

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 LA REVISTA
Lic. Nadia G. Arias

COMITÉ EDITORIAL

Prof. Eduardo Sinnott (Universidad del Salvador); Prof. Florencio Hubeñák (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); 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); Prof. Jorge N. Ferro (Universidad Católica Argentina); Prof. Nadia Arias (Universidad Católica Argentina).

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 23

2014

SUMARIO

- Alberto Anunziato*: Fenómenos sublunares en Plinio y Séneca. Identificación y traducción..... 7
- Dante Avalle*: El arconte de Sicilia y el arconte bospórano. Estados dinásticos helenos a comienzos del siglo V a.C..... 19
- Emiliano Buis*: De madres, ciudades y tablillas: alcances políticos y literarios de un enigma familiar en la Comedia Media (Antífanos, *Safo*, fr. 194 K.-A.)..... 48
- Julia Burghini*: La traducción del *ars grammatica* de Consencio: problemas y consideraciones..... 70
- Marcos Carmignani*: La consideración de lo griego en el *Satyricon* de Petronio: ¿un caso de filohelenismo?..... 88
- María de los Ángeles Dapuerto Reyes*: La confesión en el Salmo 106 (107) de la traducción jerónima *Iuxta Hebraeos*..... 106
- Santiago Disalvo*: *Translatio materiae*: adopción de formas y géneros latinos en las colecciones hispánicas de milagros marianos.....139
- Diana Frenkel*: La problemática de la traducción en la *Carta de Aristeas a Filócrates*..... 158
- José Maksimczuk*: *Ἀηρεῖς, ὃ Τάνταλε* en *Diálogos de los muertos* 7.2, análisis y traducción..... 169

<i>Pablo Marzocca: El origen de la civitas en el Defensor Pacis y la reinterpretación de la causalidad final aristotélica.....</i>	180
<i>Emilce Moreno Mosquera: Las preguntas retóricas en Catilinaria I de Cicerón.....</i>	204
<i>Liliana Pégolo: La oda latina a Venus de Garcilaso de la Vega: adopción de la tradición clásica y su traducción española como relación de transiti- vidad.....</i>	227
<i>Analia Sapere: Acerca de los Coniugalia Praecepta de Plutarco: una inter- pretación de sus enseñanzas.....</i>	241
<i>Aquilino Suárez Pallasá: Epigraphia Latina Bonaerensis civilis.....</i>	260
RESEÑAS.....	272
NORMAS DE PUBLICACIÓN	275

FENÓMENOS SUBLUNARES EN PLINIO Y SÉNECA. IDENTIFICACIÓN Y TRADUCCIÓN

ALBERTO ANUNZIATO¹

RESUMEN: La identificación de los fenómenos considerados sublunares en la Antigüedad a partir de la terminología latina es particularmente dificultosa. Nuestra propuesta es considerar los términos que aparecen en las enumeraciones de Plinio y Séneca tomando como parámetro de referencia la nomenclatura astronómica moderna y como hipótesis la de que las observaciones antiguas, por personas de gran capacidad de observación en un cielo sin contaminación lumínica pueden compararse a las que podemos obtener hoy a través de la astrofotografía. La conclusión es que, dado que en la Antigüedad grecolatina cada fenómeno se reportaba con la misma fórmula descriptiva, es posible determinar la equivalencia entre los términos romanos y los actuales (cometas, meteoros, etc.), como paso previo a adoptar una decisión traductiva, ya sea que los consideremos términos científicos o culturalmente específicos.

Palabras clave: Astronomía – Cometas – Meteoros – Plinio – Séneca

ABSTRACT: The identification of the phenomena considered as sublunary in antiquity from the Latin terminology is particularly difficult. Our proposal is to consider the terms that appear in the enumerations of Pliny and Seneca taking as reference parameter modern astronomical nomenclature and as hypothesis that the antique observations by people of great power of observation in a sky without light pollution can be compared to those we can get today through astrophotography. The conclusion is that, since in Greco-Roman antiquity each phenomenon was reported with the same descriptive formula, it is possible to determine the equivalence between Romans and modern terms (comets, meteors, etc.) as step prior to a translational decision, whether we considered them as scientific or as culturally specific terms.

¹ Universidad Autónoma de Entre Ríos. E-mail: albertoanunziato @ yahoo.com.ar.
Fecha de recepción: 3/4/2014; fecha de aprobación: 29/4/2014

Keywords: Astronomy – Comets – Meteors – Pliny – Seneca

I. LAS OBSERVACIONES Y LA TERMINOLOGÍA

Plinio (en el libro II de su *Historia Natural*) y Séneca (en los libros I y VII de sus *Cuestiones Naturales*) elaboraron los catálogos más completos de fenómenos sublunares que conservamos de la Antigüedad latina. Por fenómenos sublunares nos referimos a todos aquellos fenómenos observables en el cielo sin la regularidad de movimiento de las esferas de estrellas y planetas y que se consideraban producidos por debajo de la esfera de la luna (el límite entre nuestro mundo siempre cambiante e impredecible y los cielos eternos e impasibles). No fue la intención de estos autores que su enumeración fuese sistemática, más bien ambas obras dan por sentado el conocimiento por parte del lector de la terminología astronómica usada, que es la que nosotros no conocemos con precisión.

La mayoría de los manuales de historia de la astronomía coinciden en señalar que los griegos y los romanos no llevaron registros cuidadosos de sus observaciones de cometas y meteoros, como sí lo hicieron los chinos, limitándose a indagar filosóficamente sobre su origen², y en que el lenguaje usado para describirlos es impreciso y ambiguo, lo que dificulta la correcta identificación. Estas afirmaciones reflejan un sesgo cognitivo negativo en la astronomía moderna respecto a la ciencia pregalileana que se nutre del carácter ominoso que se asignaba a cometas y meteoros, lo que no influye sobre la validez de las observaciones romanas, que la moderna historia de la astronomía ha vuelto a recuperar.

Nuestra indagación terminológica parte del reconocimiento de la siguiente información extratextual que no ha sido debidamente sopesada en la valoración de las observaciones griegas y romanas:

1.-Su capacidad de observación era muy aguda, como lo prueban descripciones precisas que conservamos en otras ciencias, por ejemplo, las minuciosas

² Barrett (1978:81).

descripciones anatómicas de moluscos, peces e insectos realizadas por Aristóteles y que no pudieron ser mejoradas hasta fines del siglo XIX³.

2.-Las observaciones realizadas en la antigüedad tenían la enorme ventaja de contar con un cielo carente de polución lumínica y de cualquier tipo de contaminación, es difícil de imaginar hasta dónde se podía ver a ojo desnudo en los cielos anteriores a la luz eléctrica. Hoy en día los límites de nuestra visión, en cielos de visibilidad excelente (clase 1 en la Escala de Cielo Oscuro Bortle y muy raros), es de magnitud 7.5 a 8 en estrellas. Un objeto de luz tenue y difusa que es una referencia de cielo excelente es la galaxia conocida como M33, de magnitud de superficie 14, más tenue que muchos cometas. Los cielos antiguos fueron más oscuros todavía, ya que la luz eléctrica se difunde sin límite por la atmósfera y aún en los lugares despoblados reduce la calidad del cielo, como lo hace la contaminación ambiental.

3.-Las denominaciones relacionadas con las formas atribuidas a estos fenómenos luminosos eran claramente mnemotécnicas y servían para identificarlos con relativa precisión: “the ancient practice of using invariably the same descriptive formulae in reporting celestial prodigies suggest that the same physical phenomena (whatever they may be) are being reported over the centuries”⁴. Los distintos nombres asignados a los cometas de acuerdo a cómo se los observaba hacen ver como pueriles dichas observaciones (cuando se habla de barbas o caballos). Pero dichos nombres son nombres clasificatorios y representan claramente las distintas fases de un cometa observado desde la Tierra.

Confiando un poco más que lo que se suele confiar en la capacidad de observación de griegos y romanos en un cielo mucho más propicio para observar fenómenos transitorios y de luminosidad difusa como cometas y meteoros, intentaremos encontrar la equivalencia entre la moderna terminología astronómica y la terminología latina (en buena parte tomada en préstamo de la griega), utilizando como catálogos las obras de Plinio y Séneca. Para reproducir las observaciones antiguas la astrofotografía nos permite un punto de comparación, comparando cuáles son las estrellas más débiles que se ob-

³ Livingstone (1921:146).

⁴ Stothers (1979:90).

servan en la imagen (lo que da la magnitud límite) para saber si lo que se observa pudo ser visto a ojo desnudo en cielos más favorables a la observación.

Para un traductor, sobre todo cuando lidia con textos antiguos, no basta con remitirse a un diccionario, debe remitirse a una tabla comparativa ideal⁵. En nuestro caso, es preciso intentar pensar los fenómenos astronómicos como el astrónomo romano podía haberlos pensado y observado, a ello debe llevar la interpretación del texto. La traducción tiene como paso previo la comprensión de la nomenclatura latina con el parámetro de referencia de la nomenclatura moderna. Y como la comprensión de la nomenclatura latina todavía está lejos de ser completa, intentaremos profundizarla antes de definir una elección traductiva. Para ello dividiremos los fenómenos aéreos en 3 categorías modernas que los abarcan en su totalidad: cometas, meteoros y fenómenos meteorológicos.

II. COMETAS

Estos son los distintos tipos enumerados por Plinio:

Cometa/crinitas: Para Plinio son los astros que aparecen repentinamente (II-89). Séneca agrega otras características comunes: su aparición es inesperada, tienen forma extraña y semejan una llama desparramada (VII 11.3).

Antes de enumerar los diferentes tipos, que veremos a continuación, Plinio parece limitar el término cometa a los que presentan el núcleo en la parte inferior y una “horrible cabellera sanguínea y erizada en la parte superior”. Es la típica imagen de un cometa visible llegando al perihelio (punto más cercano al sol, cuando el viento solar origina la formación de la envoltura gaseosa que rodea al núcleo, coma o cabellera, y de la cola). Las fotos del Halley en 1986 son muy ilustrativas de un cometa de coma desarrollada, sin cola, con el aspecto de una cabellera hirsuta.

⁵ Eco (2003:470).

Pogonia (barba): Los cometas saliendo del perihelio pueden (en contadas ocasiones) desarrollar coma y cola con el núcleo en la parte superior, semejante a una barba. Un ejemplo son las imágenes del Cometa Coggia de 1874.

Acontia (jabalina): La forma más común que adoptan los cometas rasantes (los que se acercan demasiado al Sol, por lo que generalmente la marea gravitatoria de éste los destruye y en contadas ocasiones sobreviven a ese paso cercano) es la de jabalina o lanza, como vemos en las fotografías obtenidas tras el perihelio del cometa C/2011 W3 Lovejoy en diciembre de 2011.

Xifos (espada): La mayoría de los cometas que no llegan a formar una cola visible a ojo desnudo (aunque sí apreciable con fotografías con cierto tiempo de exposición) tienen ese aspecto de cuchillo o espada, como pudimos observar con el reciente paso del C/2011 L4 Panstarrs a principios de 2013.

Disceus (disco): Esta categoría es de identificación más dudosa. Aquí debemos extremar nuestra audacia para las hipótesis: podría tratarse de un cometa que todavía no ha desarrollado cola y cuya apariencia es todavía la de un cúmulo globular de estrellas. En nuestra época difícilmente los veríamos, salvo con prismáticos, pero es probable que algún cometa muy brillante pudiera ser observado desde mucho antes de su acercamiento, de manera similar a como podían observar cúmulos globulares que nosotros no observamos (un ejemplo es el M7, llamado el cúmulo de Ptolomeo).

Ceratia (cuerno): Antes o después del perihelio, la cola puede presentar ese aspecto de cuerno tan característico de los cometas de aparición más espectacular, el último que pudimos ver fue el C/2006 P1 McNaught.

Lampadia (lámparas): Esta categoría ha sido discutida como una repetición de las “lampadas” de II-96⁶, que son bólidos. La hipótesis de la mayor capacidad de observación en la Antigüedad permite explicar la categoría de los cometas con forma de “lámpara” como cometas de forma redonda con una ligera coma en uno de sus extremos, con la forma de un bólido (“fax”) de

⁶ Nota 180, pág. 124 de la edición de Antonio Fontán et al.

luminosidad muy difusa y distinguibles de las “lampadas”. En su acercamiento al perihelio un cometa ordinario presentaría la forma de un “disceus”, luego la de una “lampadia” y luego de una “xifos”.

Hippeus (caballo): La cola de un cometa, cerca del perihelio, puede adoptar el aspecto de crines, esta categoría identifica una fase de desarrollo de la cola posterior a los “ceratia”. En las proximidades del perihelio un cometa de los más espectaculares empieza viéndose con forma de “acontia”, luego de “ceratia” y finalmente de “hippeus”.

Hircus (chivo): estos cometas parecen estar rodeados de una especie de nube rodeada de pelos. Es dudoso si se pueden asimilar a las “cabras” de Séneca (I-1.2), sobre todo si estos últimos consistirían en un globo de fuego que se desvanece a la carrera, más cercano a un bólido que a un cometa. Más bien podríamos identificarlas, por su forma, con las “ciparisas” en forma de ciprés mencionadas como forma cometaria por Séneca (I-15.4). Es una forma que aparece en las fotografías de cometas que apenas han desarrollado su cola y que no suelen ser visibles en los cielos contemporáneos a ojo desnudo.

La afirmación de Plinio de que ciertos tipos de cometas se mueven como los astros errantes y otros permanecen fijos puede confirmarse con la observación visual. Los cometas de los tipos “hippeus”, “Polonia”, “acontia” y “ceratia” sólo se descubren cerca del perihelio y visualmente no presentan cambios significativos en su posición como lo hacen los que todavía están lejos de su encuentro con el sol (“xifos”, “disceus”, “crinitas”, “lampadia”). Estos últimos son más difíciles de observar y podemos verlos por meses antes de acercarse al perihelio. Para Séneca la distinción es clara, cuando en VII-6.1 cita a Epigenes: los cometas que difunden su luz en todas direcciones no cambian de lugar, mientras los que presentan su luz sólo por un lado a modo de cabellera se mueven entre las estrellas.

Las descripciones dependen estrechamente de las capacidades de percepción del observador en un cielo sin contaminación lumínica, como lo confirman las discrepancias entre los observadores del mismo cometa, que recordemos es un cuerpo de luz muy difusa, como informaba Séneca (VII-11.3), según tuviera el observador visión más débil o más penetrante.

Al necesitarse gran capacidad de observación (adaptación a la oscuridad incluida) para observar cometas que hoy sólo veríamos con binoculares o telescopios, podríamos explicar el hecho de que en el repertorio de prodigios de Julius Obsequens⁷ haya una sola mención de cometas, además de la explicación terminológica de Stothers (la terminología griega, de la que son tributarios Plinio y Séneca, todavía no era conocida en la época que cubre el autor citado). Se trata de fenómenos difíciles de observar, por lo que no podrían ser observados por un número de personas suficiente para ser considerado un prodigio (lo que no se aplica claro a cometas muy notorios como serían los cercanos al perihelio).

III. BÓLIDOS

Las “faces” o “antorchas” han sido generalmente consideradas como bólidos (meteoros al menos tan luminosos como el planeta Venus) porque según Plinio “non nisi cum decidunt visae” (II-96). Plinio sólo nos dice que hay dos clases, diferenciadas por la longitud de su estela: “lampadas” (que equivale al “fax” en sentido estricto) y “bolida”, cuyo brillo es más fuerte y su estela más larga y persistente.

Lo que para nosotros es ingreso de materia interplanetaria, para los griegos y romanos era de fuegos que nacían de una compresión violenta del aire en la atmósfera (Séneca I-1.5).

IV. OTROS FUEGOS SUBLUNARES

Hay una serie de fenómenos enunciados por Plinio y Séneca que hoy podemos identificar con fenómenos meteorológicos con mayor o menor certeza.

Las “trabes”, cuya traducción castellana es “vigas”, son una de las incógnitas de la meteorología o la astronomía antiguas. Plinio las menciona,

⁷ Liber Prodigiorum n.68, con el término latino de “stella crinitas”. Stothers (1979:91).

pero no las describe. Séneca nos dice que se dudaba si asimilarlas a los cometas, que su aparición es muy rara y que exige considerable aglomeración de fuego (I-15.4), más adelante sostiene que es falso que se formen (como las “antorchas” y los rayos) de los torbellinos terrestres (VII-4.3) porque se ven en la parte más elevada del cielo y nunca entre la tierra y las nubes, no cruzan el cielo sino que están fijas, brillan siempre en el mismo punto y su luz es brillante y fija, a diferencia de la de los cometas (VII-5.5), continua, no dispersa y concentrada en los extremos.

Nuestra hipótesis, absolutamente personal, es que se trata de las bandas luminosas que se pueden ver en el cielo luego de las grandes lluvias meteoríticas⁸, que ahora es casi imposible que distingamos a simple vista.

El fuego celestial que parece caer sobre la tierra que menciona Plinio (II-97) sería el equivalente del cielo ardiente que, según Séneca (I-15.2), a veces parece tocar los astros y otras un lejano incendio terrestre. Hay varios fenómenos que explicarían los cielos ardientes como nubes noctilucentes (formaciones de hielo de agua que aparecen en la mesósfera y que parecen brillar por reflejo del sol al ponerse) u hoyos en las nubes producidos por microcristales de hielo, pero el polvo y las cenizas eyectadas a la atmósfera durante grandes erupciones volcánicas es la hipótesis más aceptada⁹. Hoy los meteorólogos han observado los cambios que se producen en los atardeceres pintados por el pintor inglés William Turner en los meses siguientes a tres grandes erupciones volcánicas que se produjeron durante su vida.

La “chasma” de Plinio, abertura del cielo, seguramente es la cavidad luminosa que cita Séneca (VII-20.3) rodeada de llamas en el cielo. La identificación con las auroras boreales se encuentra en las pocas fuentes que se ocupan del tema¹⁰. El problema con dicha identificación es que las auroras boreales son extremadamente raras en Italia. Podríamos agregar otras hipótesis como las nubes noctilucentes y las iridescentes. También el “piteus” de Plinio (II-90) y de Séneca (I-14.1), con su forma de tonel de fuego, móvil unas veces y consumiéndose otras en el mismo punto sería un fenómeno relacionado con las auroras boreales.

⁸ Maunders (2007:133).

⁹ Maunders (2007:54).

¹⁰ Stothers (1979:VER)

Los “soles nocturnos” que menciona Plinio (II-100) como “resplandor de lo alto del cielo que se ve por la noche”¹¹ probablemente podríamos atribuirlos a la hipótesis “aurora boreal” (a la que quizá se recurre demasiado, como hemos visto). Es un fenómeno reportado cuatro veces en la lista de prodigios de Julius Obsequens (n.12, 14 y 27). Otra posibilidad es el estallido de una supernova. Ambas hipótesis no generarían una “noche clara como el día”, como surge del texto de Plinio, por lo que se trata de un misterio sin resolver.

Los “escudos ardientes” en Séneca (I-1.15) serían un fuego sublunar de cierta intensidad, pero relativamente raros (VII-20.2). De esas características, y de los demás fenómenos con los que el autor los relaciona, es casi seguro que se trata de la caída de un meteorito. En Plinio (II-34) se menciona un caso único de “clipeus ardens”, que también reporta Julius Obsequens (45) para la misma fecha (100 a.c.). Es un fenómeno que ha hecho soñar a la ufología por la similitud de un escudo con la forma clásica de platillo atribuida a los objetos voladores no identificados (OVNI), pero se trata de objetos que no cambian dirección y que se desplazan como lo haría un meteorito cayendo a la Tierra¹².

Las “columnas” mencionadas por Séneca (VII-20.2) serían llamas tenues, tanto que nadie las notaría si no fueran tan poco frecuentes, pero subsisten más tiempo, y no se desvanecen hasta que consumen el fuego que las alimentaría, lo mismo que ocurre con los escudos ardientes y otros fenómenos de ocurrencia poco frecuente. Estas características las identificarían con los pilares solares, un fenómeno atmosférico causado por la refracción de la luz solar en los cristales de hielo de las nubes con la forma de una columna¹³.

¹¹ Fontan (1995:184).

¹² En cambio, el fenómeno reportado por Plinio (II-35) es una verdadera incógnita, a la que no se le ha encontrado explicación posible.

¹³ Maunder (2007:67).

V. ¿CÓMO TRADUCIR?

Los términos latinos a los que nos referimos anteriormente ¿deben ser considerados como términos astronómicos científicos o como palabras culturalmente específicas (realia)?

Si fueran términos científicos, que lo son, todos los fenómenos del punto II serían “cometas”, los del punto III “bólidos” y los del punto IV recibirían el nombre del fenómeno meteorológico que les corresponde. Quizás enfocarlos como términos culturalmente específicos permite más opciones, de acuerdo con el lector modelo y otras variables traductológicas.

Un muestrario de elecciones traductivas sobre el texto de Plinio, un libro de lectura imprescindible en distintas épocas y distintos idiomas, indica las diversas posibilidades que ha sistematizado Osimo¹⁴ para la traducción de palabras culturalmente específicas. Así, el término latino “crinitas” puede ser traducido mediante una transcripción en la antigua traducción española de 1624 (pág.78) o en la inglesa de 1847 (pág.62), en este caso con la explicación (“hairy”) entre paréntesis; o mediante una explicitación del contenido: “estrellas de cola” de la edición española de 1996 (pág.174), o mediante el agregado de un sustantivo que agregue sentido, “étoiles chevelues”, en la traducción francesa de Littré (pág. 114). El “disceus” puede traducirse con una transcripción según las reglas de pronunciación de la cultura meta (“disceo”), como en las citadas traducciones españolas (págs.79 y 175), se puede recurrir a un neologismo como el “discoide” (pág.142) de la traducción de Littré, o a un préstamo como la inglesa de 1847 (pág.63). El peligro de las traducciones explicativas aparece con claridad en la traducción inglesa de Loeb del año 1967: “quoit-star” (pág.233) pretende explicitar, pero indudablemente “star” introduce confusión y “quoit” (el disco que se usa en la versión inglesa del juego de la herradura) remite a un orificio central ausente en el texto de partida. Lo mismo puede decirse de la traducción española de 1624 en la que “fax” no podía ser traducido como lo que hoy sabemos que es un meteoro o bólido sino como “cometas llamados faces” (pág.80). Pero a su vez atenernos a la terminología del texto de partida puede no ser lo más fiel.

¹⁴ Osimo (2004:64).

Las traducciones de Plinio que traducen “fax” por “antorcha” sin más, como “flaming torches” en la traducción inglesa de 1847 (pág.67) o las “torches flamboyant” de la francesa citada (pág.115), o la española de 1996 que agrega una nota de traductor en la que erróneamente se consigna que es un “término neutro. Por ello designa sin precisiones cualquier tipo de astro” (pág.180), han contribuido a generar misterio sobre este fenómeno que, como hemos visto antes, es claramente el ingreso de materia interplanetaria, lo que puede comprobarse con otras fuentes (de las que citaremos solamente a Julius Obsequens¹⁵) en las que siempre se reporta su movimiento cruzando el cielo tal como lo hace un bólido. Si leemos que “antorchas” o “fuegos” recorrieron los cielos de la antigüedad pensamos en un fenómeno inusual cuando en realidad “fax” es un término científico que identificaba a un fenómeno reconocible.

Para acercarnos a la elusiva fidelidad, desvelo de los traductores, nuestra propuesta es que la terminología astronómica latina sea utilizada como tal, pero explicitando la información implícita en una documentada nota de traductor, en la que el lector sepa que términos como “antorchas” o “jabalinas” identificaban con precisión fenómenos astronómicos conocidos y explicados (aunque esa explicación ya no sea válida). Así, la traducción de los términos antiguos a la luz de nuestros conocimientos astronómicos acerca un poco de justicia a la astronomía grecolatina y sus injustamente denostadas observaciones.

EDICIONES

JULIUS OBSEQUENS: Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1959.

PLINIO: Loeb Classical Library, The University Press, Glasgow, 1967.

SÉNECA: Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

¹⁵ Números 12, 24, 41, 45, 51, 53, 68 y 71.

TRADUCCIONES (Plinio)

- COUCH, J. (1847): “*Pliny’s Natural History*”. London: Wernerian Club.
- FONTÁN, A. (1996): “*Plinio el viejo. Historia Natural (Libros I-II)*”. Madrid:Planeta De Agostini.
- HUERTA, J. (1624): “*Historia Natural de Cayo Plinio Segundo*”. Madrid: Luis Sánchez impresor. Disponible en: www.books.google.com.ar/books
- LITTRÉ, E. (1848): “*Histoire Naturelle de Pline*”. Paris:Dubochet.
- RACKHAM, H. (1967) “*Pliny Natural History*”. Glasgow:The University Press.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRETT, A. (1978): *Observations of Comets in Greek and Roman Sources before Ad 410*. Journal of the Royal Astronomical Society of Canada 72:81-106.
- ECO, U. (2003): *Decir casi lo mismo*. Barcelona:Lumen. Trad. Helena Lozano Miralles.
- LIVINGSTONE, R. (1921): *The legacy of Greece*. Oxford: University Press.
- MAUNDERS, M. (2007): *Lights in the sky*. London: Springer.
- OSIMO, B. (2004): *Manuale del traduttore*. Milano:Hoepli.
- STOTHERS, R. (1979): *Ancient Aurorae*. Isis 70:85-95.

**EL ARCONTE DE SICILIA Y EL ARCONTE BOSPORÁNICO.
ESTADOS DINÁSTICOS HELENOS A COMIENZOS DEL SIGLO V
A. C.**

M. A. DANTE AVALLE¹

RESUMEN: En un contexto comparativo se van a analizar los motivos que dieron inicio a la aparición de estados monárquicos de gran territorialidad a finales del período arcaico en la periferia de la ecumene, Sicilia y bósforo cimérico. Sobre estas apariciones se va a tratar de presentar algunos argumentos que expliquen, por lo menos en parte, qué condujo a que estas polis se sometieran en forma aparentemente voluntaria a un estado monárquico. Como hipótesis se plantea que los cimieros para este desarrollo van a manifestarse a fines del período arcaico como reacción contra procesos externos y/o de tensión social interna. En ese marco, se van a presentar en este trabajo el contexto y los motivos, que puedan arrojar luz sobre las razones que dieron origen y llevaron a la estabilización de estas construcciones políticas.

Palabras clave: monarquía; federación; estabilidad.

ZUSAMMENFASSUNG: In einem vergleichenden Kontext werden die möglichen Ursachen analysiert, die zur Entstehung von Flächenstaaten unter einer Alleinherrschaft am Rande der griechischen Ökumene geführt haben; Sizilien und das kimmerische Bosporos. Über diese Erscheinungen werden einige Argumente vorgestellt, die z. T. die Motive erklären können, warum Poleis, anscheinend ungezwungen, sich der Herrschaft einer Monarchie unterworfen haben. Als Hypothese wird es vorgeschlagen, dass diese Herrschaftsform letztendlich am Ende der Archaik im Rahmen von inneren Sozialspannungen und auswärtigen Auseinandersetzungen sich etabliert hatte. In diesem Rahmen wird in dieser Arbeit etwas Licht auf die Ursachen geworfen, die zur Entstehung und Stabilisierung dieser politischen Konstruktionen geführt haben.

¹ Fachbereich Geschichte, Philosophie, WWU Münster. E-mail: danteaavalle@yahoo.de
Fecha de recepción: 26/8/2014; fecha de aceptación: 11/9/2014.

Stichworte: Monarchie; Bundesstaat; Stabilität.

INTRODUCCIÓN

Con el fin del siglo VI a.C., comenzaron a mostrar colonias griegas en la periferia de la ecumene un desarrollo institucional que, en su organización, presentaba diferencias significativas respecto a las estructuras de la polis tradicional. Estas colonias iniciaron procesos de alianzas y una consecuente unificación territorial, tanto entre asentamientos griegos, como con grupos tribales bárbaros. Estos estados coordinaban su funcionamiento desde una administración, que se centralizaba en una ciudad “capital”, otorgándole de esa manera a una polis o bien a uno de los estados federados, un rol sobresaliente sobre los demás. Por encima de esto, la potestad del estado caía en manos de una sola persona, que ejercía el poder hasta su muerte. Este jefe de estado era legitimado como tal, tanto por los cuerpos legislativos de las distintas polis, como por las asambleas de los grupos tribales. Finalmente, se cimentaba su posición en el marco de una sucesión dinástica, de la misma manera que se legitima un monarca. El mandatario, que por su parte ejercía el poder desde su residencia en la “capital”, garantizaba a los estados bajo su égida cierta independencia, sobre todo en lo referente a la política interior e identidad cultural. Esta construcción política muestra un desarrollo paralelo en dos puntos geográficamente apartados no sólo entre sí, sino también de los centros políticos del mundo heleno, Sicilia y las costas del Mar de Azov, al norte del Mar Negro en la región bospórana.²

² A causa de estas similitudes en su conformación política, demanda la ciencia historiográfica desde comienzos del siglo XX un estudio comparativo entre el reino bospórano y Sicilia. Werner, R., 432-433; Hüttl, W., 109; Stern, E. v., 148-149.

LOS DEINOMÉNIDAS EN SICILIA

Cuando en el año 485 a.C. en medio de una revuelta civil los ciudadanos de Siracusa piden la intervención de Gelón de Gela, tirano al que finalmente le entregan todos los poderes institucionales sobre su ciudad,³ dan comienzo al establecimiento de la autocracia de los deinoménidas sobre Sicilia. Estos crearon un esquema de poder en el que, hasta el 466 a.C., dominarían tanto griegos como bárbaros sobre gran parte de la isla⁴ y finalmente marcaría el destino político de la región hasta su provincialización a manos de Roma en el 241 a.C.

La formación de este esquema político en Sicilia no fue un invento que nació de Gelón o de la circunstancia que lo llevó al poder en Siracusa, sino que su impulso tiene un origen anterior a estos hechos, y no en Siracusa sino en Gela. En el mosaico multicultural que presenta la colonización griega de Sicilia, resalta Gela por su heterogeneidad. Esta ciudad muestra la característica de tener dos fundadores, Antifemo y Entimo, que vinieron de Rodas y Creta, respectivamente.⁵ Considerando que Tucídides presenta la heterogeneidad de las colonias griegas como razón de inestabilidad política, y que Creta tiene una población doria y Rodas jonia, resulta llamativa la fundación de Gela.⁶ En el caso de esta ciudad, también cabe agregar que, por un lado, su acrópolis fue llamada Lindios, como se llamaba la madre patria de la comunidad jonia y, por otro lado, se adoptó una constitución doria.⁷ Heródoto da cuenta de un período prolongado de conflictos civiles en Gela, que probablemente se mantenían en forma ininterrumpida desde mediados del siglo VI. Para darle fin a este desarrollo, un hombre proveniente de una fa-

³ Hdt. 7, 155.

⁴ Diod. 11, 67, 5-8; 68, 1-4.

⁵ Thuk. 6, 4, 3.

⁶ Thuk. 3, 86; Diod. 14, 40, 1. IG II2 5227a; I Priene 107. Especialmente en la comunidad jonia se efectuaba una diferenciación de los ciudadanos a partir de su origen étnico. Los ciudadanos de una polis se denominaban μέγιστοι -los que han crecido juntos-; Gehrke, H. J., 245.

⁷ Hdt. 7, 153, 1-2; Thuk. 6, 4, 3.

milia aristocrática⁸, llamado Cleandro, va a convertirse en tirano de Gela desde el 505 hasta 498 a.C., cuando fue asesinado. Es tras la muerte de éste cuando aparece un cambio singular en el desarrollo de Gela, ya que el poder es tomado por Hipócrates, hermano de Cleandro, con lo que el gobierno de Gela muestra el germen de un sistema dinástico. Curiosamente, Heródoto habla de que Hipócrates toma el control sobre la monarquía de Gela: ἐνθαῦτα ἀναλαμβάνει τὴν μοναρχίην Ἱπποκράτης.⁹ Con ello, Heródoto considera a Gela en este punto como estado monárquico.

Durante los siete años de gobierno de Hipócrates, Gela se convierte en la ciudad más poderosa de Sicilia.¹⁰ El tirano sale del esquema de su ciudad con una política agresiva y expansionista y con este objetivo lanza operaciones militares en la región oriental de la isla. En ese marco, fue designado Gelón como comandante de caballería, convirtiéndose en una figura clave en la toma de Calípolis, Leontino, Naxos y Zancle. Finalmente, cuando las fuerzas de Hipócrates estaban por tomar Siracusa, se alcanzó un armisticio por el cual los siracusanos debieron entregar Camarina.¹¹

Hipócrates muere en las cercanías de la ciudad Hible Herea durante una expedición en el 491 a.C. Euclides y Cleandro, los hijos del tirano, no pueden asumir el poder a causa de una rebelión en la ciudad, aparentemente iniciada por grupos democráticos. Esta revuelta fue finalmente sofocada por Gelón, quien gracias a esa victoria se convertirá en cabeza del estado.¹² Después de la victoria de Gelón, las fuentes no mencionan ninguna purga de los elementos democráticos de la ciudad ni de algún conflicto relacionado a la legitimación de éste en el poder. Heródoto reprocha en este punto la actitud de Gelón como una traición hacia la familia de Hipócrates, pero existe la posibilidad de que los hijos del tirano fallecido no gozaran de la confianza de la ciudadanía y por ese motivo no fueran aceptados, lo que quizá llevó al alzamiento.

⁸ SEG 27:49. Pántares, padre de Cleandro, había sido vencedor de la carrera de carros en Olimpia alrededor del 525 a. C.

⁹ Hdt. 7, 154, 1.

¹⁰ Hdt. 7, 155; Thuk. 6, 5; Filisto, fr. 15, F. Gr. Hist. 556; Timeo, fr. 19a-b, F. Gr. Hist. 566; Dion. Hal. 7, 1; Polyain. 5. 6.

¹¹ Hdt. 7, 154, 3.

¹² Hdt. 7, 155, 1.

El nuevo monarca provenía de una familia patricia, que había mediado con éxito en conflictos internos de la ciudad.¹³ Fuera de sus credenciales familiares, Gelón había cumplido un rol central durante las campañas militares de Hipócrates, no sólo como comandante de caballería, sino también comandando escuadrones de sículos, con ello demostraba capacidad en el trato con la población local. Estas condiciones deben haber sido seguramente la razón por la cual después de su victoria sobre los rebeldes, se queda sin mayores problemas con el poder sobre el reino de Hipócrates.

