. J. MOLAGER (Sources Chrétiennes 291), Paris, Cerf, 1982.

⁸ Cfr. DAVID ALMEIDA, “Ask the Brains: Is the Midlife Crisis a Myth?”. En: *Scientific American MIND Magazine*, February 2009.
<http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=ask-the-brains-is-the-midlife>

como el sudor, y estén indicando entonces una personalidad con tendencia a la depresión.

Es en el libro IX, cuando Hugo relata su segunda crisis que le sobreviene mientras está en el noviciado cartujo, que utiliza la expresión con la que he titulado esta ponencia: *moritur in solitudine*. La ocasión de su empleo es cuando el autor relata un diálogo entre la carne y el espíritu, en el que aquella se queja de que, al elegir la áspera vida religiosa de los monjes cartujos, entre otras cosas, Hugo “morirá en soledad”.⁹ En los relatos de ambas crisis aparece entonces, de modos diversos, el temor a la muerte. Este pavor hasta tal punto se encarna en él, que concluye el primer libro con estas terribles palabras: *Vado mori!*, “Voy a la muerte”.

Estos textos y la constatación que implican remiten a la *acedia* en su etimología y en su hondura más profunda, ya que este concepto refiere a la muerte y al descuido de los cuerpos insepultos. *Acedia* deriva del griego ἀκηδέτως, que es el privativo de κηδέω y, por tanto, su significado primero es falta de cuidado o incuria. Es este el sentido que le da al término, por ejemplo, Platón en *Leyes*: “Pero si alguien no cuida (ἀκηδής) a sus hijos,...”.¹⁰ Sin embargo, esta palabra se usaba también con frecuencia para indicar una especial falta de cuidado: aquel debido a la sepultura. Es decir, el ἀκηδέτως era la falta de interés o de cuidado por la sepultura de un cadáver, el horror que producía el muerto a quien no se sepultaba y la negligencia de los deudos por tributar los ritos fúnebres debidos a su difunto. En este sentido utiliza la palabra Homero hacia el final de la *Iliada*, cuando el anciano Príamo se entrevista con Aquiles a fin de reclamarle el cadáver de su hijo Héctor para darle sepultura: “No me ofrezcas asiento -dice Príamo-, criatura de Zeus, mientras Héctor yace en las tiendas insepulto (ἀκηδής)...”.¹¹ Contrariamente, el κηδέω es usado por los autores clásicos como duelo o cuidado por la sepultura. El mismo Homero, en la *Odisea*, dice

⁹ HUGO DE MIRAMAR, *De miseria hominis* IX, p. 23.

¹⁰ “ὅ δ' ἂν παίδων τε ἀκηδής γένηται καί,...?” Platón, *Leyes* XI, 913 c.

¹¹ “μή πω μ' ἐς θρόνον ἵζε, διοτρεφές, ὄφρα κεν Ἑκτώρ / κείται ἐνὶ κλισίῃσιν ἀκηδής.” Homero, *Iliada* XXIV, 553-4.

por boca de Menelao refiriéndose a Ulises: "... sus trabajos debían convertirse en lutos (κήδε)...".¹²

La *acedia* es entonces la privación del cuidado por la sepultura del otro, o ausencia del *duelo*. Esta ausencia esconde un descuido que no se refiere exclusivamente al hecho concreto de sepultar al muerto. Se trata de un descuido de sí mismo, pues la incapacidad del duelo implica ligereza o superficialidad en el tratamiento de la propia vida. No hay fervor, no hay lágrimas, no hay tristeza. Lo que hay, entonces, es sólo descuido de la propia vida.

En los clásicos, el deber de sepultar a los propios muertos es ineludible. Recordemos a Antígona y su empeño en sepultar a su hermano, aunque con ellos deba desobedecer a su tío y suegro Creonte y, en última instancia, morir. Lo mismo sucede en la Escritura, donde el libro de Tobías se inicia con el relato de la obra de misericordia que cumplía Tobit en su destierro en la ciudad de Nínive, enterrando a los judíos muertos por Senaquerib, cuando los guardias no podían verlo.¹³ Muchos siglos debieron pasar en Occidente para que, finalmente, la sociedad permitiera la experimentación con cadáveres con fines científicos. Andrés Vesalio será objeto de críticas y macabros relatos a raíz de sus prácticas. La ley del cosmos indica que los muertos deben descansar en paz y, para ello, deben ser sepultados. No obedecer esta ley implica la indiferencia hacia la voz de la naturaleza misma y, también, la alienación de sí mismo, la sordera con respecto al grito de los demás y la desobediencia de los ritos más elementales del duelo y de la pena. Por eso, en el sentido clásico, la *acedia* bien puede ser identificada como un problema de *sordera*. No se escucha una ley natural, pero tampoco se escucha al *nous*, puesto que el espíritu se encuentra invadido por *logismoi* o pensamientos que lo obsesionan y lo conducen a desórdenes afectivos como una tristeza mórbida, una pena imposible o una gran melancolía.

¹² "τῷ δ' ἄρ' ἔμελλεν / αὐτῷ κήδε' ἔσεσθαι" "τῷ δ' ἄρ' ἔμελλεν / αὐτῷ κήδε' ἔσεσθαι"
Homero, *Odisea*, IV, 107-8.

¹³ Cfr. Tobías 1, 18.

Hugo nos habla de su temor a morir en soledad y, consecuentemente, a que su cuerpo quede insepulto. Se esconde detrás de este miedo el demonio de la acedia y, detrás de él, el resto de los *logismoi* o pensamientos malvados que obsesionan a la víctima impidiéndole el diálogo salutífero consigo mismo y con Dios. Se impone frente a él una realidad ficticia, o metarealidad, en la cual se ve ya condenado puesto que ha sido incapaz de alcanzar la vida de perfección que Dios le pedía. Parecería, entonces, que la única solución es el cambio de vida. Aún hay tiempo, aunque la muerte esté cercana. Es necesario optar por una vida más dura y que lo conduzca con seguridad a la perfección que anhela.

2. LA SEGUNDA CRISIS

En la mitad de su vida, Hugo ha sido asaltado por el demonio de la acedia. No sólo su corazón y su mente están oscurecidos y angustiados, rodeados de tinieblas, sino que también sufre efectos corporales: sudor, somnolencia y angustia. Es en estas circunstancias cuando tiene un sueño, que relata en el *Liber de miseria hominis*. El archidiácono de Megalona se ve en las afueras de un monasterio de cartujos instalado en el centro de un bosque, en medio de un valle donde surge una fuente de abundante agua. Buscando una esposa, se encuentra de repente frente a una mujer vestida como las monjas cartujas en la que reconoce a la Virgen María, a quien le promete fidelidad diciéndole: “Domina mea, amica mea, non te dimittam”. Apenas ocurrido esto, la mujer desaparece y Hugo despierta. Persuadido de que el monasterio que vio en sueños es la cartuja de Montrieux, a la que conocía por su amplia fama, envía a un emisario para asegurarse de que es así y, una vez verificado lo visto en sueños, Hugo visita el monasterio y decide ingresar en él como monje.¹⁴

La alta ocupación que ocupaba Hugo en el mundo no significará para él ningún privilegio en su nueva vida, sino que, como cualquier otro,

¹⁴ HUGO DE MIRAMAR, *De miseria hominis* IX, p. 15-20.

deberá pasar la dura prueba del noviciado. Es en estos momentos cuando le sobreviene una segunda crisis que él mismo describe como un diálogo entre la carne y el espíritu. Esta vez, el motivo de angustia será provocado por la duda acerca de la decisión tomada. ¿No habrá sido equivocada? ¿No será, acaso, que servía mucho mejor a Dios y a la Iglesia en su puesto anterior, donde podía, por ejemplo, ayudar a los pobres y proteger a los desamparados?¹⁵ Esta lucha, o agonía, espiritual lo acompañará a lo largo de todo el periodo de noviciado, y solamente lo abandonará días antes de su profesión.

Más allá de las razones que esgrimen en el diálogo la carne o el espíritu, y que provocan las angustias de Hugo, su mayor turbación viene por el hecho de lo que él considera un fracaso o decepción: "... cum stans in habitu novicii securus ese crederem, ecce ex insperato turbacio..., oritur et conflictus".¹⁶ Creyó que, al ingresar a la vida religiosa y vistiendo ya el hábito de novicio, todas sus angustias desaparecerían y volvería la calma a su corazón. Sin embargo, ocurre todo lo contrario, pues nuevamente es asaltado por una nueva turbación del espíritu que produce en él un duro conflicto. Si el demonio de la acedia, en su primera crisis, lo había empujado a construir una metarealidad según la cual era necesario optar por un estado de vida de mayor perfección, una vez hecha la opción, vuelven los ataques del mismo demonio sugiriéndole que la decisión fue equivocada y que él no está hecho para las durezas de la vida cartujana.

Es notable que, contemporáneamente, otro cartujo que había optado tardíamente por esta vida luego de ser abad premostratense en Dryburgh, sufra una situación similar. Me refiero a Adán Scot que escribe en su *Soliloquiorum de instructione animae*:

Yo creía que, al renunciar al mundo e ingresar en la vida religiosa, encontraría la paz y el reposo. Pero me veo, a la inversa, embarcado en el presente en grandes tribulaciones y dificultades, y en miserias peores que

¹⁵ HUGO DE MIRAMAR, *De miseria hominis* IX, p. 22-23.

¹⁶ HUGO DE MIRAMAR, *De miseria hominis* IX, p. 21.

aquellas que podría haber sufrido en el mundo. Yo que, estando en alta mar, busqué un puerto seguro en el cual escapar a la violencia de los vientos y a la crueldad del oleaje, ahora me siento más bien aplastado por las olas y empujado por ellas de una orilla a otra, peor entonces que cuando nadaba en el mar.¹⁷

Pareciera que, en el caso de Adán como en el de Hugo, estamos frente a un ataque del demonio de la acedia, tal como lo ha entendido Evagrio Pónico.¹⁸ Es decir, aquel *logismos* más peligroso que, una vez que ha logrado introducirse en el alma del monje, abre la puerta para el ingreso de todos los demás. Y la ocasión, o rendija, que ha encontrado para colarse ha sido, justamente, la sensación de desesperanza con respecto a alcanzar el ideal de perfección que el monje se había propuesto en el momento de su ingreso a la vida religiosa. La tensión constante a la que está expuesto provoca que sobrevenga la crisis en la cual pareciera que se quiebra la propia vida puesto que el objetivo sobre el cual ella se sostenía se percibe como inalcanzable. Ni como archidiácono ni como cartujo podrá Hugo realizar el ideal de perfección cristiana.

Podría considerarse, siguiendo los lineamientos de la espiritualidad occidental, que Hugo se encuentra, simplemente, frente a una fuerte

¹⁷ “... speravi, quando saeculo renntiavi et ad vitam religiosam veni, ad pacem me et quietem debere venire. Nunc autem viceversa ad magnas tribulationes et angustias me video prevernisse et ad maiores miseras quam habui quando in saeculo fui. Et qui idcirco de maris profundo ad portus soliditatem confugi, ut et ventorum violentiam et fluctum devitarem saecitiam, nunc magis me sentio et flatibus conquassari et undi hinc inde impelli in littore quam solebam quando natabam in mari”. ADAM SCOT, *Soliloquium de instructione animae*, PL 198, 844 bc.

¹⁸ También Fabrice Wendling observa en el testimonio de Hugo de Miramar un caso de acedia. Sin embargo, él prefiere una aproximación que no tiene en cuenta, de modo particular, a la enseñanza de Evagrio Pónico. Cfr. FABRICE WENDLING, “Un chartreux de Montrieux au XIIIe siècle, Hugues de Miramar: Journal d’une crise, le *Liber de miseria hominis*”, en: NATHALIE NABERT, *Tristesse, Acédie et Médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne : Anthologie de textes rares et inédits, XIII^e-XX^e siècle*, Paris, Beauchesnes, 2005, p. 86-106.

tentación. Detrás de estos pensamientos se esconden las pasiones, que lo tientan para volver a la vida mundana y frívola que llevaba anteriormente. No parecería, por eso mismo y de acuerdo a esta interpretación, que se tratara de un caso de acedia. Sin embargo, conviene recordar que, para Evagrio del Ponto, la *acedia* es un pensamiento dañino, un *logismos* o movimiento tendencial a la falta ubicado dentro de un octonario de pensamientos, o *logismoi*, que dañan el alma. Él no utiliza el concepto de *pecado capital*, como sí harán los teólogos de la Edad Media, y que implica una cierta *sutancialización* moralizante de las realidades a las que se refiere Evagrio. Su observación es a una *kínesis* entendida como el *movimiento* de la caída, pero no la caída misma. Este particular movimiento adquiere una connotación más dramática puesto que son los demonios los que ponen en movimiento a las pasiones. Bernard Forthomme indica acertadamente que aquí se despliega la dimensión mitológica de las pasiones, ya que los demonios son presentados como aéreos o *pneumas*, relacionándose con la respiración e introduciéndose en los intersticios de la vida misma del monje.¹⁹ Es decir, no se trata solamente del movimiento tendencial sino que, detrás, hay un espíritu que lo provoca, el que se identifica con un *logismos* o pensamiento malvado. En definitiva, los *pensamientos* evagrianos son anteriores a las pasiones y son ellos quienes las provocan, horadando de ese modo la libertad del hombre. Detrás de la acedia hay un demonio, y se trata de un demonio que “ha aprendido el lenguaje de los hombres” puesto que conoce al *logismos* o pensamiento.²⁰ Y es en el lenguaje interior del hombre, el *noûs* y sus pensamientos, donde se produce el ataque.

Esta estrategia de los *pneumas* malvados produce la colisión entre un *logismos* y la libertad del hombre, estableciéndose así una relación entre acedia y libertad, que Evagrio considera central a la hora de hablar de la “cura” de la acedia. A partir del texto de los Proverbios que dice: “Debemos

¹⁹ BERNARD FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Collection “Les empêcheurs de penser en rond”, Paris, Synthélabo, 2000; p. 490.

²⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, 2, S; IV, 35; ed. Antoine Guilleaumont, (Patrologia Orientalis 28), Turnhout, Brepols, 1958.

guardar nuestros corazones con toda vigilancia”,²¹ Evagrio afirma que el antídoto de la acedia es la guarda de sí, es decir, el *kedos* en oposición al *a-kedos*, o en la vigilancia o cuidado necesario frente al ataque súbito de los pensamientos.²² El monje debe ser un hombre “despierto” (*neptikos*) y alerta para saber discernir el ataque de los pensamientos. El autor utiliza la imagen de la ciudad asediada para hacer referencia a estos ataques que los *logismoi* se empeñan en realizar contra el alma. Y el *sí mismo* que hay que proteger es el *noûs* en el que la libertad manifestada por la *apátheia* es una potencia defensiva contra los pensamientos invasores. Esa libertad es como una “muralla espiritual”, *mochlos pneuntikos*,²³ que defiende contra el ataque de los pensamientos que se comportan como una flecha -“flecha inteligible”, los llama Evagrio-²⁴ y esa muralla exige ser defendida.

3. CONCLUSIÓN

Es posible, entonces, proponer una lectura de algunos pasajes del libro IX del *Liber de miseria hominis* -y me refiero a aquellos que hacen alusión a las crisis espirituales de Hugo de Miramar-, desde la perspectiva de la acedia entendida como el complejo fenómeno espiritual y psicológico cuya descripción y análisis aparecen en las obras de Evagrio Póntico. Dicho de otro modo, el concepto evagriano de acedia puede verse encarnado -al menos en algunos de sus aspectos-, en la vida de Hugo.

Ciertamente, estas situaciones existenciales no podrían ser identificadas con la acedia tal como se la entendió durante la mayor parte del medioevo, es decir, como un vicio asimilable a la pereza. Es este el motivo por el cual Hugo de Miramar en ningún momento de su escrito relaciona sus dolorosas experiencias con la *acedia*. Sin embargo, el *logismos* tan bien

²¹ Proverbios 4,33.

²² Cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica* S 2, VI, 52.

²³ EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica* S 1, V, 80.

²⁴ Cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica* S 2, VI, 53.

caracterizado por Evagrio continuaba obrando, de un modo más oculto y larvado, en el corazón de los monjes.

Finalmente, la estrecha relación que se encuentra en el relato de Hugo entre sus dolorosas experiencias y la conciencia de la muerte, actualizan la cercanía entre el concepto de acedia y el cuidado por la sepultura tal como la habían entendido los antiguos griegos. De esta manera, la acedia no se reduce solamente a un proceso necesario y previsible en la vida espiritual de los monjes, y tampoco permanece circunscrito a un desorden de tipo psiquiátrico, sino que, aún poseyendo elementos de ambos, se hunde en la profundidad misma de la vida humana en su enfrentarse insoslayable con la certeza de la finitud.

**GREGORIO DI NISSA, *DE HOMINIS OPIFICIO* 1-13:
LA NATURA MAGNIFICA DELLA CREATURA UMANA, OPERA
DI DIO
(TRADUZIONE E COMMENTO FILOLOGICO)¹**

ILARIA L.E. RAMELLI ²

RIASSUNTO: Il presente contributo consiste in una traduzione italiana inedita dei capitoli 1-13a del *De hominis opificio* del Padre Cappadoce s. Gregorio di Nissa, dedicati alla esaltazione stupita dell'essere umano quale meravigliosa creatura di Dio nel suo stato pre-lapsario. E' corredata da note, altrettanto inedite, di commento filologico, ma anche filosofico-teologico.

Parole chiave : S. Gregorio di Nissa, *De hominis opificio*, creazione, Dio Creatore, essere umano, condizione pre-lapsaria

ABSTRACT: The present contribution consists in a new Italian translation of chapters 1 through 13a of the Cappadocian Father Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*. These chapters are devoted to the contemplation of the awesome creature of God that is the human being, in particular as seen in its prelapsarian state. This translation is equipped with philological, philosophical, and theological notes.

Keywords : Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*, creation, God the Creator, human being, prelapsarian state

¹ Mi baso sull'edizione di J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* (MPG) 44, Paris: Migne, 1857-1866, coll. 124-256, fondata su *S. P. N. Gregorii Nysseni Opera*, ed. Æ. Morellus, Paris 1638. L'edizione *S. P. N. Gregorii Nysseni quae supersunt omnia*, ed. G. H. Forbes, Burntisland 1855-1861, pp. 4-316, pur tra i limiti legati alla collazione di pochi codici, presenta il pregio di offrire un testo migliore di quello del Migne, che riprende l'edizione morelliana secentesca. Ho tenuto presente, dunque, anche l'edizione Forbes, fornendo quale risultato un'edizione nuova mia, che è stampata a fronte. Segnalo nelle note i punti in cui mi distacco dalla *Patrologia*. La ripartizione in capitoli segue quella originale del testo greco.

² Università Cattolica del S. Cuore - Durham University, UK.

DI GREGORIO DI NISSA, CHE È TRA I SANTI
SULLA CREAZIONE DELL'ESSERE UMANO

Al fratello Pietro, servo di Cristo, Gregorio vescovo di Nissa³

Se si dovesse ricompensare con gli onori delle ricchezze coloro che si distinguono per virtù, l'intero universo di ricchezze, come dice Salomone, sembrerebbe ancora troppo piccolo per poter essere all'altezza delle tue virtù, poiché ben più eccellente della misura dell'onore proveniente dalle ricchezze è la riconoscenza dovuta alla tua venerabilità. La santa Pasqua, tuttavia, richiede la consueta offerta di un dono d'amore, che⁴ noi presentiamo alla tua magnanimità, un dono, o uomo di Dio⁵, ben più modesto di quanto meriteresti che te ne fossero offerti, ma almeno, certamente non inferiore alle nostre capacità. Ora, questo dono è un trattato, come un misero vestito tessuto non senza fatica con le risorse della mia povera intelligenza⁶. L'argomento del trattato, invece, alla maggior parte delle persone sembrerà forse audace, senonché è stato ritenuto non inopportuno. Infatti, l'unico ad avere compreso la creazione di Dio è colui

³ Questo scritto, come pure il *De anima et resurrectione*, lega Gregorio ai suoi più cari affetti familiari: là il fratello Basilio, appena scomparso, e l'amatissima sorella Macrina; qui il fratello Pietro, e ancora la memoria maestosa del defunto Basilio, di cui Gregorio, come vedremo, intende difendere e proseguire l'opera. Cfr. il mio *Gregorio di Nissa: Sull'anima e la resurrezione*: quattro saggi critici, nuova edizione del *De anima* basata anche sull'antica versione copta, traduzioni e commenti del *De Anima* e dell'*In Illud: Tunc et Ipse Filius*, appendici, bibliografie, Milano: Bompiani - Università Cattolica, 2007, con le recensioni di Panayiotis Tzamalikos in «Vigiliae Christianae» 62 (2008), pp. 515-523; Mark J. Edwards in «Journal of Ecclesiastical History» 60,4 (2009), pp. 764-765 <journals.cambridge.org/abstract_S0022046909990686>; Francesco Tomatis in «Avvenire» 12 January 2008, p. 25; M. Herrero de Háuregui, in «Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones» 13 (2008), pp. 334-336; Giulio Maspero in «Zeitschrift für antikes Christentum» 15 (2011), pp. 592-594; Francesco Corsaro in «Augustinianum» 51 (2011), pp. 556-559.

⁴ Correggo in ἡν la forma ἡν stampata nella *Patrologia*.

⁵ Scrivo ο ἄνθρωπε Θεοῦ in luogo di ὁ ἄνθρωπος Θεοῦ della *Patrologia*.