En el año 485, llega la hora de tomar el control sobre Siracusa. En esta ciudad se produce una revuelta, en la que la clase aristócrata terrateniente, llamados gamoros, fue expulsada por el resto de la ciudadanía, y la clase de los cilirios¹⁴ juega un rol fundamental. Las fuentes no explican las causas de esta revuelta, pero puede especularse que tiene su origen en la derrota siracusana ante el ejército de Hipócrates.¹⁵ Según se desprende de Diodoro¹⁶, el ejército siracusano era comandado por fuerzas democráticas. Tras la derrota, los gamoros retornaron a la ciudad tras 30 años de exilio y tomaron represalias contra la población, lo que habría encendido la revuelta.¹⁷ Finalmente, los gamoros se ven obligados a fugarse a la ciudad de Cásmena. Las fuentes no dicen cuál de estos grupos pidió ayuda a Gelón, pero si Hipócrates había

¹³ Hdt. 7,153, 2-4. Telines, un antepasado de Gelón, había negociado el fin de una de las guerras civiles de la ciudad, en la que los aristócratas debieron huir a Mactera, 10km NO de Gela. Telines logró el regreso de estos sólo por medios diplomáticos, lo que aparentemente era considerada una tarea imposible. Como premio, la ciudad lo convirtió a él y toda su descendencia en hierofantes de los cultos de Deméter y Perséfone. A través de esta designación se convertían estos cultos en religiones avaladas por el estado.

¹⁴ Hdt. 7, 155, 2. Los gamoros –γαμόρος- eran los patricios de Siracusa, su nombre significa “quienes han recibido una parte de la tierra”. Los cilirios –κυλλυρίος- representaban una clase social sin ningún tipo de derechos. Eran de extracción indígena y estaban obligados a trabajar en el campo para los terratenientes por derecho de conquista.

¹⁵ cf. Hdt. 7, 154, 3.

¹⁶ Diod. 10, 28.

¹⁷ Arist. Pol. 5, 1302b; Hüttl W., 54. Sobre la duración de este exilio no habla ninguna fuente histórica y solo puede determinarse a través del testimonio numismático. A partir del año 520 a. C. aparecen por primera vez en Siracusa monedas de emisión propia y con ello debe considerarse este año como el fin del dominio gamoro y el comienzo de la era institucional en la ciudad; cf. Arist. Ath. Pol. 8, 3 considera que la emisión de moneda es el primer paso de una sociedad con instituciones democráticas.

combatido contra los demócratas, es de esperarse que fueran los gamoros a pedir ayuda a Gela. En su marcha para repatriar a los aristócratas, Gelón se apoderó de la ciudad de Cásmena y cuando llegó a Siracusa, sus habitantes le entregaron la ciudad sin resistencia.¹⁸ El hecho de que el pueblo de Siracusa haya entregado la ciudad en forma voluntaria y permitido sin ninguna réplica el ingreso de los gamoros, habla sobre la existencia de un común acuerdo entre todas las partes.

Según Heródoto, la asunción de Gelón trajo una inmediata prosperidad a Siracusa,¹⁹ que queda evidenciada en el hecho de que en los siete años de reinado de Gelón se utilizaron más de doscientos cuños de monedas, lo que habla de una emisión más que intensa si se tiene en cuenta que Sicilia no dispone de yacimientos de plata.²⁰

Esta prosperidad es lograda sin duda por una serie de medidas adoptadas y seguramente planeadas con anterioridad por el nuevo monarca. Entre éstas, trasladó su centro de poder a Siracusa y con ello se transfirieron recursos económicos de consideración a la nueva capital. El traslado tuvo un alcance que fue más allá del de su persona. Todos los habitantes de Camarina fueron llevados a Siracusa concediéndoles la ciudadanía y destruyendo este asentamiento para evitar un posible regreso de sus habitantes. En este movimiento de poder, entró la ciudad de Himera Hiblea en conflicto con Gelón. Las razones de este conflicto no están explicadas, pero sí que la aristocracia de esta ciudad fue a las armas contra el monarca. Después del asedio, lejos de castigar a los aristócratas, Gelón les otorgó la ciudadanía siracusana, pero al mismo tiempo expulsó a una parte considerable de la fuerza laboral de la ciudad fuera de Sicilia,²¹ con lo cual la productividad de Himera Hiblea se vio severamente afectada. Esto llevó a que los aristócratas de esta ciudad se vieran obligados a elegir a Siracusa como nueva patria y de esta manera hacer una transferencia de recursos económicos a esta, y lo mismo hizo con

¹⁸ Hdt. 7, 155, 2.

¹⁹ Hdt. 7, 156, 2.

²⁰ C. M. Kraay, 21.

²¹ Hdt. 7, 156, 1.

la ciudad de Eubea en Sicilia²², y con más de la mitad de la población de Gela, que también fue trasladada.²³

A pesar de que Heródoto destaca en Gelón una tendencia antide-mocrática, la ciudad de Siracusa no vuelve a tener un consejo de los gamoros, como lo había antes del 520, y Gelón va a ser confirmado por instituciones ciudadanas como la ekklesía en los cargos públicos, que va a ocupar en Siracusa a lo largo de su reinado.

En el 483 a.C. amplía Gelón su poder a través de una unión con la ciudad Acragante.²⁴ Esta ciudad, que limitaba con la epicratía cartaginesa, era considerada una de las más ricas de Sicilia. Acragante era regida por el tirano Terón y la alianza con Siracusa fue sellada con una boda entre una sobrina de Terón y Gelón, y la hija de éste con el tirano acragantino.²⁵ De esta manera, Gelón logra el control sobre la región sudeste de Sicilia a través de un sistema de alianzas basado en lazos de parentesco. Siendo Siracusa la más poderosa de las ciudades, cae la jefatura de esta alianza sobre la cabeza del “estado” siracusano, en este caso Gelón. Las fuentes no hablan del ingreso de ninguna otra polis a esta alianza antes de la guerra contra Cartago.

A partir de esta alianza, el bloque empieza a dirigir operaciones de saqueo contra el territorio cartaginés de Sicilia.²⁶ La finalidad de la alianza no es clara. No se puede entrever si Gelón pretendía conquistar, limitarse a saquear o sólo formar un bloque de poder que sirviera de contrapeso a la hegemonía cartaginesa en el occidente de la isla; lo cierto es que, inmediatamente después de sellada la alianza con Acragante, Cartago aumenta su actividad militar en la isla.²⁷

Cuando en el año 482/481 a.C. se desata la guerra contra los cartagineses, la asamblea de Siracusa le asigna a Gelón el cargo de στρατηγὸς αὐτοκράτωρ.²⁸ Las fuentes no revelan qué puesto ocupó desde del 485 en la

²² Strb. 10, 1, 15. Esta ciudad era una colonia de Leontino.

²³ Hdt. 7, 156, 1.

²⁴ Pind. Pit. 12, 1-3; Thuk. 6, 3, 4; Diod. 13, 84. Acragante había sido fundada alrededor del 580 a. C. por colonos provenientes de Gela.

²⁵ Scholia in Pind. Ol. 2, 1, 48-55.

²⁶ Hdt. 7, 158, 2.

²⁷ Diod. 11, 1.

²⁸ Polyæn. 1, 27, 1.

ciudad. De todas maneras, Gelón no debe haber ejercido un poder ilegítimo sobre Siracusa, sino la asamblea nunca lo hubiera elegido en forma democrática para un cargo público por el cual ejercía el gobierno sobre la ciudad más poderosa de Sicilia con poderes ilimitados.

La designación de este cargo está lejos de representar una novedad en la idea helena del estado. Paralelamente a este puesto, existía en Corinto la pritanía. La persona designada para este cargo era elegida anualmente y ejercía en forma ilimitada todos los poderes del estado durante ese tiempo.²⁹ Considerando que Siracusa era una colonia corintia y que los colonos llevaban consigo las ideas institucionales de la madre patria hacia las colonias,³⁰ es de esperarse un cargo público de estas características en el orden institucional siracusano.

Paralelamente a este cargo, Gelón es reconocido como arconte de Sicilia. Con la invasión persa de Grecia fue enviada una delegación de atenienses y espartanos a buscar la alianza de Gelón. Estos se dirigían al monarca como arconte de Sicilia.³¹ Si bien no está claro si éste es un cargo político o un título de dignidad, cierto es que el nombre de arconte ayudaba a subrayar un carácter democrático en el poder de Gelón.³² Por encima de esto, la declaración de Diodoro de que este cargo era reconocido por todas las ciudades de Sicilia³³ debe ser cierta, ya que de otra manera Gelón jamás habría estado autorizado para negociar con los cartagineses la paz sobre toda la isla.³⁴

Las fuentes no revelan si el arcontado era por tiempo limitado, pero con el final de la guerra se presentó Gelón en forma voluntaria ante la asamblea del pueblo, para dar cuenta de sus acciones. La asamblea fue llamada por él mismo, y aquí informó no sólo sobre las operaciones militares, sino también sobre su relación con las instituciones democráticas. De esa manera, buscó despejar cualquier sospecha de querer convertirse en tirano. En sus cálculos Gelón no se equivocó, ya que al final de esta reunión fue aclamado

²⁹ Hdt. 5, 92; Diod. 7, 9, 3-6.

³⁰ Thuk. 4, 4.

³¹ Hdt. 7, 157, 12.

³² Arist. Ath. Pol. 3, 8; 13, 55-9; cf. Gomme, A. W., *Archontes*, OCD, 1957, 84.

³³ Hdt. 7, 157, 2; Diod. 14, 66, 3. De todas maneras, dice Diodoro que este cargo recién le fue otorgado después de la victoria militar sobre los cartagineses en Himera.

³⁴ Diod. 11, 26, 2-3.

como beneficiario, salvador y rey, a lo que la asamblea le volvió a conceder su puesto de estratega autocrático.³⁵ Más allá de la victoria militar sobre Cartago, Gelón se destacó como un excelente administrador. Bajo su reinado, Sicilia gozó de una bonanza económica, de la que dan testimonio no pocas fuentes.³⁶ Tras su nueva designación como estratega autócrata, no revela ninguna fuente si tuvo que presentarse anualmente ante la asamblea para renovar su mandato, pero puede deducirse que ocupó el cargo de estratega autócrata hasta su muerte en el año 478 a.C.³⁷

De todas maneras, la designación en el cargo de estratega autócrata de Siracusa y la legitimación dinástica por sí solas no garantizaban la permanencia en el poder sobre Sicilia. En el año 472, las ciudades de Himera y Acragante se rebelaron contra el poder de Siracusa. Aunque Heródoto no tematiza el rol de Acragante en la guerra contra Cartago, dicha ciudad debe haber dispuesto de un poder nada subestimable. Tras la victoria griega, la ciudad de Himera pasó al área de influencia de Acragante.³⁸ Esto puede verse en el hecho de que Terón, el tirano acragantino, designó a su hijo Trasideo como tirano de Himera.³⁹ Además, a partir del año 480, Himera empieza a emitir monedas, que si bien en su averso llevan acuñadas un gallo, el animal insignia de Himera, en su reverso aparece, con el dibujo de un cangrejo, el animal insignia de Acragante.⁴⁰ Finalmente, la política migratoria de Himera fue determinada por Acragante.⁴¹ Trasideo lideró la rebelión contra Siracusa, pero fue derrotado. Curiosamente, después de la rebelión, los habitantes de esta ciudad se decidieron a adoptar un sistema de gobierno democrático.⁴² Este cambio político en Himera no despierta la atención de Siracusa, de hecho, el poder central no solo aceptó este cambio, sino que

³⁵ Diod. 13, 94, 5; 11, 72, 3; 26, 6, ὥστε μιᾷ φωνῇ πάντας ἀποκαλεῖν εὐεργέτην καὶ σωτῆρα καὶ βασιλέα. Polyæn. 1, 27, 1.

³⁶ Hdt. 7, 156, 158; Theop. Fr. 93; Dion. Hal. 7, 1, Diod. 11, 38, 1-2.

³⁷ Diod. 11, 38, 1.

³⁸ Diod. 11, 53, 3.

³⁹ Diod. 11, 48, 6.

⁴⁰ SNGCop-304; BMC 12.

⁴¹ Diod. 11, 49, 3.

⁴² Diod. 11, 53, 5.

Himera continuó siendo un estado federado en este sistema liderado por el monarca siracusano.⁴³

Las instituciones republicanas de los aliados de Siracusa parecen haber sido respetadas por los deinoménidas. Todas las polis siguieron emitiendo su propio dinero y, durante toda la existencia de la dinastía, las monedas siracusanas eran acuñadas en nombre de los siracusanos y no en nombre de la familia real,⁴⁴ probablemente como muestra de respeto hacia las instituciones democráticas.⁴⁵ Oficialmente, tanto el arcontado de Sicilia como la estrategia autocrática no ejercían ninguna influencia sobre las instituciones, lo que se contradice en la práctica, ya que los deinoménidas ejercían una influencia enorme sobre el estado en general, sobre todo en el área judicial.⁴⁶

La capacidad de imposición de los deinoménidas sobre la autodeterminación de las polis queda clara en el 476, cuando Hierón ordena el reasentamiento de los naxios y los catanos en Leontino. Las fuentes no dan una respuesta clara a esta medida, pero probablemente se haya utilizado como excusa una inminente erupción del volcán Etna⁴⁷ y casualmente, a través de esta medida, se concentra la población de origen jónico de la isla en una sola ciudad, ya que inmediatamente después del reasentamiento, estas dos ciudades fueron repobladas con colonos del Peloponeso y Siracusa, o sea población doria⁴⁸. Una situación similar se dio en Himera. Esta ciudad había sido fundada por colonos de Messene y se desarrolló con carácter jónico.⁴⁹ Pero en el 476, después del levantamiento contra el tirano Trasideo, que terminó diezmado la población local, se reforzó la población de la ciudad exclusivamente con colonos dorios.⁵⁰ Las razones para este reacomodamiento demográfico yacen en el hecho de que no pocas veces se cerraron alianzas militares invocando una pertenencia étnica.⁵¹ La concentración de la población

⁴³ Diod. 11, 53, 5.

⁴⁴ Head, HN², 1911, 172; Kraay, C. M., 40.

⁴⁵ Arist. Ath. Pol. 8, 3.

⁴⁶ Aelian. 13, 37; Cic. Brutus, 46.

⁴⁷ Diod. 11, 49, 1.

⁴⁸ Diod. 11, 49, 1.

⁴⁹ Thuk. 6, 5, 1.

⁵⁰ Diod. 11, 49, 3.

⁵¹ Thuk. 3, 86; Diod. 14, 40, 1; Gehrke, H. J., 245.

jonía en un solo asentamiento indica, según mi entender, que Hierón intentaba evitar la aparición de un estado federado jonio dentro de Sicilia.

Esto muestra que durante el reinado de Hierón la dinastía sufrió un desgaste que llevó a tensiones entre diversas ciudades y que, como detonante, podría haberse utilizado el potencial de conflicto étnico entre dorios y jónicos.⁵² La posibilidad de un desgaste del sistema creado por Gelón se manifiesta también por el hecho de que durante el reinado de Hierón aparece la acción de una policía secreta, que se ocupaba de espiar a la población y descubrir posibles elementos desestabilizadores.⁵³

En lo referente a la sucesión dinástica, ésta se deja explicar con el traslado de Gelón a Siracusa. En esa ocasión, transfirió el monarca todos los asuntos de su ciudad natal a su hermano Hierón.⁵⁴ Cabe destacar en este punto que Gelón solamente repite lo acontecido con Cleandro, que había sido sucedido por su hermano Hipócrates. La posición de Hierón como sucesor queda, a mi entender, manifiesta en el hecho de que Gelón junto a su hermano Hierón presentaron la ofrenda en agradecimiento por la victoria sobre los cartagineses en Delfi.⁵⁵ Finalmente, oficializó Gelón a su hermano Hierón como legítimo sucesor poco antes de morir⁵⁶ y, a su vez, Hierón entregó la jefatura de Gela a su hermano menor Polyzelo, que hasta ese momento había sido comandante del ejército.⁵⁷ Como Gela era la segunda ciudad más poderosa, puede verse que finalmente Polyzelo iba a convertirse en monarca de Siracusa tras la muerte de Hierón.⁵⁸ Con esto puede considerarse que la línea de sucesión dinástica la determinará la persona de mayor edad en la familia y no los hijos del monarca. Desgraciadamente, Polyzelo moriría poco antes que Hierón y el poder pasaría a manos a su hermano más joven Trasíbulo en el 466 a.C., quien, después de un año en el

⁵² Diod. 12, 53; 13, 56, 2; Thuk. 4, 58.

⁵³ Arist. Pol. 5, 1313b. No hay informes sobre la existencia de esta policía antes de la asunción de Hierón. Las razones del desgaste no van a ser tratados en el marco de este artículo.

⁵⁴ Hdt. 7, 156, 1.

⁵⁵ Syll. 13 35C.

⁵⁶ Diod. 11, 38, 3.

⁵⁷ FD III, 4:452.

⁵⁸ Hüttl, W., 61.

poder, sería expulsado de Sicilia debido a una rebelión, tras la cual moriría.⁵⁹ Con Trasíbulo termina la dinastía de los deinoménidas y de la misma manera el sistema de gobierno creado por Gelón.

Se puede ver que los deinoménidas crearon un estado territorial, que abarcaba más de la mitad de la superficie de Sicilia y que éste era controlado por una persona en una ciudad capital. Una serie de factores impulsaron la formación de este estado. Primeramente, el sistema monárquico encontró un suelo fértil en las tensiones internas, primero dentro de Gela y posteriormente se proyectó sobre Siracusa, ciudad clave para el dominio de toda la isla. Las figuras de los monarcas fueron impulsadas por la necesidad de lograr estabilizar un desequilibrio sociopolítico interno de cada polis. Este fenómeno puede observarse con claridad en Gela con la llegada de Cleandro al poder. Los deinoménidas continuaron el trabajo de ser garantes de estabilidad política y en un punto determinado saltaron más allá de su propia polis. Finalmente, a través de las alianzas creadas por los lazos familiares entre Siracusa, Gela y Acragante, disponían no sólo de extensos recursos económicos, sino también de una considerable fuerza militar.

La guerra contra Cartago juega un rol central en el reconocimiento de este sistema. Debido a la amenaza exterior, el resto de las ciudades de menor envergadura de la isla no tuvieron más remedio que alinearse detrás del bloque más poderoso. El reconocer la superioridad de este bloque implicaba reconocer la superioridad de Siracusa dentro del mismo y, de esa manera, ver en el líder de esta ciudad al representante de sus intereses.⁶⁰ Las preferencias políticas internas de cada polis en este sistema parecen no haber llevado mayor preocupación en tanto y en cuanto no existiera un peligro de secesión o de usurpación. El hecho de que los deinoménidas hayan sido aceptados en el cargo más alto de Siracusa de por vida trae implicado el reconocimiento como líderes indiscutibles sobre Sicilia.

Si bien este sistema de alianzas juega un rol preponderante en la estabilización de este sistema, tomando en cuenta los últimos años de Hierón y el corto reinado de Trasíbulo, se ve en el desarrollo y estabilidad social una

⁵⁹ Diod. 11, 67, 5-8; 68, 1-4.

⁶⁰ Hüttl, W., 57-59.

figura fundamental para la legitimación del monarca. Al perder el control sobre estos puntos, las ciudades disuelven sus alianzas y se retraen a la configuración existente antes de la asunción de Gelón.

ARQUEANÁCTIDAS Y ESPARTÓCIDAS EN EL BÓSPORO CIMÉRICO

La evidencia más antigua sobre la existencia de una monarquía en el bósforo la da Diodoro, quien fecha el fin de la dinastía arqueanáctida en el año 438 a.C., después de cuarenta y dos años de reinado.⁶¹ Fuera de esta sentencia no existen referencias sobre la vida política en la orilla norte del Mar Negro de esa época. Por ese motivo, tampoco existen datos sobre cargos o títulos que puedan haber sido investidos y sus funciones.

Una reconstrucción parcial de este período histórico del bósforo cimérico puede conseguirse trazando una analogía institucional entre Panticapeo, la ciudad más importante de la región, y Mileto, su madre patria, y, a su vez, de la mano de evidencia arqueológica.

Considerando que las colonias conservaban de la madre patria varios aspectos relacionados a la organización del estado,⁶² hay que buscar posibles homólogos institucionales de carácter monárquico del bósforo cimérico en Mileto. Primeramente, entre los distintos cargos políticos conocidos de Mileto, puede encontrarse uno con características autocráticas, el del *aisymnetas*.⁶³ Artistóteles describe la *aisymnetía* como una tiranía plebiscitaria, ya que el que enviste este cargo es elegido por los ciudadanos y ejerce todos los poderes del estado sin restricción alguna, por tiempo limitado o no.⁶⁴ Es probable, entonces, que reflejándose en la *aisymnetía*, se haya desarrollado y legitimado un sistema monárquico en el bósforo. Asimismo, existe una conexión entre los arqueanáctidas y Mileto, ésta se encuentra en el nombre mismo de la familia. Una persona llamada Ἀρχάκης, emparentada con la

⁶¹ Diod. 12, 31, 1-2.

⁶² Thuk. 6, 4.

⁶³ Blavatskaja, T. V., 13.

⁶⁴ Arist. Pol. 3, 1285a; 1286b.

familia de Panticapeo, fue un alto funcionario de Mileto alrededor del año 516.⁶⁵

De todas maneras, esta información no explica ni el funcionamiento institucional de la primer monarquía bospórana, ni las razones que llevaron a los arqueanáctidas a convertirse en monarcas de Panticapeo y tampoco qué motivó a otros estados de la región a federarse en este sistema.

Según Gajdukevich y Kallistov, la unión entre las poblaciones empezó a gestarse a más tardar en el año 490 a.C., como resultado del avance persa en Asia Menor.⁶⁶ En el año 494, los persas destruyen Mileto y las colonias griegas del bósforo pierden así su principal socio comercial, lo que iba a afectar fuertemente la economía bospórana. Las colonias griegas estaban obligadas a pagar tributo⁶⁷ y esta caída económica empujó a un conflicto armado con la población indígena. Los dos autores aseguran que, por este motivo, las ciudades del bósforo se vieron obligadas a buscar una unión.⁶⁸

En siete de trece asentamientos griegos en la región aparecen rastros de incendios y restos humanos en los estratos que comprenden desde mediados del siglo VI hasta el primer cuarto del siglo V a.C. Durante este período, Myrmekion fue dañada en un 75% y todo el asentamiento de Porthmion sufrió incendios. Mismo Fanagoria, que se encontraba fuera del área de dominio escita en la costa oriental del estrecho de Kerch, sufrió ataques en este período. El asentamiento de Taganrog, fundado a mediados del siglo VII a.C. en la desembocadura del Don, dejó de existir. La situación debe haber sido compleja para los colonos, ya que se ve una gran inversión de recursos en obras de defensa, mientras que las viviendas en toda la región bospórana conservaron un carácter precario.⁶⁹

Debido a que los ataques se dieron en forma casi simultánea en toda la región, es razonable esperar una reacción conjunta de parte de las ciudades asediadas. En ese sentido, puede plantearse como una política conjunta el mantenimiento de un sistema de defensa común. Este sistema es mencionado

⁶⁵ Miletos 103; Gajdukevich, V. F., 51.

⁶⁶ Hdt. 6, 18.

⁶⁷ Strab. 12, 4, 6.

⁶⁸ Gajdukevich, V. F., 52-53; Kallistov, D. P., 192.

⁶⁹ Frolova, N. A., 12; Vachtina, M. Iu., 45; Butyagin, A. M., 23.

por Heródoto⁷⁰ y se lo supone como una muralla que se complementaba con una trinchera frente a ésta, dentro de la que se estacionaban tropas. Esta línea corría desde Tyritake, más precisamente desde las inmediaciones del lago Tschurubasch, hasta la costa del Mar de Azov. Entonces, cabe especular que las colonias griegas en la península de Kerch, debido a las circunstancias que les tocaba vivir y partiendo del mantenimiento de este sistema, hayan decidido unir sus esfuerzos en una política de defensa común. En este marco, es probable la designación de una persona con poderes semejantes a los de un *aisymnetes*, para coordinar y ejecutar los trabajos de defensa con rapidez y por encima de la rendición de cuentas ante una asamblea pública.

La información sobre la muralla cimérica⁷¹ arroja también luz sobre la posible extensión del estado bospórano a principios del siglo V a.C. Sobre el tema de la territorialidad del reino bospórano en este período, existe sólo una sentencia de Diodoro, que presenta a los arqueanáctidas como οἱ τοῦ Κιμμερίου Βοσπόρου βασιλεύσαντες.⁷² De allí puede entenderse que estos, al final de su reinado, no gobernaban sobre una ciudad, sino sobre una región. Entonces, apoyándose en la idea de que existía una política de defensa común, relacionada a la protección que brindaba esa muralla, puede tomarse el cerco formado por ella como la extensión de esta región. Esta hipótesis se apoya en que las fuentes históricas revelan que ciudades cercanas, pero fuera de este cerco, no pertenecían, a comienzos del siglo V a.C., al reino bospórano. Tal es el caso de Nymphaion, que se ubicaba a pocos kilómetros al sur de Tyritake y que fue controlada hasta el fin de la guerra del Peloponeso por Atenas.⁷³

Sobre las relaciones entre Panticapeo y la orilla oriental del bósforo no hay documentos que muestren la actividad política de este período. La única evidencia institucional existente es de carácter numismático y muestra a Fanagoria, la ciudad más importante de la península de Taman, más cerca de Teodosia que de Panticapeo. Teodosia competía seriamente con la capital

⁷⁰ Hdt. 4, 3; 4, 28; 4, 20. La construcción de este dispositivo, cuyo propósito era frenar invasores, es atribuida a los cimérios, que habitaban Crimea antes de la llegada de los griegos.

⁷¹ Hdt. 4, 3; 4, 28; 4, 20.

⁷² Diod. 12, 31, 1.

⁷³ Aeschines, Ctesiphon, 171.

bosporánica por la hegemonía regional⁷⁴ y a su vez sostenía una alianza militar con Heraclea Póntica.⁷⁵ Tanto Teodosia como Heraclea Póntica y las colonias de ésta última emitían monedas que en su reverso presentaban un toro embistiendo, siendo la iconografía del toro idéntica en las emisiones de Fanagoria.⁷⁶ Con ello se muestra Fanagoria más cerca de Teodosia que de Panticapeo. En este sentido, si se toma la posición de Fanagoria y Teodosia en contrapeso con la capital arqueanáctica, entonces hay que considerar la situación de Panticapeo como mucho más delicada y su necesidad de unión más apremiante. Ya que aquí no solo existía el riesgo militar, producido por saqueadores, sino una situación de rivalidad entre colonias griegas.

Entonces, con Fanagoria no solo fuera del espectro de poder de Panticapeo, sino más bien en la esfera de influencia de Teodosia, es poco probable que los poblados menores en la península de Taman se hayan acercado a una alianza con la capital bosporana. Por este motivo, queda considerar que la península de Taman estaba fuera de la influencia de los arqueanáctidas a comienzos del siglo V a.C. y, de esta manera, Panticapeo solo influía sobre el área protegida por la muralla cimérica.

La muralla cubría cuatro ciudades y una cantidad indeterminada de asentamientos indígenas. Estas ciudades disponían, a su vez, de fortificaciones propias: Panticapeo, Myrmekion, Porthmion y Tyritake. El predominio de Panticapeo se hace evidente si se considera que su fundación se data en la segunda mitad del siglo VI a.C., y con un área de 10 has., a comienzos del siglo V comprendía una superficie superior a la de Myrmekion, cuya fundación había ocurrido entre 50 y 70 años antes.⁷⁷ Si bien no existen documentos para determinar la relación entre Myrmekion y Panticapeo a comienzos del siglo V a.C., puede tenerse en cuenta evidencia numismática, que sirve para bosquejar la relación entre las dos colonias. Poco después de su fundación y hasta fines del siglo V a.C., Panticapeo emitió monedas, donde apa-

⁷⁴ Strab. 11, 2, 10; Polyæn. 6, 9, 4.

⁷⁵ Harpocr. Θεοδοσία.

⁷⁶ Este toro aparece también en el reverso de monedas emitidas en Quersonesos Táuricos, hoy Sebastopol, una colonia de Herakleia Póntica; SHH 3320; SHH 2098; SHH 1726; SNG v. Aulock 350. Ver también nota 39, sobre la emisión monetaria de Acragante y Himera a partir del 480 A. C.

⁷⁷ Tolstikov, V. P., 41; Butyagin, A. N. en *Hyperboreus* 11, 2, 302.

recía en el anverso una cabeza de león expuesta frontalmente y en el reverso un quadratum incusum, dentro del cual estaban acuñadas las iniciales de la ciudad PANTI o PAN, señalando el lugar de emisión. Curiosamente, en Panticapeo, se emitieron, en forma paralela a éstas, otras monedas con el mismo valor, que si bien mostraban el mismo reverso, llevaban acuñada una hormiga en el anverso.⁷⁸ Resulta ilógico que una ciudad emitiera simultáneamente dos monedas del mismo valor, pero con distintas iconografías. Esto deja explicarse en el hecho de que la palabra hormiga, *μύρμηξ*, es análoga al nombre de la ciudad de Myrmekion, *Μυρμηκίων*.⁷⁹ Esto quiere decir que Panticapeo emitía las monedas para Myrmekion.

Otro factor de no poco peso para creer una unión entre Myrmekion y Panticapeo se apoya en el hecho de que ambas ciudades compartían el mismo cementerio.⁸⁰ Aunque esta evidencia no es suficiente para darle a Myrmekion el status de estado federado, alcanza para pensar en una relación estrecha entre las dos ciudades.

Una relación estrecha se muestra también entre Myrmekion y Porthmion. Este lugar cubría una superficie de 0,7 has. y estaba situado en el extremo noreste de la península de Kerch. Su nombre se deriva de la palabra griega *πορθμός*, que significa ‘cruce’. En las fuentes es mencionada como una *κώμη*, ‘páramo’. Se trataba de un punto fortificado con una población permanente y donde se intercambiaban mercaderías que llegaban y partían hacia poblaciones en la desembocadura del Don y al centro de Crimea.⁸¹ La fundación de este asentamiento puede datarse casi simultáneamente con Myrmekion, además el tipo de construcción utilizado tanto en las casas como en las defensas coincide con la de ésta y, finalmente, el camino que conducía desde Porthmion hasta la región central de Crimea pasaba por Myrmekion.⁸² Debido a sus dimensiones, es poco probable que Porthmion haya existido como una colonia autosuficiente. Es probable que ésta se haya desarrollado como una subcolonia de Myrmekion y que, posteriormente, con el

⁷⁸ SHH 2347; SHH 2357; SHH 284.

⁷⁹ Frolova, N. A., 7; Giel, C., 24.

⁸⁰ Gajdukevic, V., F., 182.

⁸¹ Ps.-Arr., *Peripl. P. Eux.* 50, 56, 91; Steph. Byz., *Πορθμῶα καὶ Πορθμῶον*

⁸² Vachtina, M. Iu., 40.

desarrollo de Panticapeo, haya quedado absorbida dentro de su área de influencia. Ya que nada parece indicar una alianza entre Panticapeo y las ciudades en la orilla oriental de Kerch, cobra Porthmion una posición estratégica en la región, ya que acá es la sección más angosta del estrecho. Si bien no hay ningún documento que mencione a Porthmion como aliado o socio de Panticapeo en este período, su situación dentro de la muralla, su posición estratégica en el contexto regional y su poca extensión, que la vuelven dependiente de los asentamientos más grandes, la convierten en una fuerte candidata a estar asociada con el reino arqueanáctida. Finalmente, sobre Tyritake no hay ninguna información que explique su situación dentro del reino arqueanáctida, salvo por el hecho que se encontraba dentro del área cubierta por la muralla.

Alrededor del año 450, la región bospornánica experimentó una mejora considerable en su actividad económica. Los atenienses buscaban en ese momento ampliar su zona de influencia sobre regiones, que garantizaran un abastecimiento constante de cereales. En ese sentido, había interés de expandirse sobre Egipto, Sicilia o el Bósforo.⁸³ Sicilia estaba bajo influencia del Peloponeso. En Egipto, Atenas apoyó la rebelión de Inaros, pero ésta fracasó en 454, después de que los atenienses fueron derrotados por la armada persa en la desembocadura del Nilo.⁸⁴ Debido a estos fracasos en el Mediterráneo, Atenas debió acercarse al Bósforo. Este acercamiento trajo consigo una mejora considerable de la actividad económica bospornánica, que se refleja en un aumento de la actividad agrícola y de las exportaciones de toréutica escita a Grecia, y sirvió para igualar las pérdidas económicas sufridas por la caída de Mileto.⁸⁵ La presencia de Atenas llevó a que algunos estados en el bósforo entraran a la confederación de Delos, con lo que Atenas se convirtió en un actor central para la región.⁸⁶

En el 438, finaliza el reinado de los arqueanáctidas y asume el poder una nueva familia, la de los espartócidas, llamada así por su fundador, Espár-

⁸³ Plut. Perikles, 20.

⁸⁴ Thuk. 1, 104; 110; Diod. 11, 71, 1-3; 77, 4-5; Hdt. 7, 7.

⁸⁵ Jessen, A. A., 39; Gajdukevic, V. F., 59; Zebelev, S. A., 602-604; Merrit, B. D., Wade-Gery, H. T., McGregor, M. F., 528.

⁸⁶ Gajdukevic, V. F., 62.

tocos.⁸⁷ De éste se supone que era comandante de una unidad militar, probablemente mercenaria.⁸⁸ No se conocen las razones que llevaron a la caída de la primera dinastía bospórana.⁸⁹ Si se traza una analogía con la dinastía siracusana, puede considerarse que Espártoco haya asumido en el marco de una revuelta social. Es de esperarse ver en el nuevo monarca del bósforo al líder de un grupo que terminó expulsando a la dinastía dominante. El cambio de gobierno no sucedió en forma pacífica, ya que con la asunción de Espártocos, algunos habitantes de Panticapeo debieron exiliarse en la ciudad de Teodosia.⁹⁰ Debe tenerse en cuenta que el cambio dinástico en el bósforo se realiza casi simultáneamente con el viaje de Pericles al Mar Negro⁹¹ y sólo cuatro años antes del inicio de la guerra del Peloponeso. No hay ninguna información respecto a una intervención ateniense en el derrocamiento de los arquenáctidas, pero es válido suponer un apoyo de Atenas al nuevo regente. Se desconoce la posición de Espártocos en Panticapeo, tanto durante el reino arqueenáctida como en la fase posterior a su asunción. Recién durante el reinado de Leukon (389-349 a. C.), aparecen documentos nombrando al monarca bospórano como arconte.⁹² Ese dato apoyaría la posibilidad de una intervención ateniense.