⁶ La profonda umiltà di Gregorio traspare qui come alla fine dell'*In illud: Tunc et ipse Filius*, e in tanti altri passi, e ci ricorda numerose dichiarazioni di Origene di simile tenore.

che veramente è stato creato a somiglianza di Dio, e ha l'anima conformata a immagine del Creatore, Basilio, il nostro padre e maestro comune⁷, che, grazie alla propria contemplazione, ha reso l'eccelso ordinamento dell'universo facile da cogliere alla maggioranza delle persone, e ha reso noto a quanti sono condotti alla contemplazione per opera della sua perspicacia il cosmo, costituito da Dio nella vera sapienza. Io sono ben lungi dall'essere in grado anche solo di ammirarlo degnamente; tuttavia, ho avuto l'idea di aggiungere ciò che mancava alle meditazioni di quel grande, non per adulterare la sua fatica con una falsificazione – poiché non sarebbe neppure lecito arrecare offesa a quella sua eccelsa bocca, che io considero la vera autrice dei miei discorsi⁸ –, ma in modo tale che la gloria del maestro non sembri manchevole nei suoi discepoli. Se infatti l'*Esamerone* di Basilio fosse difettoso per quanto concerne la speculazione relativa all'essere umano, e nessuno dei suoi antichi allievi si impegnasse a colmare questa lacuna, ragionevolmente il biasimo avrebbe un appiglio contro la sua grande gloria, come se Basilio non avesse voluto produrre nei suoi ascoltatori una disposizione intelligente e perspicace. Ora, invece, io ho l'ardire di accingermi, nei limiti delle mie capacità, alla spiegazione di ciò che manca, e se nei miei pensieri si trovasse qualcosa di tale da non essere indegno dell'insegnamento di lui, questo dovrà essere interamente ascritto a merito del maestro; se invece la mia trattazione non raggiungesse il livello di quella eccellente speculazione, Basilio sarà esente da un simile motivo di accusa, ossia di dare l'impressione di non voler infondere nei discepoli una qualche capacità, e sfuggirebbe quindi al biasimo, mentre io sembrerei a buon diritto passibile degli attacchi di quelli che scrutano sempre l'occasione propizia per criticare, come se, nella ristrettezza del mio cuore, non avessi lo spazio sufficiente e la capacità di accogliere la sapienza del nostro professore. Non è però affatto piccolo l'argomento che mi sono prefisso di trattare, e non è secondo a nessuna delle meraviglie del mondo, anzi, forse è addirittura

⁷ Basilio era fratello maggiore sia di Gregorio sia di Pietro, ma l'appellativo «padre» è qui onorifico. Quello di διδάσκαλος, «maestro/a», è impiegato più volte da Gregorio nel *De anima* in riferimento a Macrina.

⁸ Aggiungo nell'edizione i trattini a indicazione che si tratta di un'incidentale. Si noti come Gregorio consideri autore dei suoi discorsi Basilio, eccellente nella retorica e da lui chiamato suo maestro specialmente in quest'opera in cui egli intende proseguire il lavoro.

maggiore di tutte le altre che ci sono note, in quanto nessun altro fra gli esseri è stato assimilato a Dio, se non l'essere umano al momento della sua creazione, cosicché gli ascoltatori più benevoli mi concederanno facilmente indulgenza per i miei ragionamenti, anche se il discorso rimarrà ad un livello molto inferiore a quello che meriterebbe. Non si deve lasciare nulla di non indagato, io credo, tra tutto ciò che riguarda l'essere umano, sia ciò che si crede sia avvenuto in precedenza, sia ciò che ci si aspetta che accadrà alla fine. Sicuramente, infatti, la fatica sarebbe esposta alla confutazione di risultare inferiore a quanto annunciato, se, essendo l'essere umano l'oggetto che ci si è prefissi di considerare, si presentasse poi qualcosa di ciò che risulta in tensione rispetto a questo oggetto. Ma, in base sia all'indicazione offerta dalla Scrittura sia al concetto trovato tramite ragionamenti, occorre unire anche quelli che sembrano trovarsi in opposizione riguardo ad esso, in quanto non si identificano con quelli che sono nati dal principio, e ora risultano appartenere alla natura in questione grazie a una certa consequenzialità necessaria, perché l'intero oggetto possa risultare dalla concatenazione ordinata di quelli che sembrano trovarsi in opposizione, condotti tutti insieme ad un unico e medesimo fine, anche grazie alla potenza divina che trova una speranza anche per ciò che è al di là di ogni speranza, e una via d'uscita per ciò che sembra impossibile da risolvere. A scopo di chiarezza ho ritenuto opportuno presentarti la trattazione capitolo per capitolo, perché tu possa renderti conto della materia dell'intera discussione nel compendio degli argomenti di ciascun punto.

Capitolo I

Esposizione fisica parziale relativa al mondo e breve descrizione riguardo a ciò che accadde prima della genesi dell'essere umano

«Questo è il libro della genesi del cielo e della terra», dice la Scrittura. Quando fu compiuto tutto ciò che si vede e ciascuno degli esseri si fu separato e ritirato nella posizione sua propria, quando il corpo del cielo ebbe circondato ogni cosa, tutt'attorno, e i corpi pesanti che tendono verso il basso, ossia la terra e l'acqua, ebbero occupato la regione mediana dell'universo, sostenendosi l'una con l'altra, l'arte e la potenza della divinità, come un legame comune che rafforza le creature fu applicata alla natura

degli esseri, dirigendo l'universo con operazioni di due tipi. Con la quiete e con il movimento, infatti, escogitò di causare la genesi per le realtà che ancora non esistevano e la permanenza per gli esseri già esistenti, facendo girare in circolo, come una ruota, con movimento rapidissimo, il cielo, attorno alla natura pesante, stabile e immobile come attorno ad un perno ben saldo, e mantenendo per entrambi, l'uno grazie all'altro, l'indissolubilità sia della sostanza che gira circolarmente, stringendo tutt'attorno con il suo rapido movimento la solida terra, sia di quella compatta e consistente, che grazie alla sua stabile saldezza assicura costantemente il movimento rotatorio dei corpi che girano attorno ad essa. Ed è stata infusa una pari forza sia nell'uno sia nell'altro degli elementi che si differenziano per le operazioni ossia la natura stabile e quella che si muove in un'incessante rivoluzione. Infatti, né la terra si sposta dalla propria sede, né il cielo lascia mai la sua veemenza e rallenta il suo movimento. Queste furono le prime realtà ad essere stabilite prima degli altri esseri, secondo la sapienza del Creatore: credo che il grande Mosè, dicendo che in principio il cielo e la terra furono creati da Dio, dimostri che tutti gli esseri che compaiono nella creazione e che sono stati condotti all'esistenza in base al volere di Dio, sono frutto del movimento e della quiete. Poiché dunque il cielo e la terra si oppongono diametralmente l'uno all'altro per le loro operazioni, il resto della creazione, che si trova a metà strada tra i due opposti, partecipa parzialmente a quello che è ad essa contiguo, e funge così da medio⁹ tra i due estremi, in modo tale che può risultare ben evidente la connessione dei contrari l'uno con l'altro tramite gli elementi mediani. L'aria, infatti, in certo modo imita la sostanza perennemente in movimento, sottile ed ignea sia nella leggerezza della natura sia nella predisposizione al movimento. Tuttavia, non è tale da essere troppo lontana dall'affinità con le realtà solide, in quanto né rimane sempre immobile, né scorre e si diffonde continuamente, ma, grazie alla vicinanza all'uno o all'altro, si ha un qualcosa di intermedio tra l'opposizione delle operazioni, che al contempo mescola e separa in se stesso le qualità divergenti per natura. Allo stesso modo, anche la natura umida si adatta a ciascuno dei due contrari grazie a due qualità: in quanto è pesante e tendente

⁹ Dopo μετέχουσα non leggo punto, come fa la *Patrologia*, ma virgola: μετέχουσα, δι' ἐαυτῆς μεσιτεύει.

verso il basso, ha una forte affinità con l'elemento della terra; dall'altra parte, in quanto partecipa di una certa energia che la fa scorrere e viaggiare, non completamente estranea alla natura mobile, ma è, anche grazie a questo, una specie di mescolanza e di concorso tra i contrari, sia della pesantezza che viene fatta passare al movimento, sia del movimento che non viene impedito dalla pesantezza, cosicché, grazie alla mediazione degli elementi intermedi, quelli che per natura sarebbero opposti in massimo grado vengono uniti reciprocamente e si armonizzano l'un l'altro. O piuttosto, per la precisione, neppure la natura stessa degli opposti risulta completamente esente da una certa mescolanza rispetto all'altra, dell'altro opposto, per quanto riguarda le sue proprietà. Infatti, il movimento non è concepito soltanto secondo lo spostamento locale, ma si può osservare anche nel mutamento e nell'alterazione, e, al contrario, la natura immutabile non ammette il movimento secondo l'alterazione: pertanto, la natura di Dio, scambiando le proprietà, infuse l'immutabilità nell'elemento che è in movimento perpetuo, e il mutamento invece in quello immobile, disponendo tale scelta probabilmente secondo una precisa provvidenza, affinché la proprietà della natura, ossia l'immutabilità e l'immobilità, in una delle cose che si vedono nella creazione, non facesse ritenere che la creatura fosse Dio. Infatti, ciò che risulta essere soggetto a movimento o alterazione, non potrebbe più essere considerato una divinità. Perciò la terra è immobile, e tuttavia non immutabile; il cielo, invece, al contrario, non avendo la mutevolezza quale caratteristica, non ha neppure l'immobilità, affinché la potenza divina, unendo il mutamento alla natura immobile e il movimento a quella mutevole, potesse rendere entrambe affini l'una all'altra grazie allo scambio delle proprietà, e al contempo differenziarle dall'idea che si ha del divino. Così, infatti, nessuna di queste due caratteristiche, come si è detto, potrebbe essere considerata propria della natura più divina, né la perpetua mobilità né l'alterazione. Dunque, tutto ormai si affrettò verso il suo proprio fine. Furono compiuti infatti, come dice Mosè, sia il cielo sia la terra sia tutto ciò che vi sta in mezzo, e ogni singola cosa fu adornata con la bellezza dell'altra, e viceversa, il cielo con i raggi dei luminari, il mare e l'aria con gli animali che nuotano e che volano, la terra con le diverse varietà di piante e di bestiame, che essa produsse tutti insieme al contempo, quando ne ricevette la facoltà dal volere divino. E la terra era piena di tutti i prodotti di stagione,

poiché faceva spuntare i frutti insieme con i fiori, e i prati erano colmi di tutti¹⁰ i prodotti che vi crescono. E tutti i dorsi dei monti e le loro cime, ed ogni declivio e avvallamento, e tutti i luoghi posti in convali e insenature, erano adorni di erba nuova e della variegata bellezza degli alberi, appena venuti su dalla terra, ma già pervenuti in fretta alla piena e perfetta bellezza. Tutte le creature esultavano, com'era naturale, e tutti gli animali portati alla vita dal comando di Dio saltellavano qui e là per la gioia, disposti¹¹ nelle boscaglie per greggi e stirpi. Tutti i luoghi fitti di fogliame e ombreggiati risuonavano tutt'attorno dei cinguettii armoniosi degli uccelli canori. E lo spettacolo in mare era, come è verisimile, non diverso da questo, sistematosi com'era da poco in quiete e bonaccia nelle raccolte d'acqua entro i bacini, e in questa calma i luoghi d'approdo e i porti, spontaneaente incavatisi nelle coste per volere divino, mitigavano il mare, assoggettandolo alla terraferma. E i movimenti calmi delle onde corrispondevano armoniosamente alla bellezza dei campi, increspandosi delicatamente sul pelo della superficie sotto l'effetto di brezze leggere e favorevoli. E tutte le ricchezze della creazione erano a portata di mano, per terra e per mare, ma non c'era chi potesse averne parte.

Capitolo II

Perché l'essere umano sia apparso per ultimo, dopo la creazione

Infatti, questa cosa grande e preziosa che è l'essere umano non dimorava ancora nel mondo degli esseri. È perché non sarebbe stato opportuno che quello che comanda comparisse prima dei comandati, ma solo una volta preparato il suo regno era logico, in base alla consequenzialità, che apparisse il sovrano, poiché in effetti il Creatore dell'universo aveva disposto come una specie di residenza regale a colui che era destinato a regnare. E questa residenza consisteva nella terra e nelle isole, nel mare, nel cielo che si incurva sopra a questi a guisa di tetto; per questi sovrani furono profuse

¹⁰ Leggo *πλήρεις δὲ οἱ λειμῶνες πάντων ὅσα τοὺς λειμῶνας ἐπέρχεται* in luogo di *πλήρεις δὲ οἱ λειμῶνες τῶν, ὅσα τοὺς λειμῶνας ἐπέρχεται* della Patrologia.

¹¹ Leggo *ἐνδιαθέοντα* in luogo di *ἐνδιαθέοντα* dell'edizione Migne.

ricchezze d'ogni genere. E chiamo ricchezza l'intera creazione, tutto quanto c'è tra le piante e la vegetazione, e tutti gli esseri che sono dotati di sensibilità, che respirano e che sono animati. Se poi si devono annoverare tra le ricchezze anche i materiali, tutti quelli che furono ritenuti preziosi per il loro bel colore, come l'oro e l'argento, e, tra le pietre, quelle che gli uomini amano, anche di tutti questi ha nascosto l'abbondanza nelle viscere della terra, come in una specie di tesori regali, e poi ha fatto apparire nel mondo l'essere umano, perché, delle ricchezze esistenti nel mondo, potesse essere spettatore di alcune e padrone di altre, cosicché, godendo delle une, potesse acquisire comprensione di colui che gliele aveva procurate, e contemplando la grandezza e la bellezza delle altre potesse trovare tracce della potenza del Creatore, ineffabile e superiore ad ogni parola e raziocinio. Per questo l'essere umano fu portato in scena per ultimo, dopo la creazione, non come se fosse stato rigettato agli estremi, come cosa spregevole, ma in quanto gli si addiceva divenire sovrano dei suoi sudditi subito alla nascita. E come il bravo ospite di banchetto non fa entrare in casa il convitato prima di aver fatto preparare le vivande, ma soltanto dopo aver fatto preparare tutto nel modo più acconcio, e dopo avere abbellito con gli ornamenti più appropriati la casa, i sedili, la tavola, solo allora fa accomodare in casa l'invitato, allo stesso modo il ricco e magnifico ospite della nostra natura, solo dopo avere agghindato la dimora di bellezze di ogni genere, e dopo avere apprestato questo banchetto grandioso, ricco d'ogni sorta di vivande, vi introduce l'essere umano, affidando ad esso come opera non il possesso dei beni assenti, bensì la fruizione di quelli presenti, e per questo fonda per esso doppie basi per la sua costituzione, mescolando il divino al terreno, perché, essendo familiare e affine con entrambi, possa avere la fruizione di Dio grazie alla natura divina, e quella dei beni terreni grazie alla sensazione, che è dello stesso genere di quelli.

Capitolo III

La natura umana è più preziosa di tutta la creazione visibile

Vale poi senz'altro la pena di non trascurare nemmeno lo studio del seguente aspetto: una volta fondato questo mondo, grande com'è, e tutte le sue parti,

nei loro elementi, per la costituzione del tutto, la creazione in qualche modo fu fatta all'istante, per così dire, dalla potenza divina, in quanto si costituì al momento dell'ordine stesso. La risoluzione di creare l'essere umano, invece, era venuta prima, e l'essere destinato a comparire fu delineato in anticipo dall'artista creatore attraverso il disegno del Logos, che prevedeva come dovesse essere, a quale modello dovesse somigliare, per che cosa dovesse venire all'essere, che cosa dovesse fare una volta nato, su chi dovesse comandare. Il Logos considerò in anticipo, uno per uno, tutti questi aspetti, in modo tale che l'essere umano ottenesse in sorte una dignità più antica della sua nascita, avendo ottenuto il comando sugli esseri prima di giungere all'essere. Dio, infatti, secondo la Scrittura, disse: «Facciamo l'essere umano a nostra immagine e somiglianza, e comandino sui pesci del mare, sugli animali selvatici della terraferma, sui volatili del cielo e sugli armenti». O quale meraviglia! Viene creato il sole, e nessun progetto, nessuna decisione viene prima, e lo stesso vale per il cielo, pari ai quali non c'è nulla fra tutti gli esseri del creato, e un tale spettacolo è costituito soltanto attraverso una parola, senza che il logos indichi inoltre da dove, come, o qualche altra precisazione del genere. E così anche per tutte le creature particolari, l'etere, gli astri, l'aria che si estende tra questi e la terra, il mare, la terraferma, gli animali, le piante, tutti sono condotti all'essere dal Logos. Soltanto alla costituzione dell'essere umano il creatore dell'universo si accostò con grande cura e circospezione, al punto da preparare in anticipo, per esso, anche la materia, prima della sua realizzazione, e assimilarne la forma ad una bellezza archetipica, e, una volta stabilito in precedenza il fine per il quale questo essere doveva venire al mondo, ne produsse la natura in conformità con questo, e appropriata alle sue attività, tale da essere adatta allo scopo prefisso.

Capitolo IV

La costituzione dell'essere umano indica, in tutti i suoi aspetti, la facoltà del comando

Come infatti, nella vita quotidiana, lo strumento viene formato dagli artigiani in modo conforme al suo uso, così l'ottimo Artista fece la nostra natura

Stylos. 2013; 22(22)

adatta all'attività regale, facendo sì che, grazie alle superiori facoltà della sua anima e alla conformazione stessa del suo corpo fosse tale da risultare appropriato alla sovranità. L'anima umana, infatti, dimostra il suo carattere regale ed eccelso, ben lontano dall'ordinaria miseria, da cui è totalmente separata, in quanto essa non ha padroni e può disporre di se stessa, governandosi in modo autonomo secondo la propria volontà. Ora, questo di chi altri è mai proprio, se non di un sovrano?¹² E ancora, inoltre, il fatto che sia nato a immagine della natura che governa su tutti gli esseri non significa null'altro se non che la sua natura è stata creata immediatamente come sovrana. Come, infatti, secondo l'usanza umana coloro che realizzano le effigi dei potenti modellano i tratti della forma, e rappresentano inoltre la dignità regale con la veste di porpora, e per abitudine anche l'immagine è chiamata "re", allo stesso modo anche la natura umana, una volta creata per governare sulle altre, grazie alla somiglianza con il sovrano dell'universo, fu eretta come una sorta di statua vivente, che con il suo modello condivide sia la dignità sia il nome: non che sia cinta di porpora, o che dimostri la propria dignità per mezzo di uno scettro e di un diadema, poiché il suo Archetipo non risiede certo in questo: ma in luogo della porpora è rivestita della virtù, che è senz'altro la più regale di tutte le vesti¹³; in luogo dello scettro, si appoggia sulla beatitudine dell'immortalità; in luogo del diadema regale è adornata dalla corona della giustizia, cosicché sotto tutti gli aspetti nella dignità della regalità si mostra precisamente simile alla bellezza archetipica.

Capitolo V

L'essere umano è somiglianza della sovranità divina

¹² Metto punto interrogativo alla fine di questa breve interrogativa retorica, a differenza della *Patrologia* che pone un semplice punto; inoltre, scrivo *Τίνας γὰρ ἄλλου* in luogo di *Τίνας γὰρ ἄλλον*.

¹³ La regalità dell'essere umano – si noti che Gregorio parla sempre di *ἄνθρωπος* e di *ἀνθρωπίνη φύσις*, al di sopra di ogni divisione di genere o di altro tipo – e il suo essere immagine di Dio risiede dunque per Gregorio nella virtù, come già per Origene, per cui l'essere umano è immagine di Dio nella sua anima razionale e nella libera scelta della virtù.

Ora, la bellezza divina non è resa splendida da una certa conformazione, dalla proporzione delle forme, da un bel colore della pelle, ma si contempla in un'indicibile beatitudine, secondo la virtù. Come dunque i pittori traspongono le forme umane sui quadri per mezzo di alcuni colori, stendendo¹⁴ i colori appropriati e adatti sul ritratto, affinché la bellezza del modello possa essere trasposta alla sua imitazione con grande precisione, così devi pensare che anche il nostro plasmatore grazie all'applicazione delle virtù come delle specie di colori, ha adornato e infiorato la sua immagine¹⁵ facendola assomigliare alla propria bellezza, e che in tal modo abbia dimostrato in noi il proprio potere. E i colori dell'immagine sono variegati, di tanti tipi, e grazie ad essi viene ritratta la forma vera, non il rossore e lo splendore, e la loro commistione reciproca, dotata di certe qualità, né la delineazione di un tratto nero che segna sopracciglia ed occhi, e, in base a una certa mescolanza, crea zone d'ombra nelle parti concave della figura, e tutto ciò che di simile le mani dei pittori hanno saputo fare con la loro arte, bensì, in luogo di tutto questo, purezza, impassibilità, beatitudine, allontanamento da ogni male e quant'altro del genere, attraverso cui negli esseri umani si forma la somiglianza rispetto a Dio¹⁶. Per mezzo di fiori di questo tipo il nostro fabbricatore ha istoriato la nostra natura con la propria immagine. Se poi andassi a indagare anche il resto, attraverso cui viene espressa la bellezza divina, troverai che anche rispetto a quelli si mantiene con precisione la somiglianza nell'immagine di Dio che è in noi. La divinità è Intelligenza e Logos, e infatti, «In principio era il Logos»¹⁷. E, secondo Paolo, i profeti hanno intelligenza di Cristo, che parla in loro. Da questi non è lontano nemmeno il genere umano. Vedi in te stesso sia la ragione [*logos*] sia l'intelligenza discorsiva, imitazione dell'Essere che veramente è

¹⁴ Leggo *επαλείφοντες* in luogo di *ἀπαλείφοντες* dell'ed. Migne, che significherebbe, al contrario, «togliendo, asciugando via».

¹⁵ Ossia l'essere umano, ovviamente. Tutto il passo è ispirato alla teologia dell'immagine, tanto cara al Nisseno.

¹⁶ Ecco i tratti in base ai quali l'essere umano è veramente immagine di Dio: le virtù, la sfera morale e spirituale, non l'aspetto fisico. In questo modo, qualsiasi essere umano, al di là di qualsivoglia differenziazione di ogni genere e tipo, è immagine di Dio al pari di qualsiasi altro.

¹⁷ È l'inizio del Prologo di Giovanni (Gv 1, 1).

Intelligenza e Logos. E, ancora, Dio è Amore, e fonte di amore. Questo dice, infatti, il grande Giovanni: «L'amore viene da Dio» e «Dio è amore». E di questo il Creatore della natura ha voluto fare anche il nostro carattere distintivo: dice infatti: «È grazie a questo che tutti riconosceranno che siete miei discepoli: se vi amerete gli uni gli altri». Dunque, se non c'è l'amore, l'intero carattere dell'immagine ne risulta stravolto. La divinità, dall'alto, vede e ode tutto, e tutto indaga. Anche tu hai la capacità di percepire gli esseri tramite la vista e l'udito, ed anche quella di ricercarli e di indagarli con la mente.