Más allá de estos datos, Espártoco tomó el poder de una dinastía y seis años después fue sucedido por su hijo Sátyros, con esto queda claro que se continuó con la tradición dinástica iniciada por sus antecesores.⁹³ Por eso, no es probable que Espártocos haya reformado las estructuras de la administración pública y que más allá del título que hayan investido, estos deben haber ejercido la jefatura de estado con la misma disposición de poderes que los arquenáctidas; de hecho los espartócidas se declararon protectores del culto de Apolo, el culto oficial de Panticapeo desde su fundación.⁹⁴ Sobre la estructura política del bósforo en el comienzo del período clásico, hay poca

⁸⁷ Diod. 12, 31.

⁸⁸ Beloch, K. J., 133.

⁸⁹ Gajdukevic, V. F., 54.

⁹⁰ Anon. Peripl. P. Eux. 77; Isokr. Trapez. 5.

⁹¹ Plut. Per., 20.

⁹² IPE 2, 4; 343.

⁹³ Diod. 12, 36, 1; IPE II, 15.

⁹⁴ Arist. Pol. 3, 1285a; 1286b.

información. Recién durante el reinado de Satyros⁹⁵ se conoce el puesto de comandante de las fuerzas militares.

Para el momento de la asunción de Espártocos, dominaba la monarquía desde hacía 50 años la composición política del bósforo cimérico. El hecho de que, tras el derrocamiento de los arquenáctidas, vuelva a instalarse una monarquía muestra que este sistema encontraba consenso en la población.

A diferencia de Sicilia, aparecen en el Bósforo factores externos como motor de impulso de la monarquía con el liderazgo de una ciudad. Las dificultades económicas que se generan a partir de la pérdida de Mileto, principal socio comercial del bósforo, a manos de los persas, y el hostigamiento de saqueadores, empujaron a las ciudades de la región a acomodarse detrás de la más poderosa, en este caso Panticapeo. No hay informaciones puntuales sobre los factores que llevaron al primer arqueenáctida a poder ejercer un mando con tantos poderes como la aisymnetía, pero dada la situación de inestabilidad, que se proyectaba sobre toda la región, debe verse la monarquía como una institución de reacción rápida. En las manos de una persona se podía garantizar una mayor celeridad al momento de resolver situaciones problemáticas, que involucraran a toda la región. A raíz de la fuerte influencia ateniense al momento del derrocamiento de los arqueenáctidas, puede especularse con un factor externo en el cambio dinástico. Por la situación de conflicto que se genera dentro de Panticapeo, podría verse la asunción de Espártocos, o bien la renovación monárquica, en el marco de un momento de inestabilidad social.

CONCLUSIÓN

Puede verse que hay diferencias substanciales en la aparición de estos estados, pero aparecen comunes denominadores que impulsaron sus formaciones de forma similar.

⁹⁵ Isokr. 17, 3.

Primeramente, las constituciones de las madres patrias contemplaban la posibilidad del gobierno de una sola persona sin ningún tipo de limitaciones jurídicas o cronológicas. Queda claro que el aglutinamiento de ciudades bajo la égida de otra más poderosa tiene como objetivo la búsqueda de protección por parte de las ciudades más pequeñas. La distancia geográfica con las madres patrias no permitía, en el caso de un conflicto de cualquier carácter, tener la seguridad de una intervención inmediata de éstas. Esta situación de indefensión lleva a entender la flexibilidad helena en estas regiones del mundo para formar un bloque, no sólo con otras colonias, sino también con poblaciones bárbaras. El bloque sirve de contrapeso y le presta una mayor representatividad al conjunto de asentamientos ante los otros bloques, cartagineses o escitas o mismo otros griegos. En estos casos, puede observarse un grado de pérdida de soberanía de los miembros, sobre todo en lo concerniente a la política exterior, defensa y también en algunos aspectos referentes al desarrollo demográfico y económico, pero hay que tener en cuenta que de esta manera ganaban en seguridad y posibilidades de progreso económico.

Finalmente, la aplicación de este sistema monárquico-federativo obedece, en primera línea, a la solución rápida de conflictos, sean de origen político o social. Considerando las confrontaciones de este tipo, que fueron enumeradas hasta acá, se puede entender la necesidad de tener a una sola persona al mando de las fuerzas armadas, pero también dejan verse decisiones de tipo económico, como transferencia de población y el correspondiente movimiento de capitales, que ayudarían a superar una situación de tensión social con celeridad.

La figura del monarca debía entonces solucionar con rapidez situaciones de tensión. El monarca podía reaccionar ante determinados problemas con la velocidad necesaria que el marco de un trabajo coordinado entre las asambleas públicas de todos los estados federados hacía muy costoso en términos de tiempo. Finalmente, esta autoridad no le daba al monarca la absoluta libertad de intervención. Pero, a pesar de no tener evidencia puntual en lo referente al fin de las dinastías aquí tratadas, todo parece indicar que estos estaban ligados a la incapacidad para solucionar conflictos y acomodarse a nuevos escenarios. Por un lado, el caso de Sicilia, donde se trataba de reprimir el ascenso de nuevos grupos políticos que empezaban a encontrar oídos debido a tensiones sociales, que pueden ser origen de una crisis

económica iniciada en tiempos de Hierón. En el caso de los arquenáctidas, no debe descartarse un aumento del aparato represivo, pero principalmente puede esperarse una incapacidad de estos para acomodarse a una nueva constelación geopolítica, que en el bósforo era liderada por Atenas.



Mapa 2: Sicilia y sur de la península itálica

FUENTES

- ABEL, E. (ED.) *Scholia in Pindari Epinicia*. Budapest, 1891.
 AELIAN, *Historical Miscellany* (varia historia), text and trans. Wilson N. G., London, 1997.
 AESCHINES, *Against Ctesiphon*, ed. Richardson R. B., London, 1889.

- AESCHINES, *The oratory of classical Greece, Against Ctesiphon*, trans. Carey C., Texas, 2000.
- ARISTOTELIS, *Athenaion Politeia*, ed. Chambers M., Leipzig, 1986.
- ARISTOTELES, *Staat der Athener*, Chambers M. Übers., Darmstadt, 1990.
- ARISTOTELIS, *Politica*, ed. Ross W. D., Oxford, 1957.
- ARISTÓTELES, *Política*, trad. García Valdés M., Madrid, 2000.
- H. –G. BECK, KAMBYLIS A., KEYDELL R., GERMANICE VERTIT, BILLERBECK M. (ED.) *Stephani Byzantii Ethnica*, Berlin 2006.
- M. TULLI CICERONIS, *Brutus*, ed. Wilkins A. S., Oxford, 1957.
- CICERO, *Brutus*, trans. Hendrickson G. L., Suffolk, 1997.
- DIODORI, *Bibliotheca Historica*, ed. Bekker I., Leipzig, 1888.
- DIODOROS, *Griechische Weltgeschichte*, Veh, O. Übers., Stuttgart, 2005.
- DIONISIO DI ALESSANDRIA, *Descrizione della Terra abitata*, traduzione, note e apparati, Amato E., Milano, 2005.
- HARPOCRATION ET MOERIS, *Lexicon*, ed. Bekkeri I., Berlin, 1833.
- HERODOTI, *Historiae*, ed. Hude C., Oxford, 1960.
- HERÓDOTO, *Historia*, trad. Schrader C., Madrid, 2000.
- ISOCRATE, *Discours*, ed. Mathieu G. et Brémond É., Paris, 1929.
- ISOCRATES, *Works*, trans. Hook L. v., London, 2006.
- JACOBY F. (Hrsg.). *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, 1923-1958.
- LATYSHEV, B. (HRSG.). *Scythica et Caucasica, Bd. 1: griechische Schriftsteller, Bd. 2: lateinischer Schriftsteller*, St. Petersburg, 1890-1906.
- PAUSANIAE, *Graeciae Descriptio*, ed. Hitzig H., Leipzig, 1896.
- PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, trad. Herrero Ingelmo M. C., Madrid, 2002.
- PINDARI, *Carmina*, ed. Schröder O., Leipzig, 1930.
- PINDAR, *Die Dichtungen und Fragmente*, Wolde L. Übers., Leipzig, 1942.
- C. PLINI SECUNDI, *Naturalis Historiae*, libri XXXVII, ed. Janus L., Leipzig, 1870.
- PLINY, *Natural History*, trans. Rackham H., London, 1958.

- PLUTARQUE, *vies Périclés*, ed. Ficelière R. et Chambry É., Paris, 1964.
- PLUTARCH, *Lebensbeschreibungen Perikles*, Seel O. Übers., München, 1964.
- POLYAENI, *Stratagematon Libri Octo*, ed. Melber I., Leipzig, 1837
- POLIENO, *Estratagemas*, trad. Vela Tejada J., García F. M., Madrid, 1991.
- L. ANNAEI SENECAE, *Dialogorum liber xii, ad Helviam matrem de consolazione*, ed. Charles Favez, 1918.
- LUCIUS ANNÄUS SENECA, *Trostschrift an Helvia*, Forbiger A. Übers., Stuttgart, 1867.
- PSEUDO-SKYMNOS, *Die Welt Rundreise eines anonymen griechischen Autors, Text und Übers.* Korenjak M., Hidelshheim, 2003.
- STRABONIS, *Geographica*, ed. Sbordone F., Rom, 1970
- STRABO, *Geographika*, Radt S. Übers., Göttingen, 2002
- THUCYDIDIS, *Historiae*, ed. Hude C., Leipzig, 1913.
- TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. Torres Esbarranch J. J., Madrid, 2000.
- XENOPHONTIS, *Memorabilia*, ed. Hude C., Sturrgart, 1969.
- XENOPHON, *Memorabilia*, trans. Marchant E. C., London, 1959.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAEV, V. I., *Ossetische Sprache und Folklore*, Moskau-Leningrad, 1949.
- ANFIMOV, N. V., *Antike Siedlungen im Kubangebiet*, Krasnodar, 1953.
- BELOCH, K. J., *Griechische Geschichte, 3, 1: Bis auf Aristoteles und die Eroberung Asiens*, Berlin, 1922.
- BLAVATSKAJA, T. V., *Abriss der politischen Geschichte des Bosporanischen Reiches im 5/4 Jh. u. Z.*, Moskau, 1959.
- BOVIO-MARCONI, J., “El problema de los elimos a la luz de los descubrimientos recientes”, *Ampurias* 12, 1950, 79-96.

BREA BERNABÓ, L., *Leggenda e archeologia nella protostoria siciliana*, Kokalos 10/11, 1964/65.

BUTYAGIN, A. M., “Archaic Myrmekion”, en *Greeks and Natives in the Cimmerian Bosphorus 7th-1st. Centuries BC. Proceedings of the international Conference October 2000*, Taman, Russia, ed. S. L. Solovyov, 22-25.

BUTYAGIN, A. N., “The 2005 Hermitag Expedition to Myrmekion”, en *Hyperboreus* 11, 2, 302-305.

FROLOVA, N. A., *Griechisches Münzwerk, Die frühe Münzprägung vom Kimmerischen Bosphoros (Mitte 6. Bis Anfang 4. Jh. v. Chr.) Die Münzen der Städte Pantikapaion, Theodosia, Nymphaion und Phanagoreia sowie der Sinder*. Berlin, 2004.

GAJDUKEVIC, V. F., *Das Bosporanische Reich*, Moskau-Leningrad, 1949.

GEHRKE, H. J., “Bürgerliches Selbstverständnis und Polisidentität in Hellenismus”, en: K.- J. Hölkeskamp, J. Rüsen, E. Stein-Hölkeskamp, H. T. Grütter (Hrsg.), *Sinn in der Antike, Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum*, Mainz 2003, 225-254.

GIEL, C., *Kleine Beiträge zur antiken Numismatik Südrusslands*, Herbeck, 1996.

GUIDO, M., *Guida archeologica della Sicilia*, Palermo, 1983,

HANS, L. -M., *Karthago und Sizilien, die Entstehung und Gestaltung der Epikratie auf dem Hintergrund der Beziehungen der Karthager zu den Griechen und den nichtgriechischen Völkern Siziliens (VI. - III. Jahrhundert v. Chr.)*, Hildesheim 1983.

HOFFMANN, W., “Karthagos Kampf um die Vorherrschaft im Mittelmeer”, en: H. Temporini (Hrsg.), *ANRW*, Bd. 1, 1, Berlin, New York, 1972, 341-363.

HÜTTL, W., *Verfassungsgeschichte von Syrakus*, Prag, 1929.

JESSEN, A. A., *Die griechische Kolonisation an der nördlichen Schwarzmeerküste*, Leningrad, 1947.

KALLISTOV, D. P., *Studien zur Geschichte der nördlichen Schwarzmeergebiete in der Antike*, Leningrad, 1949.

KRAAY, C. M., *Greek coins and history: some current problems*, London, 1969.

LEVI, M. A., “La spedizione scitica di Dario”, *Rivista di Filologia* (1933), 58-70.

MERRIT, B. D., WADE-GERY, H. T., MCGREGOR, M. F., *The Athenian Tribute Lists*, 1, Cambridge, 1939.

STERN, E. v., “Die griechische Kolonisation am Nordgestade des Schwarzen Meeres im Lichter archäologischer Forschung”, *Klio* 9, 1909, 139-152.

TOLSTIKOV, V. P., “Pantikapaion, Ein archäologisches Porträt der Hauptstadt des Kimmerischen Bosporus”, en: J. Fornasier und B. Böttger (Hrsg.), *Das Bosporanische Reich*, Mainz 2002, 39-58.

VACHTINA, M. Iu., “Archaic building of Porthmion”, en: Pia Guldager Bilde, Jakob Munk Hojte and Vladimir F. Stolba (Edd.), *The cauldron of Ariantas. Studies presented to A. N. Scegllov on the occasion of his 70th birthday*. Aarhus: Aarhus UP. (Danish national research foundation's Center for Black Sea studies. Black Sea studies. 1.) 37-54.

WERNER, R., “Die Dynastie der Spartokiden”, *Historia* 4, 1955, 412-444.

ZEBELEV, S. A., “Grundzuge der ökonomischen Entwicklung des bosporanischen Staates, Nachrichten der Akademie der Wissenschaft der UdSSR”. *Abteilung Gesellschaftswissenschaften* 8, 1934, 589-607.

ILUSTRACIONES

Mapa 1: Gajdukevic, V. F., *Das Bosporanische Reich*, Moskau-Leningrad 1949, Bosporanisches Gebiet.

Mapa 2: Der neue Pauly, Kartenband, Griechen und Karthager in Sizilien und Unteritalien.

SIGLAS DE CATÁLOGOS Y ENCICLOPEDIAS

EPIGRÁFICAS

FD: Fouilles de Delphes, III. Épigraphie. Paris 1929 Fasc. 4, Inscriptions de la terrasse du temple et la région nord du sanctuaire. 4 vols. Paris 1930-1976.
IG: Inscriptiones Graecae.
IPE: Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Eux. Ed. V. Latyschew. St. Petersburg 1916.
Miletos: McCabe, D. F. Miletos Inscriptions. Texts and List, Princeton 1984.
SEG: Supplementum Epigraphicum Graecum.
Syll.³: W. Dittenberger, Sylloge inscriptionum graecarum, 3. Aufl., Leipzig 1915-1924.

NUMISMÁTICAS

Head HN²: B. V. Head, Historia Nummorum 2º ed.
SNG: Sylloge Nummorum Graecorum.

ENCICLOPEDIAS

OCD: The Oxford Classical Dictionary, Oxford 1957.

**DE MADRES, CIUDADES Y TABLILLAS:
ALCANCES POLÍTICOS Y LITERARIOS DE UN ENIGMA
FAMILIAR EN LA COMEDIA MEDIA (ANTÍFANES, SAFO, FR. 194
K.-A)**

EMILIANO J. BUIS¹

RESUMEN: El fragmento 194 (Kassel-Austin) del poeta cómico Antífanos, proveniente de su obra *Safo* (c. 360 a.C.), reproduce un diálogo entre la poetisa y un personaje desconocido que da cuenta de una adivinanza. La imagen propuesta de una mujer que protege a sus hijos, silenciosos, mientras lloran ante quien los quiera escuchar es, pues, resemantizada en el pasaje, a la vez, desde una dimensión política y un plano autorreferencial. Examinada inicialmente como una *pólis* que cobija a los demagogos corruptos, la escena familiar termina siendo decodificada en términos poéticos: se trata de una tablilla de escritura con letras que resultan sus mudos descendientes. El enigma, por tanto, supone una interesante estrategia para consolidar desde una visión cómica la polivalencia de la imagen maternal como un mecanismo metafórico eficiente para cargar las tintas sobre aquellas temáticas a las que el género concede un tratamiento privilegiado.

Palabras clave: Antífanos – *Safo* – Comedia Media – Familia ateniense – Política.

ABSTRACT: The fragment 194 (Kassel-Austin) of the comic poet Antiphanes, from his play *Sappho* (c. 360 BCE), reproduces a dialogue between the poetess and an unknown character related to a riddle. The suggested image of a woman keeping his silent children safe while they cry loud to those who want to listen is re-signified in the passage from both a political and a self-referential level. Initially understood to be a *pólis* protecting her corrupt demagogues, the family scene is finally explained in terms of a writing tablet with letters seen as its mute children. The riddle, therefore, becomes an interesting strategy in order to consolidate, from a

¹ UBA – CONICET. E-mail: ejbuis@yahoo.com
Fecha de recepción: 7/4/2014; fecha de aprobación: 29/4/2014

comic standpoint, the polyvalence of the maternal image as a efficient metaphorical mechanism capable of addressing those issues which are the main topics of the genre.

Keywords: Antiphanes – *Sappho* – Middle Comedy – Athenian family - Politics

A MODO DE INTRODUCCIÓN: PLANTEO Y MARCO TEÓRICO²

Una serie de estudios que vieron la luz en las últimas décadas se ha ocupado de analizar la problemática de las representaciones visuales de las abstracciones políticas en la Antigüedad griega. En efecto, los trabajos seminales de POLITT (1987) o SHAPIRO (1993) —interesados en el estudio de las personificaciones de las abstracciones de la Atenas pre-clásica y clásica a través de las imágenes— se vieron recuperados por nuevos textos que, en particular, se dedican a un análisis abarcativo en torno de la "corporización" de los valores políticos. Así, mientras GLOWACKI (2003) ha explorado representaciones de *Dêmos* en la epigrafía ática, contemporáneamente SMITH (2003 y, de modo más global, 2011) se planteaba en términos más teóricos las implicancias de la traslación de los conceptos propios de la *pólis* a la dimensión artística.

Resulta llamativo que muchas de estas imágenes que son empleadas para reproducir los valores del universo de la política corresponden a representaciones de las ciudades-Estado; en estos casos, cuando las entidades geográficas son frecuentemente representadas como *personas*,³ se

² Esta ponencia forma parte de las actividades llevadas a cabo en el marco del proyecto de investigación UBACyT 20020120200051, “Normatividad y *nómoi* domésticos: regulaciones, legitimaciones, (des)órdenes e infracciones literarias de los patrones familiares y prácticas del parentesco en la Grecia Antigua” (2013-2015, en formación, tipo B), que dirijo con la Dra. Elsa Rodríguez Cidre en el Instituto de Filología Clásica (FFyL-UBA), aprobado y financiado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

³ “The popularity of local personifications dramatically increased at the end of the fifth century and into the fourth century, when artists seem to have created them ad hoc, for

vislumbra una cierta voluntad por trasladar al plano público el dominio semántico propio de las relaciones privadas. Ante los ojos de los espectadores, el cuerpo humano hace las veces del cuerpo político, y por lo tanto los vínculos interpersonales del ámbito de lo doméstico en muchos casos funcionan metafóricamente —y casi metonímicamente— para referirse a los nexos internos y externos de la ciudad misma. En esta proyección del universo del *oikos* al no menos complejo ámbito de la *pólis*, los lazos familiares cobran una particular trascendencia. Explotando su condición femenina, las *póleis* que se procura alabar son muchas veces construidas a semejanza de roles de mujer que se perciben como deseables (o temibles) para un público mayoritariamente masculino.⁴

La literatura, por supuesto, acompaña este juego de alegorías que sugiere la equiparación de la mujer con espacios físico-políticos, a tal punto que el propio Demetrio de Falero, en su tratado *Sobre la interpretación* [Περὶ ἑρμηνείας 5.265], colocará esta representación de Grecia como figura femenina como ejemplo más evidente del *trópos* retórico de la *prosopopeya* o creación de personajes:

explanatory purposes. Their proliferation reflects a strong relationship between public art and political ideology in late Classical Athens. Hellas (Greece) is the most inclusive geographical personification known from the Classical period. Perhaps even regions within Greece — Makedonia and Peloponnesos — were also personified. Hellas, the regions, and cities—as in the earlier Classical period—are embodied as ageless women. Attic artists personified the city of Athens and her populace, however, in a variety of other forms: Attika, the land occupied by the Athenians; Boule (Council) and Demos (the Body Politic), the legislative groups that represented the Athenians; the phylai, tribes or voting groups into which the people had been divided by Kleisthenes at the beginning of the Athenian democracy (508/7); and the individual demes, or neighbourhoods, that constituted the most basic divisions of the people of Attika, which were in turn represented by their own Demoi. The Athenian artists also represented foreign poleis, cities with which Athens had relations, by their personified Demoi or by local personifications of the cities themselves" (SMITH, 2011: 91).

⁴ En el arte de vasos, podemos mencionar el caso de una crátera en calice del Pintor de Kekrops (Eichenzell, Museum Schlo. Fasanerie AV 77; ARV2 1346.1; Add2 368; Para 482; BA 217589), que presenta la posible imagen de "Ática" representada por una mujer colocada detrás de Atenea. Una copa próxima al Pintor Diomedes o Jena (VP 53, Museum of Fine Arts, Boston. Tanagra, 400-390 a.C.), por su parte, representa a Esparta personificada descendiendo de un caballo.

Παραλαμβάνοιτο δ' ἄν σχῆμα διανοίας πρὸς δεινότητα ἢ προσωποποιΐα καλουμένη, οἷον ᾿δόξατε ὑμῖν τοὺς προγόνους ὀνειδίζειν καὶ λέγειν τάδε τινὰ ἢ τὴν Ἑλλάδα ἢ τὴν πατρίδα, λαβοῦσαν γυναικὸς σχῆμα.'

Podría usarse como figura de pensamiento para mostrar algo terrible la llamada 'proposopeya', como en "Piensen ustedes que sus antepasados, o Grecia o su patria, tomando la forma de una mujer, les reproche y les diga algo así".

La comedia, como género, no es ajena a la explotación de este recurso, tal como hemos concluido en trabajos previos al analizar la productividad de la presentación corporizada de la Reconciliación (*Diallagé*) en *Lisístrata* de Aristófanes o la integración del coro de *Póleis* de Éupolis con mujeres que representaban las ciudades-Estado aliadas de Atenas.⁵ En esta comunicación, sobre la base de dichos avances propios y a la luz del marco teórico indicado, nos proponemos estudiar el fragmento 194 (KASSEL-AUSTIN) del poeta cómico Antífanos, proveniente de su obra *Safo* (c. 360 a.C.). El texto reproduce un diálogo entre la poetisa y un varón desconocido que da cuenta de una adivinanza, referida a la imagen propuesta de una figura femenina que protege a sus hijos mientras gritan ante quien los pueda escuchar.

EL TEXTO EXAMINADO: *PÓLIS* Y *EPISTOLÉ*, POLÍTICA Y LITERATURA

(A) EL ACERTIJO

Varios textos se han preservado de Antífanos —poeta activo entre fines de los 380 y los últimos decenios del s. IV a.C.—,⁶ y los testimonios epigráficos señalan que ganó ocho veces en las fiestas Leneas, quizás desde

⁵ Cf. BUIS (2012a).

⁶ NESSELRATH (1990: 193-194 y 1996).

finés de la década del 360 o comienzos de la del 350 a.C.⁷ Es posiblemente el autor más prolífico de la llamada Comedia Nueva⁸ si se atiende al dato de que se han conservado de su producción unos 327 fragmentos (incluyendo tres que son dudosos) y 138 títulos de sus obras,⁹ entre los cuales figura *Sapphó*, la obra que en particular nos interesa.¹⁰

El fragmento 194 K.-A.¹¹ del que nos ocuparemos fue preservado en el contexto de una serie de adivinanzas (γρίφοι) presentadas por Ateneo (*Deipnosophistai*, 10.450e).¹² Haciendo uso de esta forma "agonística" de discurso,¹³ el texto enmarca el testimonio afirmando que en aquella comedia Antífanés decide presentar a la poetisa proponiendo un acertijo (αἰνίγμα). Los primeros versos del pasaje, en una primera persona femenina, describen en un lenguaje ambiguo y aparentemente contradictorio el objeto cuya identidad debe descubrirse.¹⁴ El enigma en sí, ofrecido en la métrica habitual de los hexámetros dactílicos y un elevado lenguaje poético, presenta las carac-

⁷ IG II² 2325.146. Si se cree en su contenido, el testimonio de la *Suida* (test. 1.3-4) —que se refiere a su nacimiento en Quíos o Esmirna— menciona la obtención de trece primeros premios, probablemente sumando también los obtenidos en victorias en las Grandes Dionisias. Acerca de la discusión en torno de su datación, cf. KONSTANTAKOS (2000); CECCARELLI (2004) y ARNOTT (2010: 286).

⁸ Tal como manifiestan SANCHIS LLOPIS, MONTAÑÉS GÓMEZ & PÉREZ ASENSIO (2007: 312) y NESSELRATH (2014: 669).

⁹ OLSON (2007: 405).

¹⁰ Además de Antífanés, numerosos han sido los autores cómicos que han escrito piezas llamadas *Sapphó*: Amipsias, Anfís, Dífilo, Efipo y Timocles; cf. TRAILL (2005: 518). Acerca de la recepción de la poetisa en la comedia, cf. YATROMANOLAKIS (2007: 300–305).

¹¹ La numeración del fragmento corresponde a la edición tradicional de KASSEL & AUSTIN (1991), que se ocupa de los fragmentos de Antífanés en las pp. 312–481.

¹² La adivinanza (γρίφος) es definida en el propio texto de Ateneo (10.448c) con palabras atribuidas a Clearco de Solos: se trata de un problema que, en modo de juego, requiere que se resuelva aquello que se pregunta por medio de la mente, a través de una búsqueda, y que implicará finalmente la obtención de un premio o un castigo (γρίφος πρόβλημά ἐστι παιστικόν, προστακτικὸν τοῦ διὰ ζητήσεως εὑρεῖν τῇ διανοίᾳ τὸ προβληθὲν τιμῆς ἢ ἐπιζημίου χάριν εἰρημένον).

¹³ DOBROV (2002: 177).

¹⁴ Acerca de los acertijos y adivinanzas en la literatura griega clásica, ver SANCHIS LLOPIS (1990) y PUCCI (1996). LUZ (2013) ha identificado las características esenciales (y diferencias específicas) de estos γρίφοι y de los αἰνίγματα.

terísticas oraculares propias de este tipo de pasatiempos discursivos (vv. 1-5):

- 1 [Σα.] ἔστι φύσις θήλεια βρέφη σώιζουσ' ὑπὸ κόλποις
αὐτῆς, ὄντα δ' ἄφωνα βοῇν ἴστησι γεγωνόν
καὶ διὰ πόντιον οἶδμα καὶ ἡπείρου διὰ πάσης
οἷς ἐθέλει θνητῶν, τοῖς δ' οὐδὲ παροῦσιν ἀκουεῖν
5 ἔξεστιν κωφὴν δ' ἀκοῆς αἰσθησιν ἔχουσιν.¹⁵

[Safó] *Es una criatura femenina y guarda a sus crías protegidas bajo los pliegues de su vestido. Y aunque estos son mudas, elevan un grito sonoro a través del mar y por todo el territorio a cualquier mortal que ella desee, pero otros, aunque estén allí, no las pueden escuchar y su percepción es sorda.*

Como es natural en todo planteo del orden de lo enigmático —tópico habitual a lo largo de la comediografía media—¹⁶ existe en la descripción de aquello que debe ser descubierto un elemento ínsito de contradicción: a través de la apelación al oxímoron, el autor coloca los términos antitéticos uno al lado del otro: la mudez de las crías (ἄφωνα) se opone rotundamente al grito que vociferan (βοῇν) en el verso 2; la posibilidad de ser oídos a la lejanía (v. 3) es contraria a la imposibilidad de oír (οὐδὲ ... ἀκουεῖν, v. 4) por parte de quienes están presentes en su cercanía (παροῦσιν, v. 4) y, por lo demás, se consagra finalmente una capacidad de audición (ἀκοῆς αἰσθησιν) que, paradójicamente, es definida como sordera (κωφὴν). Un aspecto que debe ser tenido en cuenta al examinar estos hexámetros es el recurso a las percepciones, que recorren el texto a través de nociones ligadas insistentemente con la voz y la escucha. En segundo lugar, resulta interesante que, así planteado, el acertijo presuponga la presentación de una instancia doméstica, de un ámbito familiar en el que una madre protege a su descendencia. Como

¹⁵ Para el texto seguimos la edición de OLSON (2007). La traducción nos pertenece en todos los casos.

¹⁶ Aparentemente Antífanos mismo compuso otras obras en las que había enigmas: *Mnémata*, *Paroimíai* y *Próblema*. La pieza *Sphingokárion* de Eubulo (fr. 107 K.-A.), por ejemplo, recurre a cuatro adivinanzas seguidas. Acerca de este y otros temas recurrentes en los argumentos cómicos de Antífanos, cf. AMOROUX (1995).

veremos, esta escena doméstica habilitará dos tipos de interpretaciones —distintas pero complementarias— que intentan descubrir aquello que se oculta tras la personificación del enigma.

(B) EN CLAVE POLÍTICA

La solución que brinda el interlocutor de Safo, con la que pretende resolver la adivinanza planteada, se aparta de la dimensión del *oikos* para postular, ya no en hexámetros sino en trímetros yámbicos, una lectura netamente política (vv. 6-12):

[B.] ἡ μὲν φύσις γὰρ ἦν λέγεις ἐστὶν πόλις,
βρέφη δ' ἐν αὐτῇ διατρέφει τοὺς ῥήτορας.
οὗτοι κεκραγότες δὲ τὰ διαπόντια
τὰκ τῆς Ἀσίας καὶ τὰπὸ Θράικης λίμματα
10 ἔλκουσι δεῦρο. νεμομέμων δὲ πλησίον
αὐτῶν κάθεται λοιδορουμένων τ' ἀεὶ
ὁ δῆμος οὐδὲν οὔτ' ἀκούων οὔθ' ὁρῶν.

[B.] *La criatura de la que hablás es una ciudad y las crías que alimenta adentro suyo son los políticos-oradores. Estos gritan y arrastran las ganancias de ultramar desde Asia y Tracia hasta aquí. Y mientras se reparten la plata entre ellos y se insultan uno a otro constantemente, el pueblo se queda sentado, sin oír ni ver nada.*

Manteniendo una equivalencia entre los términos de la adivinanza y la respuesta propuesta, la *θέλεια φύσις* es decodificada como una *ciudad* (πόλις, v. 6) y los βρέφη son sus *demagogos* (τοὺς ῥήτορας, v. 7),¹⁷ cuyos gritos se esparcen. No sorprende que la interpretación en clave política que identifica a los oradores como personajes denostados desde una visión profundamente crítica —recurso arraigado en el género cómico— sea incorporada en este diálogo dramático por un personaje masculino que conversa con

¹⁷ Con este sentido en otros testimonios cómicos; cf. Ar. *Eq.* 358, *Th.* 382.

la poetisa y no por ella misma. La escena de parentesco es llevada por la voz del hombre entonces al plano comunitario, y en esta operación se habilita la introducción de una diatriba ligada a la realidad contemporánea de la obtención de beneficios por parte de quienes ejercen los cargos públicos respecto de los pueblos de la costa egea. De acuerdo con el pasaje, estos políticos se dividen el dinero entre ellos (νεμομένων, v. 10) y se insultan (λοιδορουμένων, v. 11).

Es posible en este punto esbozar una comparación con el texto aristofánico de *Caballeros*, si tenemos en cuenta la importancia que allí cobraba el ataque verbal contra los políticos que, fundados en intereses personales, abusaban de *Dêmos*, personaje que corporizaba el pueblo como una abstracción política. En la obra, los insultos eran, precisamente, aquello a lo que era condenado Paflagonio, el alter-ego del demagogo Cleón, quien habría de terminar sus días intercambiando ultrajes verbales junto a las cortesanas de los bajos fondos (*Eq.* 1397-1401):

οὐδὲν μέγ' ἄλλ' ἢ τὴν ἐμὴν ἔξει τέχνην·
ἐπὶ ταῖς πύλαις ἀλλαντοπωλήσει μόνος,
τὰ κύνεια μίγνυς τοῖς ὀνείοις πράγμασιν,
μεθύων τε ταῖς πόρναισι λοιδορήσεται,
κάκ τῶν βαλανείων πίνεται τὸ λούτριον.

Nada grande, sino que tendrá mi mismo arte: venderá morcillas solo en las puertas de la ciudad, mezclando los asuntos perrunos con los ovinos; borracho, insultará a las prostitutas y tomará el agua sucia de las casas de baño.

La asimilación de los políticos en desgracia con las prostitutas, caracterizadas por el intercambio de insultos,¹⁸ se complementa en la pieza con una visión del ejercicio de los cargos públicos que se asimila a una peculiar y desenfrenada actividad sexual. Así, el propio *Dêmos* es objeto de deseo carnal por políticos advenedizos que luchaban entre sí por la conquista de su

¹⁸ Cf. SAETTA-COTTONE (2005: 65), quien analiza la frecuencia con que la comedia antigua presenta el verbo λοιδορέω en voz media para referirse a esos ataques verbales recíprocos (*Nu.* 62, *Th.* 571).

amor. En *Eq.* 730-740, por ejemplo, Cleón y el vendedor de morcillas se presentaban ante el amado dando cuenta de sus pretensiones físicas:

[Δῆμος] τίς ὃ Παφλαγῶν ἀδικεῖ σε;
 [Κλέων] διὰ σέ τύπτομαι
 ὑπὸ τουτουὶ καὶ τῶν νεανίσκων. [Δῆμος] τιή;
 [Κλέων] ὅτι φιλῶ σ' ὃ Δῆμ' ἐραστής τ' εἰμι σός.
 [Δῆμος] σὺ δ' εἴ τίς ἐτερόν; [Ἀλλαντοπώλης] ἀντεραστής τουτουί,
 ἐρῶν πάλαι σου βουλόμενός τέ σ' εὔ ποιεῖν,
 ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ καλοὶ τε κάγαθοί.
 ἀλλ' οὐχ οἷοί τ' ἐσμέν διὰ τουτονί. σὺ γὰρ
 ὅμοιος εἴ τοῖς παισὶ τοῖς ἐρωμένοις·
 τοὺς μὲν καλοὺς τε κάγαθοὺς οὐ προσδέχει,
 σαυτὸν δὲ λυγροπώλαισι καὶ νευρορράφοις
 καὶ σκυτοτόμοις καὶ βυρσοπώλαισιν δίδως.

[Demos] — ¿Quién comete injusticias contra vos, Paflagonio? [Paflagonio] — A causa de vos soy golpeado por este hombre y los jóvenes. [Demos] — ¿Por qué? [Paflagonio] — Porque te amo, Dêmos, y soy tu amante (erastés). [Demos] — ¿Y vos? ¿Quién sos? [Morcillero] — Soy el amante rival, que te he amado desde hace tiempo y quiero hacerte bien, yo y otros muchos nobles (bellos y buenos). Por no somos tales por culpa de éste. Sos igual a los niños cuando son amados (erómenoi): no te entregás a hombres nobles sino a vendedores de lámparas, remendones, zapateros y comerciantes de pieles.

La identificación de la ciudad a partir del personaje masculino de *Dêmos* permite comprender en *Caballeros* la asimilación del vínculo entre demagogos y *pólis* desde la lógica estructural de la relación homoerótica (contraste entre ἐρασταί y ἐρώμενοι), que claramente supone por parte del cuerpo de *rhétores* una manipulación violenta del pueblo y una crítica de la elección de sus *partenaires* sexuales.¹⁹ Paradójicamente, sin embargo, estos

¹⁹ Muchas fuentes insisten en la relación de los ciudadanos con la *pólis* a partir de patrones eróticos; como bien ha señalado KEULS (1985), la comunidad ateniense se fundaba en un permanente dominio impuesto por la integridad masculina y el comportamiento falocrático.

políticos —que se manifiestan como verbalmente dotados— son interpelados en su pasividad y descriptos desde una búsqueda de complacencia que los lleva a hacer lo que resulte necesario en su exclusivo beneficio. La acción se traduce en el plano de las relaciones amorosas, dado que en tiempos clásicos los oradores eran percibidos en la propia *pólis* como criaturas que sobrepasaban los límites y ponían en crisis la autolimitación racional propia del dominio masculino.

Se ha dicho que, en ese cuerpo signado por orificios abiertos y descontrolado, los oradores son muchas veces identificados a través de sus bocas dispuestas a hablar, preparadas para recibir placer de otros.²⁰ Un fragmento del comediógrafo Dífilo (fr. 101 K.-A.) consolida el paralelismo entre las cortesanas y los políticos: ὄρκος δ' ἑταίρας ταὐτὸ καὶ δημηγόρου· / ἐκάτερος αὐτῶν ὁμνύει πρὸς ὃν λαλεῖ (*"El juramento de una cortesana es igual al de un político: cada uno de ellos promete a la persona a la que hablan"*). Descriptos en términos de sumisión sexual —en este sentido próximos de las prostitutas injuriosas, interesadas en su enriquecimiento—²¹ muchas veces los demagogos aprovechan la estaticidad y dureza del pueblo para apropiarse de sus sentidos, para engañar y manipular. Es todo este imaginario del político "vendido" que subyace en la solución errada del enigma lo que le permitirá a Antífanos cargar las tintas en una acusación contra los demagogos corruptos contemporáneos.²²

La explicación de Safo de los motivos por los que la respuesta de su interlocutor no la convence insiste en la equiparación de la actividad política con la emisión activa de discursos (vv. 13-14):

²⁰ "The ideal of masculinity in Athens, as Foucault showed, lauded an ethics of self-mastery and self-control. Through vigilant self-regulation, the ideal man mastered his bodily needs and freed himself from their tyranny, achieving by this virile restraint the soma *autarkes* of Pericles' Epitaphios. Aristophanic man is neither self-controlled nor self-sufficient. Instead, he gapes (*khaskhein*). His orifices are always open, eager to receive all the pleasure they can (...) Orators are the worst of the lot (...) To be a politician is to be a liar and a thief but also a pathetic (...) Orators are by occupation *binoumenoi*, those who are fucked (...) If gaining political authority in Athens means speaking so as to please the demos, then one's job is gratifying others." (WOHL, 2002: 83-84).

²¹ Acerca de la "fascinación" de la Comedia Media por las figuras de las prostitutas se expresa LEVER (1954: 171).

²² WANKEL (1990: 34-36).

[Σα.] X — U — πῶς γὰρ γένοιτ' ἄν, ὃ πάτερ,
 ῥήτωρ ἄφωνος; [Β.] ἦν ἄλῳι τρις παρανόμων.

[Safo] (...) ¿Y cómo, pues, podría haber, padre, un político-orador sin voz?
 [B.] Si lo agarran tres veces en propuestas ilegales.

El texto insiste en el estrecho vínculo que se entabla entre el ejercicio de la retórica democrática y la emisión de la voz, considerándose inverosímil la atribución a los políticos-oradores de la condición de ἄφωνοι: la *graphè paranómon*, a la que se hace alusión, era la acción pública judicial que podía ser iniciada contra quien proponía un decreto (*pséphisma*) ilegal.²³ Quien era condenado tres veces por esta acción era privado de sus derechos cívicos y por lo tanto dejado sin voz.²⁴ En este sentido, la *aphonía* se torna *atimía* y el carácter público de la labor retórica se ve reducido al plano de lo excluido, privado e individual.

Es significativa la privación de la palabra, pues se demuestra con ello la perversión del orden político sustentado en la libertad de expresión y en la *isegoría*. Como señala GOLDHILL (2000: 173), si la democracia depende de la producción de discursos, la sofística identifica al ciudadano como víctima potencial, como "experimentador pasivo de palabras y visiones" y no en individuos capaces de regular activamente la ideología cívica. La dependencia de la palabra y de la vista, identificable en el *Encomio de Helena* de Gorgias, despierta en las percepciones una interpretación política de los hechos acontecidos.²⁵ Crear sentidos, αἰσθήσεις, mediante los efectos emotivos del lenguaje termina funcionando con un mecanismo de control de los *polítai*, a tal punto que el propio Tucídides (3.38.3) describía a los atenienses

²³ Cf. [Aristot.] *Ath. Pol.* 45.4. Ver al respecto TODD (1993: 108). Esta *graphé* fue por primera vez registrada en 415 a.C, aunque quizás fue un recurso judicial habitual. HANSEN (1974: 28-41) identificó 39 casos entre 415 y 322 a.C. Era semejante a la acción γραφή νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι, que fue creada a fines del s. V a.C. para atacar *nómoi* considerados contrarios al ordenamiento jurídico.

²⁴ RHODES (1993: 545).

²⁵ Para Gorgias, de todos modos, la *aisthesis* o percepción supone, en su dimensión sensible, una experiencia personal, si seguimos las reflexiones de SPANGENBERG (2012: 166-167).

como espectadores de oratoria y oyentes de hechos (θεαταὶ μὲν τῶν λόγων γίγνεσθαι, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων). Confiados en las palabras de los oradores, se ven subyugados por el placer de oír (ἀπλῶς τε ἀκοῆς ἡδονῇ ἡσώμενοι) y terminan "más semejantes a espectadores de sofistas que están sentados que a quienes deliberan sobre la ciudad" (σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθημένοις μᾶλλον ἢ περὶ πόλεως βουλευομένοις, 3.38.7).²⁶

El verso 12 del pasaje de Antífanos muestra cómo, inmóvil frente a la corrupción, el pueblo permanecía sentado, desprovisto de la capacidad de escucha y de vista (ὁ δῆμος οὐδὲν οὔτ' ἀκούων οὔθ' ὁρῶν). Como se sigue del relato tucidideo, el *lógos* y la *ópsis* son medios eficaces para persuadir a los ciudadanos apáticos, quienes en vez de responder son dominados por aquellos que están en condiciones de controlar los espacios de debate. Un nuevo pasaje aristofánico puede echar luz sobre las percepciones distorsionadas de quienes son víctimas de la nueva retórica sofística. En la parábasis de *Acarnienses*, el coro de ancianos se queja de que los jóvenes litigantes, entrenados en la nueva sofística, los arrastran a los tribunales sin que ellos sean capaces de percibir nada (vv. 680-682)²⁷:

ὑπὸ νεανίσκων ἔατε καταγεῶσθαι ῥητόρων,
οὐδὲν ὄντας, ἀλλὰ κωφοὺς καὶ παρεξηλημένους,
οἷς Ποσειδῶν ἀσφάλειός ἐστιν ἡ βακτηρία.

Ustedes permiten que seamos burlados por oradores jovencitos, nosotros, varones ancianos que no somos nada sino sordos y de voz gastada como flautas usadas y cuyo firme Poseidón es el bastón.

En este despojamiento de sentidos que caracteriza a los viejos coreutas en el *epírrhema* de *Acarnienses* aparece el mismo vocabulario que incluirá el fragmento de Antífanos, en la medida en que, frente a las voces aje-

²⁶ HUNTER (1986), quien rastrea los vínculos entre Gorgias y Tucídides al respecto. Cf. también las recientes reflexiones de CLEMENTS (2014: 160-163).

²⁷ Nos hemos ocupado de estudiar los recursos retórico-judiciales de esta parábasis en BUIS (2011a).

nas de acusación, ellos mismos se describen como *sordos* (κωφοὺς)²⁸. Además de su incapacidad auditiva, los ancianos no pueden *hablar* ni están en condiciones de *ver* (vv. 683-684):

τονθορῶντες δὲ γήρᾳ τῷ λίθῳ προσέσταμεν,
οὐχ ὁρῶντες οὐδὲν εἰ μὴ τῆς δίκης τὴν ἡλύγην.

Balbuzeando de vejez, nos colocamos junto a la roca sin ver nada más que la tiniebla de la justicia.

La ausencia de percepciones en el pueblo, que resulta así objeto de decisiones y de manipulaciones que lo exceden, termina por otra parte generando una lectura crítica del rol de la propia *pólis*, que en el acertijo sería entonces una madre que ampara bajo su regazo a los despiadados políticos. Ya la poesía elegíaca de Teognis había hecho referencia a una gestación tan peligrosa al mencionar una ciudad embarazada que podría dar a luz a un político autoritario (vv. 39-40): Κύρνε, κύει πόλις ἥδε, δέδοικα δὲ μὴ τέκη ἄνδρα / εὐθύντῃρα κακῆς ὕβριος ἡμετέρης ("Oh, Cirno, esta ciudad está encinta, y temo que dé a luz a un hombre que endurezca nuestra perversa desmesura").²⁹ Pero no hace falta ir a los testimonios líricos para encontrar analogías con esta *pólis*/madre, ya que tampoco en esto Antífanos se aparta de los testimonios aristofánicos. La comedia antigua dejaba entrever una caracterización de las madres de los demagogos que asimilaba sus defectos y perversiones a los de sus hijos. Puede recordarse simplemente, a título de ejemplo, el caso de la madre de Hipérbolo, presentada en *Tesmoforiantes* como una infame usurera (*Th.* 839-845): el pasaje dejaba en claro que en verdad sólo merecían un premio aquellas mujeres que hubieran parido a hombres justos para la *pólis*, tales como un taxiarca o un general (χρῆν γάρ, ἡμῶν εἰ τέκοι τις ἄνδρα χρηστὸν τῇ πόλει, / ταξίαρχον ἢ στρατηγόν, λαμβάνειν τιμὴν τινα,

²⁸ Por supuesto, es posible identificar en estas palabras del coro una voluntad por generar piedad y compasión en el auditorio, algo habitual en las cortes de Atenas: JOHNSTONE (1999: 109-125); KONSTAN (2000) y BERS (2009: 77-93).

²⁹ Cf. vv. 1081-1082, donde se reitera el primer verso y luego se deja en claro que se teme que pueda parir un "tirano, conductor de la difícil discordia" (ὕβριστήν, χαλεπῆς ἡγεμόνα στάσιος).

Th. 832-833).³⁰ En este nivel de analogías, se potencia la fuerte impronta política del fragmento de Antífanos y la dimensión profundamente crítica de su burla a la ciudad como engendradora de males.³¹

(C) EN CLAVE LITERARIA

Es un elemento común de los acertijos que la primera opción constituya una respuesta "falsa" que —lejos de resolver la incógnita— resulta tan oscura como la adivinanza misma.³² De hecho, se ha sostenido que, en todo enigma griego, el juego entre los diferentes sentidos (muchas veces primero interpretado erróneamente a la luz de la política coyuntural y luego recién desde un punto de vista personal) instaura una reflexión dual que puede permitir una doble serie de invectivas cómicas.³³

En nuestro caso, el reconocimiento por parte del interlocutor de Safo de su derrota y frustración, manifestado en los versos 15-16, lo lleva a instar a la poetisa a confesar la verdadera solución al enigma: καὶ μὴν ἀκριβῶς ὠτόμην / ἐγνώκεναι τὸ ῥηθέν. ἀλλὰ δὴ λέγε (*Y yo creía haber entendido con precisión lo dicho. Dale, decime*). La respuesta de la adivinanza, que finalmente parece estar muy lejos de implicar una alusión al ámbito político, no se hace esperar (vv. 17-21):

[Σα.] θήλεια μὲν νυν ἐστὶ φύσις ἐπιστολή,
βρέφη δ' ἐν αὐτῇ περιφέρει τὰ γράμματα·
ἄφωνα δ' ὄντα <ταῦτα> τοῖς πόρρῳ λαλεῖ
20 οἷς βούλεθ' ἕτερος δ' ἂν τύχῃ τις πλησίον
ἐστὼς ἀναγινώσκοντος οὐκ ἀκούσεται.

³⁰ Sobre este pasaje, ver BUIS (2011b).

³¹ Acerca de los alcances políticos de Antífanos y de la Comedia Media en general, puede consultarse ARNOTT (2010: 300-305).

³² KIDD (2014: 61), que en una obra que acaba de ser publicada se ocupa de examinar en Antífanos y otros comediógrafos las adivinanzas que no tienen solución y que constituyen por ende un sinsentido.

³³ MEINEKE (1839: 278).

[Safo] Pues bien, la criatura femenina es una carta y las crías que permanecen en su interior son las letras. Aunque son mudas, éstas hablan a quienes desean cuando están lejos, y otro que por casualidad esté cerca de quien lee no las oirá.

Estos versos permiten apreciar cómo Safo va develando, en un preciso encadenamiento retórico, la salida del acertijo en el mismo orden en que suministró las pistas: la figura femenina es una *carta* (ἐπιστολή) y sus crías son las *letras* (τὰ γράμματα).³⁴ Esta ingeniosa solución ha sido considerada interesante, en particular por la información que desnuda acerca de la naturaleza silenciosa de la lectura individual: el texto, en efecto, sólo se explica —y la respuesta entonces deviene convincente— en tanto la proximidad a quien lee no implica la posibilidad de escucha.³⁵

Así, la imagen de la mujer y sus hijos que es objeto del acertijo, que había sido identificada desde una primera solución en clave política, termina aquí siendo leída desde un plano referido al acto de la producción escrita. En el caso de Safo, la solución correcta al enigma procede de su condición femenina, a tal punto que la propia poesía de Safo fue interpretada, a la luz de este fragmento de Antífanos, como reflejo de esa relación familiar y amorosa entre poetisa, poema y lector.³⁶ Atendiendo al género de la autora, se ha intentado explicar el texto cómico a partir de una oposición radical entre los valores masculinos —determinados por la oralidad y la publicidad— y la feminidad —vinculada con la composición epistolar y el ámbito de lo privado.³⁷

La clave de lectura que aquí proponemos se basa en la asimilación de las tres instancias autorales en el pasaje, superpuestas en niveles interdependientes: quien propone la carta, la poetisa que propone la adivinanza y el comediógrafo que propone el diálogo enigmático. Este entramado, que se

³⁴ OLSON (2007: 203).

³⁵ Al respecto, ver KNOX (1968: 432-4) y GAVRILOV (1997).

³⁶ SVENBRO (1993: 145-159) se refiere, en particular, al estudio del fr. 31 Voigt de Safo.

³⁷ MARTIN (2001: 73-74). ROSENMEYER (2001: 96) se refiere a este fragmento cuando explica: "The letter is frequently aligned with the female rather than the male, or if the male, then a tricky or lying male voice: it is a document of secrecy and protection, in contrast to the conventionally direct, oral communicative mode associated with men and military command".

construye a partir de un paralelismo entre los distintos supuestos de emisión de enunciados, genera ciertas implicancias meta-literarias que quizás replique la naturaleza de la propia comedia como producción discursiva si nos atenemos a las evidencias de que durante el s. IV a.C. aparece una tensión evidente entre el dominio del guión escrito y la oralidad del espectáculo teatral.³⁸ Si esto es así, es posible afirmar que el pasaje sostiene una tensión al momento de comprender el verdadero contenido del enigma: frente a una comedia que, además de su sostén escrito, exige la representación pública, el soporte epistolar se mantiene en un registro de lo privado que, al igual que los demagogos respecto de la ciudad, frustran las expectativas de comunicación.³⁹

Por otra parte, para contribuir a estos pliegues de lectura, quizás convenga además comparar la imagen femenina de la carta con la frecuente representación de la poesía como mujer en la comedia antigua, corporización que ha sido entendida como un recurso estilístico-literario que permite quebrar la ilusión teatral y visualizar el juego cómico que consiste en dar a conocer la propia factura de la producción dramática.⁴⁰

La imagen de la maternidad (en tanto la carta se visualiza preñada de letras) también encuentra contactos con la identificación de la comedia como hijo en el *corpus* aristofánico: el coro de *Nubes*, incluso, se había referido ya en la primera parábasis (vv. 530-532) a su dramaturgo como una virgen que, tras parir la obra, la expuso para que fuese recogida por otro y criada por los atenienses: *κἀγὼ, παρθένος γὰρ ἔτ' ἦν κοῦκ ἐξῆν πῶ μοι τεκεῖν, / ἐξέθηκα, παῖς δ' ἐτέρα τις λαβοῦσ' ἀνείλετο, / ὅμεις δ' ἐξεθρέψατε γενναίως κἀπαιδεύσατε*). Una vez más, el contraste entre lo privado y lo público, entre

³⁸ Incluso el hecho de que la carta transmita contenidos escritos a la distancia también encuentra sugerentes similitudes con la producción teatral de la Comedia Media, menos determinada por el contexto ateniense a causa de la expansión genérica por todas las regiones del mundo griego. Acerca de esta particularidad de la Comedia Media, cf. LEVER (1954: 168-169) y HENDERSON (2014: 184-185).

³⁹ CECCARELLI (256-257).

⁴⁰ Acerca de estas alegorías de la poesía como mujer en Aristófanes, cf. LEVER (1953), HALL (2000 y 2006). Respecto de la personificación de la comedia en la trama de *Pytine* de Cratino, cf. BUIS (2012b).

el plano de lo femenino/familiar y lo masculino/cívico encuentra eco en los planos semánticos que permite el enigma sáfico.

En definitiva, la interpretación definitiva del acertijo propone la consagración del valor de la palabra y, desde esa perspectiva, adquiere una sutil impronta política: lejos de la acusación explícita de los oradores-demagogos, el poder transmisor de las letras implica la efectiva transmisión de mensajes entre autor y lector, configurando el éxito de la comunicación de sentidos a partir de un empleo efectivo de la percepción de la vista y del rol cívico de la lectura. Al abreviar en una tradición que se remonta a la comedia política de fines del s. V a.C. la Comedia Media recupera ciertas particularidades temáticas y recursos poéticos que la configuran como un género altamente autorreferencial signado por la puesta en escena de intereses y pensamientos del orden de lo político/literario.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Examinada inicialmente como una *pólis* que cobija a los demagogos corruptos, la escena familiar que constituye el centro del acertijo de la poetisa Safo termina siendo decodificada en términos poéticos: se trata de una tablilla de escritura con letras que resultan sus mudos descendientes. Entre la política y la escritura, o desde una escritura que necesariamente es política, el enigma supone una interesante estrategia para consolidar desde una visión cómica la polivalencia de la imagen maternal como un mecanismo metafórico eficiente para cargar las tintas sobre aquellas temáticas a las que el género concede un tratamiento privilegiado.⁴¹ Si los políticos sólo piensan en sus conveniencias individuales y las cartas suponen una transmisión clandestina, queda claro que —al despertar el habla, la vista y el oído de los hombres/ciudadanos/lectores— la *performance* dialógica de la adivinanza muestra una ruptura entre lo privado y lo público, entre lo escrito y lo oral, entre

⁴¹ Hablando de este enigma, CECCARELLI (2004: 19) concluye que "il est en tout cas évident qu'elle reflète des préoccupations qui avaient cours à Athènes au milieu du IV^e siècle, des questions portant sur le rôle du discours des rhéteurs, sur la place de l'écriture épistolaire dans la cité, sur le rapport entre public et privé, homme et femme, jeunes et vieux".

las descripciones del *oîkos* y las representaciones de la *pólis*. La rica imagen polivalente —la representación preñada de sentidos— de una mujer/ciudad/tablilla consolida en la Comedia Media una eficaz instancia de persuasión masculina, teatral y cívica por medio de la composición discursiva y la palabra compartida.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES CRÍTICAS

- AUSTIN, C. & D. OLSON (2004) (edd.) *Aristophanes Thesmophoriazusae*, Oxford.
- DOVER, K. J. (1968) (ed.) *Aristophanes Clouds*, edited with introduction and commentary by K. J. Dover], Oxford.
- EDMONDS, J. M. (1959) (ed.) *The Fragments of Attic Comedy*, Vol. II: "Middle Comedy", Leiden.
- GULICK, C. B. (1927) (ed.) *Athenaeus. The Deipnosophists*, with an English Translation by Charles Burton Gulick, Cambridge (MA) & London.
- KASSEL, R. & C. AUSTIN (1991) (edd.) *Poetae Comici Graeci*, Vol. II: "Agathenor – Aristonymus", Berlin & New York.
- OLSON, S. D. (2007) (ed.) *Broken Laughter. Select Fragments of Greek Comedy*, Oxford.
- RHODES, P. J. (1994) (ed.) *Thucydides. History III*, edited with translation and notes by P. J. Rhodes, Warminster.
- RHYS ROBERTS, W. (1902) (ed.) *Demetrius On style*, Cambridge.
- SANCHIS LLOPIS, J., R. MONTAÑÉS GÓMEZ & J. PÉREZ ASENSIO (2007) *Fragmentos de la Comedia Media* (Biblioteca Clásica Gredos, 361), Madrid.
- SOMMERSTEIN, A. H. (1981) (ed.) *The Comedies of Aristophanes, vol. 2. Knights*, edited with translation and notes by Alan H. Sommerstein, Warminster.

- SOMMERSTEIN, A. H. (1994) (ed.) *The Comedies of Aristophanes, vol. 8. Thesmophoriazousae*. Edited with translation and notes by Alan H. Sommerstein.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1991) (ed.) *The Comedies of Aristophanes, vol. 3. Clouds*, edited with translation and notes by Alan H. Sommerstein, Warminster, 1982.
- VOIGT, E.-M. (1971) (ed.) *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Amsterdam.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AMOROUX, I. (1995) *Antiphane et les thèmes de la comédie moyenne*, Montpellier.
- ARNOTT, W. G. (2010) "Middle Comedy", en DOBROV, G. W. (ed.) *Brill's Companion to the Study of Greek Comedy*, Leiden & Boston; 279-331.
- BERS, V. (2009) *Genos Dikanikon. Amateur and Professional Speech in the Courtrooms of Classical Athens* (Hellenic Studies, 33), Washington DC.
- BUIS, E. J. (2011a) "(En)acting Law on Stage: Time, Comic Rhetoric and Legislative Language in Aristophanes' *Acharnians* (vv. 676-718)", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3^e série, N° 58; 13-38.
- BUIS, E. J. (2011b) "Los partos monstruosos de Doco: maternidad, usura y demagogia en los testimonios cómicos de Aristófanes y sus rivales", en DOMÍNGUEZ, N., E. CABALLERO DE DEL SASTRE, A. L. MARTÍN, J. PALACIOS, E. RODRÍGUEZ CIDRE & M. SUÁREZ (comp.) *Miradas y saberes de lo monstruoso*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA); 125-148.
- BUIS, E. J. (2012a) "Enemigos íntimos: el imaginario simbólico del matrimonio y las metáforas eróticas de la política internacional en la comedia antigua", en RODRÍGUEZ CIDRE, E., E. J. BUIS & A. ATIENZA (eds.) *El oikos violentado: genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en la literatura griega antigua*, Buenos Aires; 191-228.

- BUIS, E. J. (2012b) "El comediógrafo ebrio y sus deberes maritales: Cratino y el imaginario jurídico del divorcio en la trama de *Pytine* (Σ Ar. Eq. 400a)", *Stylos* 21; 7-24.
- CECCARELLI, P. (2004) "Écriture féminine, écriture épistolaire, parole des rhéteurs: à propos du fr. 194 K.-A. de la *Sappho* d'Antiphane", en NADJO, L. & E. GAVOILLE (eds.) *Epistulae antiquae*, Vol. II, Louvain; 11-32.
- CECCARELLI, P. (2013) *Ancient Greek Letter Writing: A Cultural History (600 BC-150 BC)*, Oxford.
- CLEMENTS, A. (2014) *Aristophanes' Thesmophoriazousae. Philosophizing Theatre and the Politics of Perception in Late Fifth-Century Athens*, Cambridge.
- CLINTON, H. F. (1832) "The Comic Poet Antiphanes", *Philological Museum* 1; 558-608.
- DOBROV, G. W. (2002) "Μάγειρος ποιητής: Language and Character in Antiphanes", en WILLI, A. (ed.) *The Language of Greek Comedy*, Oxford; 169-190.
- GAVRILOV, A. K. (1997) "Techniques of Reading in Classical Antiquity", *CQ* 47; 56-73.
- GLOWACKI, K. (2003) "A Personification of Demos on a New Attic Document Relief", *Hesperia* 72 (4); 447-466.
- GOLDHILL, S. (2000) "Placing Theatre in the History of Vision", en RUTTER, K. N. & B. A. SPARKES (eds.) *Word and Image in Ancient Greece*, Edinburgh; 161-179.
- HALL, E. (2000) "Female figures and metapoetry in Old Comedy", en HARVEY, D. & J. WILKINS (eds.) *The Rivals of Aristophanes*, Exeter; 407-418.
- HALL, E. (2006) "Female Personifications of Poetry in Old Comedy", en *The Theatrical Cast of Athens. Interactions between Ancient Greek Drama and Society*, Oxford; 170-183.
- HANSEN, M. H. (1974) *The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century BC and the Public Action Against Unconstitutional Proposals*, Odense.
- HENDERSON, J. (2014) "Comedy in the Fourth Century II: Politics and Domesticity", en FONTAINE, M. & A. C. SCAFURO (eds.) *The*

- Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford; 181-198.
- HUNTER, V. (1986) "Thucydides, Gorgias, and Mass Psychology", *Hermes* 114: 412-429.
- JOHNSTONE, S. (1999) *Disputes and Democracy*. The Consequences of Litigation in Ancient Athens, Austin.
- KEULS, E. (1985) *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, New York.
- KIDD, S. E. (2014) *Nonsense and Meaning in Ancient Greek Comedy*, Cambridge.
- KNOX, B. M. W. (1968) "Silent Reading in Antiquity", *GRBS* 9; 421-435.
- KONSTAN, D. (2000) "Pity and the Law in Greek Theory and Practice", *Dike* 3; 125-145.
- KONSTANTAKOS, I. (2000) "Notes on the chronology and career of Antiphanes", *Eikasmos* 11; 173-198.
- LEVER, K. (1953) "Poetic Metaphor and Dramatic Allegory in Aristophanes", *The Classical Weekly* 46 (15); 220-223.
- LEVER, K. (1954) "Middle Comedy, Neither Old nor New but Contemporary", *CJ* 49 (4); 167-180.
- LUZ, Ch. (2013) "What has it got in its pockets? Or, what makes a riddle a riddle?", en KWAPISZ, J., D. PETRAIN & M. SZYMAŃSKI (eds.), *The Muse at Play: Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*. (Beiträge zur Altertumskunde, 305), Berlin & Boston; 83-99.
- MARTIN, R. P. (2001) "Just like a woman: Enigmas of the lyric voice", en LARDINOIS, A. & L. MCCLURE (eds.), *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton; 55-74.
- MEINEKE, A. (1839) *Historia critica comicorum graecorum*, Berolini.
- NESSSELRATH, H.-G. (1990) *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, Berlin & New York.
- NESSSELRATH, H.-G. (1996) "Antiphanes", en *Der Neue Pauly* I, Stuttgart, 781-782.
- NESSSELRATH, H.-G. (2014) "Later Greek Comedy un Later Antiquity", en FONTAINE, M. & A. C. SCAFURO (edd.) *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford; 667-679.
- POLLITT, J. J. (1987) "Pots, Politics, and Personifications in Early Classical

- Athens,” *Yale University Art Gallery Bulletin* 40; 9-15.
- PUCCI, P. (1996) *Enigma segreto oracolo*, Pisa & Roma.
- RHODES, P. J. (1993) *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford.
- ROSENMEYER, P. A. (2001) *Ancient Epistolary Fictions. The Letter in Greek Literature*, Cambridge.
- SAETTA-COTTONE, R. (2005) *Aristofane e la poetica dell'ingiuria. Per una introduzione alla loidoria comica*, Roma.
- SANCHIS LLOPIS, J. (1990) "Acertijos y adivinanzas en la Comedia griega", en SANCHIS, J. & I. ROCA (edd.) *Homenatge a José Esteve Forriol*, Valencia; 151-161.
- SHAPIRO, H. A. (1993) *Personifications in Greek Art. Representation of Abstract Concepts. 600-400 B.C.*, Zurich.
- SMITH, A. C. (2003) "Athenian Political Art from the Fifth and Fourth Centuries BCE: Images of Political Personifications", en BLACKWELL, C. (ed.) *Dēmos: Classical Athenian Democracy* (MAHONEY, A. M. & R. SCAIFE [edd.], *The Stoa: A consortium for electronic publication in the humanities* [disponible en www.stoa.org]).
- SMITH, A. C. (2011) *Polis and Personification in Classical Athenian Art*, Leiden & Boston.
- SPANGENBERG, P. (2012) "Entre la poesía y la política: la retórica según Gorgias", en LIVOV, G. & P. SPANGENBERG (eds.) *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia antigua*, Buenos Aires; 157-178.
- SVENBRO, J. (1993) *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*, Ithaca.
- TODD, S.C. (1993) *The Shape of Athenian Law*, Oxford.
- TRAILL, A. (2005) "Acroteleutium's Sapphic Infatuation (*Miles* 1216-83)", *CQ* 55 (2); 518-533.
- WOHL, V. (2002) *Love Among the Ruins. The Erotics of Democracy in Classical Athens*, Princeton & Oxford.
- YATROMANOLAKIS, D. (2007) *Sappho in the Making: An Anthropology of Reception* (Hellenic Studies, 28), Washington DC.

LA TRADUCCIÓN DEL *ARS GRAMMATICA* DE CONSENCIO: PROBLEMAS Y CONSIDERACIONES

JULIA BURGHINI¹

RESUMEN: Es bien conocida la dificultad que supone la traducción de un *ars grammatica*, pero para Codoñer (2011: 448), el secreto de una buena traducción, y más aún de una traducción técnica, “secreto conocido de todos pero voluntariamente ignorado (...) es simple en su enunciado: conocer el texto de entrada en todos sus aspectos”. Sin embargo, lograr una comprensión total de un *ars grammatica* es una tarea muy dificultosa por distintos motivos, relacionados entre sí: el incompleto conocimiento de la naturaleza de las distintas *artes grammaticae* y las escasas traducciones a lenguas modernas existentes. El objetivo de este trabajo es exponer los diversos interrogantes, inconvenientes y problemas que se nos presentaron/ presentan al traducir un *ars grammatica*, específicamente el *ars* de Consencio (s. V), como también proponer algunas soluciones y respuestas.

Palabras clave: *ars grammatica* – *grammatici latini* – Consencio – traducción técnica.

ABSTRACT: It is well known by the literature the many difficulties involved in the translation of an *ars grammatica*. However, according to Codoñer (2011: 448), the secret for a good translation and, furthermore, for a technical translation, a “secret known by everyone but voluntarily ignored (...) is simple in its assertion: to know the text by all its aspects”. Nevertheless, to gain total understanding of an *ars grammatica* is a difficult task for several reasons, all of which are somehow interwoven: the incomplete knowledge on the nature of the many *artes grammaticae*, and the few existing translations into modern languages. The aim of this paper is, therefore, to address the various questions, difficulties, and problems that

¹ U.N.C. – CONICET. E-mail: juliburghini@gmail.com.
Fecha de recepción: 5/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

stem from translating an *ars grammatica*, specifically that of Consentius (s. V), as well as to suggest some solutions and answers.

Keywords: *ars grammatica* – *grammatici latini* – Consentius – technical translation.

1. INTRODUCCIÓN

Una de las principales actividades que continuamente se realiza en el campo de la Filología Clásica es la traducción, ya sea para la comprensión acabada de un pasaje o para la reproducción y comunicación de determinado texto. La traducción es, en principio, la tarea más asidua y elemental, aunque no el objeto de estudio de la gran mayoría de los que nos dedicamos a la Filología: somos ‘traductores’ en tanto traducimos textos, pero no ‘traductólogos’, en cuanto no nos especializamos, salvo excepciones, en el estudio de la teoría y crítica de la traducción. Y vale esta aclaración porque este trabajo no pretende ahondar ni criticar ningún aspecto teórico. Daremos por sentado que la traducción es un proceso que nos invita a *leer, comprender, interpretar y reproducir satisfactoriamente el contenido*² de nuestro texto fuente³ a otra lengua, y expondremos los diversos interrogantes, inconvenientes y problemas que se nos presentaron / presentan al traducir un *ars grammatica*, específicamente el *ars* de Consencio (s. V)⁴, y propondremos, además, algunas soluciones y respuestas.

² Una traducción *satisfactoria* en tanto no existe una traducción *perfecta*, cfr. GARCÍA YEBRA (2006:19).

³ Al tratar las relaciones entre el original y su traducción, los teóricos utilizan expresiones del tipo ‘source text’ y ‘target text’ en inglés y ‘texto fuente’ o ‘texto de salida’ y ‘texto de llegada’ o ‘texto meta’ en español. Elegimos para esta exposición ‘texto fuente’.

⁴ De Consencio se sabe que vivió en la Galia, en el siglo V, y que fue el autor de un tratado gramatical, del cual se conservan dos partes: *De duabus partibus orationis nomine et uerbo* (GL V. 338ss.) y *De barbarismis et metaplasms* (GL V, 386ss. = *ars* 1-32 N, NIEDERMANN, 1937), éste último contiene un apéndice de métrica, *de scandendis uersibus*.