Capitolo VI

Esame dell'affinità dell'intelligenza rispetto alla natura, in cui viene anche confutata, en passant, la dottrina degli anomei

E nessuno creda che io intenda affermare che il divino comprenda gli esseri con diverse facoltà, a somiglianza dell'attività cognitiva umana. Infatti, nella semplicità della divinità non è possibile concepire il carattere vario e multiforme dell'attività apprensiva. Neppure noi, in effetti, abbiamo molteplici facoltà che ci permettono di apprendere le cose, anche se veniamo a conoscenza degli oggetti della vita quotidiana attraverso i sensi in vari modi; infatti, esiste un'unica facoltà, ossia l'intelligenza stessa che è in noi, che passa attraverso ciascuno degli organi di percezione¹⁸ e coglie le realtà esistenti. È questo che, attraverso gli occhi, contempla ciò che appare alla vista; è questo che, attraverso l'udito, comprende ciò che viene detto, e che ama ciò che allietta, e che ricusa ciò che non fa piacere, e usa la mano per fare quello che vuole, afferrando con essa, o respingendo, tutto ciò che ritenga utile, servendosi della collaborazione di tale strumento a questo scopo. Dunque, anche se si dà il caso che nell'essere umano gli organi apprestati dalla natura per la percezione sensibile siano diversi, la facoltà che attraverso tutti agisce e si muove e si serve di ciascuno di volta in volta allo scopo prefisso è una sola e medesima, e non muta di natura con il variare

¹⁸ Leggo δι' ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων, in luogo di δι' ἐκάστων τῶν αἰσθητηρίων della *Patrologia*.

delle sue attività: nel cso di Dio, come si potrebbe individuare , attraverso le sue svariate facoltà, una molteplicità nella sua essenza? Infatti, come dice il Profeta, Colui che ha plasmato l'occhio e ha piantato l'orecchio a somiglianza dei modelli che si trovano in Esso, nella natura umana ha dato espressione a queste operazioni come a dei caratteri finalizzati alla conoscenza. Dice infatti: «Facciamo l'essere umano a nostra immagine»¹⁹. Ma dove mi è andata a finire l'eresia degli anomei? Che cosa diranno mai di fronte a questa frase? In queste parole, come potranno salvare la vacuità della loro dottrina? Sosterranno forse che è possibile che una sola immagine possa essere simile a forme diverse? Se il Figlio per natura è diverso dal Padre, come può costruire una'unica immagine di nature diverse? Infatti, dicendo «Facciamo l'essere umano a nostra immagine», anche attraverso l'uso del plurale ha indicato la santa Trinità, mentre non avrebbe certamente parlato di immagine al singolare, se fosse vero che gli Archetipi fossero dissimili gli uni dagli altri²⁰. Non sarebbe stato possibile, infatti, mostrare qualcosa che fosse a somiglianza di realtà che non si lasciano ricondurre all'unità²¹ tra loro, ma, se le loro nature fossero state diverse, avrebbe senz'altro costituito diverse anche le loro immagini, fabbricandone una per ciascuna natura. E invece, poiché l'immagine è una sola, ma l'archetipo dell'immagine non sarebbe uno, chi è così fuori di testa da ignorare che le realtà alle quli una cosa sola è somigliante devono essere senz'altro simili in tutto anche tra loro? Per questo la Scrittura²², forse proprio per recidere alla radice questa cattiva interpretazione, in occasione della creazione della vita umana dice: «Facciamo l'essere umano, a nostra immagine, a nostra somiglianza».

¹⁹ Gn 1, 26: è la base di tutta la teologia dell'immagine di Gregorio. L'essere umano è creato da Dio a propria immagine, come εἰκὸν Θεοῦ.

²⁰ Gli archetipi sono evidentemente le tre Persone della Trinità, che gli anomei dicevano essere dissimili (ἀνόμοιοι) tra loro. Ma Gregorio ribatte che l'essere umano, che è uno, non avrebbe potuto essere a immagine di tre modelli diversi: il modello dev'essere uno, e quindi le tre Persone della Trinità non possono essere dissimili tra loro.

²¹ Leggo εἰς ἓν in luogo di εἰς ἕν della *Patrologia*.

²² Gr. ὁ λόγος, che indica anche il Logos che parla attraverso la Scrittura.

Capitolo VII

Perché l'essere umano è spoglio delle armi e delle protezioni fornite dalla natura?

Ma che cosa significa la posizione eretta? Perché le facoltà utili alla vita non sono connaturate al corpo umano? L'uomo è invece spoglio di qualsiasi protezione naturale, privo di armi, per così dire, e povero ed è condotto alla vita in una condizione bisognosa di tutto ciò che è utile: merita, all'apparenza, di essere compianto, più che di essere proclamato beato: non è armato di corna che sporgano in avanti a sua difesa; non ha artigli alle estremità, non ha zoccoli, né zanne, e nemmeno un pungiglione provvisto di veleno per sua natura, tutte cose di cui la maggior parte degli animali sono forniti in se stessi, per difendersi da tutto ciò che nuoce loro; non è ricoperto da un vello tutt'attorno al corpo. Eppure, forse, essendo stato preordinato a comandare sugli altri animali, sarebbe dovuto essere circondato e rifornito dalla natura di armi proprie, in modo tale che per la propria sicurezza non avesse bisogno di ricorrere all'aiuto di altri mezzi. Ora, invece, il leone, il cinghiale, la tigre, il leopardo, e altri animali del genere, hanno dalla natura risorse sufficienti per la loro salvezza. E il toro ha le corna, la lepre ha la velocità, la gazzella ha la capacità di spiccare salti straordinari, e una vista infallibile; un altro animale ha la grossezza, altri ancora hanno la proboscide; gli uccelli hanno le ali, l'ape ha il pungiglione: tutti, insomma, hanno immancabilmente connaturato un qualche strumento per la loro salvezza, donato loro dalla natura: soltanto l'essere umano, tra tutti, è più lento di quelli che corrono rapidamente, più piccolo di quelli che hanno una grande mole, più facile da catturare di quelli che sono provvisti di armi di difesa naturali. E come mai – dirà qualcuno – siffatta creatura ha ottenuto in sorte il comando su tutte le altre? Ma, io credo, non è per nulla difficile da dimostrare, in quanto ciò che nella nostra natura sembra essere manchevole e bisognoso è in realtà uno spunto per esercitare il dominio sulle creature a noi soggette. Se infatti l'essere umano fosse dotato di facoltà tali da superare un cavallo per velocità nella corsa, e da avere piedi infaticabili per robustezza, appoggiati su zoccoli o unghie fesse, e da recarsi addosso corna, pungiglioni e artigli, ebbene, innanzitutto sarebbe una creatura ferina che ispirerebbe ripugnanza, avendo connaturate caratteristiche fisiche del genere; inoltre,

disdegnerebbe il potere sugli altri, in quanto non avrebbe alcun bisogno della collaborazione delle creature ad esso soggette. Ora, invece, a questo scopo, nel caso di ciascuna delle creature a noi soggette, le cose utili alla vita sono state ripartite in modo tale da rendere necessario il nostro potere su di esse. La lentezza del nostro corpo, che ci rende poco agevole il movimento, ha fatto sì che ci fosse utile il cavallo e che lo addomesticassimo; la nudità della nostra carne ci ha reso necessaria la signoria sulle pecore, a compensare ciò che manca alla nostra natura con l'apporto annuale di lana. Il fatto che, poi, i mezzi per vivere ci vengano recati anche da altri animali ha sottomesso a simili servizi anche quelli da soma. Ma in verità, il fatto di non essere in grado di cibarci di sola erba, come fanno le greggi e gli armenti, ha assoggettato i bovini alle esigenze della nostra vita, a facilitarci l'esistenza con le loro proprie fatiche. Poiché, inoltre, ci sarebbe stato bisogno di zanne e morsi per combattere alcuni altri animali, per mezzo del danno inflitto con i denti, il cane ha offerto al nostro bisogno la propria mascella insieme con la velocità, rendendosi come una specie di pugnale vivente per l'uomo. Più robusto e tagliente di corna pronte all'attacco e di artigli appuntiti, è stato escogitato dagli umani il ferro, che non è connaturato a noi e presente quindi in permanenza come invece lo sono corna e artigli ai suddetti animali, bensì ci funge da valido alleato all'occasione, e per il resto se ne sta per conto suo. E, in luogo delle scaglie²³ del coccodrillo, anch'esso può procurarsi quell'arma, ponendosi attorno del cuoio, secondo l'occasione. Altrimenti, anche a questo scopo dall'arte viene conferita una forma al ferro, che all'occasione serve alla guerra, e in tempo di pace lascia di nuovo il fante libero dal suo peso. Servono alla nostra vita anche le ali degli uccelli, cosicché non manchiamo nemmeno della rapidità degli alati grazie all'inventiva. Alcuni di essi, infatti, finiscono per essere addomesticati e collaborano con i cacciatori; gli altri, per mezzo di questi, vengono sottomessi ai nostri bisogni grazie ai nostri ritrovati. Ma l'arte, sempre grazie alla nostra inventiva, ci ha reso alati anche i dardi, e così la velocità delle ali è offerta alle nostre esigenze per mezzo dell'arco. Il fatto che poi i nostri piedi siano vulnerabili e si logorino facilmente a camminare rende necessaria

²³ Leggo *φολίδος* in luogo di *φωλίδος* della *Patrologia*, che indicherebbe piuttosto un tipo di pesce, dando scarso senso.

la cooperazione delle creature che ci sono sottomesse: di qui, infatti, deriva l'uso di indossare calzature ai piedi.

Capitolo VIII

Perché la figura umana sia eretta; le mani esistono a motivo del logos, della parola e della ragione; qui si ha anche una riflessione filosofica riguardo alla differenza tra le anime

L'essere umano ha una figura eretta, che tende verso il cielo e guarda in alto. Anche queste caratteristiche denotano il comando e indicano la dignità regale, in quanto il fatto che l'essere umano sia l'unico tra le creature ad essere così, mentre i corpi di tutti gli altri sono piegati verso il basso, mostra chiaramente quanto si distingua la sua dignità, grazie alla signoria sulle creature incurvate verso il basso, e il suo potere su di esse. Per tutti gli altri animali, infatti, le membra anteriori del corpo sono zampe, ossia piedi, dato che la posizione curva necessitava assolutamente di un appoggio, mentre nella costituzione dell'essere umano queste membra divennero mani. Infatti, alla posizione eretta era necessario e perfettamente sufficiente un'unica base, che consente di sostenersi stabilmente dritti su due piedi. D'altra parte, alla necessità della ragione collabora anche il servizio fornito dalle mani. E se si affermerà che il servizio fornito dalle mani è proprio della natura razionale, non si sbaglierà affatto, non solo perché con la mente si correrebbe alla nozione comune e ovvia che nella scrittura, grazie alla nobiltà delle mani, indichiamo ed esprimiamo la nostra razionalità – poiché non è privo del dono della razionalità nemmeno il fatto che noi ci esprimiamo attraverso la scrittura, e in certo qual modo dialoghiamo per mezzo della mano che scrive, trasmettendo fedelmente i suoni attraverso le lettere scritte –, ma è anche guardando ad altro che io affermo che le mani collaborano all'espressione vocale della ragione. Prima di indagare a questo riguardo, tuttavia, sarà meglio che consideriamo il ragionamento seguente. Per poco, infatti, non ci è sfuggito l'aspetto relativo all'ordine dei fatti: per quale ragione venga prima la produzione delle piante che crescono dalla terra, quindi, tra gli animali, quelli irrazionali, e infine l'essere umano soltanto dopo la costituzione di queste creature. Forse, infatti, per mezzo di questo non apprendiamo soltanto

ciò che si intuisce facilmente, ossia che l'erba apparve al Creatore utile per il bene degli animali, e il bestiame utile a motivo dell'uomo, e per questo, prima degli erbivori, fece apparire il loro cibo, e prima dell'essere umano ciò che sarebbe servito alla vita umana, ma mi sembra che con queste parole Mosè²⁴ riveli anche una qualche dottrina nascosta e trasmetta segretamente l'insegnamento filosofico relativo all'anima, quello che anche la cultura pagana²⁵ immaginò confusamente, ma non seppe assolutamente concepire in modo chiaro e limpido. Infatti, attraverso questa esposizione il Logos ci insegna che la potenza vitale e psichica si può osservare in tre diverse parti: l'una riguarda soltanto la crescita e la nutrizione, e arreca ciò che è dato ad aiutare gli esseri che si nutrono; questa facoltà è detta fisica o naturale, e la si osserva nelle piante e nei vegetali. Anche nelle piante, infatti, si può cogliere una certa facoltà vitale, sebbene priva di sensazione. C'è poi, oltre a questo, un altro tipo di vita, che ha questa facoltà, e inoltre ha assunto anche la capacità di gestirsi in base alla sensazione, il che è nella natura degli animali irrazionali. Infatti, essi non si limitano a nutrirsi e a crescere, ma sono anche dotati di attività e di apprensione sensibile. Ma la vita perfetta, per quanto possa aversi in un corpo, si può vedere nella natura razionale, intendo dire quella umana, la quale si nutre, ha sensazioni, e inoltre partecipa della ragione, e si governa con l'intelligenza. Potremmo istituire una simile suddivisione della ragione: tra gli esseri, una parte intelligibile, e un'altra è senz'altro corporea. Ma dell'intelligibile si tralasci ora la suddivisione sua propria, dato che il discorso non verte su questo; di ciò che è corporeo, invece, una parte è completamente priva di vita, mentre l'altra partecipa dell'attività vitale. E ancora, tra gli esseri che hanno un corpo dotato di vita, una parte vive con la sensazione, mentre l'altra ne è priva. Quindi, gli esseri dotati di sensazione si suddividono a loro volta in razionali e irrazionali. Per questo il legislatore²⁶ dice che per prima cosa dopo la natura inanimata fu costituita questa vita fisica che venne ad esistere prima delle altre e che

²⁴ Mosè è considerato tradizionalmente autore del Pentateuco, che si apre precisamente con il racconto genesiaco della creazione.

²⁵ Come nel *De anima*, così anche qui Gregorio designa i pagani con la connotazione di «esterni»; così la cultura pagana è quella «che viene dall'esterno», ἡ ἐξ ὁθεν παιδευσίς.

²⁶ Sempre Mosè in quanto autore del Pentateuco e datore della Legge per conto del Signore.

consiste nella produzione delle piante, come una sorta di sostegno per la specie degli esseri animati; quindi, dopo le piante, introduce la nascita degli esseri che si governano secondo la sensazione. E poiché, in base alla medesima consequenzialità, tra quanti hanno avuto in sorte la vita nella carne alcuni esseri sono dotati di sensazione e possono sussistere di per se stessi indipendentemente dalla natura intelligente, mentre ciò che è razionale non potrebbe sussistere altrimenti in un corpo se non si mescolasse al sensibile, per questo l'essere umano fu costituito per ultimo, dopo le piante e dopo gli animali, poiché la natura procede verso la perfezione in modo metodico e consequenziale. Infatti, questo animale razionale che è l'essere umano deriva da una mescolanza di ogni specie di anime: si nutre attraverso la specie di anima fisica e vegetativa; alla facoltà accrescitiva si è poi aggiunta quella sensitiva, che per sua propria natura sta a metà tra la sostanza intellettuale e quella materiale: è tanto più grossolana della prima quanto è più fine della seconda. Così avviene la familiarizzazione e la mescolanza della natura intellettuale con la parte sottile e luminosa di quella sensibile, cosicché l'essere umano consiste di queste tre parti, come abbiamo appreso, similmente, anche dall'Apostolo, laddove ha detto agli Efesini, richiedendo per loro nella preghiera di mantenere la perfetta e completa grazia del corpo, dell'anima e dello spirito²⁷, al momento del ritorno del Signore, dicendo «corpo» nel senso della parte nutritiva, indicando con «anima» quella sensitiva, e con «spitiro» quella intellettuale. Allo stesso modo il Signore nel Vangelo istruisce lo scriba ad anteporre ad ogni comandamento l'amore per Dio, esercitato con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente. Infatti, a me sembra che anche qui la Scrittura²⁸ lasci intendere la stessa differenziazione, in quanto ha chiamato «cuore» la costituzione più corporea, «anima» quella mediana, e «mente» la natura più nobile, la facoltà intellettuale e fattitiva. Perciò l'Apostolo conosce anche tre differenziazioni nella volontà, denominando l'una «carnale», quella attiva nel

²⁷ Gregorio fa propria la tripartizione antropologica paolina di *σῶμα, ψυχή, πνεῦμα*. Cfr. I. Ramelli, s.v. *Tricotomia*, in *Enciclopedia Filosofica*, nuova ed., dir. V. Melchiorre, Milano 2006.

²⁸ In greco, *ὁ λόγος*, che al contempo può essere anche Cristo.

ventre e nelle mollezze ad esso relative; l'altra «psichica», quella che²⁹ si trova in una condizione mediana rispetto alla virtù e al vizio, in quanto superiore al vizio, ma incapace di partecipare della virtù in modo puro; la terza «spirituale», che contempla la perfezione della vita secondo Dio³⁰. Perciò ai Corinzi, biasimando la loro tendenza ai piaceri e alle passioni, egli dice: «Siete carnali e incapaci di accogliere le dottrine più perfette». Altrove, istituendo un confronto tra la facoltà mediana e quella perfetta, dice: «L'uomo psichico non è in grado di accogliere le cose dello spirito: per lui, infatti, sono follia; l'uomo spirituale, invece, sa discernere tutto con giudizio, senza essere giudicato da nessuno». Come dunque l'uomo psichico è superiore a quello carnale, analogamente anche quello spirituale supera lo psichico. Se dunque la Scrittura dice che l'essere umano è nato dopo tutti gli esseri animati o "psichici", il legislatore non fa altro che esporci un insegnamento filosofico relativo all'anima³¹, contemplando in ultima posizione ciò che è più perfetto³², in base a una certa consequenzialità d'ordine. Infatti, nella specie razionale sono sussunte anche le altre due, e in quella sensitiva è senz'altro racchiusa anche quella fisico-vegetativa. Quest'ultima, invece, si può osservare soltanto in ciò che è materiale. Logicamente, dunque, la natura procede come a gradi, quelli cioè delle proprietà della vita, e risale da quelle minori alla perfezione. Poiché dunque l'essere umano è un animale razionale, occorre che lo strumento del suo corpo fosse costituito conformemente ai bisogni della ragione. Come è possibile constatare nel caso dei musicisti, che traggono la musica dagli strumenti secondo la loro specie, e non suonano il barbiton come se fosse un flauto, né i flauti come se fossero cetre, allo stesso modo bisognava che la costituzione degli organi corporei fosse conforme alla ragione, perché

²⁹ Nella mia edizione scrivo η, richiesto dal verbo, in luogo di ἡ della *Patrologia*.

³⁰ Gregorio dice τῆς κατὰ Θεὸν πολιτείας, usando un'espressione cara a s. Paolo e derivata dal lessico stoico della «Città di Zeus». Paolo la usa in particolare in Fil 3, 20, dove è usato πολιτεύμα, reso in latino con *conversatio*, con significato tra il politico e l'etico: cfr. il mio *"Nostra autem conversatio in caelis est"* (Phil. 3.20). *Note su conversatio nei classici latini, nelle antiche versioni bibliche e nella patristica*, «Silenio» 31 (2005).

³¹ Ecco dunque l'interpretazione spirituale del racconto genesiaco che Gregorio, fedele all'allegoria origeniana, propone qui.

³² Gregorio usa un gioco etimologico in sede allegorica, tra τέλειος e τελευταῖος.

potesse produrre suoni in maniera appropriata all'esigenza delle parole, informato dagli organi vocali. Per questo al nostro corpo furono adattate le mani. Anche se infatti sono innumerevoli, a poter contarli, i bisogni della vita, per i quali questi strumenti idustriosi e preziosi in tanti modi che sono le mani si redono utili ad ogni arte ed ogni azione, e procedono agevolmente in guerra e in pace³³, tuttavia la natura le ha aggiunte al corpo prima di tutto, e in modo eminente, per la ragione. Se infatti l'essere umano fosse privo delle mani, tutte le parti del volto gli sarebbero state fatte a somiglianza dei quadrupedi, in conformità alla necessità del nutrimento, in maniera tale da avere una forma allungata, assottigliarsi in corrispondenza delle narici, e avere le labbra protruse, tumide e dure, spesse, adatte a brucare l'erba; sui suoi denti, inoltre, poggerrebbe una lingua diversa da quella che ha: una lingua del genere: molto carnosa, in grado di opporre una forte resistenza, e ruvida, capace di lavorare, insieme con i denti, il cibo che vi arriva sotto; oppure sarebbe umida e tendente ad uscire di traverso, come è quella dei cani e degli altri animali che si cibano di carne cruda, insinuandosi tra gli apzi dei denti aguzzi. Se dunque le braccia non fossero presenti nel corpo, come potrebbe essere stata impressa in esso una voce articolata? La costituzione delle parti della bocca, infatti, non potrebbe essere stata conformata alle necessità della fonazione articolata, in quanto l'uomo sarebbe senz'altro costretto o a belare, o a squittire, o ad abbaiare, o a nitrire, o a gridare come i bovini o come gli asini, o ad emettere un qualche verso animalesco. Ora, invece, poiché la mano è stata aggiunta al corpo, la bocca è libera di servire alla parola (*logos*). Dunque, le mani sono comparse come qualità peculiare della natura dotata di *logos*, in quanto il loro Creatore, così, attraverso di esse, ha escogitato un modo per agevolare il *logos*.

Capitolo IX

La figura umana è stata costituita come strumento per le necessità del logos

³³ Leggo κατὰ πόλεμόν τε καὶ εἰρήνην εὐαφῶς μετιόντα in luogo della lezione della *Patrologia*, τὸν κατὰ πόλεμόν τε καὶ εἰρήνην εὐαφῶς μετιόντα.