2. COMPRENSIÓN TOTAL DE UN *ARS GRAMMATICA*: PROBLEMAS GENERALES

Es bien conocida la dificultad que supone la traducción de un *ars grammatica*, pero para CODOÑER (2011: 448), el secreto de una buena traducción y, más aún, de una traducción técnica, “secreto conocido de todos pero voluntariamente ignorado (...) es simple en su enunciado: conocer el texto de entrada en todos sus aspectos. Conocer el texto, como punto de partida, significa situarlo en relación con modelos de gramáticas anteriores y con las tendencias gramaticales de su época”. Sin embargo, lograr una comprensión total de un *ars grammatica* es una tarea muy dificultosa por dos motivos, relacionados entre sí: el incompleto conocimiento de la naturaleza de las distintas *artes grammaticae* y las escasas traducciones a lenguas modernas existentes.

Si bien en las últimas décadas los estudios sobre la tradición gramatical romana y las traducciones de *artes grammaticae* han proliferado, aún queda mucho por saber acerca de su naturaleza. Ya BARWICK (1922: 1), en 1922, sostenía que “Poco sabemos del *ars grammatica* romana. Las ideas generales son defectuosas, equívocas o completamente falsas”. Ello se explica por numerosas causas. En primer lugar, los accidentes de la transmisión han ocasionado incertidumbres históricas mayúsculas: no tenemos un *ars grammatica* completa hasta el s. III (Sacerdote), aunque el esquema básico de las que conocemos es el que presenta Quintiliano en el s. I⁵, y, en el caso de que sea auténtica (otra incertidumbre), ya antes la *Téchne* de Dionisio Tracio (170-190 a. C.). En segundo lugar, un problema igual de relevante es

⁵ Cfr. Ax (2011: 337): “The historical value of Quintilian's chapters on grammar must not be underestimated. This is especially true for the question of their role in the process of dating the history of Roman grammar. When comparing Quintilian's treatise with the grammatical texts from late antiquity, it seems as if the Linguistic part of Roman grammar, the *recte loquendi scientia* of part 1, did not develop gradually from its beginning in the 2nd century BC to its *telos* in late antiquity. Instead, the scholastic concept of the *ars* currently ascribed to late antiquity appears to have already been completed in Quintilian's time, despite either partially lacking in detail or being highly selective. This would provide a *terminus ante quem*, meaning that the Roman linguistic *ars* had already reached its climax in form and content by the time Quintilian began his work”.

el hecho de que los gramáticos latinos presentan problemas textuales en un grado elevado, a diferencia de los autores literarios, que han gozado de atención especializada y continuada desde el humanismo. Entre los gramáticos más importantes, sólo Donato (HOLTZ, 1981), el *Anonymus Bobiensis* (DE NONNO, 1982) y Dosíteo (BONNET, 2005) tienen ediciones posteriores a los años 80. La gran mayoría siguen manejándose en ediciones decimonónicas, si bien algunos gramáticos menores han empezado a editarse en la colección Weidmanniana. Asimismo, la condición de “copistas” de los gramáticos latinos le plantea un problema al editor-traductor, que debe corregir los malentendidos de los propios gramáticos. En ocasiones, gracias a que conservamos el texto fuente, y además en una edición fiable, podemos emitir un juicio seguro. Por otra parte, el conceder excesiva importancia a fuentes no seguras conduce a enmiendas textuales innecesarias, y, en el caso de la traducción, a traducciones erróneas. En tercer lugar, la evolución de la gramática en la Antigüedad fue un proceso muy complejo, debido a la integración parcial y poco homogénea de las diversas doctrinas; y los gramáticos de la Antigüedad nunca se repiten de manera totalmente idéntica: varían según las necesidades didácticas, las opciones teóricas, la utilización de fuentes divergentes⁶ y las capacidades de sistematización del propio gramático (SWIGGERS y WOUTERS, 1999: 140).

La complejidad de las *artes* y la mixtura de distintas doctrinas⁷ que se encuentran en ellas hacen que el lector/traductor recurra constantemente a otras *artes grammaticae* para contrastar, comprender, y, sobre todo, valorar la obra que se está traduciendo. Se requiere, por tanto, un enfoque comparativo y diacrónico (en la medida que los testimonios conservados lo permiten), a fin de alcanzar un profundo conocimiento de la teoría gramatical latina antigua, dispersa en todas las *artes grammaticae*. Pasajes enteros se tornan relevantes por medio de la comparación del texto fuente con el de otros gramáticos. En el caso de Consencio, es indispensable tener en cuenta, al

⁶ TAYLOR (1991: 108): “In our extant texts confirm what we already know about chronology: neither the *floruit* of a grammarian nor the date of his publication provides an unequivocal criterion for dating the intellectual content of everything he transmits.”

⁷ En palabras de TAYLOR (1991: 107): “The ancient *ars grammatica* is therefore a dynamic rather than a static endeavour”.

momento de traducir, no sólo el grupo tipológico gramatical en el cual se encuentra, el denominado ‘grupo de Donato’ –i.e., Donato (s. IV) (y sus comentaristas⁸, Consencio (s. V) y Diomedes (s. IV), cf. HOLTZ (1981: 81s.)–, sino también las obras anteriores y contemporáneas más relevantes –Quintiliano (s. I), Sacerdote (s. III), Carisio (s. IV)–. De igual modo, se debe prestar especial atención a los gramáticos que han llegado a nosotros de manera indirecta, es decir, aquellos autores cuya obra se conserva de modo fragmentario, citada en otras obras: los fragmentos, alusiones y testimonios transmitidos en las innumerables citas de los gramáticos son indispensables para un cabal conocimiento de la tradición gramatical antigua, ya que constituyen el único testimonio de determinadas épocas. Consencio menciona a Varrón (s. I a. C.), Remio Palemón (s. I), Crasicio Pansa (s. I), Aspro (s. II), Arruncio Celso (s. III) y Valerio Probo (s. I).

En la actualidad, se ha acentuado el interés por las gramáticas latinas, más si tenemos en cuenta que, hace casi un siglo, LINDSAY (1916) consideraba que los volúmenes de *GL* de Keil constituían, para la mayoría de los filólogos, un “desierto del Sahara”: su exploración no ofrecía placer ni utilidad. Sin embargo, es suficiente observar la vasta bibliografía publicada en las últimas tres décadas para advertir que la situación ha cambiado radicalmente, y muchos de los *grammatici Latini* han obtenido, en este último siglo, su merecido reconocimiento. La década de 2000 fue especialmente fructífera ya no sólo en los estudios de los gramáticos latinos sino particularmente en sus traducciones, acompañadas de comentarios específicos⁹. Además, las recientes ediciones de *A Lexicon of Latin Grammatical Terminology*, a cargo de SCHAD (2007), junto con el *Diccionario electrónico concordado de términos gramaticales y retóricos latinos* de GUTIÉRREZ GALINDO (2013), son hechos que coronan la importancia y trascendencia que representan las

⁸ I.e., Servio (s. IV) y Pompeyo (s. V/VI).

⁹ Entre otros, conviene destacar las recientes traducciones con comentario a cargo del “Groupe Ars Grammatica” de los libros XIV, XV, XVI (BARATIN, 2013) y XVII (BARATIN, 2010) de Prisciano, como también la del *ars maior* de Donato a cargo de SCHNBERGER (2009), la de la ‘gramática’ de Quintiliano a cargo de AX (2011), el estudio de DAMMER (2001) sobre Diomedes, la del libro I de Carisio a cargo de URÍA (2009), la de Sergio (Ps. Cassiodorus) a cargo de STOCK (2005). Asimismo, la tesis de maestría de DEZOTTI (2011) se ocupa de la traducción tanto del *Ars Minor* como del *Ars Maior* de Donato al portugués.

traducciones de los gramáticos latinos para los estudios clásicos en la actualidad. Este renovado interés se debe a un cambio fundamental en el modo en que se observa el lenguaje: mientras que en el s. XIX el foco se centraba en la lingüística histórica y comparada, en el s. XX el foco se centra en el estudio sincrónico, y se vuelve importante, por lo tanto, rastrear el origen de los primeros análisis sincrónicos del lenguaje (SCHAD, 2007: xvi).

Se comprende, entonces, la necesidad apremiante de traducciones de los autores gramaticales, ya que existe un gran desconocimiento del latín, sobre todo en el campo de la lingüística. Y es que el hecho de que la mayoría de las *artes grammaticae*, incluida la de Consencio, no estén aún traducidas a lenguas modernas representa una gran obstáculo. En primer lugar, para la comprensión de su obra, en tanto la traducción constituye un momento primordial en el proceso de comprensión. La traducción es una forma de interpretación, y puede ser, por lo tanto, citando a JÄGER (1990: 103) “el punto de partida, pero también el punto final y culminación de la comprensión de los textos. En este sentido Schadewaldt caracterizó la traducción como la ‘integración de todo el quehacer filológico’”. Y, en segundo lugar, la ausencia de traducciones de las *artes grammaticae* a lenguas modernas representa un obstáculo para su divulgación y estudio, hecho que priva a los estudiosos modernos del acceso a uno de los enlaces esenciales en la historia de la descripción lingüística occidental.

Con todo, la existencia de algunas traducciones a lenguas modernas constituye una gran ayuda al momento de traducir, debido a que en ocasiones la doctrina y terminología son similares dentro de un mismo grupo tipológico: muchos pasajes suelen coincidir –cuando no *uerbatim*, al menos en gran parte– de una gramática a otra. En nuestro caso, es aún más importante la única traducción, aunque todavía parcial, de un *ars grammatica* al español, la del libro I de Carisio a cargo de Javier Uría, a la que podemos recurrir para tomar traducciones de determinados términos técnicos¹⁰. Además, las

¹⁰ Es el caso de, por ejemplo, las traducciones para *monoptota*, *aptota*, etc. como “monocausal”, “acasual”, etc. al español. Se intenta, en determinados casos, obtener una correlación de términos no sólo entre el original y su traducción, sino también entre las distintas traducciones a las lenguas modernas, en este caso, ambas vertidas al español. Otra obra a tener en cuenta, con relación a la traducción de términos gramaticales latinos al español, es la *Gramática de la*

reseñas críticas sobre las traducciones de las *artes*, donde se indican los aciertos o faltas del traductor, no sólo en determinados pasajes y términos, sino en la composición y estructura de la obra como tal (apéndices, índices, equivalencias, etc.) conforman una guía acerca de qué traducir en un *ars grammatica* y cómo hacerlo¹¹. Traducir un texto no es una tarea sencilla, no sólo por lo expuesto anteriormente, sino también por los problemas metodológicos con que debemos enfrentarnos.

3. PROBLEMAS METODOLÓGICOS

SWIGGERS y WOUTERS (1996: 146-148) sostienen que, al momento de abordar, como intérpretes y traductores, los textos gramaticales antiguos se deben tener en cuenta los siguientes aspectos: 1) Una *sensibilidad* al contexto original en el que las distintas *artes* surgieron y se expresaron: el restablecimiento del contexto adecuado de nuestros textos-fuente es indispensable, como también es una importante guía hacia la interpretación correcta; 2) La *conciencia* de una distancia cognitiva y cultural entre el pasado y el presente: no se debe tratar de reducir esta distancia asimilando el pasado al presente ni viceversa. Tampoco se debe insistir demasiado en la distancia, para no caer en el extremo de alegar que los textos fuente son inconmensurables o incomparables con respecto a nuestra concepción actual de la gramática; y 3) Cualquier traducción que pretenda estar científicamente justificada, debe conseguir dos objetivos básicos: debe ser *sistemática* y debe *ser fiel* al contenido y contexto del texto fuente.

Lengua Castellana de Antonio de Nebrija, que está basada en gran parte en las gramáticas de Donato, Diomedes y Prisciano.

¹¹ DAMMER (2006: 31), por ejemplo, en su reseña sobre la traducción de Schenkeveld, señala que traducción y comentario son dos cosas muy distintas y que sirven a diferentes propósitos: la traducción debe ser una fiel representación de lo que contiene el original, libre de sustracciones y adiciones, y si el original es redundante, esta redundancia debería reflejarse en la traducción. Advierte también sobre el hecho de que si la traducción, por medio de notas explicativas, intenta ser más clara y precisa que el original, tiende a ser ya no una traducción, sino una mixtura entre traducción y comentario.

El concepto de *sistematicidad* da cuenta no sólo de que la traducción debe respetar la organización total y división del texto fuente, sino también de que la terminología del texto fuente debe traducirse *sistemáticamente*, lo que implica a) que cada término técnico del original sea vertido con, en principio, una –y sólo una– traducción; y b) que el término utilizado para traducirlo en la reproducción nunca se utilice para traducir otro término técnico del original. Es decir, apunta a una correspondencia ‘uno a uno’. Un requisito pragmático adicional que señalan es el de la *legibilidad*, es decir, facilitar la lectura: encontrar un equilibrio entre una traducción exacta que haga justicia a la complejidad (muy a menudo debida a la vaguedad terminológica) del texto de origen, y un producto final de estilo aceptable. Esto implicará decisiones sobre la distribución de información complementaria, ya sea dentro del texto traducido, o dentro de un conjunto de notas al pie, o bien en el comentario.

3. 1. TERMINOLOGÍA TÉCNICA Y SISTEMATICIDAD

Siguiendo a SCHAD (2007: xx), un término técnico puede ser definido como “una expresión lingüística usada regularmente para un objeto en una disciplina técnica”. Los términos técnicos pueden ser utilizados tanto por especialistas en la materia como por aquellos que no lo son, pero para ambos esos términos serán asociados a ese determinado campo técnico. Si queremos atender al principio de sistematicidad, debemos respetar la traducción de un mismo término cada vez que aparezca, y con ello hacerle saber al lector qué palabra se encuentra en el original latino en cada ocasión. Sin embargo, también es cierto que en un discurso científico-gramatical se encuentran palabras técnicas y palabras no técnicas, esto es, palabras de uso común, y que no siempre un mismo término latino refiere a una misma traducción y viceversa. En el caso de los textos gramaticales antiguos, esta cuestión es de vital importancia: no hay una diferencia clara entre el lenguaje de uso común y el ‘metalenguaje’ y se utilizan, a menudo, palabras de uso común con significado técnico (SWIGGERS y WOUTERS, 1996: 150). Además, debemos tener en cuenta que la terminología gramatical de los autores latinos no es uniforme, debido a la co-presencia de griego y latín en algunos de ellos, y a la

existencia de tradiciones gramaticales, o ‘sub-tradiciones’, diferentes en la Antigüedad, como también a la preferencia personal del gramático por uno u otro autor (cfr. LENOBLE-SWIGGERS-WOUTERS, 2001: 286). Dicha concurrencia de lenguaje de uso común y metalenguaje nos conduce muchas veces a encontrar descripciones confusas, en las cuales debemos analizar detalladamente la doctrina transmitida para no traicionar el pensamiento del autor. La finalidad en la traducción es mantener una equivalencia de sentido, aunque, en ocasiones, deba quebrantarse la equivalencia formal.

A continuación presentaremos dos instancias donde resulta dificultoso cumplir con la exigencia de la *sistematicidad*, y cómo en favor de la *fidelidad* al texto deben realizarse modificaciones, adiciones, notas al pie o sustituciones de algunos términos, sin dejar de privilegiar la *legibilidad*. Por razones de espacio, no hemos tenido en cuenta, para esta ocasión, aquellos problemas que surgen al momento de traducir los ejemplos en el *ars grammatica*.

3.1.1 UTILIZACIÓN DE TÉRMINOS TÉCNICOS Y NO TÉCNICOS

En los siguientes pasajes, encontramos un mismo término utilizado en ocasiones de modo técnico, en ocasiones de modo no técnico, *numerus*:

- a) *GLK* V, 347,32-348,1: **numeri** nominum sunt duo, singularis et pluralis, quamuis quidam etiam dualem dixerint, qui duo et ambo [uterque], quoniam neque singularis neque pluralis numeri dicere possumus, dualis esse <dixerunt>.
- b) *GLK* V, 340, 1-3: sunt alia gentis, ut Graecus Hispanus. sunt alia patriae, ut Thebanus Romanus. sunt alia **numeri**, ut unus duo. sunt alia ordinis, ut primus secundus.
- c) *GLK* V, 340, 24-26: diminutiuorum autem tres sunt gradus, quorum forma quam magis minuitur, saepe crescit **numerus** syllabarum.

En el ejemplo a), *numerus* está utilizado como un término técnico, de acuerdo a la referencia que el mismo Consencio presenta en *GLK* V, 338, 16-17: *nomini accidunt sex, qualitas comparatio genus numerus figura casus*. Aquí refiere un accidente del nombre, el “número gramatical” (i.e., singular, plural o dual). Esta misma acepción tiene la palabra “número” en español, según el DRAE¹². En el ejemplo b) da cuenta de los “adjetivos numerales”, como “uno”, “dos”, etc. En la lengua latina, el adjetivo *numeralis*, en el sentido de ‘adjetivo numeral’, se encuentra sólo en Prisciano (s. VI), mientras que el resto de los gramáticos utilizan la perífrasis (*appellatiua nomina*) *numeri*. En este contexto debería traducirse como adjetivo, ‘numeral’, mejor que como sustantivo ‘de número’, lo cual es más coherente con el sentido. Los términos en los pasajes a) y b) son, por tanto, ambos términos técnicos gramaticales, aunque referidos a distintos fenómenos de la gramática (un accidente morfológico en un caso, un tipo de adjetivo en el otro). En el ejemplo c), el término ya no aparece como término técnico, y se refiere a la “cantidad” de las sílabas, acepción que también contiene “número” en español¹³. En los ejemplos a) y c), la palabra *numerus* tiene acepciones equivalentes en cada contexto al español, con lo cual es conveniente conservar la misma traducción en ambos casos: “número”; mientras que en el ejemplo b) conviene traducirlo como adjetivo: “numeral”.

3.1.2. FALSOS AMIGOS

Otro inconveniente al momento de traducir son los falsos amigos, que llevan a los lectores a identificar semejanza de forma con igualdad de significado. Tomemos, por ejemplo, el siguiente pasaje, donde el término *epithetum* representa una serie de inconvenientes relativos a la sistematicidad y a la fidelidad.

¹² Cfr. DRAE, s.v. “11. *Gram.* Accidente gramatical que expresa, por medio de cierta diferencia en la terminación de las palabras, si éstas se refieren a una sola persona o cosa o a más de una”. Es de notar que dicha acepción no se encuentra entre las primeras, precisamente por ser un término técnico.

¹³ Cfr. DRAE, s.v. “3: Cantidad de personas o cosas de determinada especie”.

GLK V, 338,16-339,2: nomini accidunt sex, qualitas comparatio genus numerus figura casus. qualitas nominum in eo est, ut intellegamus, utrum nomen quod positum fuerit appellatiuum sit, an proprium. appellatiua enim nomina a genere et specie manant; [diuisio Graeca magis sequenda est, quae fit in primam positionem et deriuationem. prima positio diuiditur in nomen proprium et appellatiuum et epithetum.

GLK V, 340,1-12: appellatiua autem nomina, quae a genere et specie manare diximus, plures differentias habent. (...) sunt alia gentis, ut Graecus Hispanus. sunt alia patriae, ut Thebanus Romanus. sunt alia numeri, ut unus duo. sunt alia ordinis, ut primus secundus: sed primus de multis, de duobus prior dicitur, sicut de duobus alterum dicimus, de multis alium. sunt alia specialis qualitatis, sub illa scilicet qualitate quae generaliter nomini accidit, ut bonus malus. sunt alia quantitatis, ut magnus paruus. haec mediae significationis habentur et quasi adiecta nominibus, quae etiam epitheta appellantur. atque haec sunt tantum nomina, quae comparationem recipiunt. atque in his fere quidem nominibus qualitas nominum spectatur minutius diuisione facta; ceterum haec ipsa uniuersa ad illam qualitatem reuocari possunt, ut aut appellatiua dicantur aut propria.

En la gramática latina, el nombre tiene cinco (o seis) accidentes, dependiendo del gramático que se consulte, aunque todos enuncian un núcleo constante, a saber, 1) *qualitas*, 2) *genus*, 3) *figura*, 4) *numerus* y 5) *casus*¹⁴. Los accidentes del nombre presentados por Consencio son seis, puesto que, a todas las propiedades enunciadas *supra*, le agrega la *comparatio*. Es necesario advertir que es posible que el nombre tenga comparación por el hecho de

¹⁴ Asimismo, el orden en que se enuncian también es variable, si bien existe una tendencia a colocar en primer lugar la *qualitas*, en segundo lugar el *genus* y, en último, el *casus*, cfr. LENOBLE-SWIGGERS-WOUTERS (2001: 283-284).

que en la doctrina gramatical latina se designa con *nomen appellatium* no sólo a los sustantivos sino también a los adjetivos¹⁵.

En el primer pasaje, Consencio llama la atención sobre la tradición griega, y aconseja seguirla, de modo que se divida entre primera posición y derivación. La primera posición, a su vez, se divide entre nombres propios, comunes y *epitheta* (es decir, adjetivos). Ahora bien, en el segundo pasaje, mientras detalla los distintos tipos de nombres comunes, llama *epitheta* sólo a los nombres de cualidad especial (i.e., los calificativos) y a los cuantitativos, y añade que sólo estos admiten comparación –es decir, aquí *epitheta* sería una subespecie de los *nomina appellatiua*, mientras que allá era una de las subespecies de la *qualitas* del nombre: *proprium, appellatium, epithetum*–. El concepto de *epitheta* nos pone de manifiesto un problema, ya que en cada pasaje aparece clasificado de un modo distinto: específicamente, en el segundo, donde el campo de acción es más restringido. En el primer pasaje sería apropiado, para acercarse a un lector moderno, traducirlo simplemente como ‘adjetivo’, cuyo sentido sería el siguiente: es preferible distinguir los adjetivos de los nombres comunes. Sin embargo, en el segundo pasaje, traducirlo como ‘adjetivo’ –que es la opción que nos ofrece SCHAD– es traicionar al lector moderno, quien entenderá de ese contexto que *Graecus* e *Hispanus*, por ejemplo, no son adjetivos para Consencio –y esto es erróneo–. En este caso en particular, podemos recurrir a la traducción parcial de ambos pasajes en un trabajo de LUHTALA (2005), aunque falta ella misma en ser coherente con la sistematicidad. En el primer pasaje, tradujo *epitheta* como ‘adjectival nouns’¹⁶, mientras en el segundo pasaje lo tradujo como ‘epithets’¹⁷.

Por otra parte, podría pensarse que una buena manera de lidiar con este problema terminológico atendiendo, además, a la exigencia de sistematicidad, sería traducir directamente por la palabra española “epíteto”, un lexema bastante transparente en relación con el término latino. Sin embargo,

¹⁵ Cfr. LAW (2003: 71): “The adjective was regarded as one of the semantic subtypes of the noun in both Latin and Greek because it inflected almost identically to the noun and functioned substantially. It was not until the sixteenth century that it was given the status of a word class in its own right.”

¹⁶ LUHTALA (2005: 44).

¹⁷ LUHTALA (2005: 62).

la palabra española “epíteto” no contiene el mismo sentido, ya que con ella se hace referencia a un “Adjetivo o participio cuyo fin principal no es determinar o especificar el nombre, sino caracterizarlo”, cfr. DRAE, *s.v.* De modo que si traducimos *epithetum* por “epíteto” guiados por la semejanza léxica entre ambos términos en cada lengua, estaremos incurriendo en el error de los falsos amigos. Entonces, ¿cómo podemos ser coherentes con el concepto de sistematicidad, arriba mencionado, y ser fieles al original latino, sin confundir al lector? La opción más apropiada, creemos, es mantener el grecismo “epíteto” en los dos pasajes, pero anotando el texto y alertando al lector sobre el sentido que esta palabra conlleva en cada contexto.

Ahora bien, muchos términos técnicos de las *artes grammaticae* no podrían traducirse de manera adecuada en la actualidad, y para suplir esta falencia muchos autores han optado por mantener los términos latinos en la traducción y añadir un apéndice donde se explique detalladamente el significado de cada uno de ellos. Es el caso, de, por ejemplo, términos como *nomen*, *praenomen*, *cognomen* y *agnomen*, como sus derivados, que no tienen una correlación en la lengua española:

GLK V, 339,10-12: [nomina] ea uero quae personam significant in quattuor species diuiduntur, **praenomen nomen cognomen agnomen**, ut Publius Cornelius Scipio Africanus. est ergo nomen proprium **praenominatium**, ut Publius; est nomen proprium **nominatium**, ut Cornelius; est nomen proprium **cognominatium**, ut Scipio; est nomen proprium **agnominatium**, ut Africanus.

(...)

GLK V, 339, 21-25: nomen autem est quod quidem indicat genus, ut Cornelius: Cornelii enim omnes in eo genere appellantur. cognomen est quo appellatur quis, ut Scipio. agnomen est, siue unum siue plura, quod inponitur aut ab animo aut a corpore aut extrinsecus.

Es difícil encontrar una equivalencia moderna porque no la hay entre los sistemas onomásticos romanos y actuales¹⁸. Como explica URÍA (2011:

¹⁸ En este caso, podemos ver cómo Nebrija, en ausencia de terminología técnica en castellano, utiliza ‘calcos’ para traducir esta sección de la gramática latina: “nombre propio”, “prenom-

132), en gran parte de la tradición gramatical, *nomen* significa a la vez que una *pars orationis* (opuesto a *uerbum*, *aduerbium*, etc.), también una subespecie del *nomen proprium* (y en este nivel se opone a *agnomen* y *cognomen*). Como subespecie del nombre propio, *nomen* representa el gentilicio propiamente dicho, esto es, el que indica el origen de la familia o la estirpe (*gens*). Es evidente que no tiene correlación con la palabra ‘apellido’, puesto que la conformación de *gens romana* y de la familia actual difiere en gran medida, y traducirlo de este modo comportaría un error de traducción. Por otro lado, con la palabra española ‘nombre’, en nuestra traducción, aludimos a una de las *partes orationis*, como término técnico gramatical, con lo cual traducir *nomen* (en tanto subespecie de *nomen proprium*) como “nombre” no sólo confundiría al lector, sino que también representaría un error de traducción, ya que sería un calco incorrecto. En ese sentido, GARCÍA YEBRA (2006: 23) señala que “para hacer una buena traducción no basta comprender el texto original. La comprensión del texto original es condición *sine qua non*, pero no condición suficiente. No se puede expresar bien en otra lengua lo que se ha comprendido mal, pero es posible expresarlo mal después de comprenderlo bien”. En ese caso, es mejor conservar los tecnicismos, y trasladar a un apéndice aquellos términos técnicos cuya traducción al español sólo limitaría o reduciría el concepto que suponen, por no existir un término equivalente en la lengua de llegada.

4. CONCLUSIÓN

Como SWIGGERS y WOUTERS (1996: 158) concluyen, los numerosos problemas con los que nos encontramos al traducir un *ars grammatica* se deben principalmente a) a que en el momento de su creación, el metalenguaje técnico aún no se había desarrollado completamente; b) a la combinación de una base filosófica y retórica en la descripción gramatical; y, c) en especial, a las diferencias entre la conceptualización antigua y la conceptualiza-

bre”, “connombre”, “renombré”, “anombre”, (cfr. *Gramática de la Lengua Castellana*, Libro III, Capítulo 2).

ción actual de la estructura del lenguaje, de la descripción gramatical, y de las tareas del gramático.

Para alcanzar una traducción técnica que cumpla con los preceptos de sistematicidad, fidelidad y legibilidad, debemos tener presentes constantemente todos los problemas descriptos *supra*, como también saber que no existe una única opción correcta de traducción, sino que se llega a una traducción acabada una vez que se han analizado detalladamente y se han resuelto individualmente cada uno de los inconvenientes presentados. Como bien dice ECO (2008: 25), la traducción se basa en procesos de *negociación*, es decir, para obtener una cosa se renuncia a otra, y, al final, las partes en juego (el texto fuente y el texto de llegada), “deberían salir con una sensación de razonable y recíproca satisfacción a la luz del principio áureo por el que no es posible tenerlo todo”.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES

- BARWICK, K. (1925), *Flavii Sisipatri Charisii artis grammaticae libri V* (reimpr. con addenda et corrigenda de F. Kühnert, 1964), Leipzig.
- BONNET, G. (2005), *Dositheé. Grammaire latine*, París.
- DE NONNO, M. (1982), *La grammatica dell' «Anonymus Bobiensis» (GL I 533-565 Keil). Con un'appendice carisiana*, Roma.
- HOLTZ, L. (1981), *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude sur l' Ars Donati et sa diffusion (IVe –IXe siècle) et édition critique*, París.
- KEIL, H. (1961) (= 1857-1870), *Grammatici Latini*, 8 vols., Leipzig.
- NIEDERMANN, M., (ed.) (1937), *Consentii Ars de barbarismis et metaplasmis. Victorini fragmentum de soloecismo et barbarismo*, Neuchâtel.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AX, W. (2011), *Quintilians Grammatik ("Inst. Orat." 1,4-8): Text, Übersetzung und Kommentar*, Berlin.
- BARATIN, M. (ed.) (2010), *Priscien. Grammaire. Livre XVII - Syntaxe, 1. Texte latin, traduction introduite et annotée par le Groupe Ars Grammatica*, París.
- BARATIN, M. (ed.) (2013), *Priscien. Grammaire, Livres XIV-XV-XVI: Les invariables. Texte latin, traduction introduite et annotée par le Groupe Ars Grammatica. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*, París.
- BARWICK, K. (1922), *Remmius Palaemon und die römische Ars grammatica*, Leipzig.
- BÉCARES BOTAS, V. (1985), *Diccionario de terminología gramatical griega*, Ediciones Universidad de Salamanca.
- CODOÑER, C. (2011), Reseña de GROUPE ARS GRAMMATICA (ed.) (2010), *Priscien. Grammaire. Livre XVII - Syntaxe, 1. Texte latin, traduction introduite et annotée par le Groupe Ars grammatica* animé par BARATIN, M. et composé de BIVILLE, F., BONNET, G., COLOMBAT, B., GARCEA, A., HOLTZ, L., ISSAEVA S., KELLER, M. y MARCHAND, D., París, en *Exemplaria Classica* 15, pp. 447-450.
- DAMMER, R. (2006), “A Rhetorical Grammar. C. Iulius Romanus, Introduction to the Liber de Adverbio as Incorporated in Charisius' *Ars Grammatica* II.13 by C. Iulius Romanus, Dirk M. Schenkeveld”, *Gnomon* 78. Bd., H. 1, pp. 27-33.
- DAMMER, R. (2001), *Diomedes grammaticus*, Trier.
- DEZOTTI, L. C. (2011). *Arte menor e Arte maior de Donato: tradução, anotação e estudo introdutório*. Disertación de Maestría, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidad de São Paulo, São Paulo. Recuperado 2014-04-18, de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-22092011-161749/>.
- ECO, U. (2008), *Decir casi lo mismo*, Barcelona.
- GARCÍA YEBRA, V. (2006), *Experiencias de un traductor*, Madrid.

- GUTIÉRREZ GALINDO, M. *et al.* (2013), *DECOTGREL, Diccionario electrónico concordado de términos gramaticales y retóricos latinos*, Cilengua.
- JÄGER, G. (1990), *Einführung in die Klassische Philologie*, München, 3era. Edición.
- LAW, V. (2003), *The history of Linguistics in Europe. From Plato to 1600*, Cambridge.
- LENOBLE, M. SWIGGERS, P. y WOUTERS, A. (2001), “Étude comparative des dénominations de catégories grammaticales dans les textes artigraphiques latins de l’Antiquité”, en COLOMBAT, B. ; SAVELLI, M. (eds.), *Métalanguage et terminologie linguistique. Actes du colloque international de Grenoble*, Peeters, Lovaina-Paris-Sterling, pp. 275-291.
- LINDSAY, W. (1916), “The Latin Grammarians of the Empire”, *AJP* 37, N° 1, pp. 31-41.
- LUHTALA, A. (2005), *Grammar and Philosophy in Late Antiquity: a study of Priscian sources*, Amsterdam.
- SCHAD, S. (2007), *A Lexicon of Latin Grammatical Terminology*, Pisa – Roma.
- SC NBERGER, A. (2009), *Die Ars maior des Aelius Donatus lateinisch und übersetzt und kommentierte deutsche Übersetzung einer antiken Lateingrammatik des 5. Jahrhunderts für den fortgeschrittenen Anfängerunterricht*; Frankfurt am Main.
- STOCK, CH. (2005), *Sergius (Ps.-Cassiodorus) Commentarium de oratione et de octo partibus orationis Artis Secundae Donati. Überlieferung, Text und Kommentar. Sammlung wissenschaftlicher Commentare*. München/Leipzig.
- SWIGGERS, P., WOUTERS, A. (1999), “Le noms *ad aliquid* et *aliquid qualiter* chez les grammairiens latins”, en BARATIN, M., MOUSSY, C. (eds.), *Conceptions Latines du Sens et de la Signification*, Paris, pp. 127-142.
- SWIGGERS, P., WOUTERS, A. (1996), “Content and context in (translating) ancient grammar”, en SWIGGERS, P., WOUTERS, A. (eds.) *Ancient Grammar: Content and Context*, Leuven, pp. 123-161.
- TAYLOR, D. J. (1991), “Latin declensions and conjugations: from Varro to Priscian”, *Histoire Épistémologie Langage* 13, fasc. 2, pp. 85-109.

URÍA, J. (2011), “Los límites del léxico especializado: la terminología de los gramáticos latinos”, en *Cuadernos del Instituto de Historia de la Lengua* 6, pp. 117-137.

URÍA, J. (2009), *Carisio. Arte Gramática. Libro I*, Madrid.

LA CONSIDERACIÓN DE LO GRIEGO EN EL SATYRICON DE PETRONIO: ¿UN CASO DE FILOHELENISMO?

MARCOS CARMIGNANI¹

RESUMEN: La crueldad, el prejuicio y los estereotipos eran algo común en la mirada que tenían los romanos de los demás pueblos. En el caso particular de los griegos, la visión que los romanos tenían de ellos era ambivalente: por un lado, admiraban a los escritores, a los filósofos, a los artistas, pero, por el otro, tenían en muy baja consideración al resto de los griegos. Marcaban una gran diferencia entre la Grecia clásica y su herencia y sus sometidos, los griegos contemporáneos. El *Satyricon* de Petronio, aunque no es una excepción dentro de la tradicional xenofobia contra los restantes pueblos, presenta con relación a los griegos una peculiaridad que lo distancia de la mayoría de los escritores latinos. La causa de esta singularidad quizá podría hallarse en el espíritu filohelénico de la corte de Nerón, de la que Petronio era el *elegantiae arbiter*.

Palabras clave: etnografía – filohelenismo – Petronio – Nerón

ABSTRACT: The cruelty, the prejudice and the stereotypes were common in the view Romans had on other *gentes*. In the particular case of Greeks, Romans had an ambivalent consideration of them: on the one hand, they admired its writers, philosophers, and artists in general, but, for other, they disregard the rest of the Greeks. Romans distinguished between the classical Greece and its heredity and his *subiecti*, the contemporary Greeks. Petronius' *Satyricon*, although it is not an exception in the traditional Roman xenophobia, presents a singularity in regard to the Greeks that take apart from most of the Latin writers. The cause of this special feature perhaps is the philohellenism of Nero's court, where Petronius was the *elengatiae arbiter*.

¹ CONICET-CIECS. E-mail: marcoscarmignani@gmail.com.
Fecha de recepción: 8/8/2013; fecha de aprobación: 20/8/2013

Keywords: Ethnography – philohellenism – Petronius – Nero

INTRODUCCIÓN

En los estudios relacionados con la etnografía, es común afirmar que la representación del “otro” siempre es una suma de discursos convergentes a los que contribuyen varios elementos. En el caso particular del *Satyricon*, Petronio revela un prejuicio étnico compartido por todos los escritores de Roma, al tiempo que, debido a su poética, manifiesta una sensación de nostalgia por el pasado que, desde la perspectiva etnográfica, se traduce en la noción de que la conquista inevitablemente resulta en la corrupción del vencedor, lo que aleja al mundo romano contemporáneo de su edad dorada. Sin embargo, existe un grupo étnico al que Petronio alude con matices, a veces neutros, a veces irónicos: los griegos. A partir de un análisis pormenorizado de la terminología utilizada para referir a los griegos y su mundo, intentaremos esbozar una posible explicación para este extraño caso de sutil filohelenismo en la literatura latina.

Una breve consideración de la etnografía en el mundo romano² servirá de contextualización para la mirada etnográfica petroniana. Está claro que cuando los autores romanos describen a los no-romanos, en realidad nos muestran sus propios prejuicios acerca de los extranjeros más que informarnos acerca de los no-romanos. En este sentido, es común en ciertos enfoques modernos acerca de la literatura, como las teorías feministas, analizar el género y la identidad cultural y étnica de los autores como determinantes para poder definir si cierto autor representa las perspectivas del discurso dominante o la de un grupo marginal. Como afirma Syed (SYED, 2005: 360-366), el caso de Terencio es paradigmático: a pesar de ser cartaginés, es un modelo del latín para el futuro. Es decir, Terencio es, para el mundo romano, un au-

² La bibliografía sobre este tema es vastísima, pero nos parecen fundamentales: SADDINGTON (1975), BALSDON (1979), DAUGE (1981), THOMAS (1982), BURNS (2003), BOHAK (2005), SYED (2005). Sobre la etnografía en el mundo clásico, imprescindibles HARTOG (1980), ISAAC (2006) y GRUEN (2011).

tor romano. Esto nos da la pauta de que hay una brecha cultural enorme entre la cultura romana y el mundo moderno, por un lado, y de que hay una especificidad cultural de la literatura romana y sus concepciones culturales acerca de la etnicidad. Por esto, el problema del lector es fundamental: el auditorio esperado por parte del autor influía en gran manera en el modo como se representaban las otras culturas. Cicerón, por ejemplo, solía utilizar el recurso de explotar estereotipos étnicos para desacreditar oponentes provinciales, y de este modo granjearse la simpatía del auditorio romano, que estaba generalmente influido por prejuicios contra esos grupos étnicos. Por otra parte, además del autor y el lector, no hay que dejar de lado las convenciones del género literario y las influencias ejercidas por modelos literarios a la hora de juzgar la representación de grupos étnicos no-romanos. Como se dijo, la representación de los “otros” siempre es un agregado de discursos convergentes a los que contribuyen varios elementos.

Si bien la mayor parte de las representaciones de los grupos étnicos se encuentra en el campo de la etnografía romana –v.g., el *Bellum Gallicum* de Julio César nos cuenta acerca de los galos, germanos y britanos en 4.1-4, 5.12-14 y 6.11-28, respectivamente; en el *Bellum Iugurthinum* 17-19, Salustio describe el mundo africano; y Tácito, en su *Agricola* 10-12, expone acerca de los britanos y en sus *Historiae* 5.2-8 sobre los judíos, mientras que un lugar especial ocupa la *Germania* de Tácito como única monografía etnográfica dentro de la literatura latina–, también en las “geografías” de Pomponio Mela y Plinio el Viejo encontramos descripciones etnográficas. Sin embargo, en la literatura latina existen además representaciones no-etnográficas de muchos pueblos. Podría pensarse que si los griegos no hicieron un imperio donde estuvieran integrados los no-griegos y el Imperio romano era una estructura multi-étnica, *ergo* los estereotipos que el mundo romano aplicó al no-romano deberían ser menos agresivos que los que el mundo griego dedicó a los no-griegos. Sin embargo, esto no es así. La crueldad, el prejuicio y los estereotipos eran algo común. El *Satyricon* no es una excepción, aunque, como veremos, la mirada que nos brinda del mundo griego presenta una peculiaridad que lo distancia de la mayoría de los escritores latinos.

EL SATYRICON Y SUS RASGOS MÁS DESTACADOS

El *Satyricon* es una de las obras más complejas y elusivas de la Antigüedad clásica. Su autor fue el famoso *elegantiae arbiter* de la corte de Nerón, retratado inolvidablemente por Tácito (*Ann.* 16.18-19). A partir de la identificación de Petronio como miembro de la corte de Nerón comenzó el interés por relacionar los datos de la obra con la historia social e intelectual de ese principado; por ejemplo, los análisis en torno a la figura de Trimalción como representante de la exitosa clase de los libertos bajo la dinastía Julio-Claudiana (VEYNE, 1961) y de los *rhetoires* Agamemnón y Menelao como evidencia de las escuelas de retórica (KENNEDY, 1978). Asimismo, todos los elementos internos del *Satyricon* concuerdan con una datación que no va más allá de Nerón: la lengua, el estilo, las alusiones a los personajes históricos, los nombres de todas las figuras de la novela, los presupuestos sociales de la trama (economía, derecho, instituciones y la ambientación) son compatibles con este período. El alto perfil de la crítica literaria del *Satyricon*, con personajes preocupados por la literatura, aunque enajenados por sus pretensiones de alta cultura, refleja las aspiraciones culturales de una corte pretenciosa como la de Nerón, que tuvo entre sus miembros a Séneca y Lucano, a quienes, como al propio Petronio, el *princeps* condenó al suicidio. Se puede decir, en resumen, que la novela fue escrita en época neroniana y podría, en última instancia, haber tenido una “ambientación” precedente. En cuanto a lo literario, se destacan el sentido de la precariedad, realismo decadente, irreverencia, aristocrática cultura literaria, propensión al juego metaliterario y al gusto por la parodia.

El hecho de que el *Satyricon* haya sido definido por la crítica como una novela no es un dato menor: se trata de un género que no fue reconocido por el canon literario clásico (los tratados normativos no consideran ningún género similar), lo que le permitió a Petronio –quien se habría inspirado para su obra en una tradición griega cómico-licenciosa en prosa,³ de la que sólo tenemos algunos papiros fragmentarios– una gran libertad en cuanto al tra-

³ Se trata de un género literario que habría tenido su origen antes que la obra de Petronio, aunque los fragmentos papiráceos que dan cuenta de su existencia datan del siglo II d. C. Cf. VANNINI (2010: 9-11).

tamiento de los temas principales, dado que dicha tradición incorporaba los más variados elementos genéricos (épica, tragedia, comedia, elegía, sátira y el mimo) con el objetivo de crear una obra donde el humor y la literatura fueran los protagonistas principales.

Finalmente, con respecto al lector, el juego con los modelos literarios que el *Satyricon* nos propone requiere un lector no sólo con sólida base cultural sino también con una sensibilidad literaria que le permita comprender dicho juego. Por lo tanto, el lector ideal de estas obras no puede ser otro que culto. Una hipótesis plausible, formulada por Sullivan (SULLIVAN 1985 y 1985a), es que Petronio escribió el *Satyricon* como divertimento para la corte neroniana, de la que formaba parte como “árbitro del refinamiento”. Como veremos, Nerón era un devoto aficionado a las artes y al mundo griego, lo que quizás haya influido para que Petronio considere una ambientación y unos personajes magnogriegos, más allá de la imitación del género literario perdido mencionado más arriba. Esta hipótesis se apoya además en la parodia de la *Pharsalia* de Lucano y de algunos pasajes de la obra de Séneca realizada en el *Bellum civile* petroniano. Dado que tanto Lucano como Séneca habían perdido toda estima en la consideración del emperador, Petronio los atacaría para consolidar su posición en la corte.

NERÓN Y SU FILOHELENISMO

Con respecto a la devoción de Nerón por el mundo griego, una de las características más notables de su principado fue justamente su marcado filohelenismo, tendencia que generó, como era de esperar, una oposición acérrima de los rangos senatoriales. Por filohelenismo debemos entender al menos dos elementos: los gustos griegos que Nerón perseguía y quería inculcar en otros y los beneficios prácticos que dio a individuos, ciudades y provincias del este del Imperio (GRIFFIN, 1984: 208-213). Para nuestro objetivo, importa más lo primero: la pasión de Nerón por la música y la gimnasia quedaba demostrada teatralmente en sus espectáculos. Ya en el año 57, los entretenimientos que presentaba en su nuevo anfiteatro incluían danzas pírricas, semejantes a la pantomima, realizadas por jóvenes griegos. Pero en el 60 y 64 se desarrollan los *Neronia*, es decir, los juegos quinquenales organiza-

dos por Nerón, que, a imitación griega, tenían tres partes: una parte artística, con certámenes de música, oratoria y poesía, otra física, con competiciones de gimnasia y la tercera con carreras de carros. En el año 65, según cuenta Suetonio, Nerón habría participado como cantante. Champlin (CHAMPLIN, 2003: 77ss.) elenca las actuaciones de Nerón: 1) como ejecutante de lira y cantante, presentó *Atis* o las *Bacantes* en las *Juvenalia* del 59 y *Níobe* en la segunda *Neronia* en el 64. Además, corrió el rumor de que durante el incendio de Roma en el 64 cantó tocando la lira sobre el saqueo de Troya, ataviado con una vestimenta apropiada a la escena, *scaenico habitu*; 2) como actor trágico en los papeles de Edipo, Tiestes, Heracles, Alcmeón y Orestes; 3) según Suetonio, Nerón planeaba coronar su victoria sobre Vindex bailando el papel del Turno virgiliano; 4) como recitador de poemas, tanto en el palacio como en el teatro, incluso recitó sus propios versos sobre la guerra de Troya. Sus principales pasiones artísticas fueron la *tragoedia*, la actuación trágica, y la *citharoedia*, es decir, la ejecución de la lira mientras se cuenta un relato; esta última era su pasatiempo favorito. En sus últimos años, agregó la pantomima.⁴ El *princeps* pensaba que los griegos debían estar orgullosos de su pasado, al tiempo que reconocía que la Grecia contemporánea estaba en decadencia comparada con la de la época dorada. Sin embargo, siempre demostró su incondicional adhesión a los valores griegos: su entusiasmo por la música, el mimo y la gimnasia, y el fundamental valor que les daba a las artes en general. Su esteticismo encontró un medio comfortable no

⁴ El mimo es un género formativo de notable importancia en el *Satyricon*, al que quizá Petronio haya recurrido para complacer los gustos de Nerón. WALSH (1970: 24-27) señala que Petronio tenía en mente el drama del *low-stage*, ya que “*consistently compares the action of his story to scenes from the mime [...]. In Petronius almost every episode is at some point compared to a low comic drama [...]. Every gesture is rehearsed, every attitude a studied pose*”. Las numerosas escenas de la obra donde predomina el elemento farsesco serían reminiscencia del mimo, como es el caso de los episodios que finalizan con una comicidad violenta e inesperada. Por otra parte, la variedad temática del mimo puede verse reflejada en la diversidad de acciones de la novela: la farsa pasa, como el *Satyricon*, de la obscenidad más vulgar (incluso el sadismo) a las más decorosas discusiones sobre la condición humana. Se ha observado, además, que el texto petroniano y el mimo comparten tres características estructurales que los relacionan aún más: la presencia de tres actores “en escena”, el motivo de la homosexualidad y el tema de la ira de Priapo (personaje destacado de la farsa).

sólo en Grecia (llegó a vivir un año en la provincia de Acaya) sino también en la Magna Grecia, particularmente en Nápoles.

LOS GRIEGOS VISTOS POR LOS ROMANOS: UNA POSTURA AMBIVALENTE

La visión que los romanos tenían de sus contemporáneos griegos era ambivalente: por un lado, admiraban a los escritores, a los filósofos, a los artistas, pero, por el otro, tenían en muy baja consideración al resto de los griegos. Marcaban una gran diferencia entre la Grecia clásica y su herencia y sus sometidos, los griegos contemporáneos. Por ejemplo, como afirma Isaac (ISAAC, 2004: 392ss.), Cicerón (*Pro Sestio* 75.141; *Pro Flacco* 57) los culpaba por su *levitas*, es decir, su inconstancia o su inutilidad, algo opuesto a la *gravitas*, una particularidad típicamente romana. Los romanos generalmente se veían como moralmente superiores a otros pueblos, pero esto se acentuaba en relación con los griegos. En este sentido, juega un papel primordial el hecho de que los romanos respetaran la tradición cultural griega, su curiosidad intelectual y conocimiento pero, al mismo tiempo, los consideraran sus sometidos (*subiecti*), culpables de faltas graves. Son demasiado habladores, deshonestos, intelectualmente presuntuosos, desinhibidos, estafadores e inconstantes. En general, además, no se distinguía entre griegos continentales y griegos asiáticos: todos los griegos parecen ser irresponsables. Se puede establecer una analogía entre lo que los romanos pensaban de los griegos y lo que los griegos pensaban de los persas. Fue Catón el Censor quien primero afirmó que los griegos corrompieron a Roma. Juvenal, por ejemplo, define a los griegos de Rodas y Corinto como afeminados y suaves (Juv. 3.76-78, 8.116), además de ser despreciables. Plinio el Joven afirma que el manejo de las armas se transformó en un espectáculo en lugar de ser una habilidad personal, y ya no dirigen los ejercicios veteranos coronados sino un *Graeculus magister* (Pan. 13.5), es decir, la decadencia de Roma se ve cuando se permite que los griegos afeminados entrenen a los romanos en lugar de los veteranos de guerra.

A pesar de estas visiones despectivas, los griegos influyeron mucho más que cualquier otro pueblo en los romanos, que los conocían mucho me-

jor que a otras naciones. Sin duda, la frase más representativa de la ambigüedad con la que se trataba a los griegos es la de Horacio, *Ep.* 2.1.156-7: *Graecia capta ferum victorem cepit et artis / intulit agresti Latio*.⁵

En general, los estereotipos sobre los griegos no están expresados en términos de proto-racismo, ya que no enfatizan que los griegos son de determinada manera por causa del ambiente o del clima, o por factores hereditarios. Quizás esto tenga mucho que ver con la actitud ambigua, que marca la combinación de admiración con prejuicios xenófobos, que está muy lejos de las actitudes romanas hacia los sirios o egipcios. Tal como veremos, el *Satyricon* escapa de la regla general de esta actitud ambivalente, como no podía ser de otra manera con esta obra inclasificable: la causa de esta innovación quizá podría hallarse en el espíritu filohelénico de la corte de Nerón.

EL SATYRICON Y SU PARTICULAR VISIÓN DE LO GRIEGO

A partir de estas consideraciones, el estudio de la visión etnográfica en Petronio debe partir necesariamente de este punto: si entendemos por “descripción etnográfica” la caracterización detenida de otros pueblos con particular referencia a sus costumbres, prácticas y comportamientos, tipificando tanto a sus habitantes como a sus tierras, vale anticipar entonces que en Petronio no hay descripción etnográfica: se trata más bien de referencias generales que podríamos definir como “viñetas etnográficas”. Sin embargo, de ninguna manera debemos considerar estas viñetas como digresiones, sino como momentos narrativos que forman parte del entramado paródico-irónico de la novela. Además, Petronio, como buena parte de los autores romanos relacionados con el humor (comediógrafos, satíricos), era afecto a la generalización y simplificación de otros pueblos, de modo tal que naciones completas son tratadas como un único individuo con una única personalidad. En estas viñetas, pasa revista a los diferentes pueblos y etnias en el marco de una obra que recupera muchos de los *topoi* etnográficos del mundo romano; esos

⁵ “La Grecia conquistada conquistó a su bárbaro vencedor e introdujo las artes en el agreste Lacio”. Todas las traducciones son nuestras.

pueblos y etnias son: griegos, asiáticos, sirios, etíopes, tracios, capadocios, judíos, espartanos y africanos. De todos estos, nos centraremos en la visión que Petronio nos brinda de los griegos.

En el *Satyricon*, la existencia de dos elementos evidentes, que se desprenden de una lectura superficial del texto, es el primer indicio de la presencia de lo griego: 1) la obra está ambientada en zona magnogriega, tanto en los episodios desarrollados en la *Graeca urbs* –que se conjetura podría ser Puteoli (actual Pozzuoli)⁶ (caps. 1-99)– como en Crotona (116-141); 2) todos sus personajes tienen nombre griego (Encolpio, Gitón, Ascilto, Eumolpo, Liccas, Trifena, Córax). Estas consideraciones básicas deben complementarse con otros elementos más complejos. Para esto, es pertinente discernir entre: 1) alusiones positivas y generales realizadas a la cultura griega; y 2) referencias a lo griego a partir de una terminología específica.

1) La cultura griega es objeto de elogio en el *Satyricon* sobre todo en pasajes donde se habla de poética o de retórica:

a) en el comienzo de los fragmentos conservados de la obra, Encolpio realiza una declamación en las puertas de una escuela de retórica sobre el actual estado de la oratoria, enviada por la corriente asianista que se caracterizaba por una verbosidad sin sentido, opuesta al talento de los grandes autores de la literatura griega. Encolpio, mientras reclama un regreso a la tradición más pura de la Grecia clásica, alude a la clasificación del canon alejandrino de escritores:

nondum iuvenes declamationibus continebantur, cum Sophocles aut Euripides invenerunt verba quibus deberent loqui. nondum umbraticus doctor ingenia deleverat, cum Pindarus novemque lyrici Homericis versibus canere timuerunt. et ne poetas [quidem] ad testimonium citem, certe neque Platona neque Demosthenen ad hoc genus exercitationis accessisse video. [...] quis postea ad summam

⁶ Sobre otras posibilidades, cf. SCHMELING (2011: 343-344).

*Thucydidis, quis Hyperidis ad famam processit? (Sat. 2.3-8)*⁷

b) Agamemnón, el *rhetor* dentro de la obra, expone con una improvisación a la manera de Lucilio (*schedium Lucilianae humilitatis*) el programa de estudios que debe seguir el candidato a orador:

*sed sive armigerae rident Tritonidis arces
seu Lacedaemonio tellus habitata colono* 10
*Sirenumve domus, det primos versibus annos
Maeoniumque bibat felici pectore fontem.
mox et Socratico plenus grege mittat habenas
liber et ingentis quatiat Demosthenis arma. (Sat. 5.1.9-14)⁸*

En este caso, Petronio quiere decir que, ya sea que el alumno se encuentre en ciudades griegas propicias como Atenas (9), Tarento (10) o Nápoles (11), los primeros años los debe dedicar a Homero (11-12), luego a la filosofía (13) y a la oratoria (14). Es decir, todo un recorrido por el mundo educativo (y geográfico) griego.

⁷ “Los jóvenes todavía no se limitaban a meros ejercicios declamatorios cuando Sófocles o Eurípides encontraron las palabras con las que debían expresarse. Aún no había destruido los talentos ningún maestrillo de esos que viven a la sombra de las bibliotecas, cuando Píndaro y los nueve líricos temieron cantar en el metro de Homero. Y para no citar como testimonio sólo a poetas, no veo por cierto que Platón ni Demóstenes hayan abordado ese género de ejercitación [...]. En fin, ¿quién llegó luego a la fama de Tucídides o a la de Hipérides?”. Quizá sorprenda la ausencia de Esquilo en la lista, pero Quintiliano (*Inst.* 10.1.67) también lo excluye cuando recomienda el estudio de Sófocles y Eurípides para el entrenamiento del orador. Asimismo, la expresión referida a los poetas puede significar que Píndaro es el epítome de la poesía lírica; en ese caso, los nueve poetas del canon alejandrino serían Alceo, Safo, Anacreonte, Alcman, Estesícoro, Arión, Íbico, Simónides y Baquílides.

8 “pero sea que le sonría la ciudadela de la armada Tritónide, o la tierra habitada por el colono Lacedemonio, o la morada de las Sirenas, que consagre sus primeros años a los versos y beba con corazón feliz de la fuente Meonia. Luego, lleno del estilo de la grey socrática, que suelte las riendas y empuñe con osadía las armas del enorme Demóstenes”. Para un rico comentario sobre el pasaje, cf. SETAIOLI (2011: 15-49).

c) En el cap. 118, Eumolpo expone su *ars poetica*, donde, por momentos, aparece la voz de Petronio, como en este caso: *Homerus testis et lyrici Romanusque Vergilius et Horatii curiosa felicitas* (118.5).⁹ Estos autores son testigos de que el poeta debe preocuparse por que las frases no sobresalgan más allá del cuerpo del discurso, sino que reluzcan con un color apropiado a su vestidura. Una poética que luego el propio Eumolpo, víctima de su creador, contradirá.

2) Alusiones a lo griego con una terminología específica: se hace necesario un estudio de los términos con los que los romanos designaban a los griegos, ya que tenían muchas formas: *graecus*, *graecanicus*, *graeciensis*, *Graius* e incluso algunos verbos, como *graecisso* (“imitar lo griego, adoptar una manera o tono griegos”), *graecor* (“imitar a los griegos, vivir como griegos”), *pergraecari* (que significa en Plauto “comportarse como un griego”, es decir, dedicarse al lujo, la bebida, las prostitutas). Obviamente, sólo analizaremos los que aparecen en el *Satyricon*.

a) Según el *OLD*, *graecus*, en función de adjetivo, significa: 1.a. “griego, perteneciente a Grecia”, en una acepción neutra; 1.b. “de lengua griega o compuesto en lengua griega”; 1.c. en nombres relativos a variedades especiales de plantas, animales, etc. (por ejemplo, *vinum graecum*, el vino hecho con agua salada); en función de sustantivo: 2.a. como sustantivo masculino, “a Greek, a Greek scholar, Hellenist”; 2.b. como sustantivo femenino, “una griega” y “la lengua griega”, y 2.c. como sustantivo neutro, también el griego como lengua y los escritos griegos. Es decir, *graecus* constituye el término que va desde una connotación neutra (el hombre griego, la lengua griega) hasta una consideración positiva (un estudioso griego, un hombre de letras, un helenista). Esta primera forma está atestiguada en el *Satyricon*, por ejemplo, cuando Trimalción dice que tiene dos bibliotecas, *unam Graecam, alteram Latinam* (48.4)¹⁰ o en el episodio de la “Matrona de Efeso” (111.2),

⁹ “Son testigos Homero y los líricos y también el romano Virgilio y la feliz y meticulosa búsqueda de Horacio”.

¹⁰ De alguna manera, ésta es una connotación positiva, puesto que Trimalción quiere decir que tiene dos bibliotecas como la elite cultural romana, que daba una importancia central a la literatura griega.

cuando se dice que el cuerpo de su marido está enterrado en un hipogeo, *Graeco more*.¹¹

b) La segunda forma que encontramos en el *Satyricon*, *graeculus*, tiene dos usos: uno con connotaciones despectivas y la otra sin dichas implicancias. Llamativamente, el *OLD* en sus autoridades cita en dos ocasiones a Petronio, una para cada uso: el uso neutro corresponde a *Sat.* 38.3; el despectivo a *Sat.* 88.10. A estos testimonios, habría que agregar el tipo neutro de *Sat.* 46.5. Pero hay más: el *OLD* menciona un *happax* bajo el término *graeculio*, que quiere decir “a worthless or silly Greek” en *Sat.* 76.10. Analicemos cada referencia:

b.1) *Sat.* 38.3: *Mel Atticum ut domi nasceretur, apes ab Athenis iussit afferri; obiter et vernaculae quae sunt, meliusculae a Graeculis fient*.¹² Consultado por Encolpio, uno de los libertos de la *Cena Trimalchionis* menciona la variedad y calidad de productos de las colonias de Trimalción, a tal punto que hace traer abejas griegas para mejorar las que tiene en Italia. En este caso, el uso del término, como se dijo, corresponde a un uso neutro,¹³ y el diminutivo representa una característica típica de la lengua vulgar utilizada por los libertos en la *Cena*. Sin embargo, no deja de ser sugestivo que la miel ática “mejore” la italiana.

¹¹ Para este tipo de construcciones, cf. TOYNBEE (1971: 199-234). Las otras alusiones al término *graecus* también tienen un carácter neutro: a) *Sat.* 59.3: *ipse Trimalchio in pulvino conedit, et cum Homeristae Graecis versibus colloquerentur, ut insolenter solent, ille canora voce Latine legebat librum* (“Trimalción mismo se sentó en un almohadón y mientras los homeristas dialogaban en versos griegos, como suelen hacerlo con afectación, él leía con voz sonora el libro en latín”); b) *Sat.* 64.5: *parem habui nisi unum Apelletem? oppositaque ad os manu nescio quid taetrum exsibilavit, quod postea Graecum esse affirmabat* (“Acercando la mano a la boca silbó una cosa espantosa, que luego afirmaba que era algo griego”); c) *Sat.* 81.3: *effugi iudicium, harenae imposui, hospitem occidi, ut inter <tot> audaciae nomina mendicus, exul, in deversorio Graecae urbis iacerem desertus?* (“¿Huí de un juicio, vencí en la arena, maté a un huésped para terminar, después de tantas pruebas de audacia, como un mendigo, como un exiliado, abandonado en el albergue de una ciudad griega?”); d) *Sat.* 83.2: *iam vero Apellis quem [Graeci] monocnemon appellant, etiam adoravi* (“Luego pude rendirme de admiración ante la obra de Apeles, que los griegos llaman monocmenon”).

¹² “Para que le naciera en casa miel ática, mandó a traer abejas de Atenas: de paso, las pobrecitas del país mejorarán poquito a poco gracias a las griegas”.

¹³ SCHMELING (2011: 142): “*Graeculis here, as opposed to Juvenal 3.78 Graeculus esuriens, is not disparaging*”.

b.2) *Sat.* 46.5: *ceterum iam Graeculis calcem impingit et Latinas coepit non male appetere*.¹⁴ Trimalción le cuenta a Agamemnón que tiene un esclavo favorito, Primigenio, con condiciones para las leyes. Se retoma aquí, de alguna manera, lo citado *supra*, en el poema de Agamemnón, acerca de la carrera que debe seguir el candidato a orador, donde primero se debe estudiar lo griego y luego lo romano. La expresión *Graeculis calcem impingere*, la “patada” que se le da al estudio de la literatura griega, no debe ser tomada con una carga negativa: el *OLD*, s.v. *calx*, l.b., explica que el término se usa en frases figuradas y que el sentido es el de “*dispatch*” las letras griegas (*Graeculis [litteris]*), mientras que *L&S*, s.v. *impingo*, l.a., habla de una expresión proverbial (de eso se trata), y propone traducir “*to give it a kick, to cast it aside*”.¹⁵ Es decir, en este caso, el diminutivo *Graeculis* no tiene un sentido negativo: los estudios griegos eran materia de estudio para el *cicaro*.

b.3) *Sat.* 88.10: *noli ergo mirari, si pictura defecit, cum omnibus diis hominibusque formosior videatur massa auri quam quicquid Apelles Phidiasque, Graeculi delirantes, fecerunt*.¹⁶ Se trata de los dos artistas griegos por antonomasia, Fidias y Apeles, por lo que, *a priori*, debería existir una apreciación positiva. Sin embargo, Eumolpo utiliza *Graeculi delirantes*. Quizá, como afirma Habermehl (HABERMEHL, 2006: *ad loc.*), aquí el diminutivo tiene un matiz despectivo probablemente como reacción frente a la omnipresencia y predominio de la cultura griega en el Imperio.¹⁷ Sin embargo, quizá se pueda realizar una interpretación diferente. Estas palabras están puestas en boca de Eumolpo, un personaje formidable del *Satyricon*, que representa al poeta dentro de la obra y cuya característica más destacada es su “esquizofrenia” compositiva: si, por un lado, es un eximio narrador – como lo demuestra en sus relatos de la *Matrona de Éfeso* y el *Efebo de Pérgamo* –, como poeta es un fiasco: su afán recitativo es castigado a

¹⁴ “Por lo demás ya echó a patadas sus estudios griegos y empezó a mostrar gusto por el latín”.

¹⁵ SCHMELING (2011: 194): “‘he is kicking out his Greek studies’ (i.e. he has finished his Greek studies) is more likely to be the nuance than ‘he is getting a foothold in Greek’”.

¹⁶ “No te asombres, pues, si la pintura se ha hundido, cuando a todo el mundo, dioses y hombres, les parece más atractivo un montón de oro que cuanto hicieron Apeles y Fidias, esos pobres griegos lunáticos”.

¹⁷ Por su parte, SCHMELING (2011) no tiene ninguna entrada en su comentario sobre el pasaje.

pedradas. Precisamente, su faceta de *Eumolpus poeta* lo ha vinculado al retrato del *poeta vesanus* que hace Horacio en su *Ars poetica*.¹⁸ Es decir: es muy probable que, irónicamente, Eumolpo, él mismo un poeta delirante, un poeta *vesanus*, adjudique como defecto a estos grandiosos artistas una característica que le es propia. Además, la ironía crece cuando recordamos que Eumolpo también es de origen griego. De esta manera, Petronio, lejos de burlarse de dos afamados artistas griegos, sí lo hace, como otras tantas veces, de su propio personaje.

b.4) *Sat.* 76.10: *et sane nolentem me negotium meum agere exhortavit mathematicus, qui venerat forte in coloniam nostram, Graeculio, Serapa nomine, consiliator deorum*.¹⁹ Trimalción explica que continúa en el mundo de los negocios gracias a un astrólogo. El término *Graeculio* tiene un doble valor peyorativo: en el diminutivo y en el sufijo (-o, -onis),²⁰ que se refleja en la doble mácula del personaje: se trata de un griego que es a la vez astrólogo. Trimalción parece querer decir que, a pesar de que es un grieguito “tonto y de poco valor”, como indica el *OLD*, a él le resultó muy valioso y acertó en todas sus predicciones. Nuevamente, Petronio desarrolla su ironía con maestría: por un lado, Trimalción desprecia a Serapa por su origen y profesión, pero al mismo tiempo, nos cuenta que este personaje le fue muy útil; por el otro, Petronio quiere dejar en evidencia, una vez más, la falta de cultura de Trimalción, que confía en un astrólogo –la superstición es una de las características principales de la *Cena*–. A diferencia de Diófanes, el astrólogo caldeo que aparece en las *Metamorphoses* de Apuleyo (2.12-13) –definido como un charlatán absoluto– este Serapa no sólo tiene alguna virtud (su utilidad para Trimalción) sino que además aparece para profundizar la caracterización del liberto como un hombre absolutamente ignorante.

¹⁸ Para diferentes análisis sobre este punto, cf. BECK (1979), LABATE (1995) y CARMIGNANI (2013).

¹⁹ “Y en verdad yo ya no quería seguir con los negocios, pero me exhortó a hacerlo un astrólogo que había venido por azar a nuestra colonia, un grieguito llamado Serapa, que podría haber sido consejero de los dioses”.

²⁰ Este sufijo tiene una gran importancia en la lengua vulgar, típica de la *Cena*: de 51 palabras de este tipo en el *Sat.*, 28 las dicen personajes que hablan una lengua incorrecta, y de ellas 11 no están atestiguadas antes del *Satyricon*. Cf. MARBACH (1931: 20-23). Por su parte, SCHMELING (2011: 322) “as an epithet, ‘Greek’ is not always used as compliment”.

CONCLUSIONES

Dentro del marco general de mirada etnográfica de lo griego en la literatura latina, el *Satyricon* constituye un caso peculiar. A pesar de utilizar términos que en la literatura romana pueden tener una connotación peyorativa, las diversas situaciones contextuales donde aparecen no permiten relacionarlos directamente con los prejuicios y estereotipos tradicionales del mundo romano: es decir, si la terminología generalmente utilizada para referir a lo griego está cargada de ambivalencia, en Petronio hay una marcada disminución de lo negativo en dicha ambigüedad. Como vimos en el análisis, además de los tradicionales elogios a la cultura griega “clásica” y del uso de *graecus* en un sentido neutro, lo más llamativo es la utilización de *graeculus* y del *happax graeculio* con un valor no absolutamente peyorativo. Aún más: la inclusión de estos términos sirven menos a la degradación de lo griego que a la caracterización irónica de los personajes del relato, como Eumolpo y Trimalción. De esta manera, Petronio se distancia de la tradición literaria latina no sólo porque no mancilla explícitamente lo griego, sino porque el género del *Satyricon* –un género con vínculos con la sátira, la sátira menipea, el mimo, el cuento milesio, la novela cómico-licenciosa– le hubiera permitido una libertad absoluta para incluir todo tipo de elementos xenóforos.

Esta visión original e inesperada posibilita pensar que Petronio efectivamente se hizo eco del filohelenismo de Nerón, en una forma de conveniencia para continuar como *arbiter elegantiae* en la corte. La mirada condescendiente de lo griego se evidencia aún más si se analizan las alusiones a las otras etnias, que Petronio cita de acuerdo con las visiones estereotipadas típicas del mundo romano con una finalidad cómica.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y COMENTARIOS

- HABERMEHL, P. *Petronius: Satyrice 79-141. Ein philologisch-literarischer Kommentar. Band 1: Sat. 79-110*, Berlin and New York: De Gruyter, 2006.
- MÜLLER, K. *Petronius Satyricon Reliquiae*, Stuttgart: Teubner, 1995⁴.
- SCHMELING, G. *A Commentary on the Satyrice of Petronius*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2011.
- VANNINI, G. *Petronii Arbitri “Satyricon” 100-115. Edizione critica e commento*, Berlin and New York: De Gruyter, 2010.