Poiché dunque il creatore ha donato al prodotto che siamo noi una certa grazia divina, in quanto ha posto nella sua immagine³⁴ le somiglianze dei propri beni, ha concesso per questo alla natura umana di ottenere anche i restanti beni grazie all'impegno. Ora, per quanto concerne l'intelletto e il senno, non si potrebbe propriamente dire che ce li abbia dati, bensì che ce ne ha reso partecipi, dato che ha conferito alla sua immagine l'ornamento proprio della sua stessa natura. Poiché dunque l'intelletto è una realtà intelligibile e incorporea, ne avrebbe posseduto il dono senza doverlo condividere con nessuno e senza alcuna mescolanza, senza che il suo movimento si manifesti attraverso un qualche concetto. Per questo l'intelletto aveva bisogno, in più, di questa struttura strumentale³⁵, per esprimere il movimento interiore attraverso la creazione di determinati suoni, come un plettro che tocca gli organi produttori di voce. E come un esperto di musica, se non potesse esprimere i suoi sentimenti con una melodia propria, e volendo però far conoscere la sua perizia, suonerebbe melodie altrui, rendendo evidente la sua arte con il flauto o la lira, così anche l'intelletto umano, inventore di tanti e svariati pensieri, poiché non può manifestare i movimenti della mente attraverso le sensazioni corporee per opera dell'anima che li conosce, come un abile governatore, applicandosi a questi strumenti animati, attraverso il suono che si produce in essi manifesta i pensieri nascosti. E la musica che si produce nello strumento umano è una mescolanza tra quella del flauto e quella della lira, come in un concerto di strumenti che suonano lo stesso motivo. Il respiro, infatti, sospinto attraverso la trachea a partire dagli incavi che lo accolgono, ogni volta in cui l'impeto del parlante pone in tensione la parte interessata per produrre la voce, urtando con collisioni interne che attraversano questo passaggio a forma di flauto, colpendolo circolarmente, imita in qualche modo il suono prodotto dal flauto, agitandosi tutt'attorno, in cerchio, su sporgenze simili a membrane. Il palato, con la sua concavità, accoglie il suono che proviene dal basso, grazie alle narici che sono come un doppio flauto, e, suddividendo la voce attraverso le cartilagini dell'osso etmoide, come sporgenze di scaglie, la

³⁴ È sempre la natura umana, che Gregorio designa qui tante volte, biblicamente come "immagine di Dio", secondo la "teologia dell'immagine" a lui tanto cara.

³⁵ Sc. il corpo.

fa risuonare in modo più compiuto. La guancia, la lingua e la conformazione della faringe, lungo la quale la gola si allenta incavandosi in un suono grave e si contrae se invece ne deve formare uno acuto, tutte queste parti mimano il movimento del plettro sulle corde, in modo variegato e molteplice, cambiando armonia all'occasione con molta velocità, secondo quanto richiedono i toni. L'atto di allargare o di serrare le labbra svolge la stessa funzione della compressione del soffio nel flauto per mezzo delle dita o del suo rilascio, e produce l'armonia del suono.

Capitolo X

L'intelletto opera attraverso i sensi

Poiché dunque l'intelletto, attraverso questa costituzione funzionale, produce in noi la parola o *logos* nel modo che si è detto, risuliamo essere creature razionali, dotate di *logos*, mentre, io credo, non avremmo la grazia del *logos* se avessimo addossato alle labbra il compito pesante e faticoso di servire al cibo per il bisogno del corpo. Ora, invece, le mani si sono accollate questa funzione, e così hanno lasciato la bocca libera di servire agevolmente alla parola. L'attività di quest'organo³⁶ è duplice: produrre il suono della voce e accogliere i pensieri provenienti dall'esterno, e una funzione non si mescola con l'altra, bensì permane ad attendere all'attività alla quale è stata ordinata dalla natura, senza procurare fastidi alla vicina, senza che l'udito pretenda di parlare, o la voce di ascoltare. La voce, infatti, in ogni caso emette sempre un qualche suono, mentre l'udito ne accoglie ininterrottamente, senza mai riempirsi, come dice Salomone da qualche parte: e a me sembra che questo, tra tutti gli organi e le facoltà che abbiamo in noi, sia degno di meraviglia: che cos'è l'ampiezza di quello spazio che c'è all'interno, in cui converge tutto ciò che si riversa dentro grazie all'udito? Chi sono gli scrivani che prendono appunti delle parole che vi vengono introdotte? Quali sono i depositi che accolgono i pensieri immessi dall'udito? E com'è che, pur essendo molti e disparati gli elementiche vi si gettano dentro, non si verificano confusioni ed

³⁶ Come si comprende subito dopo, non si tratta solo della bocca, ma della bocca congiunta alle orecchie.

errori nel processo di sistemazione reciproca dei contenuti? Ci si potrebbe meravigliare del pari anche riguardo all'attività degli occhi³⁷. Similmente, infatti, anche attraverso questi l'intelletto riesce a cogliere gli oggetti situati al di fuori del corpo, e trae a sé i simulacri degli oggetti che appaiono, delineando in sé le forme delle cose visibili. E, supponiamo che ci sia una città vasta che da diverse entrate accoglie coloro che vi giungono, non tutti affluiscono contemporaneamente nello stesso luogo della città, ma alcuni si recano al mercato, altri nelle varie case, o nelle chiese, o nelle piazze, o nelle viuzze, o nei teatri, ciascuno secondo la propria intenzione particolare: ebbene, simile in certo modo io vedo anche la città del nostro intelletto, insediata nella nostra interiorità³⁸, che le diverse vie d'accesso riempiono attraverso i sensi: l'intelletto discerne ed esamina ciascuno degli elementi che vi entrano, e lo colloca nei luoghi che si confanno alla conoscenza. E, come accade nell'esempio della città, spesso accade che alcuni, che pure sarebbero affini e imparentati, non entrino neppure dalla stessa porta, bensì l'uno da un ingresso e l'altro da un altro, come capita; tuttavia, una volta giunti all'interno delle mura di cinta, si trovano di nuovo gli uni con gli altri, in reciproca familiarità; ed è possibile riscontrare anche il contrario: infatti, persone estranee e sconosciute le une alle altre spesso usano un unico ingresso alla città, ma la comunanza di accesso non li lega gli uni agli altri: infatti, anche una volta entrati possono essere distinti rispetto all'affinità di stirpe; qualcosa di simile osservo anche nell'ampiezza dell'intelletto: spesso, infatti, in noi si costituisce un'unica conoscenza anche a partire da diversi organi di sensazione, in quanto la stessa cosa viene suddivisa in molte parti in rapporto alle varie sensazioni. E ancora, all'opposto, è possibile apprendere molte e svariate cose, che non si armonizzano reciprocamente per natura, anche da una sola tra le sensazioni. Faccio un esempio, poiché è meglio chiarire il ragionamento tramite esempi: ci si proponga di ricercare qualcosa riguardo alla proprietà dei sapori: che cosa sia dolce alla sensazione, che cosa invece vada evitato da parte di chi stia gustando

³⁷ Leggo τῶν ὀφθαλμῶν in luogo di τῶν ὁφθαλμῶν della *Patrologia*.

³⁸ La «cittadella interiore» costituita dall'intelletto, dal νοῦς, è immagine notoriamente già cara a Marco Aurelio.

qualcosa: dunque, alla prova dei fatti, si riscontra sia l'amarrezza della bile³⁹, sia la gradevole dolcezza della qualità del miele. Pur essendo queste qualità diverse, la stessa cosa, suddivisa in più aspetti mentre viene introdotta nella mente, ossia nel gusto, o nell'olfatto, o nell'udito, e spesso anche con il tatto, e con la vista, vi arreca un'unica conoscenza. E infatti uno, se vede il miele, e ne ode il nome, e lo sperimenta con il gusto, e ne riconosce il profumo tramite l'olfatto, e ne fa prova con il tatto, ha preso conoscenza della stessa cosa attraverso ciascuno degli organi di senso. Per converso, veniamo anche ad apprendere aspetti svariati e difformi per mezzo di un'unica sensazione, in quanto l'udito accoglie suoni di ogni tipo, e la percezione che si ha attraverso gli occhi ha un' unica attività indistinta nella contemplazione di cose di vario genere; infatti, si applica allo stesso modo al bianco e al nero, e a tutti gli oggetti che per colore sono contrari gli uni agli altri. Così il gusto, così l'olfatto, così la cognizione che ci deriva attraverso il tatto: ciascuna sensazione ci apporta la conoscenza di svariate cose per mezzo di ciò che apprende.

Capitolo XI

*La natura umana è incomprendibile*⁴⁰

Che cos'è, dunque, secondo la natura sua propria, l'intelletto, che si ripartisce nelle facoltà percettive dei sensi, e attraverso ciascuna di esse, conformemente, assume la conoscenza degli esseri? Che infatti sia qualcosa di diverso rispetto ai sensi, non credo che nessuno che sia dotato di senno possa metterlo in dubbio: se si identificasse con la sensazione⁴¹, sarebbe del

³⁹ Leggo ἡ τε τῆς χολῆς πικρότης", in luogo di ἡ τε τῆς χολῆς πικρότης della *Patrologia*.

⁴⁰ Gregorio intende dire che la vera natura dell'essere umano, la sua essenza, che si identifica con il suo νοῦς o l'anima intellettuale, è incomprendibile: l'intelletto umano è incomprendibile nella sua essenza, in quanto è immagine di Dio, che pure è incomprendibile nella sua essenza, come insegna la teologia apofatica che Gregorio conosceva bene.

⁴¹ Questa discussione dello statuto dell'intelletto o dell'anima intellettuale come completamente differente rispetto alla sfera sensibile è analoga a quella che troviamo nel *De anima*.

tutto affine ad una⁴² delle attività della sensazione, in quanto esso è semplice, e in ciò che è semplice non si può osservare nulla di variegato. Ora, invece, sebbene tutte queste attività percettive si combinino insieme, una cosa è il tatto, un'altra l'olfatto, e anche tutte le altre sensazioni sono distinte tra loro, senza comunanza e mescolanza: siccome l'intelletto è presente a ciascuna nella stessa misura e conformemente alle esigenze di ognuna, si dovrà necessariamente supporre che esso sia qualcosa di completamente diverso rispetto alla natura sensibile, perché nessuna varietà venga ad essere commista all'intelligibile. «Chi conosce l'intelletto del Signore?», dice l'Apostolo. Ed io aggiungo: e chi ha compreso il proprio intelletto? Coloro che pretendono di ridurre la natura di Dio entro la mimsura della propria comprensione, dicano un po' se hanno compreso almeno se stessi, se sono giunti a conoscere la natura del proprio intelletto! «È composto da molte parti, in certo modo». E come può l'intelligibile sussistere nella composizione? O quale sarebbe la modalità della mescolanza di nature eterogenee? Piuttosto, è semplice e non composto. E come mai allora la facoltà percettiva è disseminata nella molteplicità? Come può ciò che è variegato essere nella singolarità? Come può l'unità essere nella varietà? Ma ho saputo risolvere ciò che sembrava impossibile da risolvere ricorrendo alla voce stessa di Dio: dice infatti, «Facciamo l'essere umano a nostra immagine e somiglianza». L'immagine, infatti, fin tanto che non risulta inferiore al modello in nessuna delle caratteristiche che si concepiscono presenti nel modello stesso, è immagine in senso proprio, ma nella misura in cui dovesse decidere dalla somiglianza rispetto al suo prototipo, ebbene, sotto quell'aspetto, non è più immagine. Dunque, poiché una⁴³ delle caratteristiche che si contemplano nella natura divina è l'incomprensibilità della sua essenza, è assolutamente necessario che anche sotto questo aspetto l'immagine imiti il suo archetipo. Se infatti la natura dell'immagine si potesse comprendere, mentre il suo prototipo fosse al di sopra di ogni comprensione, l'opposizione delle caratteristiche osservate denuncerebbe che l'immagine è sbagliata. Poiché invece la natura del nostro intelletto, che è a immagine del Creatore, sfugge alla conoscenza, ha una somiglianza precisa con il suo

⁴² Leggo *πρὸς ἕν* in luogo di *πρὸς ἑν* della *Patrologia*.

⁴³ Leggo *ἕν* in luogo di *ἑν* della *Patrologia*.

modello superiore, riproducendo la natura incomprensibile con la sua propria incomprensibilità.

Capitolo XII

È indagato in che cosa si debba ritenere che consista l'egemonico; c'è qui anche una trattazione fisica relativa alle lacrime e al riso, ed è pure esposta una teoria metafisica riguardo alla comunanza secondo la materia, la natura e l'intelletto

Taccia dunque ogni discorso vano, basato su congetture, di coloro che pretendono di rinchiudere l'attività intellettuale in determinate parti del corpo⁴⁴, dei quali alcuni stabiliscono che l'egemonico si trovi nel cuore, altri affermano che l'intelletto risieda nel cervello⁴⁵, detenendo simili convinzioni con argomenti superficiali dall'apparenza verisimile. Infatti, chi pone la sede dell'egemonico nel cuore, adduce la posizione locale del cuore stesso quale prova del suo ragionamento, in quanto esso sembra occupare, in qualche modo, la sede mediana dell'intero corpo, come se il movimento della decisione dal centro si distribuisse agevolmente a tutte le varie parti del corpo, per giungere così all'azione. Quale attestazione di questo ragionamento si adduce anche la disposizione dell'essere umano all'afflizione e all'ira, in quanto sembra che, in certo modo, simili passioni influenzino questa parte del corpo per affezione corrispondente. Coloro che invece consacrano alla facoltà razionale il cervello, affermano che il capo sia stato edificato dalla natura come una specie di acropoli dell'intero corpo: in esso abiterebbe l'intelletto come una sorta di re, circondato dagli organi di senso come da guardie del corpo, che fungono da messaggeri e da scudieri. Anche costoro adducono, come segno di questa concezione, il fatto che coloro i quali hanno avuto le meningi danneggiate subiscono un'alterazione della loro

⁴⁴ Sensibile e intelligibile sono due ordini di realtà completamente diversi, come Macrina spiega a lungo nel *De anima*; non è possibile far risiedere l'intelletto in una parte del corpo: ciò che è intellettuale non è soggetto alle dimensioni spazio-temporali e le trascende.

⁴⁵ Era questione dibattuta tra le scuole filosofiche, e in seno allo Stoicismo stesso, la supposta sede dell'egemonico, e i due candidati erano il cervello e il cuore; il più famoso sostenitore della sede cardiaca dell'egemonico, ossia dell'anima intellettuale o razionale, fu Crisippo.

condizione normale e che quanti hanno la testa appesantita dall'ubriachezza non hanno più idea delle convenienze. Sia chi sostiene la prima tesi, sia chi sostiene la seconda aggiungono inoltre alcune cause, di natura più strettamente fisica, di tale concezione riguardo all'egemonico. L'uno, infatti, dice che il movimento proveniente dalla mente è connaturato all'elemento igneo, per la ragione che sia il fuoco sia la mente sono perennemente in movimento; e poiché si riconosce unanimemente che il calore ha la sua fonte nella zona del cuore, per questo, dice, il movimento dell'intelletto si mescola alla facilità di movimento del calore, e quindi afferma che il cuore, in cui è racchiuso il calore, sia la sede che accoglie la natura intelligibile. L'altro, invece, afferma che sia la meninge – così denominano la membrana che circonda il cervello – ad essere, per così dire, il fondamento e la radice degli organi di senso, e cercano di rendere credibile il loro ragionamento, argomentando che l'attività intellettuale non può avere sede in alcun altro luogo se non in quella parte cui si adatta anche l'orecchio, che subisce l'impatto dei suoni che lo raggiungono. Anche la vista, che per natura si fonda sulla sede degli occhi, grazie ai simulacri che raggiungono le pupille produce la raffigurazione all'interno del capo. E le qualità delle esalazioni, attraverso l'inspirazione, vengono distinte in quel luogo, e la sensazione gustativa viene valutata dalla capacità di discernimento della meninge, che unisce alcune ramificazioni nervose dotate di potere percettivo che fuoriescono da essa e passano attraverso le vertebre del collo fino al passaggio costituito dall'osso etmoide, con i relativi muscoli situati in quel punto.

Io, per quanto mi riguarda, ammetto che sia vero che la facoltà del pensiero nell'anima viene spesso turbata quando prevalgono le affezioni e sofferenze, e che l'attività naturale del razio cinio venga menomata per effetto di una qualche particolare condizione fisica, e ammetto che il cuore sia una specie di fonte dell'elemento igneo nel nostro corpo, che viene mossa e suscitata secondo gli impulsi dell'ira. E inoltre, riguardo al fatto che la meninge sia posta al di sotto degli organi di percezione, secondo la teoria di quanti studiano questi argomenti pertinenti alla filosofia della natura, e racchiuda in sé il cervello, e sia coperta dalle esalazioni che ne derivano, ebbene, quando sento dire simili cose da quanti si occupano dello studio dell'anatomia, non ricuso ciò che viene detto. Ma a mio avviso questo non dimostra certamente

che la sostanza incorporea sia compresa in determinati confini locali. Infatti, abbiamo appreso che gli episodi di alienazione mentale non sono provocati soltanto dall'appesantimento della testa, ma anche quando si trovano in un stato di alterazione le membrane che cingono i polmoni dal di sotto, ugualmente gli esperti di medicina definiscono che la facoltà mentale è malata, denominando questa malattia "diaframmite", poiché le suddette membrane si chiamano "diaframma". Ed è senza fondamento che si suppone che nel cuore si crei la sensazione derivata dal dolore; mentre, infatti, non è il cuore, bensì la bocca dello stomaco ad essere irritata, essi riferiscono al cuore questa sofferenza per ignoranza. Qualcosa del genere affermano coloro che hanno osservato attentamente le affezioni: quando, in condizioni di sofferenza, si verifica naturalmente in tutto il corpo una contrazione e restrizione dei pori, tutto ciò cui viene impedita la traspirazione si spinge verso le cavità situate in profondità; perciò, quando gli organi interni adatti al respiro vengono fatti restringere da ciò che li circonda, l'atto dell'inspirazione è reso più forzato dalla natura, che amplia ciò che è ristretto in proporzione della dilatazione dei cibi digeriti. E noi consideriamo questa respirazione affannosa come un sintomo di dolore, chiamandolo "sospiro" e "lamento". Ma anche quello che sembra affliggere la zona attorno al cuore non è un malessere del cuore, bensì della bocca dello stomaco, dovuta alla medesima causa, intendo dire la restrizione dei pori, quando il contenitore della bile, per mancanza di spazio, riversa quell'umore aspro e mordace sulla bocca dello stomaco. Dimostrazione ne è che il colorito di coloro che soffrono di questo fenomeno diviene pallido e itterico, poiché a causa dell'eccessiva contrazione la bile riversa il proprio umore nelle vene. Ma anche l'affezione che deriva dalla condizione opposta, intendo dire quella dell'allegria e del riso, provano ancor meglio il mio ragionamento. Infatti, i pori del corpo si rilassano e si lasciano andare, in certo modo, per il piacere, in coloro che si rilassano quando odono un qualcosa di piacevole. Infatti, nell'esempio precedente, le traspirazioni dei pori, sottili e invisibili, si chiudono, e soffocano tutto il sistema degli organi interni, e fanno passare faticosamente al capo e nelle meningi il vapore umido, attraverso una forte pressione, cosicché questo, racchiuso in grande quantità nelle cavità dell'encefalo, durante il suo passaggio attraverso i pori viene spinto fuori verso gli occhi, in quanto la conformazione delle ciglia attira l'umidità in

forma di gocce, e la goccia è chiamata lacrima. Ora, allo stesso modo, considera che, quando i pori si dilatano più del solito per effetto della disposizione contraria, una certa quantità di soffio viene attirato attraverso di essi nel profondo, e di lì viene nuovamente spinto fuori attraverso il passaggio della bocca, in quanto tutti gli organi interni, e soprattutto il fegato, concorrono a spingere fuori tale soffio per mezzo di un'agitazione e una specie di movimento che scuote. Perciò la natura, escogitando una maniera facile per il passaggio del soffio, amplia la via della bocca, dilatando le guance, da una parte e dall'altra, attorno al respiro. Questo fenomeno si chiama «riso». Dunque, non per questo l'egemonico va assegnato al fegato! Né, perché il sangue ribolle intorno al cuore quando si è adirati, si deve ritenere che nel cuore sia la sede dell'intelletto, bensì occorre riportare questi fenomeni alle determinate costituzioni del corpo, e pensare che l'intelletto pertenga a pari merito a ciascuna delle parti del corpo, secondo il misterioso criterio della mescolanza. E anche nel caso in cui alcuni dovessero addurci la Scrittura contro questa tesi, dicendo che essa testimonia che l'egemonico si trova nel cuore, non accetteremo questo ragionamento senza averlo messo alla prova. Infatti, colui che cita il cuore ha menzionato anche i reni, dicendo: «Dio che esamina il cuore e i reni». Cosicché, costoro si trovano a dover rinchiudere la facoltà intellettuale o in entrambi questi organi, o in nessuno dei due. Poiché ho insegnato che le attività intellettuali risultano indebolite, o addirittura incapaci di operare, in una determinata condizione fisica, non ritengo che questo costituisca una prova valida del fatto che l'attività dell'intelletto sia confinata in un certo luogo, cosicché, con il sopraggiungere di infiammazioni nelle membra del corpo, lo spazio ad esso riservato dovesse restringersi. Una supposizione del genere, infatti, che cioè quando un contenitore viene occupato da qualcosa che vi è immesso, non possa trovarvi posto più nient'altro, è caratteristica di una mentalità troppo materiale. Infatti, la natura intellettuale né usa infilarci nelle cavità vuote dei corpi, né viene espulsa per l'eccesso di carne. Le cose, piuttosto, stanno come segue. L'intero nostro corpo risulta lavorato come uno strumento musicale, come accade spesso nel caso di coloro che sanno cantare, ma non possono mostrare la loro capacità scadente degli strumenti non riesce ad accogliere l'arte – uno, infatti, può essere rovinato dal tempo, o spezzato da una caduta, o reso inutile da una qualche ruggine o muffa, non

emette più voce e non fa più nulla, anche se gli viene soffiato dentro da chi ha fama di eccellere nell'arte del suono del flauto. Ora, allo stesso modo anche l'intelletto, passando attraverso l'intero organo, e applicandosi a ciascuna delle varie membra secondo le attività intellettuali, in conformità con la sua natura, svolge la propria azione nel caso di coloro che si trovano in una condizione secondo natura, ossia stanno bene, mentre nel caso di coloro che sono troppo deboli per accogliere il suo movimento creativo rimane inerte e inattivo. In certo modo, infatti, l'intelletto, ha affinità con quello che si trova secondo natura, mentre è estraneo da quello che è lontano dalla natura. E a me sembra che sia particolarmente naturale una certa concezione riguardo a questa facoltà, attraverso la quale è possibile apprendere una delle dottrine migliori: poiché il bene più bello⁴⁶ di tutti e più eccellente è la Divinità stessa, verso cui si trova inclinato tutto ciò che tende al Bene e lo desidera, per questo diciamo che anche *l'intelletto, in quanto è a immagine del Bello per eccellenza*, nella misura in cui partecipa della somiglianza all'archetipo, per quanto gli è possibile, permane anch'esso nel Bello, e se per caso venisse a trovarsi al di fuori di questo, rimarrebbe spogliato della bellezza nella quale era. Ora, come abbiamo detto che l'intelletto è adorno a somiglianza della bellezza prototipica, come uno specchio che rende la forma della figura che vi compare, diciamo che nello

⁴⁶ È tipico di Gregorio chiamare il Bene stesso *καλόν*, e identificare il bello morale con il bene. Si tratta del resto di un uso che la versione biblica greca dei LXX incoraggiava: già nel racconto della creazione, nella ricorrente frase «e Dio vide che era cosa buona», l'espressione «cosa buona» è in greco *καλόν*. E qui chiaramente il racconto della creazione è ben presente, non solo in quest'opera in generale, ma anche in questo passo particolare, dove Gregorio parla della creazione dell'intelletto umano a immagine (*εἰκόν*), come nella *Genesi* di Dio: la Bibbia dice che l'essere umano è immagine di Dio, ma, come sosteneva già Platone e come Gregorio stesso spiega nel *De anima*, il vero essere umano è la sua anima, e precisamente l'anima intellettuale. A immagine di Dio, che è incorporeo, non può essere il nostro corpo, che pure è buono in quanto creato da Dio, ma l'anima, e in particolare la parte più nobile dell'anima, cui si "attaccano", come accessorie, le parti inferiori. Nel passo presente, differenza di altri di Gregorio, come pure di Origene, l'autore non istituisce una differenza tra "immagine" e "somiglianza", *εἰκόν* e *ὁμοίωσις*.

stesso rapporto sta all'intelletto anche la natura da esso governata⁴⁷, e anch'essa è adornata dalla bellezza dell'intelletto che le è presente, e si fa, per così dire, specchio di uno specchio. La parte materiale della sostanza è compresa e tenuta insieme da questa, nella quale si contempla la natura. Finché, dunque, ciascuna delle due aderisce all'altra, la comunanza della vera bellezza si diffonde per analogia in ogni parte, abbellendo ciò che le è soggetto grazie a ciò che le è superiore⁴⁸; qualora, invece, si verifici una separazione di questa buona comunanza, allora diventa evidente la bruttezza della materia stessa, se privata della natura (dell'anima)⁴⁹; infatti, la materia è di per se stessa priva di forma e rozza, e la bellezza della natura viene rovinata insieme con questa informità. Se invece, al contrario, l'elemento superiore accompagna quello inferiore⁵⁰, allora la materia è abbellita dall'intelletto. E così, attraverso la natura (dell'anima), avviene la trasmissione della bruttura connessa alla materia fino all'intelletto stesso, cosicché l'immagine di Dio non si può più scorgere nella figura della creatura⁵¹. L'intelletto, che, come una specie di specchio, rifletteva sulla sua superficie l'immagine dei beni, reinvia con il riflesso, allontanandoli da sé, i simulacri del bene, mentre lascia imprimere su se stesso l'informità della materia: e in questo modo avviene la genesi del male, sopravvenuta a causa dell'eliminazione del bello⁵². Ora, tutto ciò che risulta affine al primo Bene è

⁴⁷ Ossia, anima : intelletto = intelletto : Dio. L'anima è qui principio mediatore tra intelletto (collegato con Dio) e corpo, secondo una visione che richiama quella plotiniana. Abbiamo dunque qui una scala: Dio – intelletto – anima – corpo.

⁴⁸ L'anima, nella sua funzione di mediazione, trasmette la bellezza di Dio e dell'intelletto anche alla materia.

⁴⁹ Dopo *ἄσχητον* pongo un punto in alto, necessario all'andamento del pensiero. Per «natura» Gregorio intende qui la natura umana, in ciò che la caratterizza per eccellenza, ossia l'anima e in particolare l'anima intellettuale.

⁵⁰ In italiano muto l'ordine delle frasi, scindendo in protasi + apodosi e protasi + apodosi quello che in greco è protasi + protasi e apodosi + apodosi disgiuntive.

⁵¹ Questa è la descrizione metafisica della caduta, del peccato originale: nella creatura umana si offusca l'immagine di Dio, e prevale il disordine (= il brutto) della materia sul bello (= il buono) dello spirito o *νοῦς* che è riflesso della bellezza e bontà di Dio, cosicché nella creatura non rifugge più la bellissima immagine di Dio, che è la vera natura umana.

⁵² Si noti la definizione sempre ontologicamente negativa del male, che è mera mancanza di bene. Perfino la causa del male non ha una sussistenza positiva, ma consiste in una «eliminazione». Come vediamo nel saggio introduttivo, questa concezione del male, vicina

bello⁵³, mentre tutto ciò che si trova al di fuori della relazione e della somiglianza con il Bene è completamente privo del bello. Se dunque ciò che è buono nella sua essenza, secondo il ragionamento che abbiamo svolto, è uno, e l'intelletto è stato creato a immagine del bello, anch'esso ha la facoltà di essere bello; invece, la natura tenuta insieme dall'intelletto è una specie di immagine dell'immagine⁵⁴: grazie a questi elementi si dimostra che la nostra parte materiale sussiste ed è mantenuta nel caso in cui sia governata dalla natura (dell'anima), mentre, al contrario, si dissolve e decade nuovamente qualora venga divisa da ciò che la mantiene e la fa sussistere, e venga strappata via dalla comunione con il Bene. Ora, una cosa simile non accade in altro modo se non nel caso in cui la natura non si volga al contrario. Con il desiderio non rivolto verso il Bene, bensì verso quello che è utile a ciò che viene abbellito. È infatti assolutamente necessario che quello che si assimila alla materia, la quale manca di una propria forma, si conformi secondo la privazione di struttura e di bellezza.

Ma⁵⁵ queste cose sono state da noi indagate in base ad un determinato ordine consequenziale⁵⁶, in quanto introdotte successivamente per la speculazione ai fini dell'oggetto che ci eravamo proposti. L'oggetto della nostra ricerca, infatti, era se la facoltà intellettuale abbia una sede in una qualche parte del nostro corpo, oppure se essa si diffonda in uguale misura attraverso tutte. Alcuni, infatti, rinchiodano l'intelletto in determinati luoghi, e a conferma di questa loro supposizione adducono il fatto che la mente non funzioni bene in coloro che hanno le meningi alterate, contro lo stato naturale. Il ragionamento ha mostrato che in ogni parte del composto umano nella quale ciascuno per natura opera, la facoltà dell'anima rimane inattiva, se

anche al Neoplatonismo, e comune già a Origene, e poi ad Evagrio Pontico, è uno dei presupposti della teoria dell'apocatastasi. Su di essa si veda ora il mio *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment From the New Testament to Eriugena*, Leiden: Brill, 2013.

⁵³ Questo è uno dei punti in cui è più evidente l'assimilazione del bello (καλόν) al Bene (ἀγαθόν).

⁵⁴ Si tratta dell'anima, immagine dell'intelletto, che a sua volta è immagine di Dio.

⁵⁵ Scrivo punto dopo ὁμοιούμενον, poiché la frase seguente è una considerazione di Gregorio sul suo ragionamento.

⁵⁶ Il richiamo alla ἀκολουθία nel ragionamento è ripetuto tante volte anche nel *De anima*. Qui, infatti, Gregorio "riprende il filo" della sua trattazione.

quella parte non permane nella condizione naturale. E per questo, in via consequenziale, è sopraggiunto nel ragionamento il teorema che abbiamo visto prima, grazie al quale apprendiamo che nel composto umano l'intelletto è governato da Dio, mentre la nostra vita materiale è governata da esso nel caso in cui permanga nella natura; se invece si rivolge altrove, allontanandosi dalla natura, si rende estranea anche all'attività intellettuale.

Ma ritorniamo di nuovo da dove eravamo partiti per intraprendere la nostra digressione: nel caso di coloro che non sono sconvolti da una qualche affezione della costituzione naturale, l'intelletto è attivo secondo la sua facoltà, ed è in forze nel caso di coloro che sono ben piantati, mentre è debole nel caso di coloro che non riescono ad accogliere e a sostenere la sua attività. Ed è possibile confermare questa teoria anche con altri argomenti. E, se non è troppo pesante da ascoltare per coloro che sono già stanchi del ragionamento, trattiamo brevemente anche di questo, per quanto ne siamo capaci.

Capitolo XIII

Sul sonno, gli sbadigli, i sogni, e le loro cause

Questa vita materiale e caduca dei corpi, che avanza sempre attraverso il movimento, ha la possibilità di esistere in quanto non cessa mai il suo movimento. Come un fiume che scorre secondo l'impeto della sua corrente, mostra pieno il letto nel quale si trova a scorrere, tuttavia non lo si vede composto dalla stessa acqua sempre nello stesso luogo, bensì una parte dell'acqua corre verso quel punto, mentre l'altra scorre via, allo stesso modo anche l'elemento materiale della vita in questo mondo conosce un costante ricambio attraverso l'alternanza di opposti, in un certo movimento e scorrimento, cosicché non può mai desistere dal mutamento, bensì ha incessante il movimento attraverso il ricambio dei simili, e può così rimanere in uno stato stazionario. Se invece, a un certo momento, smettesse di muoversi, cesserà senz'altro anche di esistere. Per esempio, il vuoto viene dopo il pieno, e di nuovo la pienezza si sostituisce alla vuotezza; oppure, il sonno allenta la tensione dello stato di veglia, poi la veglia conferisce di nuovo tensione a ciò che era rilassato. E nessuno di questi due stati rimane

costantemente, ma subentrano sempre l'uno all'altro. Così, la natura si rinnova sempre tramite questi scambi, cosicché, assegnando all'uno la parte dell'altro e viceversa, senza soluzione di continuità, dall'uno passa all'altro. Infatti, la costante tensione cui l'essere vivente è sottoposto dalle attività determina una rottura e una lacerazione delle parti sottoposte ad eccessiva tensione; e il rilassamento continuo del corpo provoca una specie di decadenza e di scioglimento dell'aggregato. Invece, avere nel momento opportuno sia l'una sia l'altro, tensione e rilassamento, in giusta misura è una risorsa per la sopravvivenza della natura, che, a motivo del continuo mutamento in un opposto e nell'altro, si riposa nell'uno e nell'altro dopo esservi passata a partire dal suo contrario. Così, ad esempio, dopo aver preso il corpo posto in tensione dalla sveglia, impone un rilassamento a tale tensione con il sonno, concedendo una pausa alle facoltà sensoriali dalle loro attività al momento opportuno, come siogliendo i cavalli dai carri dopo le gare. Infatti, alla costituzione del corpo è necessario un rilassamento al momento opportuno, affinché il cibo possa riversarsi senza impedimento in tutto il corpo attraverso i meati che ci sono in esso, senza che alcuna tensione ostacoli il passaggio. Come infatti, dalla terra inumidita, quando il sole risplende con raggi più caldi, dal profondo vengono attratti verso l'alto dei vapori nebbiosi, qualcosa di simile avviene anche nella nostra "terra", quando il cibo ribolle all'interno per effetto del calore naturale, ora, poiché i vapori per loro natura sono portati a spostarsi verso l'alto, e sono simili all'aria, e procedono, esalando, verso gli strati superiori, si formano nelle zone del capo, come una specie di fumo che passa attraverso un muro, ai fini dell'armonia, quindi, esalando da là, si separano e si spostano verso i passaggi degli organi percettivi, attraverso i quali necessariamente la sensazione rimane inattiva, scemando a poco a poco con l'arrivo di quei vapori. Infatti, gli occhi sono racchiusi dalle palpebre, come se una specie di strumento di piombo, intendo dire di simile peso, facesse scendere le palpebre sugli occhi. L'udito, ispessito da queste stesse esalazioni, come una specie di porta posta sulle parti preposte all'ascolto, rimane in quiete senza svolgere la sua attività secondo natura, e tale affezione è il sonno, quando nel corpo la sensazione resta inattiva e assolutamente a riposo dal suo movimento naturale, in modo che i derivati del nutrimento possano avere via libera, passando attraverso ciascuno dei meati insieme con le esalazioni. E

per questo, nel caso in cui, per opera del movimento di vapori all' interno, la disposizione relativa agli organi percettivi subisca restrizioni, il sonno ne viene impedito, in base a una certa necessità : l'elemento nervoso, divenuto pieno di esalazioni, si tende da sé, per natura, cosicché a causa della tensione verso l'esterno la parte ispessitasi per opera delle esalazioni si assottiglia: qualcosa di simile operano coloro che strizzano fuori l'acqua dalle vesti attorcigliandole vigorosamente. E poiché le parti che circondano la faringe sono arrotondate, e in esse prevale il tessuto nervoso, nel momento in cui bisogna che anche da queste siano spinte fuori le esalazioni dense, poiché è impossibile che una parte circolare si tenda in linea retta, a meno di non essere esteso in figura arrotondata, per questo, poiché il soffio è imprigionato nella profondità, quando la gola si incava sulla parte inferiore, sotto l'ugola, e tutte le parti situate all'interno si estendono in forma circolare, lo spessore fuliginoso che è incluso in quelle parti viene soffiato attraverso di esse insieme con l'uscita del soffio per quella via. Spesso, poi, so⁵⁷ che una cosa simile accade anche dopo il sonno, qualora una di queste esalazioni venga racchiusa in quei luoghi senza essere lasciata andare e poter evaporare.

In base a queste considerazioni, dunque, l'intelletto umano dimostra chiaramente che si attiene alla natura: quando essa è consistente e ben sveglia, anch'esso è collaborativo e in movimento, mentre, quando essa è in preda al sonno, esso rimane immobile, a meno che qualcuno non consideri le rappresentazioni immaginative dei sogni come un movimento dell'intelletto che si esplica durante il sonno. Noi, invece, sosteniamo che si debba ricondurre all'intelletto soltanto l'attività consapevole e coerente della mente⁵⁸, mentre le rappresentazioni fantastiche senza senso che si hanno durante il sonno crediamo che siano apparenze inconsistenti, per così dire, dell'attività intellettuale, formate a caso dalla facoltà più irrazionale dell'anima. Accade infatti necessariamente che l'anima, libera dalle percezioni sensoriali durante il sonno, sia anche estranea alle attività dell'intelletto. Per questo, infatti, avviene l'unione dell'intelletto alla persona

⁵⁷ Leggo *οἷα* in luogo di *οἷε* della *Patrologia*.

⁵⁸ Gregorio, come sempre in generale, tende a differenziare l'intelletto dalle funzioni inferiori dell'anima.

umana: dunque, una volta venute a cessare le percezioni sensoriali, è inevitabile che rimanga inattiva anche la mente. Prova ne è che i prodotti dell'immaginazione sembrano spesso essere caratterizzati sia da stranezze sia da cose impossibili: ora, questo non avverrebbe se l'anima fosse governata anche allora dal raziocinio e dalla facoltà intellettuale discorsiva. Ma a me sembra che, quando l'anima rimane priva delle sue facoltà più eccellenti – intendo dire le attività dell'intelletto e della sensazione –⁵⁹, durante il sonno, rimanga attiva solamente la sua parte nutritiva, e che in questa condizione si presentino alcune parvenze di cose che si verificano durante la veglia, echi, per così dire, di cose sia percepite con i sensi, sia elaborate con la mente, che sono state impresse su questa parte per mezzo della funzione mnemonica dell'anima: esse vengono dipinte come càpita, in quanto rimane in questa parte dell'anima una specie di eco mnemonica. Dunque, è così che l'uomo ha rappresentazioni immaginative, non perché sia condotto da una qualche concatenazione causale⁶⁰ all'insieme delle cose che appaiono, ma fatto errare da inganni ammassati a caso e senza un nesso di consequenzialità. Come dunque, nel caso delle attività fisiche, quando una delle parti del corpo agisce per contro proprio⁶¹, secondo la facoltà che per natura è ad essa insita, anche la parte che è a riposo acquisisce a sua volta una simile disposizione al movimento, similmente anche nel caso dell'anima, anche se càpita che una parte di essa sia attiva e l'altra invece in movimento, tuttavia l'intero acquisisce una disposizione simile a quella della parte. Non è possibile, infatti, che l'unità naturale dell'anima venga completamente scissa quando

⁵⁹ Considero come un'incidentale la frase *φημὶ δὲ ταῖς κατὰ τὸν νοῦν καὶ τὴν αἴσθησιν ἐνεργείαις*, ponendola tra parentesi.

⁶⁰ *Εἰρημός* è termine tecnico da intendersi qui come catena di causa-effetto: questa pertiene all'ambito razionale e intellettuale, non a quello dei sogni e delle rappresentazioni fantastiche, che non hanno questi nessi logici e che Gregorio intenre mantenere distinti dalla razionalità. Infatti i prodotti dell'immaginazione sono da lui detti *ἀνακολούθοι ἀπάται*, inganni dunque non dotati di *ἀκολουθία*, un termine-chiave che nel *De anima* ricorre spesso ed indica la consequenzialità del ragionamento. Vedremo però che nella frase successiva Gregorio, pur mantenendo del tutto distinta la facoltà razionale dell'anima da quelle inferiori, insiste anche sull'unità dell'anima, per cui tra le sue varie parti c'è una certa "simpatia" ed esse non possono essere disposte in maniera completamente contraria.

⁶¹ Leggo *τῶν μερῶν ἰδιαζόντως τινὸς ... ἐνεργούντος* in luogo di *τῶν μερῶν ἰδιαζόντως τι ... ἐνεργούντος*, intendendo la proposizione come un genitivo assoluto.

una delle sue facoltà prevale parzialmente nella sua attività, ma⁶², come nelle persone sveglie e attive prevale l'intelletto, la sensazione svolge una funzione ancillare, ma non viene meno nei due la funzione di governare il corpo – l'intelletto infatti procura il cibo quando ce n'è bisogno, la sensazione riceve quello che è procurato e la facoltà nutritiva del corpo assimila quello che le viene fornito –⁶³, così durante il sonno la prevalenza di queste facoltà in noi, in certo modo, si inverte, e, prevalendo la parte più irrazionale, l'attività delle altre si ferma, ma non si estingue completamente. Quando la facoltà nutritiva lavora intensamente alla digestione in quel periodo, durante il sonno, e l'intera natura dell'essere umano si occupa di se stessa, la facoltà sensoriale non si stacca completamente da essa – poiché non è possibile che venga diviso ciò che ha avuto origine tutto insieme per natura –, ma al contempo la sua attività non può neppure essere al massimo, in quanto è impedita dall'inattività degli organi di senso durante il sonno. Allo stesso modo, poiché anche l'intelletto è intimamente unito alla parte sensoriale dell'anima, potremmo dire, di conseguenza, che, quando questa è attiva, anch'essa si muove di conseguenza, mentre, quando è inattiva, anch'esso si riposa insieme a quella. Come ad esempio avviene, per natura, nel caso del fuoco, quando viene nascosto dalla paglia da ogni parte, senza che ci sia alcun soffio a ravvivare la fiamma, il fuoco né divora quello che è lì accanto, né si spegne completamente, ma, anziché una fiamma, emette nell'aria una specie di vapore attraverso la paglia, mentre, se riceve un soffio, trasforma il fumo in fiamma, allo stesso modo anche l'intelletto, durante il sonno, si trova in stato latente per comunanza con l'inattività dei sensi, non è in grado di brillare per attività tra l'inerzia delle sensazioni, ma non si estingue certo del tutto, bensì funziona in maniera confusa, potremmo dire "fumosa", compiendo sì qualcosa, ma non riuscendo a fare il resto. E come un musicista che avvicina il plettro alle corde della lira allentate non può proseguire la melodia secondo il giusto ritmo, in quanto ciò che non è teso come si deve non potrebbe riecheggiare, bensì la mano si muove ripetutamente secondo l'arte, portando il plettro nella giusta posizione delle note, ma il suono non può essere prodotto, se non nella misura di una specie

⁶² Metto virgola anziché punto prima di ἄλλ᾽.

⁶³ Considero come parentetica la frase ὁ μὲν γὰρ νοῦς ... τὸ δοθὲν προσφκείωσεν.

di rumore smorzato senza senso e senz'ordine, che riecheggia quando si muovono le corde, così, quando, durante il sonno, la costituzione strumentale degli organi percettivi è allentata, l'artista o rimane completamente inattivo, qualora l'organo sensoriale subisca un totale rilassamento, in conseguenza di una certa pletora, di un peso, oppure funzionerà in modo ottuso e nebuloso, in quanto l'organo sensoriale non riesce a ricevere l'arte con precisione. Per questo, sia la memoria è confusa, sia la capacità di previsione sonnecchia, a causa di una specie di velo che le copre entrambe, e così, in parvenze, hanno rappresentazioni delle cose fatte veramente in stato di veglia, e spesso indicano qualche avvenimento reale. Infatti, grazie alla finezza della natura, ha qualcosa di più rispetto alla pesantezza materiale del corpo, ai fini di riuscire a vedere qualcuno degli esseri. Non è certo direttamente che si riesce a chiarire ciò che stiamo dicendo, cosicché la spiegazione delle cose che stanno di fronte all'interprete sia lampante ed evidente, a portata di mano, ma la rivelazione del futuro è obliqua e ambigua: è ciò che chiamano «enigma» coloro che interpretano simili cose. Così, infatti, è stato rappresentato in sogno il coppiere che sprema il grappolo nel calice del Faraone⁶⁴ e il panettiere che porta il canestro, in quanto in stato di veglia ciascuno dei due aveva questa funzione, ed è stato quindi immaginato intento a svolgerla anche in sogno. I simulacri relativi alle loro attività consuete, infatti, impressi nella parte dell'anima preposta alle previsioni, hanno dato modo di esprimere una previsione tramite tale facoltà profetica dell'anima, in occasione degli avvenimenti. E se Daniele e Giuseppe⁶⁵ e quelli come loro, per facoltà divina, senza che si offuscasse loro alcuna sensazione, venivano istruiti in anticipo con la conoscenza del futuro, questo non influisce in nulla sul ragionamento che ci siamo prefissi.

⁶⁴ Leggo ἐκθλίβειν in luogo di ἐκθλίβει della *Patrologia*: intendo infatti che entrambi gli infiniti, questo e κληροδοτεῖν, dipendano da ἐφ'αντάσθη. Gregorio sta parlando dei sogni, riferendosi a titolo di esempio a quelli del Faraone, risolti da Giuseppe.

⁶⁵ Il profeta Daniele e Giuseppe figlio di Giacobbe sono due tra le figure "divinatorie" più importanti dell'Antico Testamento.