ESTUDIOS CRÍTICOS

- BALSDON, J. *Romans and Aliens*, London: Duckworth, 1979.
- BECK, R. “*Eumolpus poeta, Eumolpus fabulator: A Study of Characterization in the Satyricon*”, *Phoenix*, 1979; 33 (3): 239-253.
- BOHAK, G. “Ethnic Portraits in Greco-Roman Literature”, 207-236 En Gruen, E. (ed.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005.
- BURNS, T. S. *Rome and the Barbarians, 100 B.C.-A.D.400*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2003.
- CARMIGNANI, M. “*Petronii curiosa felicitas: la función de las citas en el discurso de Eumolpo (Sat. 118)*”, *Auster*, 2010; 15: 37-46.
- CARMIGNANI, M. “*Poeta vesanus, recitator acerbus: Die auf Horaz basierende Karikierung des Eumolpus in Petronius, sat. 118*”, *RhM*, 2013; 156 (1): 27-46.
- CHAMPLIN, E. *Nero*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003².
- DAUGE, Y. *Le barbare. Recherches sur la conception romane de la barbarie*, Paris [s.n.] 1981.

- DENCH, E. "Ethnography and History", 493-503 En: Marincola, J. *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Malden: Blackwell, 2007.
- GRIFFIN, M. *Nero: The End of a Dynasty*, London: Batsford, 1984.
- GRUEN, E. *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 2011.
- HARTOG, F. *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- ISAAC, B. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- KENNEDY, G. "Encolpius and Agamemnon in Petronius", *AJPh*, 1978; 99: 171-178.
- LABATE, M. "Eumolpo e gli altri, ovvero lo spazio della poesia", *MD*, 1995; 34: 153-175.
- MARBACH, A. *Wortbildung, Wortwahl und Wortbedeutung als Mittel der Charakterzeichnung bei Petron*, Diss. Gießen, [s.l.][s.n.], 1931.
- SADDINGTON, D. B. "Race relations in the early Roman Empire", *ANRW II*, 32 (3): 112-137.
- SETAIOLI, A. *Arbitri Nugae: Petronius' Short Poems in the Satyrica*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011.
- SULLIVAN, J. P. "Court Politics and Petronius", 153-179 En Sullivan, J. P. *Literature and Politics in the Age of Nero*, Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- SULLIVAN, J. P. "Petronius' *Satyricon* and its Neronian Context", *ANRW* 1985a; 32 (3): 1666-1686.
- SYED, Y. "Roman and Others", 360-371 En Harrison, S. *A Companion to Latin Literature*, Malden: Blackwell, 2005.
- THOMAS, F. *Lands and Peoples in Roman Poetry. The Ethnographical Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- TOYNBEE, J. *Death and Burial in the Roman World*, Ithaca: Cornell University Press, 1971.
- VEYNE, P. "Vie de Trimalcion", *Annales (ESC)*, 1961; 16: 213-247.
- WALSH, P. G. *The Roman Novel. The Satyricon of Petronius and the Metamorphoses of Apuleius*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

INSTRUMENTA

L&S= LEWIS, CH. - SHORT, CH. *A Latin Dictionary*. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1879.

OCD= HORNBLOWER, S., A. SPAWFORTH (eds.) *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

OLD= GLARE, P. G. W. (ed.) *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1968-1982.

LA CONFESIÓN EN EL SALMO 106 (107) DE LA TRADUCCIÓN JERÓNIMA *IUXTA HEBRAEOS*

MARÍA DE LOS ÁNGELES DAPUETO REYES¹

RESUMEN: El salmo 106 (107) es una confesión de la misericordia de Dios que hace desvanecer las necesidades y angustias de quien clama a Él en distintas instancias de su camino de purificación y perfección. A la vez que confiesa, exhorta a la confesión. Esta confesión está estrechamente unida a la confianza y al abandono en Dios a las que, a su vez, se dirige dicha purificación.

En la traducción jerónima *iuxta Hebraeos* hay marcas lingüísticas que indican el sentido de esta confesión, especialmente mediante la estructura *confiteor* + dativo.

Palabras clave: salmo 106 (107), traducción, *Vulgata iuxta Hebraeos*, *confiteor*, dativo, misericordia, confianza.

ABSTRACT: Psalm 106 (107) is a confession of God's mercy that makes a person's necessity and anguish vanish when he calls upon Him along the different steps of his way of purification and perfection, and at the same time exhorts to confession. This confession is intimately united to trust in and abandonment to God, which are at the same time the aims of that purification.

There are linguistic markers in Saint Hieronymus' translation *iuxta Hebraeos*, such as the structure *confiteor* + dative, that indicate the sense of this confession.

Keywords: Psalm 106 (107), translation, *Vulgata iuxta Hebraeos*, *confiteor*, dative, mercy, trust.

¹ UCA. E-mail: marydapueto@gmail.com

Fecha de recepción: 28/6/2013; fecha de aceptación: 20/8/2013

Stylos. 2014; 23(23); pp. 106-138; ISSN: 0327-8859

A los confesores de la misericordia de Dios

*Conoajutorio de nuestro dueno, dueno Christo, dueño
Salbatore, *qual dueno get ena honore equal duenno tienet ela
mandatjone*cono Patre, cono Spiritu Sancto, enos sieculos
delosieculos, *facanos Deus omnipotes tal serbitjo fere* ke denante ela sua
face gaudioso segamus. Amem.*

Anónimo glosador del Códice 60
del Monasterio de San Millán de la Cogolla

EL SALTERIO DE LA VULGATA JERÓNIMA

Existen tres versiones latinas del Libro de los Salmos o Salterio salidas de mano de San Jerónimo: una es la del Salterio llamado *Romano*, otra es el Salterio *Galicano*, y la tercera es el *Psalterium iuxta Hebraeos*, perteneciente a la traducción directa del Antiguo Testamento, del hebreo al latín. De las tres, el Salterio Galicano fue incorporado oficialmente por el papa San Pío V en el Breviario Romano, aunque la versión más fiel al texto hebreo es, evidentemente, el *Psalterium iuxta Hebraeos*, pero éste no entró en el uso litúrgico de la Iglesia.

Hay que tener en cuenta que los Salmos eran textos muy arraigados y familiares entre los fieles, y por tanto se hacía más difícil que con otros textos instaurar una nueva traducción (BEA: 1947, 13-15, 115-116). Tal vez esto favoreciera en parte que la versión Galicana -más cercana al antiguo salterio- ganara su lugar frente a la *iuxta Hebraeos*.

EL SALMO 106 (107): COMENTARIO

Si un salmo es un cántico al Señor, este salmo es cántico entre los cánticos. Según el P. Manresa, “es un singular tipo de poesía que no tiene

Stylos. 2014; 23(23); pp. 106-138; ISSN: 0327-8859

precedentes ni en el Salterio, ni en Job, ni en los Profetas” (MANRESA: 1935, 364). Con singular ritmo y resonancia ensalza una y otra vez la misericordia de Dios para con los hombres.

Tras sintetizar a modo de título la confesión de la misericordia de Dios (v. 1-3), va presentando cuatro cuadros en que Él acude a salvar a los hombres perdidos y moribundos que claman por Su auxilio:

- a) a los sedientos y hambrientos que erraban en el desierto (v. 4-9);
- b) a los presos por la pobreza y el hierro en la sombra de la muerte (v.10-16);
- c) a los enloquecidos por sus crímenes y abatidos por sus iniquidades (v. 17-22);
- d) a los navegantes arrastrados y atemorizados por la tempestad (v. 23-32).

Al cierre de cada cuadro resuena una variación del primer versículo: *confiteantur Domino misericordiam eius * et mirabilia eius in filios hominum*, junto con alguna referencia -directa o indirecta- a la hazaña divina evocada en ese cuadro. Siguen a estos cuadros diez versos (v. 33-42) que describen la caída de los príncipes y los malos, y el ensalzamiento de los hambrientos y pobres, ante cuya vista, declara el salmista, los rectos se alegrarán y toda iniquidad cerrará su boca. Concluye el salmo declarando sabio al que custodie y entienda las misericordias del Señor.

Puede verse en este salmo una descripción y guía acerca de las instancias de purificación del alma respecto de su punto de apoyo y confianza en el camino hacia Dios: poco a poco se va desasiendo de la soberbia del amor propio y de toda seguridad en las propias fuerzas, y se arroja en brazos del Señor de las misericordias. Y no en vano el primer cuadro y el cuarto hacen referencia a caminos: el primero, errantes en el desierto sin conocer el rumbo a seguir; el cuarto, a merced de las olas del mar sin poder dirigir con sus manos la nave por el rumbo conocido.

San Agustín de Hipona, en sus *Enarraciones sobre los salmos*, señala este itinerario de cada alma en particular que redunda en el itinerario de toda la Iglesia en general hasta su condición de triunfante en la alegría de los bienaventurados; lo presenta de este modo:

Luego veamos aquí qué nos amonesta, por qué nos gratulamos, por qué gemimos, por qué pedimos auxilio, por qué somos abandonados, cómo nos socorra, qué somos por nosotros mismos y qué por la misericordia de Dios; en fin, cómo quebranta nuestra soberbia para glorificarnos con su gracia (p. 874)².

INTRODUCCIÓN DEL SALMO 106

v. 1: *CONFITEMINI DOMINO QUONIAM BONUS · QUONIAM IN AETERNUM MISERICORDIA EIUS*:

El primer versículo introduce el motivo de alabanza que se desplegará en todo el salmo: esta confesión -como señalo en detalle más adelante, en la traducción del salmo- tiene, en primer lugar, un sentido de reconocimiento ante el Señor de Su bondad y misericordia. Es el alma que se presenta ante la faz de Dios como un pobre, engalanado y ensalzado por la riqueza de Sus misericordias, y conociéndose en todo beneficiario de Él, se coloca agradecido ante Su presencia. Más adelante, en el versículo 22 (*narrent opera eius*) y más claramente en el 32 (*exaltent eum in ecclesia populi * et in cathedra seniorum laudent eum*), se invitará a proclamarlas a los hombres, pero lo primero, en el orden ontológico, es reconocerlo sin vergüenza ante el Dador de los bienes.

Una situación semejante se describe en Lucas 8, 43-47, donde las dos instancias ocurren simultáneamente, mas fundadas en la confesión ante Cristo, a sus pies. Tras ésta, la palabra del Señor confirma y sella con su paz la salvación que le otorga:

Y sucedió que una mujer que padecía de un flujo de sangre, desde hacía doce años y que, después de haber gastado en médicos todo su sustento, no había podido ser curada por ninguno, se acercó por detrás y tocó la franja de su vestido, y al instante su flujo de sangre

² A partir de aquí, el número de página solo corresponderá a la de las *Obras de San Agustín* publicadas por la BAC en tomos bilingües en 1966.

se paró. Jesús dijo: «¿Quién me tocó?» Como todos negaban, Pedro le dijo: «Maestro, es la gente que te estrecha y te aprieta.» Pero Jesús dijo: «Alguien me tocó, porque he sentido salir virtud de Mí. » Entonces, la mujer, viéndose descubierta, *vino toda temblorosa a echarse a sus pies y declaró delante de todo el pueblo por qué motivo lo había tocado, y cómo había quedado sana de repente*. Y Él le dijo: «Hija, tu fe te ha salvado, ve hacia la paz. »³

Esta salvación es señalada en el salmo mediante imágenes de hechos temporales, y en este pasaje de San Lucas es evidenciada mediante hechos también temporales, pero ellos son, respectivamente, figura y prenda de una salvación más alta. En efecto, el salmo declara cómo la magnitud de este bien, la misericordia del Señor, es perfecta porque no es temporal sino eterna -*quoniam in aeternum misericordia eius*- :

Aquí se escribió *in saeculum* atendiendo a que en muchos lugares de la Escritura se escribe *in saeculum*, lo cual en griego se dice *eis aiona*, y se entiende *eternamente*, pues su misericordia no es temporal, sino eterna, puesto que su misericordia se da a los hombres para que vivan eternamente con los ángeles (p. 875)⁴.

v. 2-3 : *DICANT QUI REDEMPTI SUNT A DOMINO · QUOS REDEMIT DE MANU HOSTIS ET DE TERRIS CONGREGAVIT EOS | AB ORIENTE ET AB OCCIDENTE · AB AQUILONE ET MARI:*

Seguidamente señala el salmo quiénes son aquellos a quienes se exhorta a confesar ante el Señor; ¿es al Pueblo de Israel liberado de la esclavitud de Egipto? -se pregunta San Agustín. No -responde- más bien se refiere a otro plano de redención, porque al decir el salmo que los redimidos del poder del enemigo fueron congregados “desde oriente y desde occidente * des-

³ Traducción de Mons. Dr. Juan Straubinger.

⁴ Nótese que la letra del salmo en la cita de San Agustín es distinta de la que tomamos en este trabajo.

de el Aquilón y el mar” (v. 3) -de los cuatro puntos cardinales-, habla de lo que es ejecutado “en la congregación de todas las gentes redimida[s] por Cristo”, aunque “No porque acontezcan a un tiempo estas cosas que se cantan en todos, sino en particular en cada uno de los creyentes” porque “Nosotros, pues, todos los creyentes, no somos congregados a un tiempo, sino poco a poco, y cada uno en particular en una determinada ciudad y en un pueblo de Dios, pero también en cada uno de nosotros en particular acontecen estas cosas que están escritas y suceden en el pueblo.” (p. 876). Y advierte

Luego, por experimentado que seas, no te quedes pensando en ti sobre cuanto adviertes en ti al hablarte yo, y creas que en ti solo acontece, sino cree que estas cosas acontecen en todos o en casi todos los que vienen a este pueblo y son redimidos del poder de los enemigos por la preciosa sangre (p. 877).

“CUADROS” DEL SALMO 106

v. 4 ss.: Tras esta parte introductoria del salmo, a partir del versículo 4 comienzan a presentarse aquellos cuatro cuadros de necesidad y angustia remediadas por el Señor, seguidos cada uno por el estribillo “*confiteantur Domino misericordiam eius * et mirabilia eius in filios hominum*” y su variación (ver *ut supra*). Comenta San Agustín que en ese número “en cuanto pude escudriñar ayudándome el Señor, nos da a conocer cuatro clases de tentaciones, de las que nos libra Aquel a quien alaban sus misericordias” (p. 877). Estas cuatro tentaciones, según explica, son:

- 1ª *tentatio erroris et famis* (tentación del error y el hambre);
- 2ª *tentatio difficultatis in bene operando* (tentación de la dificultad en el obrar bien);
- 3ª *tentatio taedii* (tentación del tedio);
- 4ª *tentatio periculorum in regenda Ecclesia* (tentación del peligro en el gobierno de la Iglesia).

Siguiendo el texto del salmo, expone cada una de acuerdo con las siguientes ideas principales:

1ª *tentatio erroris et famis*:

vv. 4 - 9 : *ERRAVERUNT IN SOLITUDINE IN DESERTA · VIA CIVITATEM QUAE HABITARETUR NON REPPERERUNT | ESURIENTES ET SITIENTES · ANIMA EORUM IN IPSIS DEFICIEBAT | ET CLAMAUERUNT AD DOMINUM IN TRIBULATIONE SUA · DE ADFLICTIOE EORUM ERIPUIT EOS | ET DUXIT ILLOS PER VIAM RECTAM · UT VENIRENT IN CIVITATEM HABITABLEM | CONFITEANTUR DOMINO MISERICORDIAM EIUS · ET MIRABILIA EIUS IN FILIOS HOMINUM | QUIA SATURAVIT ANIMAM VACUAM · ET ANIMAM ESURIENTEM IMPLEVIT BONIS*

Esta tentación sorprende a aquel que vive esta vida como si no hubiera otra, a un hombre “negligente y desidioso, que tiene embotado el corazón con los atractivos del mundo, y adormecido con los deleites mortíferos” (p. 877). En un momento es iluminado por una luz que él no llega a ver, como si estuviera a sus espaldas, pero que le muestra la vanidad y el error de todo lo que hasta entonces buscaba y vivía, y le otorga el hambre de verdad. Por esta tentación, entonces, la mano de Dios despierta a este hombre, que de ahí “se duele por su error, pues ve que se halla en el error y quiere conocer la verdad; por eso llama en donde puede, tantea cuanto puede, vaga por donde puede y soporta el hambre de la verdad.” (p. 877): en efecto, “Erraron en soledad por un camino desierto, * ciudad para ser habitada no hallaron; | hambrientos y sedientos, * el alma en ellos se ausentaba.” (Sal. 106, 4-5). De lo profundo de estas angustias clama al Señor, y el Señor lo conduce al camino de la Fe, hacia aquella Luz que no veía y que a partir de ahora se le hará cada vez más cercana y visible, aunque por momentos se oculte; “desde aquí comienza a caminar hacia la ciudad del descanso. Es conducido a Cristo, que dijo: «Yo soy el camino».” (p. 878): “Y clamaron al Señor en su tribulación * de su aflicción los arrebató, | y los condujo por un camino recto * para que llegaran a una ciudad habitable”, por esto “Que confiesen ante el Señor Su misericordia * y sus maravillas para con los hijos de los hombres; | porque sació el alma vacía * y colmó de bienes al alma hambrienta” (Sal. 106, 6-9).

2ª tentatio difficultatis in bene operando:

vv. 10 - 16 ...*HABITANTES IN TENEBRIS ET UMBRA MORTIS · ALLIGATOS INOPIA ET FERRO | QUIA PROVOCAVERUNT SERMONES DEI · ET CONSILIUM EXCELSI BLASPHEMAVERUNT | ET HUMILIAVIT IN LABORE COR EORUM · CECIDERUNT ET NON ERAT QUI ADIUVARET | ET CLAMAVERUNT AD DOMINUM IN TRIBULATIONE SUA · ET DE ANGUSTIIS EORUM SALVAVIT EOS | ET EDUXIT EOS DE TENEBRIS ET UMBRA MORTIS · ET VINCULA EORUM DISRUPIT | CONFITEANTUR DOMINO MISERICORDIAM EIUS · ET MIRABILIA EIUS IN FILIOS HOMINUM | QUIA CONTRIVIT PORTAS AEREAS · ET VECTES FERREOS CONFREGIT...*

Cuando el hombre se encuentra ya en el Camino, que es Cristo, y sabe qué es lo que debe observar, comienza a luchar contra los pecados. Pero al presumir demasiado de sus fuerzas y pretender independizarse de las advertencias del Señor, es vencido a causa de su soberbia, y se encuentra en tinieblas, encadenado por los vicios y sin poder avanzar por el camino en que había sido puesto. Lo que antes amaba y le fue dado abominar se erige frente a él como un muro de males y portón cerrado, sin hallar cómo sortearlos para vivir bien. “Y clamaron al Señor en su tribulación, * y los salvó de sus angustias, | y los condujo fuera de las tinieblas y la sombra de la muerte * y destrozó sus cadenas” (Sal. 106, 13-14).

Comienza a serle fácil, entonces, lo que antes le era difícil (p. 878). ¿Pero no podría el Señor haber evitado de antemano estas angustias? Responde San Agustín:

Esto lo pudo dar Dios sin dificultad; pero, si louviésemos sin trabajo, no reconoceríamos al Dador de este bien. Pues si fácilmente, cuando el hombre quisiera, pudiera y no percibiese el combate de las pasiones contra sí mismo, ni que el alma, cargada con sus ataduras, es zarandeada, atribuiría a sus propias fuerzas lo que pudiera sentir y no alabaría al Señor por sus misericordias (p. 878-879).

3ª tentatio taedii:

vv. 17 - 22: ...*STULTOS PROPTER VIAM SCELERIS EORUM · ET PROPTER INIQUITATES ADFLICTOS | OMNEM CIBUM ABOMINATA EST ANIMA EORUM · ET ACCESSERUNT AD PORTAS MORTIS | ET CLAMAUERUNT AD DOMINUM IN TRIBULATIONE SUA · DE ANGUSTIIS EORUM SALVAVIT EOS | MISIT VERBUM SUUM ET SANAVIT EOS · ET SALVAVIT DE INTERITU | CONFITEANTUR DOMINO MISERICORDIAM EIUS · ET MIRABILIA EIUS IN FILIOS HOMINUM | ET IMMOLENT HOSTIAS GRATIARUM · ET NARRENT OPERA EIUS IN LAUDE...*

Tras la alegría de superar aquellas dificultades y avanzar sin aquellos obstáculos por el camino del Señor, probablemente viviendo entre sus semejantes sin reproche de malas costumbres, este hombre

es sorprendido, en el curso de esta vida, por la tercera tentación, consistente en cierto tedio, por el cual algunas veces no le agrada ni orar ni leer. La tercera tentación es opuesta a la primera. Primeramente perecía de hambre, después de hastío. Y esto, ¿de dónde dimana? De cierta debilidad del alma. Ya no le seduce el adulterio, pero tampoco le deleita la palabra de Dios. Después del peligro de la ignorancia y de la concupiscencia, de las que te alegrabas haber ya sorteado, mira no sea que el hastío o el tedio te maten. No es ésta una leve tentación. Reconócele estar en ella y clama al Señor para que aquí te libre también de tus flaquezas. Y tan pronto como seas librado de esta tentación, alábenle sus misericordias. (p. 879-880)

4ª tentatio periculorum in regenda Ecclesia:

vv. 23 - 32: ...*QUI DESCENDUNT IN MARE NAVIBUS · FACIENTES OPUS IN AQUIS MULTIS | IPSI VIDERUNT OPERA DOMINI · ET MIRABILIA EIUS IN PROFUNDO | DIXIT ET SURREXIT VENTUS TEMPESTATIS · ET ELEVAVIT GURGITES EIUS | ASCENDUNT IN CAELUM ET DESCENDUNT IN ABYSSOS · ANIMA EORUM IN ADFLICTIOE CONSUMITUR | OBSTIPUERUNT ET INTREMUERUNT QUASI EBRIUS · ET UNIVERSA SAPIENTIA EORUM ABSORTA EST | CLAMABUNT AUTEM AD DOMINUM IN TRIBULATIONE SUA · ET DE ANGUSTIA EDUCET EOS | STATUET*

*TURBINEM IN TRANQUILLITATEM · ET SILEBUNT FLUCTUS EIUS | LAETABUNTUR
QUONIAM QUIEVERUNT · ET DEDUCET EOS AD PORTUM QUEM VOLUERUNT
| CONFITEANTUR DOMINO MISERICORDIAM EIUS · ET MIRABILIA EIUS IN FILIOS
HOMINUM | ET EXALTENT EUM IN ECCLESIA POPULI · ET IN CATHEDRA
SENIORUM LAUDENT EUM.*

Esta tentación, según San Agustín, es la que toca a alguno que librado ya de las tentaciones anteriores reciba encomendada la dirección del pueblo, “de que te constituyas en timonel de la nave, de que gobiernes la Iglesia”, y que entonces le conmuevan las tempestades que baten la nave de la Iglesia. En ésta, aunque atañe particularmente a los que la gobiernan, porque importa a todos, es importante que los fieles no desistan en la oración, porque ellos navegan en la nave que los otros gobiernan (p. 880-881).

Hasta aquí seguimos lo que es la enarración de San Agustín sobre este Salmo. Respecto de la cuarta tentación, *tentatio periculorum in regenda Ecclesia*, hace un salto de lo particular de cada alma, expuesto en las primeras tentaciones, a lo general de toda la nave de la Iglesia, bien que destacando la responsabilidad particular de los que, tras ser sacados de las tentaciones anteriores, tienen a su cargo su gobierno. Sin embargo, también es posible ver en ese cuarto cuadro del salmo una tentación particular de cada alma, la cual es simbolizada mediante la nave dentro de la tradición cristiana. Como anticipamos, el camino por donde avanza el alma pasó de ser a través del desierto (en el primer cuadro del salmo) a ser por el mar.

Hay que recordar, por otra parte, que desde sus orígenes la navegación estuvo ligada al comercio. El salmo mismo parece hacer referencia a este sentido de la navegación al decir “*qui descendunt in mare navibus facientes opus in aquis multis*” (v. 23). Ese *opus* sería precisamente los negocios que los empujan a atravesar los peligros del mar.

¿Cuál es el comercio que realiza la nave del alma en las aguas del mar? Es un comercio mediante el cual se acumulan los tesoros en el Cielo

(Lc. 12, 33-34)⁵ y se obtiene el aceite necesario para entrar con luz y a tiempo por las puertas tras las cuales se halla el Esposo (Mt. 25, 1-13). San Serafín de Sarov explica este comercio en la conversación que sostuvo con Motovilov:

La oración, el ayuno, las vigili­as, y otras actividades ascéticas tan buenas como parezcan, no constituyen el fin de la vida cristiana aunque ayuden a conseguirlo. El verdadero fin de la vida cristiana consiste en la adquisición del Espíritu Santo. (...)

La adquisición del Espíritu Santo es también un capital, pero un capital eterno, dispensador de gracias, parecidos a los capitales temporales que se obtienen por los mismos procedimientos. (...)

En la parábola de las vírgenes prudentes y las vírgenes necias (Mt. 25, 1-13), (...) algunos creen que la falta de aceite de las vírgenes, simboliza la insuficiencia de acciones virtuosas hechas durante la vida. Tal interpretación no es enteramente justa. ¿Qué falta de acciones virtuosas podría haber si eran vírgenes, aunque fueran necias? La virginidad es una gran virtud, un estado casi angélico, pudiendo reemplazar a todas las otras virtudes. Yo, miserable, pienso que les faltaba justamente, el Espíritu de Dios. Al practicar las virtudes, estas vírgenes, espiritualmente ignorantes, creían que la vida cristiana consistía en estas prácticas. Nosotras hemos sido virtuosas, hemos hecho obras pías, pensaban ellas, sin preocuparse de saber si habían recibido o no la gracia del Espíritu Santo. Se dice en los libros patrísticos de este género de vida basado únicamente en la práctica de las virtudes morales, sin un examen minucioso para saber si nos traen, y en qué medida, la gracia de Dios: «Algunos caminos que parecen buenos al principio, conducen al abismo infernal» (Prov. 14, 12).

(...) El mercado es nuestra vida, la puerta de la cámara nupcial, cerrada e impidiendo el acceso al Esposo, es nuestra muerte, las vírgenes sabias y necias son las almas cristianas. El aceite no

⁵ Son muchas las comparaciones evangélicas del Reino de los Cielos con riquezas y tesoros.

simboliza nuestras acciones sino la gracia, por la cual el Espíritu Santo llena nuestro ser transforma[n]do en Él, lo corruptible en incorruptible, la muerte psíquica en vida espiritual, las tinieblas en luz, el establo donde están encadenadas, como animales, nuestras pasiones, en templo de Dios, en cámara nupcial donde volvemos a encontrar a nuestro Señor, Creador y Salvador, Esposo de nuestras almas (en GORAÑOFF : 1983, 157-162).

Veámoslo en relación con los navegantes del salmo: se afirma de ellos que por las sacudidas del viento de tempestad “*universa sapientia eorum absorta est*” (v. 27), es decir que todo lo que pensaban saber se les tornó necesidad. Probablemente ponían la razón de sus obras sobre cimientos débiles, o les daban una importancia mayor a la que realmente tenían⁶, de la misma manera que lo hacían las vírgenes necias según la interpretación de

⁶ Dom Columba Marmión, a pocas líneas del comienzo de su libro *Jesucristo, Vida del alma*, advierte en qué consiste la verdadera santidad, en un pasaje que nos ilumina acerca de la pedagogía divina para enseñarnos sus caminos según lo canta este salmo:

Entre las almas que buscan a Dios, hay quienes no llegan a Él sino con mucho trabajo. Unas no tienen noción precisa de lo que es la santidad; ignoran o dejan a un lado el plan trazado por la Sabiduría eterna, hacen consistir la santidad en tal o cual concepción que ellas mismas se forman, quieren dirigirse únicamente por su propio impulso, adhiérense a ideas puramente humanas, elaboradas por ellas y que no sirven más que para extravíarlas. (...)

Otras tienen nociones claras sobre puntos menudos de poca importancia, pero les falta la vista del conjunto (...); su vida está llena de trabajos, y sometida a incesantes dificultades; se fatigan sin entusiasmo, sin optimismo y con frecuencia con poco fruto, porque esas almas atribuyen a sus actos una importancia mayor o les dan un valor menor que el que deben tener en conjunto.

Es, pues, de extrema importancia correr «en el camino, no a la ventura» (1Cor 9,26), como dice San Pablo, sino «de manera que toquemos la meta» (9,24); conocer lo más perfectamente que podamos la idea divina de la santidad, examinar con el mayor cuidado el plan trazado por Dios mismo para hacernos llegar hasta Él, y adaptarnos rigurosamente a ese plan. Sólo de esta manera conseguiremos nuestra salvación y nuestra santidad. (*Jesucristo, Vida del alma*. Primera parte: Economía del plan divino. 1. Plan divino de nuestra predestinación adoptiva en Jesucristo.)

San Serafin. En efecto, este santo recuerda las diferencias entre las tres voluntades que se combaten en el hombre:

Hablando de estas vírgenes, Antonio el Grande dijo, en sus cartas a los monjes: «Muchos monjes y vírgenes ignoran completamente la diferencia que existe entre las tres voluntades que actúan en el interior del hombre. La primera, es la voluntad de Dios, perfecta y salvadora; la segunda, nuestra propia voluntad humana, que en sí no es ni nefasta ni salvadora; en cambio, la tercera, diabólica, es absolutamente nefasta.[>] Esta tercera voluntad enemiga, es la que obliga al hombre ya sea a no practicar la virtud en absoluto o a practicarla por vanidad o únicamente por el «bien mismo» y no por Cristo. La segunda, nuestra voluntad propia, nos incita a satisfacer nuestros malos instintos y, como la del enemigo, nos enseña a hacer el bien por el bien mismo sin preocuparse de la gracia que puede adquirirse. En cuanto a la [primera] voluntad, la de Dios, consiste en enseñarnos a hacer el bien únicamente para conseguir el Espíritu Santo, tesoro eterno, inextinguible, que nada en el mundo es capaz de igualar (GORAÏNOFF : 1983, 161).

Así es que el alma que ha sido rescatada de las tentaciones del error, de la dificultad en obrar bien y del tedio para obrar ese bien no por esto ha huido de todos los peligros, sino que le resta ser purificada en los fundamentos de ese bien obrar. Por medio de esta cuarta prueba ve la pequeñez de sus obras y aprende que el comercio al que debe dedicarse no es la acumulación de sus propias obras, que en sí nada valen, sino, por ellas, la adquisición del Espíritu Santo. La entrega que Dios hace de Su Espíritu Santo son las proezas que superan toda obra humana y sobrepasan toda sabiduría terrena. Las obras del alma, entonces, son sorprendidas por las gestas del Señor y todo el ser y el obrar del hombre son conmovidos y desestructurados y superados por las maravillas de Dios en la redención y salvación que le ofrece; el alma pierde toda seguridad de sí, y pareciera que va a sucumbir, pero se entrega confiadamente al Señor en la oración tras sacudirse de todo apego a sí mis-

mo; el Señor calma las aguas y Él mismo, no los hombres, conduce al alma al puerto deseado.

El Archimandrita Sophrony (SOPHRONY: 2002, 115) hace eco de este pasaje desestabilizador cuando confiesa en su autobiografía espiritual que

Apenas nos parece haber alcanzado lo que buscamos, cuando él ya nos muestra algo infinitamente lejano. Mi alma llega al límite de sus fuerzas; mi espíritu no puede más; el espanto me penetra enteramente ante los abismos abiertos del conocimiento de Dios; busco un apoyo en la palabra de Dios, y ¿qué pasa? Caigo sobre este pasaje: «Una vez más haré yo que se estremezca no sólo la tierra, sino también el cielo» ¿Por qué? «Las cosas inestables se cambiarán, ya que son realidades creadas, a fin de que permanezcan las incommovibles» (Hb 12, 26-27).

Inestables son las obras de los hombres, inestable es el bien que ellas procuran. Pero las obras de Dios permanecen para siempre, y del hombre depende acogerlas y afianzarse en lo perdurable, o rechazarlas y girar sin rumbo en el torbellino de la perdición sin fin. El eje en que las obras temporales redundan en la eternidad, transformando el Señor, al decir de San Serafín, “lo corruptible en incorruptible”, es invertirlas en la adquisición del Espíritu Santo, despojarse de la atribución de las obras a cambio de la gracia del Espíritu Santo: “Vended aquello que poseéis y dad limosna. Hacedos bolsas que no se envejecen, un tesoro inagotable en los cielos, donde el ladrón no llega, y donde la polilla no destruye. Porque allí donde está vuestro tesoro, allí también está vuestro corazón” (Lc. 12, 33-34). Ésa es la *pobreza de espíritu* que cantan las bienaventuranzas en primer lugar: “Bienaventurados los pobres de espíritu, · porque de ellos es el Reino de los Cielos” (Mt. 5, 3). San Serafín afirma que por Reino de los cielos se entiende la gracia del Espíritu Santo (GORAÏNOFF : 1983, 183), y San Agustín explica quién es pobre de espíritu: “Es mendigo todo aquel que, sin atribuirse nada a sí, lo espera todo de la misericordia de Dios y llama cotidianamente a la puerta del Señor, y, tenien-

do clavados los ojos en tierra, e hiriendo su pecho, y temblando y hallándose desnudo, golpea para que se le abra” (p. 893).

Libre desde su concepción de toda mancha de pecado, y en grado supremo digna de la felicidad que predicán las bienaventuranzas de su Hijo, la Madre de Dios y siempre Virgen María conoció y acogió la misericordia y las maravillas de Dios que sorprenden a los navegantes del cuarto cuadro y que canta todo este Salmo; por eso pudo ella misma entonar el *Magnificat* y confesar: “en mí obró grandezas el Poderoso. Santo es su nombre, y su misericordia, para los que le temen va de generación en generación” (Lc. 1, 49-50)⁷.

En este cuarto cuadro del salmo comienza la verdadera travesía, las grandes empresas, donde se juega el todo por el todo. Y a medida que el Señor los va librando de los peligros del mar, poco a poco van llegando los hombres al puerto deseado del Cielo, donde en agradecimiento se les exhorta a que “Lo exalten en la asamblea del pueblo, * y Lo alaben en el consistorio de los ancianos” (v. 32). Implícitamente San Agustín da a conocer quién es el pueblo y quiénes los ancianos desde cuyos puestos el salmista pide resuenen las alabanzas, porque glosando ese verso como “Le alaben, le ensalcen los pueblos y los ancianos, los traficantes y los timoneles” (p. 887-888), establece una semejanza entre dos términos de la sociedad civil (pueblos y ancianos) con dos términos de la sociedad náutica (traficantes y timoneles), de manera que según esta analogía los pueblos corresponden a los traficantes que navegan, y los ancianos del pueblo corresponden a los timoneles de la nave. Agregando como tercer campo semántico de la analogía la Iglesia, que es al fin de lo que habla San Agustín en su interpretación, tenemos que el pueblo-traficantes son los fieles del Pueblo de Dios, y los ancianos-timoneles, los sacerdotes en general y especialmente los obispos y el Papa. Cabe recordar que los sacerdotes son llamados *presbíteros*, que es decir ‘más viejo’ en su origen griego (πρεσβύτερος). En última instancia todos navegan y todos trafican, porque todos hacen “comercio espiritual” para llegar al Puerto.