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

ATILIO R. RUBINO¹

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 deshonorar 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 deshonorar 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 πέα //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 hombre³. Se dirige a él con dos imperativos (κλῦθι e ἴθυνε) en v. 9 y el pronombre personal enfático τὴν encabalgado en el v. 10:

Κλῦθι ἰδὼν αἰῶν τε, δίκη, δ' ἴθυνε θέμιστας
Τὴν· 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 encabalgó el pronombre τὴν 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 enunciativo 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. 27-41⁵, 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 τὴν(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: θεὸν ὄπιν (187, 251, 706); εὐρύοπα Ζεὺς (229, 239, 281); Διὸς πᾶρα 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 (ἄρπάζων, 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 (ἄγατῇ, 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 ruiseñor⁶. Toda esta sección tiene como destinatario a Perses y a los reyes, a quienes Hesíodo invoca y exhorta alternativamente⁷. 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

dike-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 poeta⁸, 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 hombre⁹, 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 limitaciones¹⁰. 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 segundo¹¹. 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 αἰοιδός (208). Richard Martin (2004), a su vez, sugiere la victoria del ruiseñor, ya que la existencia del poema sería una 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 αἰὲν 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 σύ¹² 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 inmortales¹³. 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 δὲ γένος ἐστὶ σιδήρεον (176). Los hombres de bronce, de carácter bélico, se destruyen entre ellos.

θεῶν ὅπιν (187), la mirada de los dioses, por un lado; y, por otro, no serán ὁμοῖος, 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 χειρσί, 192) y Αἰδῶς 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 tiempo¹⁵. De todas formas, teniendo en cuenta estas características de los hombres de las distintas razas, puede pensarse que el mito se desdobra 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 dikai*, con características similares a la raza de oro, sobre todo las relativas a la prosperidad agrícola¹⁶. La ciudad injusta, aquella cuyos hombres se orientan a la *sxetlie dike*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 πολλὸν 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 μελιθεῖα καρπὸν τρις ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος 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 *dikai*, 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 (ρήϊδίως) y llano (λείη); En cambio, el que conduce a la *areté* es largo (μακρός), escarpado (ὄρθιος) 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 γενεή, 284) y del hombre justo, en cambio, deviene en el futuro una raza mejor (γενεή 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 μυθησάμεν, 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 *épos*, 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 μυθήσασθαι 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' ἔόντα τά ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα* (*Teogonía*, 38), es decir, las verdades eternas, de talante divino¹⁹. 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 terrenal²⁰. 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 ΔΙΚΗ", 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.

LA CONTEMPLACIÓN Y LA ACCIÓN FRENTE A LA GLORIA EN *DE RE PUBLICA* DE CICERÓN

MARÍA ESTANISLADA SUSTERSIC¹

RESUMEN: En *De re publica* Cicerón defiende la superioridad de la vida política activa sobre la teórica y termina la obra en el *Somnium*, prometiendo la gloria celestial al virtuoso gobernante. La contemplación ciceroniana encuentra su fundamento en el orden cósmico y se inscribe en una larga tradición griega: Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, etc. La primacía de la contemplación pierde preponderancia en la Modernidad desembocando en los racionalismos, idealismos y positivismos, que priorizan la *praxis* y tienen como salida el utilitarismo. En la sociedad utilitaria sólo cabe el pago a un servicio, por lo tanto, no hay lugar para la gloria. En cambio, la *ratio humana* ciceroniana tiene su fundamento en la *Ratio Summa* y será entonces el hombre principio del universo como *ratio secunda*. Ese fundamento define la jerarquía del premio de la gloria.

Palabras clave: gloria, virtud, *ratio*, *Salus commune*.

ABSTRACT: Cicero defends in *De re publica* the superiority of the active political life above the theoretical one. He finishes this work in the *Somnium*, promising the heavenly glory as the righteous rule. The Cicero's Contemplation is grounded on the cosmic order and is a part of a long greek tradition: Heraclitus, Parmenides, Plato, Aristotle, etc.. The primacy of the contemplation loses its preponderance in the Modernity leading to the rationalism, idealism and positivism, those prioritize the practice and they have as an output the utilitarianism. The utilitarian society can only pay for a service, therefore, there is no place for the glory. Whereas the human *ratio* is based on the *ratio Summa* and the man is then the principle of the universe as the secondary ratio. Such that that foundation defines the hierarchy of the prize of the glory.

Keywords: glory, virtue, *ratio*, *Salus commune*.

¹ UNLP

Toda la ética y moral de la “virtud política” que ha tenido en vista Cicerón al redactar el *De republica* se fundamenta en su definición del hombre y orienta a su vez la perspectiva que sustenta toda la actuación de un gobernante². En *De natura deorum* explicita los dos aspectos referidos en *De legibus* sobre la definición del hombre:

Ipse autem homo est ad mundum contemplandum³ et imitandum (De natura deorum II, 14, 37)

“El hombre mismo, en cambio ha nacido para contemplar e imitar el mundo”.

Queda así definido el hombre por la contemplación y la actuación.

² D’ORS, A. (“Introducción” a *Sobre la república* de M.T. Cicerón, Madrid,[s.n.] 1984: 18) sostiene que la palabra política falsea ya el genuino pensamiento romano, y también el de Cicerón, precisamente porque “política” es un término griego, que presupone la *polis*, en tanto que la realidad de la “ciudad”, *civitas* es cosa muy distinta, incluso del todo contraria, ya que la *civitas* romana no es lo primero de donde se deduce la condición de los que a ella pertenecen, sino, al revés, secundaria, pues es el conjunto de personas, *cives* que componen el “pueblo” *populus*: la ciudad presupone el pueblo, conjunto de personas con un *nomen romanum*. Cicerón trata precisamente de esa base humana personal, el pueblo, y concretamente de la gestión de lo que afecta a ese conjunto humano, la *res publica*, y no directamente de la *civitas*.

³ Entre la abundante bibliografía sobre el tema:

FESTUGIÈRE, A. J., *La Revelation d’Hermes Trimegiste, II, Le dieu cosmique*, Paris,[s.n.] 1949 : 170.

FESTUGIÈRE, A.J., “Les thèmes du Songe de Scipion”, *Eranos*.Vol XLIV, Paris, [s.n.] 1946 : 36-45.

CUMONT, F., *After Life in Roman Paganism*, New Haven, [s.n.], 1922: 91.

JONES, R. M., “Posidonius and the Flight of the Mind”, *Class. Phil.*, 20, [s.n.], 1926: 95-115.

BOYANCÉ, P., *Etudes sur le ‘Songe de Scipion’*, Paris, [s.n.], 1936 : 35-56.

CONTEMPLACIÓN

Nuestro autor concibe el gobierno del mundo por una providencia divina. El orden que existe en la naturaleza está asegurado por la divinidad. Ella es la *Ratio*, que gobierna el mundo:

Ratio qui omnem mundum regit. (De re publ., III, 22)
 “La Razón que gobierna todo el mundo”.

Pero esta *ratio*⁴, que es la *Ratio summa*, es también la razón de ser, la causa o principio de las cosas. La palabra *ratio* se corresponde a la griega *logos*⁵, que significa *palabra*. La *ratio Summa* es aquella por la cual todas las cosas se producen⁶, (*De natura deorum* II, 7, 19):

Lex est Ratio Summa insita in natura. (Cic. De leg. I, 6, 18)
 “La Ley es la Razón Suprema, ínsita en la naturaleza”.

La *summa Ratio* le dio al hombre una forma corpórea que está adaptada a la exigencia de la contemplación (*De leg. I, 9, 26*); él es el único

⁴ La palabra *ratio* proviene del verbo *reor* que quiere decir “calcular”. A. Ernout y A. Meillet, (*Dictionnaire étimologique de la langue latine*, Paris, [s.n.], 1959, s. v. *reor*) consideran que el verbo ha tomado el sentido de “pensar” así como “contar”. Entonces, *ratio* puede ser cuenta, pero el contar o el pensar es precisamente a partir de algo, que obra como punto de inicio; este principio que posibilita el contar o pensar es la *Ratio* entendida como fundamento. Por ello es factible traducir esta palabra como razón. De este modo, el vocablo *ratio* tiene dos sentidos: razonamiento y razón de ser de ese razonamiento. La *ratio* fundamento hace posible la *ratio* razonamiento.

⁵ PLATÓN (*Epinomis* 986c) habla del orden que ha establecido y querido el *logos*. El sentido es claro, se trata de la razón de ser, origen o principio de ese orden. También Heráclito (fragm. 1) dice que produciéndose todas las cosas según este *logos*, donde *logos* tiene el significado de causa de las cosas.

⁶ HEIDEGGER, M. (*Le Principe de Raison*, Paris, [s.n.], 1986: 235) dice que *logos* es el fundamento a partir del cual se producen todas las cosas y en tanto que *logos* el Ser es el Primero, aquello a partir de lo cual las cosas presentes están presentes. Y que es el Principio, de donde comienza todo lo que es y desplegándose así, el *logos* es el *archée*, en latín *principium*.

que se encuentra en posesión de una *ratio*, a partir de lo cual queda establecido su obrar.

En *De republica* toda la actuación de gobierno está fundamentada en la unidad objetiva del mundo en cuanto cosmos, orden ontológico permanente de cosas y basamento de la *res publica*. El gobernante busca la homología del orden cósmico en el terreno (*De natura deorum* II, 14, 37).

ACCIÓN

La segunda parte de la definición del hombre, referida al *imitandum*, se refiere concretamente al obrar, a la actuación, en consecuencia a la vida propiamente política, fundamental en *De re publica*.

La acción política consiste en transformar el conocimiento de la realidad. No hay virtud sin obrar. Se establece expresamente que la virtud encuentra la máxima expresión en el gobierno de la *civitas*⁷. Para Cicerón, el conocimiento y la contemplación estarían incompletos si no se encaminaran hacia la actividad. Se puede tener el conocimiento teórico de un arte sin ponerlo en práctica; pero la virtud consiste enteramente en las aplicaciones que se hagan⁸.

LA CONTEMPLACIÓN CICERONIANA Y LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

La mirada hacia lo alto que postula Cicerón afirma la existencia de un fundamento que rige el Cosmos. En este sentido se inscribe en una larga tradición: Parménides⁹; Heráclito¹⁰; Platón¹¹. Los griegos basan toda su con-

⁷ Cf. *De re publica*, I, 2, 1.

⁸ Cf. *De re publica*, I, 2, 3.

⁹ cf. HERÁCLITO, fragm. 8, 11.

¹⁰ cf. HERÁCLITO, fragm. 114.

¹¹ Cf. PLATÓN, *República*, VI, 501b.

cepción política y jurídica en la unidad objetiva del mundo en cuanto cosmos, en cuanto orden ontológico, orden divino y permanente.

Los primeros que se han opuesto a esta concepción han sido los sofistas¹², quienes no llegaron hasta el ser. Según las ideas de Calicles en *Gorgias*¹³, la justicia aparece también como una ley de la naturaleza, pero expresada como una guerra de todos contra todos, en la que el fuerte adquiere derecho de mandar al débil. Por lo tanto, es la fuerza la que hace al Derecho.

Otros opositores fueron los epicúreos¹⁴. Cicerón escribe para la Roma de su época¹⁵ y frente al peligro de la arbitrariedad que aquellos representaban, busca rescatar la vigencia de algo incommovible, la plenitud del Bien que se opusiera a las variaciones circunstanciales. Precisamente, luego de haber sentado su concepto de *Lex*, por medio de la cual los dioses gobiernan sabiamente el universo, lanza todos sus ataques al sistema epicúreo. Para él, lo *honestum* es el principio ético. Y éste vale de por sí, no por el placer que ello representa.¹⁶

LA CONTEMPLACIÓN FRENTE AL RACIONALISMO KANTIANO

La mirada dirigida hacia lo alto propuesta por Cicerón predomina durante la Edad Media, el Renacimiento, pero pierde preponderancia en los tiempos Modernos¹⁷. Será entonces el principio de una edad distinta, cuando empieza a esfumarse progresivamente también la medida del hombre: la que éste poseía de su situación y de las cosas como reflejo de fuerzas superiores.

¹² cf. JAEGER, W. *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, Madrid, [s.n.], 1956: 198.

¹³ cf. PLATÓN, *Gorgias*, 483b ss.

¹⁴ FESTUGIÈRE, A.J., *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, [s.n.], 1979.

¹⁵ cf. BOYANCÉ, P. "L'information littéraire. Les partis politiques au temps de Cicéron". *Latomus* 26, 1967, 1070; BÜCHNER, K., *Somnium Scipionis und sein Zeitung, Gymnasium* 69, 1962: 220-241.

¹⁶ *De finibus bonorum et malorum* I, 16, 53.

¹⁷ cf. GUARDINI, R., *El fin de los tiempos modernos*, Buenos Aires, [s.n.], 1985: 63.

Kant proporciona la fundamentación del nuevo espíritu que aparece en el mundo¹⁸. Su pensamiento es primordialmente una Crítica de la razón pura. Pero en él, ya de manera decidida, *ratio* no significa razonamiento como en Cicerón, sino fundamento. Ella tiene la capacidad de formular al ente como tal. Cabe concluir entonces que no existe otro fundamento que el racional, esto es, el discurrimiento de la razón humana, que se sostiene en sí misma. De este modo, las cosas pierden su carácter de *res* para pasar a ser *ob-iecta*.

A partir de la Edad Media, frente a la definición ciceroniana del hombre se fue acentuando cada vez más la primacía de la *ratio* humana respecto de la *Ratio*. De este modo, se desemboca en la subjetividad kantiana. Tal es la concepción del hombre moderno objetivante y calculante¹⁹.

LA CONTEMPLACIÓN Y EL IDEALISMO

De acuerdo a la concepción hegeliana, el idealismo consiste esencialmente en no reconocer lo finito como verdadero existente²⁰. La idea de la dianoticidad de todo lo real se resuelve entonces de acuerdo a la dialéctica hegeliana en que todo lo que existe debe extinguirse.²¹ Si el ser particular no tiene consistencia, si todo es dialéctica, no es posible dirigir la mirada contemplativa sobre nada.

¹⁸ Cf. KANT, M., Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Madrid, [s.n.], 1932: 14.

¹⁹ WIEACKER, F., *Historia del derecho privado en la Edad Moderna*, Madrid, [s.n.], 1957: 27.

²⁰ cf. HEER, F. *La Lógica*, Madrid, [s.n.], 1976, 33.

²¹ HEER, F. (*Hegel*, Franckfurt, [s.n.], 1955, 33) dice: *Die Kunst des Sterbens – Ars moriendi* (Arte del perecer del ente finito).

POSITIVISMO Y CONTEMPLACIÓN

El destino del mundo consiste para el positivismo en ser conocido hasta el fondo, sin residuos, en ser consumido por el saber absoluto.²² De esto se deduce que si el sentido de las cosas proviene del hombre y todo es relativo y positivo no existe la posibilidad de una actividad contemplativa o teórica.

PRIMACÍA DE LA PRAXIS

Cuando la contemplación no es posible es inevitable la primacía de la *praxis*. Los racionalismos, idealismos, positivismos, existencialismos, que priorizan la *praxis*, una *praxis* autónoma que lleva al hombre a producir, se sobreentiende que tienen como única salida el utilitarismo. El mundo se presenta entonces al hombre como objeto de uso o material manipulable. Y lo obliga a ingresar en la rueda producción-consumo²³. No hay jerarquía, todos son siervos y señores. En la sociedad utilitaria no hay lugar para la gloria. Cuanto más se asienta en el pensamiento y el sentimiento de las personas la falta de un fin, tanto más difícil es la vivencia de un absoluto y con él el sentido para los principios e ideales de todo lo que conserva los valores por sobre las circunstancias. Las consignas de libertad, justicia, gloria, nacionalidad, progreso, patria, historia, pierden su fundamento.

CONJUNCIÓN DE CONTEMPLACIÓN Y ACTUACIÓN EN CICERÓN

La esencia humana definida por Cicerón condiciona toda la actividad política y también coloca al político, en un lugar de privilegio, como *princi-*

²² Cf. BLOCH, E., *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt, [s.n.], 1985 : 41 y 476.

²³ Cf. SIACCA, M., *El oscurecimiento de la inteligencia*, Madrid, [s.n.], 1973: 132.

*pium universi*²⁴. Pero la *ratio humana* tiene su fundamento en la *Ratio Summa* y será entonces principio del universo como *ratio secunda* lo cual define la jerarquía del premio.

Resulta factible una profunda disciplina contemplativa, guía de la actividad política. Esto se expresa de un modo singular en el *Somnium*:

Homines sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum, quem in hoc templum medium vides, quae terra dicitur. (De re publica VI, 15)

“Los hombres han sido engendrados por esta ley para que cuiden este globo, que tú miras en el medio de este templo, llamado tierra”.

El sentido de *tueri* en la respuesta de Paulo a su hijo es el mismo que el dado en *Cato maior*:

Credo deos immortales sparsisse animos in corpora humana ut essent qui terras tuerentur, quique caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum vitam modo atque constantia. (Cic. Cato Mayor, de senectute, 77)

“Creo que los dioses inmortales esparcieron las almas en los cuerpos humanos, para que cuidaran las tierras y contemplando el orden de las cosas celestes para que lo imiten en el modo y constancia de la vida”.

El verbo *tueor*²⁵ abarca tanto el aspecto contemplativo como el práctico, significa *ver* y *proteger*. El *ver* implica intuir la realidad terrena, y también cuidarla o protegerla. Pero al mismo tiempo, es proteger la tierra, haciéndola segura. Por ello, Cicerón alaba al político como fundador de una

²⁴ *De Legibus* I, 9, 27

²⁵ s.v. *tueor* en: GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin Francais*, [s.n.], Paris, 1934.

civitas²⁶. La relación entre ambos significados es una idea central. Lo fundamental en una *re publica* es la virtud de los hombres que se dedican a gobernar. En el primer preámbulo del *De re publica*, defiende la superioridad de la vida política activa sobre la teórica y termina la obra en el *Somnium*, prometiendo la gloria celestial para el virtuoso gobernante.

SALUS COMMUNIS

Cicerón considera la capacidad contemplativa inherente al hombre, pero le reconocerá un servicio social, como ayuda indispensable de la acción. De ella proceden las obras de la vida activa, fuente de donde se nutren sus actividades prácticas.

El concepto ciceroniano de *Salus communis* (salud o bien común)²⁷ se basa en la definición del hombre, definición del pueblo y el fin de la sociedad humana.

Los hombres, según la idea aristotélica²⁸, se agrupan por su propio instinto natural, y no por una necesidad que les obligue a socorrerse mutuamente:

Eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas, quam naturalis quadam hominum quasi congregatio. (De re publ. I, 25, 39).

“Pero la causa originaria de esta conjunción no es tanto la indigencia, cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres”.

²⁶ cf. *De re publica* I, 7.

²⁷ La expresión *communem salutem* alude a cierto tipo de perfección, dado que la salud presupone la ausencia de enfermedad. Cicerón utiliza esta expresión *communem salutem* (Cic. *De re publica*, I, 1), Salustio habla de *Bonum publicum* (Sall. C. 38, 3) y nosotros traducimos y conocemos hoy la expresión "bien común" a través de Sto. Tomás, Sum, th., II-II, 47, 2 y 11.

²⁸ Aristóteles, *Politeia*, I, 2, 1253a.

La sola indigencia conllevaría solo la idea de supervivencia o mantenimiento de la vida, en cambio la *salus communis* incumbe la noción de pueblo:

Populus autem... non omnis hominum coctus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communio sociatus. (De re publica I, 25, 39).

“Pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho que sirve a la utilidad común”.

Cicerón habla aquí de un derecho común, del que el pueblo pueda servirse comúnmente, esta disponibilidad del derecho es la *utilitas*, cuya comunión exige Cicerón para que se pueda hablar de *populus*.

Por último, el fin de tal sociedad lo pone Cicerón en la vida feliz y honesta de los ciudadanos²⁹. La comunidad de vida feliz honrada de los ciudadanos, esta es la causa principal de la sociedad.³⁰

La dedicación a preservar aquella *salus communis* que incumbe esencialmente al gobernante es otorgado a este por un mandato divino:

Nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concibia coetusque hominum iure sociatē, qui civitates appellatur. (De re publica VI, 13).

“Nada hay, de lo que se hace en la tierra, que tenga mayor favor cerca de aquel dios sumo que gobierna el mundo entero que las agrupaciones de hombres unidos por el vínculo del derecho, que son llamadas ciudades”.

²⁹ Como ya hacía Aristóteles, *Politeia*, III, 9, 1280b y 1281a.

³⁰ *De re publica* IV, 3, 3.

Esa reflexión es la conclusión de la extensa argumentación del proemio³¹. Allí habla de la consagración a la *virtus*, tendencia primordial de la naturaleza humana:

Unum hoc definio, tantum esse necessitatem virtutis generi hominum a natura, tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omniablandimenta voluptatis otiueque vicerit (De re publ. I, 1).

“Sólo quiero decir que el género humano tiene por naturaleza tanta necesidad de virtud, y recibió tan gran apetencia de defender la salud común que esta virtud ha superado siempre todos los halagos del ocio gustoso”.

El hombre como ser social ha recibido de la Naturaleza esta apetencia de defender la *salus communis*. Existe, pues, la participación en un bien común a todos los conciudadanos. Aquí se plantea el problema de dos clases de bienes, un bien individual, particular de cada uno, y un bien común a todos:

[...]tum vir ingenio et virtute praestans, L. Brutus, depulit a civibus suis iniustum illud durae servitutis iugum, qui cum privatus esset, totam rempublicam Sustinuit, primusque in hoc civitate docuit in conservanda civium libertates esse privatum neminem. (De re publ. II, 25, 46).

“[...]un hombre que sobresalía por su ingenio y valor, Lucio Bruto, liberó a sus conciudadanos de aquel injusto yugo de dura esclavitud³²; siendo un particular, se hizo cargo de toda la república, y fue el primero que

³¹ Cf. RUCH, M. «La composition du *De Republica* » *R.E.L.*, 1948, p. 159.

³² D'ORS, A. (Intr. trad y notas a *Sobre la República*, Madrid, [s.n.],1984, n. 231.) refiere la tradición sobre la caída de la monarquía al año 509 a.C.

en esa ciudad demostró que, para defender la libertad de los ciudadanos, nadie era un particular”.

El bien individual de cada ciudadano es inferior al bien del todo y deberá subordinarse al todo. Pero no se plantea el problema de la persona y la *salus communis* en términos de oposición, sino de recíproca subordinación y de relación mutua. La *salus communis* debe prevalecer sobre el bien individual, pero aquel al mismo tiempo pasa a formar parte del individual. Aquello que en el análisis y una formulación teórica puede aparecer como una pesada carga es un privilegio inherente a la dignidad humana.

El *De re publica* termina llevando a la gloria celestial al virtuoso gobernante³³, a aquel que ha logrado la plenitud personal dedicando su vida a la *salus communis*³⁴.

En cuanto a la relación bien común - bien individual, el ejemplo de Régulo³⁵ es uno de los más contundentes y esclarecedores. La vida humana no es el bien supremo ni absoluto al que la persona está ordenada. La vida de un hombre es, sin embargo, un bien superior a cualquier utilidad social. Pero no es paradoja menor de nuestra condición el que este bien, de tan alto valor, sea ofrendado. Cuando un hombre acepta libremente, como Régulo, la muerte por su patria, entonces afirma la suprema independencia de la persona respecto de distintos bienes, ofrece el sacrificio más real y más completo, no obstante no hace este sacrificio en vano, aun en ese caso el sacrificio le hace más acreedor al premio escatológico.

Del mismo modo el político, llamado por propia vocación a preservar la salud común, deberá resignar de buen grado el premio terreno, específico a su labor: la gloria terrena. Y cuando sacrifica aquello que más desea por el bien común, no sólo ama su patria sino también su persona. Así como hiciera Quinto

³³HEINZE, R. (“Ciceros Staat als politische Tendenzschrift”, *Hermes*, 59, 1924: 23) señala que se reflejó en esto la experiencia y ambición personal de Cicerón.

³⁴Cf. BOYANCÉ, P.. «La inmortalidad de los hombres de Estado», *Etudes sur le ‘Songe de Scipion’*, Paris, [s.n.], 1936 : 138-148.

³⁵Régulo: Cónsul romano, participó en la guerra contra Cartago, caído prisionero y siendo enviado como embajador ante el Senado Romano se inclinó en favor del bien de los romanos, aconsejó que no restituyesen a los cautivos y él volvió a Cartago a una muerte segura dado que así lo había jurado, para no comprometer el prestigio de los romanos.

Fabio Máximo, quien quebrantó las fuerzas de Aníbal, no haciendo caso de las injurias y críticas de sus conciudadanos:

[...] *unus homo nobis cunctando restituit rem, non ponebat enim rumores ante salutem* [...] (*De officiis*, I, 24, 11)

“[...] Un solo hombre contemporizando nos restableció el orden, en efecto no anteponía los rumores a la salvación[.]”

En el orden de los valores son la patria y la persona inmensamente superiores al bien que representa la gloria, un bien externo.

Pero el hombre recibe por naturaleza, en virtud de su dignidad, de las perfecciones que le son propias, de la tendencia a la comunicación y del amor vivir en sociedad, por lo cual le corresponde recibir el reconocimiento de aquella sociedad a causa de la labor política cumplida en favor de la misma.

CONCLUSIONES

La *praxis* ciceroniana es siempre cooperativa de la naturaleza. El que contempla está atento a algo anterior e independiente a la acción. La contemplación se orienta a la búsqueda del sentido y valor de las acciones.

No se puede pretender que todo esté sometido al dominio de la fuerza y que el hombre pueda sustraérsela. Es necesario elegir: o se reconoce en el universo, al lado de la fuerza, un principio distinto de ella, o se reconoce la fuerza como dueña única y soberana en las relaciones humanas.

Cicerón no admite la posibilidad de que no haya nada superior al hombre. El sostener que el hombre tiene un lugar eminente apunta necesariamente a la divina fundamentación del mundo. Y toda la actividad del hombre que le da un lugar eminente es una actividad de mediación³⁶.

En cambio, la modernidad considera al hombre producto de la cultura, porque evoluciona desde cero. La cultura es entonces superior a la naturale-

³⁶ cf. MARCEL, G., *En busca de la verdad y la justicia*, Barcelona, [s.n.], 1967, p. 107.

za³⁷. La negación de la divinidad no puede sino llevar lejos de lo primigenio, lejos de la naturaleza, hacia lo artificial y lo racionalmente elaborado. La negación de toda trascendencia, la tendencia a vencer toda limitación interior de la actividad, porque no sufre ningún supuesto independiente de ella, nos lleva a la actividad que se fundamenta a sí misma.³⁸ Es así que Sartre dice que sólo hay realidad en la acción.³⁹ Esta postura implica la desvalorización de la actuación humana, como expresión de la posibilidad de perfeccionar al hombre-sustancia particular y se sustituye por una hiperactividad anuladora de lo personal.⁴⁰ Él debe actuar y producir. Son filosofías que promueven a un hombre con una voluntad autónoma que lo lleva a la acción que produce una obra artificial, por eso son también voluntaristas. Si el universo está sometido a la razón del hombre, el hombre debe dominar el universo. El proyecto técnico es incompatible con la capacidad de llegar a contemplar la realidad, a interrogar las cosas. Pero sólo puede ser interrogado o contemplado lo que tiene sentido. Lo que no tiene sentido en sí, no nos puede decir nada. Los racionalismos, idealismos, positivismos, existencialismos que priorizan la *praxis*, una *praxis* autónoma que lleva al hombre a producir, se sobreentiende que tienen como única salida el utilitarismo. El mundo se presenta entonces al hombre como material manipulable. No se diferencian jerarquías ni dignidades, todos son iguales. Entonces no hay lugar para la gloria. No puede haber tampoco conciencia de deber, obligación, compromiso y entusiasmo alguno. El mundo se presenta entonces al hombre como objeto de uso que sólo sirve a sus proyectos anulando el concepto de bien común.⁴¹

Como conclusión entendemos que la gloria sólo es posible en el marco del realismo filosófico. En el marco de la ratificación del lugar eminente que le corresponde al hombre político como designio divino, surge el *Somnium*, en el que se lleva a la gloria celestial al gobernante virtuoso. Cicerón integra al cosmos la reflexión sobre la propia historia romana en una alta vi-

³⁷ Cf. KOZAK, P., "Ugibanja", *Sodobnost*, 1971,12: 1209.

³⁸ Cf. EUCKEN, R., *Mensch und Welt, Eine Philosophie des Lebens*, Munich, [s.n.], 1977, I p. 2.

³⁹ Cf. SARTRE, J. P., *L'existencialisme est un humanisme*, París, [s.n.],1946, 35.

⁴⁰ Cf. BALBO, F., *Essere e Progresso*, París, [s.n.], 1987, p. 883.

⁴¹ WOJTYLA, K. *Razón y Fe*, "Amor y Responsabilidad", Madrid, [s.n.], 1979, 30.) hace una crítica a estos sistemas como esencialmente utilitaristas.

sión de la vida política, glorificada en el *Somnium*. El *De re publica* termina llevando a la gloria celestial al virtuoso gobernante, a aquel que ha logrado la plenitud personal dedicando su vida a la *salus communis*⁴².

Frente a los distintos idealismos se puede entrever todavía mejor las consecuencias de la posición realista frente a la idealista, sobre todo en la actividad política y la consecuente gloria.

⁴²Cf. BOYANCÉ, P. *Etudes sur le 'Songe de Scipion'*, «La inmortalidad de los hombres de Estado». Paris, [s.n.]1936; 138-148.

RESEÑAS

Valerio Napoli, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*. Presentazione di Francesco Romano. Catania-Palermo, CUECM-Officina di Studi Medievali, 2012 rist., pp. 532.

Questa ricca e oltremodo estesa indagine, dopo avere offerto alcune coordinate biografiche (pp. 65-128), si addentra nelle vette della protologia di Damascio (460-538), uno degli ultimi esponenti del neoplatonismo greco pagano, nel quale, per usare una efficace formula di Giovanni Reale, la trascendenza dell'Uno fu esasperata a tal punto da dissolvere il principio stesso dell'Uno. Damascio riprese la tesi fondamentale di Giamblico che esiste un principio ineffabile che trascende perfino l'Uno. In questo, egli si opponeva a Proclo, che non ammetteva nulla di ulteriore all'Uno sovraessenziale e che si rifaceva al *Parmenide* di Platone per sostenere le proprie tesi (sulla esegesi procliana del *Parmenide* segnalo oggi E. Gritti, *Proclo: dialettica, anima, esegesi*, Milano 2008, che offre anche un utile excursus sulle interpretazioni del *Parmenide* e delle sue "ipotesi" nell'antichità alle pp. 154-165). Damascio cercò a sua volta di legittimare la propria teoria sulla base del *Parmenide* di Platone, di cui fornì un'esegesi secondo la quale la prima "ipotesi" del dialogo suggerisce l'ineffabile-Nulla quale esito della soppressione dell'Uno. Lo statuto stesso dell'ineffabile spiega perché Platone, come un iniziato ai misteri, lo abbia avvolto nel silenzio (per l'esegesi damasciana di Platone rinvio oggi anche a Damascius, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*, Paris 2008, CUF gr. 463). Il logos dialettico, nell'attingere all'ineffabile tramite l'Uno e al di là dell'Uno, perviene al limite estremo delle proprie capacità, subisce un capovolgimento e diviene allusivo, rivelando (ἀποφαίνω) l'ineffabilità del principio primo. L'analisi di Napoli è oltremodo dettagliata. Il cap. II (pp. 129-199) studia l'aporia iniziale del *De principiis* e il passaggio dall'Uno all'ineffabile. La relazione aporetica tra il "principio unico del tutto" e il tutto stesso è ben evidenziata; Napoli mostra come per Damascio il tutto sia onniestensivo in senso assoluto, ma anche necessariamente limitato, e come non possa essere

Stylos. 2013; 22(22)

inteso né come principio (ἀρχή) né come principiato. Chiara è anche l'esposizione di Napoli di come per Damascio anteriormente al tutto si ponga l'Uno come uno-tutto indistinto, e più precisamente come tutto anteriormente a tutto. Una lunga sezione del capitolo è una rassegna della critica (Lilla, Linguiti, Bréhier, Tresson, Métry, Vlad, Trouillard, Galpérine) sulla questione se la concezione damasciana dell'Uno sia in continuità con la precedente tradizione platonica o sia un'innovazione. La posizione di Napoli, su cui alcuni potrebbero eccepire ma che ha un fondamento nei testi, è intermedia: si tratta di un'innovazione *nella* tradizione. Per Damascio, l'Uno rivela un'insufficienza protologica che rende necessaria la postulazione di un principio al di là dell'Uno stesso.

Precisamente sul superamento dell'Uno a livello protologico si incentra il confronto tra Damascio e Proclo che Napoli istituisce nel cap. III (pp. 201-259). Mentre per Proclo l'Uno è causa e principio unico del tutto, e nel commento al *Parmenide* egli nega espressamente una causa anteriore all'Uno – così come anche altrove nega una causa superiore all'Uno o Bene primo –, per Damascio il logos ascende al principio totalmente ineffabile al di là dell'Uno. E vi ascende per tre modi diversi, che Napoli accuratamente analizza, mostrando come l'esito di questa ascesa sia di fatto un “salto nell'aporia”. In questo capitolo, si potrebbe osservare, Napoli stesso mette in luce una forte frattura rispetto alla precedente tradizione platonica che forse avrebbe potuto sottolineare maggiormente nelle sue conclusioni relative alla posizione di Damascio rispetto al Neoplatonismo anteriore. Il confronto Damascio-Proclo continua anche nel cap. IV (261-309), con una comparazione relativa alla causalità protologica in entrambi questi filosofi, vale a dire quali siano i caratteri della causalità dell'Uno-Bene per Proclo e quali quelli dell'Uno per Damascio. Naturalmente il confronto è impari, poiché l'Uno è il principio ultimo per Proclo, ma non per Damascio: non sorprende dunque che per quest'ultimo Napoli arrivi a dimostrare, correttamente, un “capovolgimento del discorso”.

Questo capovolgimento, che riguarda il principio al di là dell'Uno, è molto lungamente esplorato nel cap. V (311-368), in cui Napoli mostra in modo convincente come Damascio oltrepassi perfino l'apofatismo henologico. Egli illustra infatti come dall'Uno quale non-ente – di cui sono classificati anche i modi – Damascio passi all'ineffabile come *nulla* e alla

sua multivocità. Per la precisione, l'ineffabile eccede perfino il nulla stesso. Gli ultimi due capitoli, VI e VII (pp. 371-470), continuano il confronto tra Proclo e Damascio, e in particolare tra le loro rispettive esegesi di *Parm.* 141A10-13. Per Proclo, che "l'Uno non sia neppure Uno" indica la perfetta trascendenza del principio denominato "Uno"; per Damascio, invece, indica l'ascesa all'ineffabile al di là dell'Uno. Prova della validità del suo approccio era cercata da Damascio nel totale silenzio di Platone sull'ineffabile, senza nemmeno allusioni ad esso. Anche se l'opera è priva di conclusioni, la distanza da Proclo vi è ben chiarificata. La bibliografia che completa il volume è in generale ricca e aggiornata; aggiungo solo una risorsa elettronica specifica:

hiw.kuleuven.ac.be/dwmc/plato/damascius/damasciusbiblio.html.

Napoli mostra giustamente (in un'appendice, pp. 473-486, costituente tuttavia una delle parti più importanti dell'opera, specialmente per la valutazione del rapporto tra Damascio e la tradizione platonica precedente) che gli esiti damasciani, sebbene opposti alla protologia procliana, sono già presenti *in nuce* in Plotino e in un anonimo commento al *Parmenide*. Per Plotino egli adduce *Enn.* VI 9, ove l'Uno è detto non solo superiore all'essere, ma neppure propriamente denominabile come "uno" secondo predicazione. È detto "Uno" secondo convenienza, ma non secondo verità. Napoli adduce anche, a buon diritto, *Enn.* V 5, ove Plotino nega all'Uno la forma e la οὐσία e finisce con l'indicare che l'Uno, propriamente, non è nemmeno uno, ed *Enn.* V 4, in cui Plotino osserva che riguardo al principio primo è falso anche asserire che esso è uno, in quanto di esso non si dà né discorso né scienza. Quanto al commentario anonimo al *Parmenide* contenuto nel cod. Taurinensis F VI 1, Napoli si astiene dal prendere posizione circa la possibile paternità, attribuita da Hadot a Porfirio, da Linguisti a un neoplatonico posteriore a Porfirio e attivo nel pieno del IV secolo, e da Bechtel a un medioplatonico e neopitagorico anteriore a Plotino. Napoli si limita a notare come anche qui l'Uno, divinità trascendente, propriamente non è neppure uno e "si lascia dietro" anche la stessa nozione di uno. Esso è infatti superiore non solo alla nozione di pluralità, ma anche a quella di unità.

Il capolavoro di Damascio, *De principiis* o Περὶ Ἀρχῶν, richiama da vicino il titolo del capolavoro di Origene, che a sua volta si rifaceva a

modelli filosofici (cfr. il mio *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianization of Hellenism*, «Vigiliae Christianae», 63 (2009), pp. 217-263). Anche Porfirio, poco dopo, aveva scritto un Περὶ Ἀρχῶν, certamente noto a Damascio. Non solo, ma anche dal punto di vista metodologico il metodo zetetico, che era stato tipico di Origene, e troppo presto abbandonato nella filosofia patristica, si presenta come caratteristica principale di Damascio, ἀνὴρ ζητητικώτατος secondo Simplicio. Lo stesso Simplicio osserva anche che Damascio introdusse “molte fatiche della filosofia”, πολλοὺς πόνους τῆς φιλοσοφίας e ne sottolinea la filoponia (questo è notato anche da Napoli, p. 25). Precisamente φιλόπονος e φιλοπονώτατος è la caratterizzazione di Origene, tanto che in Atanasio diviene quasi un suo soprannome, al pari di Ἀδαμάντιος e dal significato simile (“uomo d’acciaio, instancabile, laboriosissimo”). Damascio forse leggeva Origene, e certamente leggeva Giamblico, che parlava di un Origene platonico il quale potrebbe essere identificabile con l’Origene cristiano.

Mi sembra importante osservare, quasi a completamento dell’analisi di Napoli, che il *De principiis* di Proclo, insieme con il suo commento al *Parmenide*, faceva parte della cosiddetta “Raccolta (o collezione) filosofica”, un gruppo di diciassette codici bizantini contenenti testi filosofici, per lo più neoplatonici, che, originatosi forse a Costantinopoli intorno all’850, svolse un ruolo fondamentale nella trasmissione dei testi filosofici antichi. Gli altri testi di questa raccolta (studiata oggi specialmente nella prima parte del volume a cura di C. D’Ancona Costa, *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought: Patterns in the Constitution of European Culture"*, Strasbourg, March 12-14, 2004, Leiden 2007 [Philosophia antiqua, 107]) sono: i dialoghi di Platone, alcune opere di Aristotele (*De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Historia animalium*, *Metaphysica*, *Meteorologia*, *Physica*), il *De anima*, il *De fato* e le *Quaestiones* di Alessandro di Afrodisia, il *Didaskalikos* di Alcinoos, le orazioni di Massimo di Tiro, le *Enneadi*, i commenti procliani alla *Repubblica* e al *Timeo*, i commenti di Simplicio alla *Fisica* e alle *Categorie* di Aristotele, i commenti di Olimpiodoro al *Gorgia*, al *Fedro* e all’*Alcibiade*, il *Contra Proclum de aeternitate mundi* di Filopono, il commento di

Ammonio al *De interpretatione*, più opere patristiche (ove il Platonismo non manca), astrologiche e geografiche. Questa raccolta enfatizza in particolare la forte componente esegetica del Neoplatonismo, quale è evidente anche in Damascio stesso, nella sua preoccupazione di fornire un fondamento esegetico, in Platone, alla propria dottrina del principio anteriore all'Uno.

Come ho detto, Damascio, come pure Proclo, appartiene al tardo neoplatonismo pagano. Come tale è presentato in alcuni contributi chiave dell'ultimo trentennio, quali R. von Haehling, *Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», 23 (1980), pp. 82–85 e P. Athanassiadi, *Persecution and Response in late Paganism. The evidence of Damascius*, «Journal of Hellenic Studies», 113 (1993), pp. 1–29. Tuttavia, è stato proposto di identificarlo con il misterioso autore del *Corpus Areopagiticum* dapprima da Ronald Hathaway, *Hierarchy and the definition of order in the letters of Ps. Dionysius*, La Hague 1969, pp. 17-30 e 35, e più di recente da Carlo Maria Mazzucchi nell'articolo *Damascio autore del Corpus Dionysiacum e il dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*, «Aevum», 80 (2006), pp. 299-334. Si tratta di uno dei tanti tentativi di sciogliere l'enigma dello Ps. Dionigi, accanto ad alcuni altri recenti quali l'ipotesi di Michael van Esbroek (oggi accettata dubitativamente anche da Cornelia Horn), che proponeva Pietro Iberico quale candidato più probabile, o quella di Riedinger, che suggeriva Pietro il Fullone. Mazzucchi ritiene che il pagano Damascio, spacciandosi per un cristiano con un'impostura, abbia inteso trasporre il neoplatonismo nel cristianesimo onde farlo divenire la sostanza del cristianesimo, quale estrema risorsa nella lotta contro il cristianesimo stesso. Napoli esprime le sue riserve rispetto a questa tesi in una lunga nota (217) a p. 124. Una posizione analogamente critica assume Emiliano Fiori in «Adamantius», 14 (2008), pp. 670-672. In effetti, che il neoplatonismo dello Ps. Dionigi sia specificamente cristiano emerge dalle ricerche di Andrew Louth, István Perczel, Paul Rorem, Ysabel de Andia, Alexander Golitzin, e anche mie. La più recente proposta di identificazione di cui io sia a conoscenza, e che dà per scontato il cristianesimo dello Ps. Dionigi, è di Paul L. Gavrilyuk, *Did Ps.-Dionysius Live in Constantinople?*, «Vigiliae Christianae», 62 (2008), pp. 505-514, secondo cui la somiglianza tra i riti battesimali descritti in *Ecclesiastica Hierarchia* 2 e un *Ordo* costantinopolitano del V secolo (*Euchologion*

Barberini gr. 336), senza paralleli in altre fonti contemporanee o precedenti, induce a supporre che lo Ps. Dionigi abbia vissuto a Costantinopoli. La liturgia costantinopolitana descritta dallo Ps. Dionigi apparteneva alla famiglia liturgica siro-occidentale per la forte influenza di Antiochia sull'Oronte sulla liturgia di Costantinopoli. Il *Corpus Dionysianum* emerse durante le dispute cristologiche degli anni 520-540, specialmente durante il sinodo di Costantinopoli del 532. La provenienza costantinopolitana non esclude comunque contatti con Antiochia.

Nonostante forse alcune ripetizioni e una mancanza di sintesi che può appesantire il lavoro, l'attento e accurato studio di Napoli, che rappresenta la prima ampia monografia italiana su Damascio (e in molto buon italiano, come si constata non di frequente e con piacere), è un contributo serio e di valore per ogni studioso del Neoplatonismo.

Ilaria Ramelli

Università Cattolica del s. Cuore, Dip. Filosofia, Largo A. Gemelli 1, 20123

Milano

Durham University, UK

Graduate School of Theology, Sacred Heart Major Seminary

Ilaria.ramelli@unicatt.it, i.l.e.ramelli@durham.ac.uk

Georgios L. Panagopoulos, *Η ΣΤΟΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ*, Atene, edizioni Erodoto, 2009; rist. 2013. Un vol. di pp. 351.

La presente monografia, che costituisce la tesi post-dottorale o Habilitationsschrift dell'Autore, è un contributo di rilievo alla filosofia patristica. Trattandosi tuttavia di s. Basilio il Grande, vescovo di Cesarea di Cappadocia, piuttosto che – poniamo – di Origene, di s. Gregorio di Nissa, o di Giovanni Scoto Eriugena, l'Autore (nel titolo stesso, a p. 234 e *passim*) parla dell'influsso dello Stoicismo sulla "teologia" di Basilio e non sulla sua "filosofia". Se però si considerano gli ambiti specifici di questo influsso, si nota che molti di essi, come ad esempio il tema della materia e delle qualità, la logica, le virtù cardinali e altri, esulano propriamente dal campo specifico della teologia come "discorso sulla divinità", rientrando nella filosofia. Va comunque ricordato che sarebbe antistorico applicare al pensiero patristico la distinzione epistemologica moderna tra teologia e filosofia.

Si tratta di un lavoro analitico, che mira ad esaminare quali aspetti dello Stoicismo abbiano influenzato il pensiero basiliano (dico "pensiero" per non usare né "teologia", che come ho spiegato appare riduttivo, né "filosofia", che per Basilio, senz'altro meno "filosofo" di suo fratello Gregorio, potrebbe apparire ad alcuni non appropriato). Dopo una breve introduzione (pp. 3-15), l'opera si struttura in tre ampi capitoli. Il primo (pp. 16-78) indaga sulla presenza di alcuni aspetti della cosmologia e della fisica stoica nel pensiero di Basilio. Dapprima l'Autore si concentra sull'opera *In Hexaëmeron*, quella che fu poi continuata dopo la morte di Basilio dal fratello, il Nisseno; in particolare, rileva la tesi di Basilio che sia inutile studiare l'essenza o natura della terra e della realtà creata. L'Autore mostra come a fondamento della sua tesi risieda l'antitesi stoica ποιοῦν – πάσχειν. Più importante appare il tema basiliano affrontato subito dopo, in rapporto alle seguenti fonti stoiche: SVF II 318, citato da Origene; II 1047, citato da Alessandro di Afrodisia; II 380, citato da Plutarco, più Calcidio, *In Tim.* 310. Si tratta della negazione dell'esistenza di un substrato (ὑποκείμενον) materiale preesistente privo di qualità, evidentemente finalizzata a fare di Dio il creatore assoluto, anche della materia. Mi sembra importante aggiungere che la costituzione della materia in base a un concorso di qualità immateriali si trova teorizzata anche dal Nisseno, e che già Origene aveva argomentato che la materia non può esistere senza le qualità. Nelle sue opere

Stylos. 2013; 22(22)

dedicate all'ἀρχή e al τέλος, ossia il *De hominis opificio*, l'*Apologia in Hexaëmeron* e il *De anima et resurrectione*, Gregorio si serve della nozione di materia come concorso di qualità intelligibili per poter spiegare come Dio, che è immateriale, abbia potuto creare la materia, e al contempo escludere che la materia preesistesse alla creazione di Dio come principio indipendente e increato. Questo ai Platonici serviva precisamente ad evitare l'*impasse* di un Dio immateriale creatore della materia, ma anche in parte a spiegare l'origine del male, di cui Dio deve essere, platonicamente, ἀναίτιος. Sono dedicati a questo complesso tema C. Arruzza, *La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 54 (2007), pp. 215-223, e un mio lavoro a lungo termine in preparazione sulla creazione in Gregorio di Nissa e nelle sue fonti. Ed è altrettanto importante osservare che Origene, il cui pensiero era perfettamente noto tanto a Basilio quanto al Nisseno, riteneva Dio il creatore della materia in quanto creatore delle sue qualità intelligibili, e sosteneva che nessuna sostanza possa mai esistere senza qualità, negando decisamente la preesistenza di un substrato materiale privo di qualità. In tal modo egli poneva le basi della concezione della *creatio ex nihilo*. Egli criticava quanti ritenevano la materia increata e le qualità create da Dio, al contempo asserendo che la materia consiste esclusivamente di qualità, ispirando così direttamente la posizione del Nisseno. Importanti prove ne provengono non solo dal Περὶ Ἀρχῶν, in passi per cui disponiamo soltanto della traduzione di Rufino, ma anche dal suo Commento a Giovanni e dal *Contra Celsum*, entrambe opere conservate nell'originale greco.

Panagopoulos giustamente osserva che Basilio non voleva adottare un determinato sistema filosofico, bensì desiderava, come dichiara egli stesso, “edificare la Chiesa con ogni mezzo”. Vale la pena di notare a questo proposito che Origene, la cui *forma mentis* era pur certamente molto più filosofica di quella di Basilio, nonostante la sua profonda ed evidente affinità di pensiero con il Platonismo rifiutava di identificarsi con una determinata corrente filosofica antica. Anzi, voleva che i suoi discepoli imparassero la filosofia e il metodo dialettico-zetetico, ma senza essere succubi di un singolo sistema, cosicché insegnava loro tutti i sistemi filosofici, tranne quelli atei (cfr. il mio *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianisation of Hellenism*, «Vigiliae

Christianae», 63 (2009), pp. 217-263).

Il Cap. 2 (pp. 79-172) è dedicato a mostrare come Basilio abbia assimilato la concezione stoica di *homo contemplator mundi* ed altre nozioni talora abbastanza generali – quali l’antropocentrismo cosmologico e la struttura teleologica del mondo, la Provvidenza, la *scala naturae*, o l’insistenza sulla bellezza dell’universo –, per alcune delle quali, tanto più nell’avanzata epoca imperiale, la caratterizzazione specifica di “dottrina stoica” può essere messa in dubbio. Provvidenza e teleologia, ad esempio, erano proprie anche della tradizione platonica. Anche l’idea basiliana del cielo come vera città e patria è posta a tema ed è letta sullo sfondo della concezione stoica della “città di Zeus” (per cui cfr. i miei *La «Città di Zeus» di Musonio*, «Stylos», 11 (2002), pp. 151-158; *L’enigmatico mito del Boristenitico di Dione*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 99,2 (2007), pp. 185-214 e *Stoici romani minori*, Milano 2008). La stoica “cosmopoli” diviene in Basilio la Chiesa di Cristo. L’Autore mostra anche come elementi logico-gnoseologici stoici abbiano informato il pensiero basiliano, dal criterio di verità alle prolessi, dalle κοινὰ ἔννοια alla φαντασία καταληπτική. Panagopoulos si domanda anche se Basilio abbia subito eventuali influssi scettici.

Come Origene – noto – non esitava a ricusare dottrine platoniche quale quella della metensomatosi, quando queste gli apparivano incompatibili con il Cristianesimo, così anche Basilio rigetta con decisione dottrine stoiche quale quella del necessitarismo fatale della Εἰμαρμένη, e questo rifiuto è opportunamente sottolineato dall’Autore. Osservo che lo aveva già fatto Giustino, che dello Stoicismo – dottrina alla quale aveva pur aderito prima di divenire platonico e poi cristiano – criticava più di tutti precisamente questo punto, mentre ne ammirava l’eccellenza dell’etica. E lo aveva fatto anche Bardesane, contemporaneo di Clemente Alessandrino, e certamente noto a Basilio e a suo fratello Gregorio Nisseno, il quale compose un Κατὰ Εἰμαρμένης che non solo ha lo stesso titolo di un’opera di Bardesane ben nota ad Eusebio, ma che si fonda anche su di essa nelle sue argomentazioni. Bardesane, che insieme con il Medioplatonismo aveva assimilato anche molti temi stoici, non aveva esitato a rifiutare il determinismo fatale, proprio sia del Caldeismo sia dello Stoicismo (cfr. il mio *Bardesane di Edessa contro il Fato*, Bologna 2009). E infatti Gregorio

Stylos. 2013; 22(22)

usò poi gli argomenti di Bardesane contro una forma irrigidita di necessitarismo stoico (che sia uno Stoicismo convenzionale ed esasperato ad essere attaccato dal Nisseno è ben visto da B. Motta, *Il Contra Fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo*, Pisa-Roma 2008).

Nel Cap. 3 (pp. 173-302) la trattazione di maggiore interesse è senz'altro quella dell'assimilazione basiliana della dottrina stoica dell'οικείωσις. Basilio libera tale dottrina dalle sue connotazioni naturalistiche e panteistiche per calarla nel proprio contesto teoretico trascendente e specificamente cristiano. È come una rivisitazione della teoria dell'οικείωσις, infatti, che l'Autore legge la concezione basiliana di Cristo quaele vera "entelechia" dell'essere umano. Al contempo egli affronta anche, sebbene necessariamente senza approfondire, l'enorme tema di Cristo-Logos nel suo rapporto con la concezione stoica del logos, che di nuovo è detta perdere in Basilio i suoi connotati panteistici. Va però notato che il concetto stoico dell'immanenza del logos divino nell'universo si mantiene nei Cappadoci nella nozione, cara soprattutto al Nisseno ma tutt'altro che ignota a Basilio, di Cristo come Logos onnipervasivo che assicura la presenza di Dio in ogni atomo dell'universo con il suo διὰ πάντων διήκειν (cfr. i miei *Il contributo della versione copta all'edizione del De anima et resurrectione di Gregorio di Nissa*, «Exemplaria Classica» n.s. 10 (2006), pp. 191-243; *Gregorio di Nissa Sull'anima e la resurrezione*, Milano 2007). Di ben altra portata, dal punto di vista dell'integrazione nella riflessione teologica, antropologica, escatologica ed etica cristiana, appare la profonda assimilazione filosofica della dottrina dell'οικείωσις operata dal Nisseno, un aspetto che è stato finora trascurato dalla critica, ma che è di notevole importanza per la filosofia patristica.

Nell'ultima parte del volume l'Autore nota l'emergere del carattere empirico della teoria basiliana della conoscenza teologica, basata sulla Bibbia – e spesso necessitata a sottostare alle costrizioni del genere esegetico – ma anche sulle stoiche κοινὰ ἔννοια. L'Autore sottolinea che Basilio ovviamente avversa l'immanentismo radicale stoico e tutte le sue conseguenze, anche gnoseologiche, tra cui la razionalità intrinseca della natura, cui egli sostituisce l'idea dell'entelechia cristologica dell'intera creazione. Anche per Basilio, tuttavia, noto che Cristo è il Logos, e

l'entelechia cristologica dell'universo creato diviene una entelechia λογική. Ma naturalmente in Basilio non si deve ricercare la coerenza di un sistema filosofico. Lucido è poi l'esame del passaggio a Basilio della dottrina stoica ed epicurea delle ἐπίνοιαι, che, osservo, già Origene aveva applicato a Cristo e che il Nisseno applica alla Trinità.

Già l'analisi in sé svolta lungo l'intera opera, pur non essendo esente da qualche debolezza, copre un importante *desideratum*. In più, uno dei motivi di maggiore originalità nel suo apporto è il seguente punto dossografico. L'Autore ipotizza a più riprese, su basi degne di nota, che tra le fonti di Basilio per la ricostruzione del pensiero stoico vada individuata l'*Epitome* di Ario Didimo. In particolare, nell'*Excursus* che completa il Cap. 1 è mostrato che Basilio impiega la distinzione tra virtù teoretiche e virtù ateoretiche che, risalente a Crisippo, era riportata nell'*Epitome* di Ario. Allo stesso modo, è sostenuto che Basilio riprendesse da Ario la lista delle virtù cardinali tramite un confronto tra Ario *ap. Stob.* II5b1, Basilio, *In Ps.* 29, 5, e Origene, *Comm. in Rom.* 5. Si potrebbe osservare che Basilio, il quale leggeva Origene e ne traeva *excerpta*, poteva ben avere Origene per fonte anziché Ario. Ma Basilio appare più vicino ad Ario che non Origene, e la mancanza di alcuni dettagli in quest'ultimo rispetto a Basilio – argomenta l'Autore – mostra che Basilio non poteva avere attinto ad Ario tramite quel passo origeniano. Il ragionamento è valido, anche se, naturalmente, data la perdita di tanta parte dell'immensa opera di Origene, non si può escludere che in qualche altro passo Origene, il quale con grande probabilità aveva Didimo tra le sue fonti, ne avesse ripreso la lista in modo più completo, trattandosi oltretutto di un tema chiave quale le virtù cardinali, di cui Origene poteva avere spesso occasione di trattare. Parimenti, nella seconda parte del Cap. 1, Panagopoulos studia con attenzione le fonti di Basilio, *In Hex.* II 9, mettendo a fuoco il tema della bellezza. Mentre usualmente viene indicata una dipendenza da Plotino, *Enn.* I 6, 1, Panagopoulos mostra che la fonte è invece ancora Ario Didimo, *ap. Stob. Ecl.* II 62, 15. Allo stesso modo, nel Cap. 1, nel contesto dell'esegesi basiliana della creazione del sole e della luna, una dipendenza dalla sezione fisica dell'*Epitome* di Ario Didimo è dichiarata più probabile di una dipendenza da Posidonio.

Questa della presenza di Ario dietro a Basilio in più occasioni è una tesi interessante, sebbene la dossografia di Ario non sia esente da gravi

problemi, sollevati dalla critica nell'ultimo ventennio. Meineke e Diels avevano identificato l'Ario Didimo dalla cui *Epitome* Stob. II 7 deriva, con l'Ario stoico, filosofo di corte di Augusto. Questa identificazione fu data per scontata a lungo, fino ad esempio a P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin-New York 1973, I, pp. 259-443, alla pubblicazione degli atti di un convegno da parte di W.W. Fortenbaugh, *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-London 1983, e a un importante articolo riassuntivo dello *status quaestionis* quale quello di D. Hahm, *The Ethical Doxography of Arius Didymus*, in *ANRW* II, 36, 4 (1990), pp. 2935-3055; 3234-3243. Ma T. Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Göteborg 1995, pp. 203-218, ha sostenuto che questa identificazione è solo possibile e tutt'altro che certa (p. 218) e che Ario Didimo può essere datato con molta più ampiezza, dalla metà del I sec. a.C. al III sec. d.C. (p. 216). La posizione scettica di Göransson non è condivisa da tutti gli studiosi: in particolare, J. Mansfeld e D. Runia, *Antiochiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer. I: The Sources*, Leiden 1997, ritengono comunque probabile l'identificazione con l'Ario augusteo. Anzi, D. Runia, *Additional Fragments of Arius Didymus on Physics*, in K.A. Algra, P.W. van der Horst, D.T. Runia (edd.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to Jaap Mansfeld*, Leiden 1996, pp. 363-381, ha individuato otto criteri per distinguere il materiale di Ario Didimo dal contesto in cui si trova di volta in volta incastonato e, applicandoli, ha proposto di identificare altri dieci passi che possono derivare da Ario, escludendone invece due che Diels attribuiva ad Ario ma che probabilmente non sono suoi. Anche A.J. Pomeroy, *Arius Didymus. Epitome of Stoic Ethics*, Atlanta 1999, che offre una traduzione commentata del materiale etico didimeo presente in Stob. *Ecl.* II 57, 15-116, 18 Wachsmuth, identifica Ario Didimo con il filosofo di età augustea. Di recente, J.-B. Gourinat, *Aëtius et Arius Didyme chez Stobée*, in un convegno i cui atti sono in pubblicazione a Lovanio a cura di G. Reydam-Schils, ha riconsiderato i problemi connessi con l'identificazione del materiale dossografico di Ario Didimo e di Aezio in Stobeo, confermando, soprattutto riguardo ad Aezio, le conclusioni scettiche di A.V. Lebedev, *Did the doxographer Aëtius ever exist?*, in *Philosophie et culture. Actes du XVIIe congrès mondial de philosophie*, Montréal 1988, pp. 813-817.

Panagopoulos accetta sia l'esistenza di Aezio (pp. 201-202 e *passim*), senza mai entrare nel merito delle argomentazioni della critica in contrario, sia l'identificazione di Ario Didimo con l'Ario amico di Augusto. Accettare tale identificazione è senz'altro legittimo; anche qualora si volesse ammettere l'ipotesi più scettica, tuttavia, e si volesse ampliare l'arco della datazione di Didimo tra il I e il III secolo d.C., la tesi di Panagopoulos non ne sarebbe, credo, inficiata.

Anche dal punto di vista editoriale, il volume è abbastanza accurato. Ho incontrato occasionalmente piccoli errori di stampa, come ad es. alle pp. 67, 69, 71, 74, 75 e ovunque, Wachsmuth per Wachsmuth; p. 343 "Sobaïos" per "Stobaïos"; p. 326 "Sourses" per "Sources"; p. 345 "spermetikos logos" per "spermatikos logos".

Si tratta di un'opera di riferimento per chiunque intenda occuparsi del pensiero stoico in Basilio, e in generale per tutti gli studiosi interessati all'influsso della filosofia greca sul pensiero patristico, influsso molto disomogeneo: enorme in certi casi, ridotto in altri, superficiale o profondo, pervasivo o sporadico. Un lavoro di questo tipo manca ancora, invece, per il Nisseno, ed è una mancanza tanto più grave quanto maggiore è il peso della filosofia, e più profonda è la sua incidenza, nel pensiero di Gregorio, che in questo è più diretto erede di Origene rispetto al fratello. L'influenza dello Stoicismo sul pensiero del Nisseno è stata indagata solo molto parzialmente e occasionalmente, da Daniélou, Drobner, o Zachhuber, e molto, o meglio quasi tutto, rimane da fare per giungere ad una valutazione sistematica. Una prima indagine metodica in questo senso è stata da me condotta ai fini di determinare come il Nisseno abbia assorbito e trasformato la dottrina stoica dell'οἰκειώσις, credo a livello più profondo rispetto a Basilio, e con molta maggiore incidenza. Questa dottrina era centrale nell'etica stoica e fu tanto fruttuosa da influenzare la filosofia patristica, ma a livelli ben diversi da autore ad autore. Il Nisseno, uno dei Padri dalla *forma mentis* più filosofica in assoluto, integrò perfettamente questa teoria nel suo pensiero cristiano, fortemente influenzato dal Platonismo e dalla filosofia cristiana di Origene. Nelle sue opere, i termini de lessico dell'οἰκειώσις sono più di trecento, e ho cercato di mostrare come nel suo pensiero l'οἰκειώσις operi a livello teologico e antropologico, e come divenga uno strumento di straordinaria efficacia nella sua escatologia universalistica. Anche questo è un elemento di

notevole differenziazione rispetto alla ricezione basiliana. A partire dalla assimilazione e trasformazione operata da Gregorio di questo aspetto fondamentale della filosofia stoica, sarebbe poi importante estendere la ricerca alla ricezione e trasformazione degli altri aspetti dello Stoicismo individuabili nel pensiero del Nisseno. Non di rado essi si troveranno interrelati ad aspetti platonici, e data la molta maggiore incidenza anche del Platonismo sul pensiero di Gregorio – e spesso di un Platonismo già cristianizzato come quello di Origene, il quale a sua volta presenta notevoli influssi stoici –, una ricerca di questo genere si prospetta come molto più onerosa e difficile di quella lodevolmente svolta dall'Autore per Basilio. Ma non per questo meno necessaria.

Ilaria Ramelli

*Università Cattolica del s. Cuore, Dip. Filosofia, Largo A. Gemelli 1,
20123 Milano*

Durham University, UK

*Graduate School of Theology, Sacred Heart Major Seminary
ilaria.ramelli@unicatt.it, i.l.e.ramelli@durham.ac.uk*

NORMAS DE PUBLICACIÓN

OBJETIVO DE LA REVISTA. Publicación de trabajos originales sobre temas del mundo griego y latino antiguos. El interés también se extiende a otras épocas (por ejemplo, temas de la cultura y el latín medievales, como del Humanismo, la literatura neolatina, la literatura neohelénica). También, a estudios de comparación o de influencia del mundo clásico con la cultura posterior. Eventualmente a estudios sobre pueblos antiguos relacionados con griegos y romanos (p. ej. Egipto).

PRESENTACIÓN. Las colaboraciones se presentarán en soporte informático, en CD, en Word, acompañados de dos impresiones a simple faz en hojas A4 con un máximo de treinta (30) páginas. Adjuntar un resumen en dos idiomas y palabras clave.

RECEPCIÓN DE COLABORACIONES. Los originales serán presentados hasta el 30 de junio de cada año para considerar su publicación en la revista del año en curso.

ARBITRAJE. Las colaboraciones serán sometidas a una evaluación externa del editor, a cargo de la Comisión de arbitraje designada a tal efecto.

FORMATO DEL TEXTO.

Título del trabajo (artículo o nota): centrado, en mayúsculas.

Autor: dejando dos espacios, alineado a la derecha y en versalita.

Cuerpo del trabajo: se inicia a cuatro espacios del autor. Cada párrafo comienza con una tabulación. Los subtítulos de primera jerarquía van junto al margen izquierdo y con mayúscula. Los subtítulos de segunda jerarquía van junto al margen izquierdo y en versalita. La distancia entre el último párrafo y los subtítulos es de tres espacios.

Notas: al pie de página, sin espacio previo y sin cambio alguno en cuanto al tamaño de letra.

Las **citas** en **idioma extranjero**: en cursiva; en **idioma nacional**: en re-

donda. y con comillas. Toda **supresión de texto**, ya sea de la cita, en su interior o al final de la misma, se indica con corchetes que encierran tres puntos suspensivos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros:

- a) apellido y nombre del **autor**, en versalita.
- b) **título**, en cursiva. Si el libro es una compilación de trabajos, y se desea citar aquél que corresponde al autor introducido, el título del trabajo irá en redonda entre comillas y seguido de coma, luego se darán los números de las páginas que abarca dicho trabajo. A continuación se pondrá En (con mayúscula y seguido de dos puntos) y seguirá la referencia bibliográfica del libro.
- c) **lugar** de edición: a continuación del título y seguido de dos puntos. Si no es posible determinar el lugar de edición, se pondrá la abreviatura latina s.l. entre corchetes.
- e) **editorial** o responsable de la publicación: a continuación del anterior. Si no es posible determinar responsable de la publicación, o imprenta al menos, se pondrá la abreviatura latina s.n. entre corchetes.
- f) **fecha**: a continuación de lo anterior. Si la obra consta de más de un volumen, se indicarán el primero y el último año, separados entre sí por un guión.
- g) **número de páginas**: a continuación de lo anterior

Revistas:

- a) apellido y nombre del **autor**: igual criterio que para los libros.
- b) **título** del artículo: en redonda y entre comillas.
- c) **nombre de la revista**: en cursiva. Si se desea indicar el nombre del lugar o de la institución de origen, se ponen a continuación del nombre de la publicación y entre paréntesis.
- d) **fecha**: a continuación, y seguida de punto y coma.
- e) **volumen**: con número arábigo, seguido de dos puntos, si no hay indicación de número.
- f) **número**: si no hay volumen, a continuación de la fecha, con número

Stylos. 2013; 22 (22)

arábigo y seguido de dos puntos. Si hay indicación de volumen, a continuación de éste, con número arábigo y entre paréntesis seguidos de dos puntos.

g) **páginas:** se dan la primera y la última página del artículo, sin la abreviatura p., y separadas por guión.

ΕΙΚΘΝΗΛΙΘΟΣ
ΕΙΜΙ·ΤΙΘΗΣΙΜΕ
ΣΕΙΚΛΟΣΕΝΘΑ
ΜΗΜΗΣΑΘΑΝΑΤΟΥ
ΣΗΜΑΤΟΛΥΧΡΟΝΙΟΝ
ΟΣΟΝ ΖΗΣΦΑΙΝΟΥ
ΜΗΔΕΝΟΛΘΕΣΣΥ
ΛΥΠΟΥΠΡΟΣΟΛΙ
ΓΟΝΕΣΤΙΤΟΖΗΝ
ΤΟΤΕΛΟΣΟΧΡΟ
ΝΟΣΑΠΑΙΤΕΙ
ΣΕΙΚΛΟΣΕΥΤΕΡ
ΖΗ

Inscripción del epitafio de Sícilo