⁷ El cántico de María tiene algunos ecos del salmo que nos ocupa, especialmente de la parte final que sigue a estos cuatro cuadros, cuando refiere la inversión de riquezas y honores entre poderosos y pobres.

vv. 33 - 42: *PONET FLUMINA IN DESERTUM · ET FONTES AQUARUM IN SITIM
| TERRAM FRUCTIFERAM IN SALSUGINEM · PRAE MALITIA HABITATORUM EIUS
| PONET DESERTUM IN PALUDES AQUARUM · ET TERRAM INVIAM IN FONTES
AQUARUM | ET CONLOCABIT IBI ESURIENTES · ET FUNDABUNT URBEM AD
HABITANDUM | ET SERENT AGROS ET PLANTABUNT VINEAS · ET FACIENT FRUGES
GENIMINA | ET BENEDICET EIS ET MULTIPLICABUNTUR NIMIS · ET PECORA
EORUM NON INMINUET | INMINUTA SUNT AUTEM ET ADFLICTA · PROPTER
ANGUSTIAM MALI ET DOLORIS | ET EFFUNDET DESPECTIONEM SUPER
PRINCIPES · ET ERRARE EOS FACIET IN SOLITUDINE DEVIA | ET SUBLEVABIT
PAUPEREM DE INOPIA · ET PONET QUASI GREGEM FAMILIAS | VIDEBUNT RECTI
ET LAETABUNTUR · ET OMNIS INIQUITAS CONTRAHET OS SUUM*

“¿Qué hizo en esta congregación, en esta Iglesia?” se pregunta San Agustín (p. 888). En este punto su comentario refleja una elevación del salmo a otra perspectiva de la Historia de la Salvación, para describir la dinámica con que llega a los hombres la gracia de Dios por Su misericordia.

En primer lugar, en este pasaje el salmo enumera una serie de peripecias o inversiones en las bendiciones del Señor, tomando como referentes el agua y el fruto de viñas y campos, junto con la población del lugar y su disminución o aumento; el cambio en la calidad de la tierra está señalado por el verbo *pono*, y se dan las razones del mismo, de la siguiente manera:

A) TIERRAS FÉRTILES → DESIERTO

ponet ► *flumina* → *in desertum* (v. 33)
fontes aquarum → *in sitim* (v. 33)
terram fructiferam → *in salsuginem* (v. 34)

*prae malitia
 habitatorum eius*
 (v. 34)

B) DESIERTO → TIERRAS FÉRTILES

ponet ► *desertum* → *in paludes aquarum* (v. 35)
terram inviam → *in fontes aquarum* (v. 35)

conlocabit ibi esurientes

fundabunt urbem ad habitandum (v. 36) ≠
serent agros et plantabunt vineas et facient fruges genimina

(v. 37)

benedicet eis (v. 38)

multiplicabuntur nimis et pecora eorum non inminuet (v. 38)

inminuta sunt autem et adflicta

propter angustiam mali et doloris
 (v. 39)

El salmo afirma que el pasaje de *tierra fértil* → *desierto* fue a causa de la malicia de sus habitantes, y la *disminución de gente y ganado* fue a causa de la angustia, de la cerrazón que trajo esta misma malicia y el dolor que le acompaña; ya la maldad implica juntamente un cierre a la acción de la gracia y a las bendiciones de Dios.

Enseguida presenta una nueva peripecia:

A) *effundet despectionem super principes*

et errare eos faciet in solitudine devia (v. 40)

Stylos. 2014; 23(23); pp. 106-138; ISSN: 0327-8859

B) *sublevabit pauperem de inopia
et ponet quasi gregem familias* (v. 41)

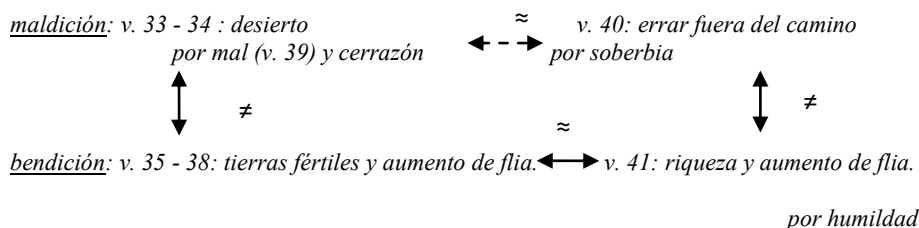
La clave de las mismas es la pobreza. ¿Qué pobreza? La del que no se atribuye nada a sí y se reconoce necesitado, y por ello clama a Dios: es la pobreza de espíritu que vimos al estudiar el cuadro de los navegantes y que se identifica con la humildad que canta la Virgen María en el *Magnificat*: “porque ha puesto los ojos en la humildad de su esclava, | por eso desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada” y “Dispersó a los que son soberbios en su propio corazón. | Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. | A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada”⁸ (Lc. 1, 48 y 51-53). En el cántico de la Madre de Dios están los ecos del salmo que anticipamos más arriba: los soberbios humillados, y los humildes exaltados. Es completamente lógico: todos los bienes vienen de Dios; si alguien se considera rico como para bastarse a sí mismo, se cierra a los dones del Señor; en cambio quien se reconoce indigente se abre a sus gracias y bendiciones. Y como no hay otra fuente de bienes, quien se cierra queda pobre, y quien se abre se enriquece.

En este punto, v. 40 - 41, el salmo advierte que el fin los soberbios es andar errantes fuera del camino, “*errare eos faciet in solitudine devia*” (v. 40), lo cual nos recuerda la necesidad en que se hallaban los del primer cuadro del salmo, “*erraverunt in solitudine in deserta via*” (v. 4); de esta manera, mostrando su causa, remite a aquella tentación como resultado de aquel pecado. En última instancia, es la dificultad en que se hallan los hombres como consecuencia de la soberbia que constituyó el pecado original de Adán y Eva cuando atendieron la tentación de, por sus propios medios y rebeldía, “seréis como dioses” (Gen. 3, 5).

Enseguida el salmo opone la herencia que toca a los humildes: “*et sublevabit pauperem de inopia · et ponet quasi gregem familias*” (v. 41). Es una bendición doble, que toca a los bienes de riqueza y al número de los miembros de su familia (cfr. nota en la traducción), los mismos bienes que describe entre los versos 35 y 38.

⁸ Traducción de la *Biblia de Jerusalén* (1975).

Las bendiciones de los versos 35 al 38, que se identifican con las del verso 41, se oponen a la desgracia de los versos 33 al 34. La desgracia de estos últimos versos se atribuía a la maldad y a la consecuente cerrazón. Si las bendiciones del verso 41 tienen por fundamento la humildad y se identifican con las de los v. 35 - 38, y las maldiciones que se oponen a estos últimos, las de los v. 33 - 34, son consecuencia del mal y la cerrazón, se concluye que la raíz del mal y la cerrazón es lo contrario a la virtud que engendra tantos bienes, el pecado de soberbia contrario a la virtud de la humildad:



He dado por supuesto que las bendiciones se identifican en términos generales con la gracia. San Agustín lleva esta dinámica al plano del pueblo elegido. Identifica las aguas con las profecías que corrían en el pueblo judío, y que lo abandonaron por haberse engreído de tenerlas (por falta de pobreza de espíritu), y se emplazaron en la Iglesia. En este nuevo pueblo de Dios, en virtud de las aguas de su palabra, las siembras de los campos y las plantaciones de viñas producirán frutos que harán crecer y aumentar sus familias y los ganados. La traducción latina que cita San Agustín reza para el v. 37 “*fecerunt fructum frumenti*”, y siendo *frumentum*, -i (n) “*the fruit of cereal plants*” (*Oxford Latin Dictionary*: 1968), hace clara referencia al trigo. En la traducción jerónima *Iuxta Hebraeos* está presente más veladamente en el “*serent agros*”, que se distingue sin duda del “*plantabunt vineas*”. Si es válido considerar que la siembra de esos campos es de cereal, tenemos que la palabra de Dios hace fructificar trigo y viñas, y como dentro de la Iglesia todo lo prefigurado en el Antiguo Testamento cede el paso a lo anunciado, en su más alta instancia es la Palabra de Dios, el Verbo Divino, que toma el pan del trigo y el vino de las viñas para convertirlos en Su Cuerpo y Sangre, y alimentar con ellos a Su grey hambrienta para el perdón de los pecados y la

vida eterna. Pero ¿quiénes son sus ganados? El santo de Hipona comenta que “En la Iglesia se llaman sencillamente jumentos y bestias los viandantes, pero útiles; no con mucha ciencia, sino llenos de fe. Luego *bendijo* tanto a los espirituales como a los carnales; y *los multiplicó sobremanera y no disminuyeron sus jumentos.*” (p. 889-890). A todos los que habitan en la Iglesia, entonces, les es ofrecida la gracia, sin acepción de personas.

v. 42: *VIDEBUNT RECTI ET LAETABUNTUR · ET OMNIS INIQUITAS CONTRAHET OS SUUM*

Todo lo anterior es un despliegue de lo que es la misericordia de Dios. Ante ella caben dos reacciones: la alegría de los rectos o el silencio forzado de la iniquidad, que para callar y evitar la confesión de las gracias del Señor se hace violencia física (*contrahet*⁹). Por oposición, queda implícita una respuesta contraria por parte de los justos: si la iniquidad se encierra y contrae para callar, los rectos dilatarán sus corazones para reconocer, cantar y proclamar la misericordia que los ha salvado.

v. 43 : *QUIS SAPIENS ET CUSTODIET HAEC · ET INTELLEGET MISERICORDIAS DOMINI*

El salmo cierra con una apelación preguntando quién es sabio para encomendarle una misión preciosa: el que sea sabio será el encargado especial de custodiar con sumo cuidado todas estas cosas que cantó el salmo, las misericordias del Señor, de modo que por él los demás puedan recibirlas como de fuente segura, entenderlas, y así aceptarlas y contarse entre el número de los rectos. De esta manera, la sabiduría y la inteligencia residen en entender (y por lo tanto recibir) la misericordia de Dios, y, a contrahaz, es necio quien la rechaza en la inteligencia y la voluntad conjuntamente.

⁹ “to cause to shrink under pain, etc.” (*Oxford Latin Dictionary* : 1968, *contrahō* 1, d).

CONCLUSIÓN DEL COMENTARIO

El salmo canta las misericordias de Dios e invita a quienes las han recibido que las confiesen ante el Señor y delante de los hombres. Despliega con este propósito una serie de cuadros donde muestra distintos casos de los que se desprende una estructura de **necesidad - angustia - clamor - auxilio divino - exhortación a la confesión y a la alabanza agradecida a Dios**. Después de ellos opone la suerte contraria de tierra fértil vuelta desierto con mengua de población, y desierto vuelto tierra fértil con aumento de población, y siguen las causas que las originan: los príncipes, esto es los pagados de sí, los que se consideran ricos, se extravían y yerran fuera del camino; los pobres son enriquecidos, alimentados y aumentan sus familias. Sólo los rectos, declara el salmo, pueden contemplar estas maravillas, y alegrarse; la iniquidad se cierra a ellos. Y concluye que es sabio quien acoge y cuida estos misterios, y se convertirá en fuente de sabiduría para otros.

La misericordia de Dios llega a los humildes, a los pobres de espíritu, por el clamor que se eleva desde las profundidades de la angustia hasta el trono del Altísimo, porque en esa súplica subyace el sello del conocimiento real (el *realise* según Newman) de la propia indigencia y conlleva la apertura a las riquezas de la gracia de Dios, que siempre está a la puerta y llama como mendigo de otorgarlas.

Y el salmo recuerda que aún cabe lugar para la salvación de los príncipes, cuando indica que su suerte fue errar el camino, siendo ésta la prueba del primer cuadro del salmo y la puerta a la primera súplica angustiosa por el auxilio de Dios y a su respuesta favorable.

De este suelo brota constante por las bocas y los corazones de los cristianos de Oriente la “oración de Jesús”: “Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador”.

TRADUCCIÓN DEL SALMO 106 Y NOTAS SEMÁNTICO - GRAMATICALES¹⁰

Presento el TEXTO LATINO (EN FORMATO VERSALES) y una traducción ligeramente *libre (en formato cursiva)*, interlinealmente, en este orden. El criterio que sigo es tratar de reflejar, cuando presenten interés especial, los matices tanto léxico-etimológicos como los morfológicos que muestra la versión del texto latino que tomo. En algunas ocasiones consulto el léxico hebreo para traducir del latín a la luz de la lengua original del texto.

Me detengo, en algunas notas, a considerar algunas cuestiones relativas a la gramática y a la traducción y cómo inciden en la estructura e interpretación del texto.

PSALMVS CVI Salmo 106¹¹

§1 CONFITEMINI DOMINO QUONIAM BONUS QUONIAM IN AETERNUM
MISERICORDIA EIUS

*Confesad ante el Señor¹² porque es bueno *¹³ porque Su misericordia
permanece eternamente.*

¹⁰ Texto según <http://www.intratext.com>. Cfr. variantes textuales de los testimonios en HARDEN, J.M. (ed), *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi*, London: Society for Promoting Christian Knowledge (New York and Toronto: The Macmillan Co.), 1922. Las únicas dos diferencias más relevantes respecto del texto asentado por Harden son *miseriordiaie* en lugar de *miseriordiam* en los versículos 8, 15, 21, 31, e *intelleget* por *intellegent* en el versículo 43, ambas correspondientes al manuscrito del *British Museum* Harley 2793, que data del siglo IX.

¹¹ Sigo la numeración hebrea.

¹² *Confitemini Domino* (en hebreo: הָדַר לַיהוָה): Aquí el significado de “reconocer” que contiene ‘confiteor’ está usado en un sentido positivo de reconocer la bondad y magnificencia de algo o alguien. En virtud de las estructuras paralelísticas tan típicas de las Sagradas Escrituras, esto puede verse claramente en Tobías XIII, 3-5, según traducción de San Jerónimo: “*confitemini Domino filii Israhel et in conspectu gentium laudate eum | quoniam ideo dispersit vos inter gentes quae ignorant eum ut vos narretis mirabilia eius et faciat scire eos quia non est alius Deus omnipotens praeter eum | ipse castigavit nos propter iniquitates nostras et ipse salvabit nos propter misericordiam suam*”; lo declara también el *Stylos*. 2014; 23(23); pp. 106-138; ISSN: 0327-8859

mismo complemento ‘*quoniam bonus*’ que modifica a este ‘*confitemini*’ del salmo en cuestión.

Por otra parte, ‘*confiteor*’ es generalmente transitivo, pero también puede ser intransitivo, con un sentido de confesar, en especial una culpa (*Oxford Latin Dictionary*: 1968). Aquí ‘*confitemini*’ no está acompañado por el objeto directo que correspondería a su valor transitivo, y, con todo, no implica la confesión de una culpa. En cuanto al dativo ‘*Domino*’ que lo acompaña, tiene el valor sintáctico de un *dativo de interés* en su especie de *dativus commodi* (ver Díaz Patri, §184), por cuanto la acción de ‘*confiteor*’ recae en ‘*Domino*’ con un sentido de “en favor de”. Semánticamente, se puede ver el alcance de la frase “*confitemini Domino*” confrontando esta traducción que hace S. Jerónimo al latín tanto en esta parte del salmo como en los versículos de *Tobías* arriba citados, con la que da Mons. Straubinger de estos últimos, “benedicid al Señor” (Tob. XIII, 3). ‘Benedicir al Señor’ es a la vez decir bondades en favor del Señor (‘Señor’ como beneficiario de la acción), decir esto al Señor, tributarle alabanza (‘Señor’ como destinatario de la acción), y de aquí se sigue que es también decir, nombrar bien al Señor (‘Señor’ como en quien recae la acción a modo de objeto directo), todo esto, el sentido de objeto indirecto y de objeto directo, unido y sin separación. Estos mismos semas están presentes en “*confitemini Domino*”, donde ‘*confiteor*’ es ‘reconocer’, ‘proclamar’ y ‘alabar’. Por esto la traducción de ‘*confitemini Domino*’ por ‘confesad al Señor’, cuya interpretación casi necesariamente recae en considerarlo como *verbo + objeto directo*, no es errónea, aunque conservar este valor en los versículos 8, 15, 21 y 31 trae complicaciones por la adición a la frase de un objeto directo propiamente dicho (*miserecordiam eius et mirabilia eius*). Considero, entonces, mejor mantener en ambos casos una traducción que refleje la función y el sentido de dativo de interés. Por lo tanto, se pueden utilizar preposiciones que reflejan más literalmente esta función, como *para*, o incluso con otro sentido más, como dativo de dirección (subespecie del dativo de fin), *hacia*: tomo la primera opción para la traducción más literal, aunque también habría lugar para traducir *hacia*.

Cabe establecer una comparación entre el valor primero del dativo y el de la partícula prepositiva hebrea ל (L) a la que traduce. Para el valor del dativo, cfr. María José Echarte Cossío: “Sobre el valor del dativo en latín. El llamado dativo de dirección y el dativo con verbos prefijados.” en *Minerva: Revista de filología clásica*, ISSN 0213-9634, Universidad de Valladolid, N° 8, Valladolid, 1994, págs. 211-242.

Es necesario también indagar en el sentido de la unión *confiteor* + dativo. La confesión a la que exhorta el salmista implica no sólo un reconocimiento de la bondad, misericordia y poder de Dios (lo más explícito en el salmo), sino también, de la propia indigencia del que hace la confesión (más implícito en el salmo) y en cuyo favor se aplican, a su vez, tales misericordias, todo lo cual implica una posición en que el hombre se presenta tal cual es ante la mirada del Señor, sin ocultarse de Él, echándose a los pies (Lc. 7, 36-50) y abandonándose a la misericordia de quien reconoce tiene todo honor y poder, rico en toda clase de bienes, y que es a la vez su Salvador. La doctrina que Santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz expone en su

Stylos. 2014; 23(23); pp. 106-138; ISSN: 0327-8859

2 DICANT QUI REDEMPTI SUNT¹⁴ A DOMINO QUOS REDEMIT DE MANU HOSTIS¹⁵

*Díganlo quienes han sido redimidos por el Señor, * a quienes ha redimido
de mano del enemigo
ET DE TERRIS¹⁶ CONGREGAVIT EOS
y congregado desde (diversas) tierras,*

autobiografía profundiza en esta disposición del alma; veamos un párrafo de la misma en que se describe el reconocimiento de las propias faltas ante el Señor:

Sin embargo, después de todas sus travesuras, el pajarillo, en vez de ir a esconderse en un rincón para llorar su miseria y morir de arrepentimiento, se vuelve hacia su amado Sol, expone a sus rayos bienhechores sus alitas mojadas, gime como la golondrina; y, en su dulce canto, confía y cuenta detalladamente sus infidelidades, pensando, en su temerario abandono, adquirir así un mayor dominio, atraer con mayor plenitud el amor de Aquel que no vino a buscar a los justos sino a los pecadores... (TERESITA DE LISIEUX : 2003, 239).

Entendiendo así el “*confitemini Domino*”, que condensa toda la enseñanza del salmo, puede traducirse como “Confesad ante el Señor”.

En síntesis: ‘confesar’ tiene un significado básico de “reconocer” + “decir” algo como superando la vergüenza o aceptando de buen talante la humillación que implica, y éste es el valor antiguo fundamental. En el salmo 106 (107) está aplicado primero y explícitamente a reconocer la misericordia y magnificencia de Dios ante Él (en primer lugar) y ante los hombres (en segunda instancia). Implícitamente, está el reconocimiento y declaración de la propia pobreza, ante Dios (y ante los hombres), que hace clamar por misericordia a quien se reconoce omnipotente y misericordioso. De esta manera, ‘confesar’ recobra y une el sentido del confesor de la fe y el sentido del que acude a Dios para pedir perdón por sus pecados. A fin de cuentas, quien confiesa sus pecados arrepentido y con confianza, también confiesa en ese mismo acto, hasta el fondo de sus entrañas, la misericordia de Dios.

¹³ De acuerdo con la notación tradicional, señalo aquí con un asterisco “*” la separación entre los dos hemistiquios que forman cada versículo del salmo.

¹⁴ Si hubiera alguna duda sobre si la perífrasis de participio perfecto + presente de ‘sum’ es en el latín de S. Jerónimo voz pasiva del pretérito perfecto, como en latín clásico, y no del presente, como en un latín más tardío, el paralelismo claramente sinónimo entre los dos hemistiquios confirma lo primero.

¹⁵ En general, y más correctamente, aquí termina el v. 2 y comienza el 3.

¹⁶ TERRA: “7 A piece of land inhabited by a particular people, etc., a country, land, region.” (Oxford Latin Dictionary: 1968).

Stylos. 2014; 23(23); pp. 106-138; ISSN: 0327-8859

3 AB ORIENTE ET AB OCCIDENTE AB AQUILONE ET MARI¹⁷

*Desde oriente y desde occidente * desde el Aquilón y el mar (del sur).*

§4 ERRAVERUNT IN SOLITUDINE IN DESERTA VIA CIVITATEM QUAE
HABITARETUR¹⁸ NON REPPERERUNT

*Erraron en soledad por un camino desierto, * ciudad para ser habitada no hallaron;*

5 ESURIENTES ET SITIENTES ANIMA EORUM IN IPSIS DEFICIEBAT

*Hambrientos y sedientos, * el alma en ellos se ausentaba.*

6 ET CLAMAUERUNT AD DOMINUM IN TRIBULATIONE SUA DE ADFLICTIONE
EORUM ERIPUIT EOS

*Y clamaron al Señor en su tribulación, * de su aflicción los arrebató,*

7 ET DUXIT ILLOS PER VIAM RECTAM UT VENIRENT IN CIVITATEM

HABITABLEM

*Y los condujo por un camino recto * para que llegaran a una ciudad habitable.*

8 CONFITEANTUR¹⁹ DOMINO MISERICORDIAM EIUS ET MIRABILIA EIUS IN
FILIOS HOMINUM

*Que confiesen ante el Señor Su misericordia * y sus maravillas para con los hijos de los hombres;*

9 QUIA SATURAVIT ANIMAM VACUAM ET ANIMAM ESURIENTEM IMPLEVIT
BONIS

*porque sació el alma vacía * y colmó de bienes al alma hambrienta...*

§10 HABITANTES²⁰ IN TENEBRIS ET UMBRA MORTIS ALLIGATOS INOPIA ET
FERRO

¹⁸ Que el verbo de esta proposición de relativo esté en subjuntivo se debe a un matiz adverbial de fin, confirmado por el versículo 7, donde la carencia expresada por “*civitatem quae habitaretur*” se muestra sanada por el Señor conduciendo a Su pueblo “*ut venirent in civitatem habitabilem*”, donde ‘*habitabilem*’ (“habitable”) es sinónimo de “algo para ser habitado”, “algo para que alguien habite”.

¹⁹ Este subjuntivo exhortativo, que aparecerá tres veces más, está en consonancia con el imperativo con que abre el Salmo, y cada uno de ellos corona, por su parte, una razón de alabanza al Señor Salvador, expresada en un “cuadro” o relato brevísimo.

...a los que habitaban en las tinieblas y la sombra de la muerte, * a los
amarrados por la pobreza y el hierro

11 QUIA PROVOCAVERUNT SERMONES DEI ET CONSILIUM EXCELSI

BLASPHEMAVERUNT

por haber desafiado las sentencias de Dios * y ultrajado el consejo del
Altísimo.

12 ET HUMILIAVIT IN LABORE COR EORUM CECIDERUNT ET NON ERAT QUI
ADIUVARET

²⁰ Tras decir que los del cuadro anterior confiesen en favor del Señor, comienza el cuadro siguiente con *habitantes*, cuya ambigüedad entre nominativo o acusativo plural es resuelta por el acusativo *alligatos* del siguiente hemistiquio, que forma paralelismo con él; y entonces *saturavit* e *implevit* están contruidos con dos acusativos con sendos acusativos de sentido semejante al de relación, y con un acusativo objeto directo: los primeros son *animam vacuum* para *saturavit*, y *animam esurientem* para *implevit*; los segundos son *habitantes...* y *alligatos...* Los participios *habitantes* y *alligatos* funcionan como objeto directo de *saturavit* e *implevit*, porque indican el objeto sobre el cual recae la acción. *Animam vacuum* y *animam esurientem* se acercan en sentido a un acusativo de relación, porque indican cuál es el aspecto, la porción de ser de los *habitantes* y de los *alligatos* que fue afectada por la acción del verbo.

Esta sintaxis trae interesantísimas consecuencias semánticas, porque el acusativo semejante al acusativo de relación corresponde a la necesidad presentada en el cuadro anterior, el hambre y la sed de los que habían errado fuera del recto camino; pero el objeto directo, en cambio, introduce las necesidades del cuadro siguiente, las tinieblas y la cárcel. Hay aquí un entrelazamiento admirable, porque con este procedimiento, tras cada *confiteantur* señala una progresión de angustias y auxilios que se reitera en los demás cuadros: el Señor colmó el alma sedienta y hambrienta de los que ahora están en tinieblas y sujetos por el hierro; quebró el hierro de los que ahora están enloquecidos y abatidos por sus maldades. En el primer y el segundo cuadro, la sintaxis lo evidencia y permite trasladar este recurso a la intersección entre el segundo y el tercero: ya que antes estaban abatidos y fueron salvados, que alaben al Señor con víctimas de acción de gracias los que ahora descienden a los peligros del mar. Cobra también el texto una gran riqueza expresiva que emana la esperanza que embebe todo el salmo, porque al subrayar que los que están angustiados y al límite de la desesperación ya habían sido salvados en otra ocasión, invita a confiar y estar ciertos de un nuevo acto de redención por parte del Altísimo. Por último, contribuye a la continuidad entre los cuadros, porque da a entender que no representan episodios aislados sino hitos críticos de un camino de purificación y abandono a Dios, que es poderoso y misericordioso para perdonar y dar nueva vida a los que en Él confían: “Oh, Señor, que bendices a los que te bendicen, y santificas a los que en Ti confían, salva a tu pueblo y bendice tu heredad” (Divina Liturgia bizantina).

*Y humilló su corazón en fatigas, * sucumbieron y no había quién ayudara.*
 13 ET CLAMAUERUNT AD DOMINUM IN TRIBULATIONE SUA ET DE ANGUSTIIS
 EORUM SALVAVIT EOS
*Y clamaron al Señor en su tribulación, * y los salvó de sus angustias,*
 14 ET EDUXIT EOS DE TENEBRIS ET UMBRA MORTIS ET VINCULA EORUM
 DISRUPIT
*y los condujo fuera de las tinieblas y la sombra de la muerte, * y destrozó*
sus cadenas.
 15 CONFITEANTUR DOMINO MISERICORDIAM EIUS ET MIRABILIA EIUS IN
 FILIOS HOMINUM
*Que confiesen ante el Señor Su misericordia * y Sus maravillas para con los*
hijos de los hombres,
 16 QUIA CONTRIVIT PORTAS AEREAS ET VECTES FERREOS CONFREGIT
*porque desmenuzó las puertas de bronce * y quebró las trancas de hierro...*

§17 STULTOS²¹ PROPTER VIAM SCeleris EORUM ET PROPTER INIQUITATES
 ADFLICTOS
*...a los insensatos a causa de la senda de sus transgresiones * y abatidos a*
causa de sus iniquidades.
 18 OMNEM CIBUM ABOMINATA EST ANIMA EORUM ET ACCESSERUNT AD
 PORTAS MORTIS
*Su alma abominó todo alimento * y se acercaron a las puertas de la muerte.*
 19 ET CLAMAUERUNT AD DOMINUM IN TRIBULATIONE SUA DE ANGUSTIIS
 EORUM SALVAVIT EOS
*y clamaron al Señor en su tribulación, * y los salvó de sus angustias,*
 20 MISIT VERBUM SUUM ET SANAVIT EOS ET SALVAVIT DE INTERITU
*envió Su palabra y los sanó, * y los salvó de la destrucción.*
 21 CONFITEANTUR DOMINO MISERICORDIAM EIUS ET MIRABILIA EIUS IN
 FILIOS HOMINUM
*Que confiesen ante el Señor Su misericordia * y sus maravillas para con los*
hijos de los hombres,
 22 ET IMMOLENT HOSTIAS GRATIARUM ET NARRENT OPERA EIUS IN LAUDE

²¹ A este 'stultus' se opondrá el 'sapiens' del v. 43.

*e inmolen víctimas de acción de gracias, * y en alabanza proclamen Sus obras...*

§23 QUI DESCENDUNT IN MARE NAVIBUS FACIENTES OPUS IN AQUIS
MULTIS

*...quienes descenden al mar en las naves * llevando su gesta en las aguas
inmensas.*²²

24 IPSI VIDERUNT OPERA DOMINI ET MIRABILIA EIUS IN PROFUNDO
*Ellos mismos vieron las gestas del Señor, * y en lo profundo Sus maravillas:*

25 DIXIT ET SURREXIT VENTUS TEMPESTATIS ET ELEVAVIT GURGITES EIUS
*dijo, †²³ y se levantó un viento de tempestad, * y alzó sus remolinos;*

26 ASCENDUNT IN CAELUM ET DESCENDUNT IN ABYSSOS ANIMA EORUM IN
ADFLICTIONE CONSUMITUR

*suben hasta el cielo y bajan hasta los abismos, * su alma se consume en la
aflicción.*

27 OBSTIPUERUNT ET INTREMUERUNT QUASI EBRIUS ET UNIVERSA
SAPIENTIA EORUM ABSORTA EST

*Se pasmaron y estremecieron como un ebrio, * y quedó absorta toda su
sabiduría.*

28 CLAMABUNT²⁴ AUTEM AD DOMINUM IN TRIBULATIONE SUA ET DE
ANGUSTIA EDUCET EOS

*Clamarán, sin embargo, al Señor en su tribulación, * y los hará salir de su
angustia;*

29 STATUET TURBINEM IN TRANQUILLITATEM ET SILEBUNT FLUCTUS EIUS

²² En el sentido de “no medidas”, precisamente a causa de su gran extensión. Téngase en cuenta que la expresión “medir el mar” significa navegarlo, lo cual por cierto no puede ser acabado enteramente por los hombres de modo que conozcan por entero su anchura y profundidad. Aquí, referido a que los caminos del Señor son insondables, y que el hombre no puede abarcarlos y dominarlos, sino que debe abandonarse a ellos.

²³ El verbo *dixit* está separado puesto que se distingue de la frase que le sigue en ese primer hemistiquio; el segundo hemistiquio puede considerarse de paralelismo sinonímico respecto del primero, con elisión del verbo “dixit”. Lo señalo con el signo que tradicionalmente indica la *flexa* en virtud de la división gramatical de la frase, aunque estrictamente no lo sea por no cumplir el requisito de separar dos partes de un primer hemistiquio inusualmente largo.

*fixará el torbellino a su quietud, * y callarán sus olas.*

30 LAETABUNTUR QUONIAM QUIEVERUNT ET DEDUCET EOS AD PORTUM
QUEM VOLUERUNT

*Se alegrarán por su calma, * y los conducirá al puerto que quisieron .*

31 CONFITEANTUR DOMINO MISERICORDIAM EIUS ET MIRABILIA EIUS IN
FILIOS HOMINUM

*Que confiesen ante el Señor Su misericordia * y Sus maravillas para con los
hijos de los hombres,*

32 ET EXALTENT EUM IN ECCLESIA POPULI ET IN CATHEDRA SENIORUM
LAUDENT EUM

*y Lo exalten en la asamblea del pueblo, * y Lo alaben en el consistorio de
los ancianos.*

§33 PONET²⁵ FLUMINA IN DESERTUM ET FONTES AQUARUM IN SITIM
*Mudará los ríos en desierto * y las fuentes de agua en aridez,*

34 TERRAM FRUCTIFERAM IN SALSUGINEM PRAE MALITIA HABITATORUM
EIUS

*la tierra fructífera en saladar, * por la malicia de sus habitantes.*

35 PONET DESERTUM IN PALUDES AQUARUM ET TERRAM INVIAM²⁶ IN
FONTES AQUARUM

*Mudará el desierto en estanques de aguas, * y la tierra inaccesible en
fuentes de aguas,*

36 ET CONLOCABIT IBI ESURIENTES ET FUNDABUNT URBEM AD HABITANDUM
*y allí colocará a los hambrientos, * y fundarán una ciudad para habitar,*

37 ET SERENT AGROS ET PLANTABUNT VINEAS ET FACIENT FRUGES
GENIMINA²⁷

*y sembrarán los campos y plantarán viñas, * y darán frutos sus vástagos.*

²⁵ Esta estructura de 'pono' + OD + locus quo tiene un sentido de "disponer una cosa de una determinada manera", o, más precisamente, "hacer de algo otra cosa", semejante a la acepción 12 de 'pono' que indica el *Oxford Latin Dictionary* (1968).

²⁶ INVIVUS, -A, -UM: 2 "that cannot be reached or entered, inaccessible" (*Oxford Latin Dictionary* : 1968).

²⁷ gēnīmen, gēnīminis (n): "verbale a geno (quod est pro gigno), syllabica adiectione productum; germen, progenies" (FORCELLINI : MDCCCLXV, 197); "an offspring" (VALPY : 1828, 174); vástago.

38 ET BENEDICET EIS ET MULTIPLICABUNTUR NIMIS ET PECORA EORUM NON INMINUET²⁸

*Y los bendecirá y serán multiplicados en sobreabundancia, * y no disminuirá sus ganados.*

39 INMINUTA SUNT AUTEM ET ADFLICTA PROPTER ANGUSTIAM²⁹ MALI ET DOLORIS

*Fueron disminuidos, en efecto, y abatidos * por la cerrazón que traen el mal y el dolor.*

§40 ET EFFUNDET DESPECTIONEM SUPER PRINCIPES ET ERRARE EOS FACIET IN SOLITUDINE DEVIA

*Y arrojará desdén sobre los príncipes * y los hará errar en soledad fuera del camino,*

41 ET SUBLEVABIT PAUPEREM DE INOPIA ET PONET³⁰ QUASI GREGEM FAMILIAS

*Y levantará al pobre de su pobreza * y aumentará sus familias como al rebaño.*

²⁸ *imminuo*, -uere, -ui, -utum, tr. **inm-**. [*IN-^l* + *MINVO*] “1 to reduce in amount or size” (*Oxford Latin Dictionary*: 1968).

²⁹ ‘Angustia’ fue traducido en otras partes de este salmo por la palabra castellana homófona porque correspondía a un estado anímico, que es la acepción que más comúnmente ha heredado. Aquí en cambio, prefiero poner en la traducción literal una palabra más amplia que pueda incluir tanto la cerrazón en general como la angustia en particular, y en la traducción más libre interpretarlo más bien como una actitud de cierre ante la gracia en oposición a la apertura a Dios, cierre que es propio del tenaz en el mal, y que también puede ocurrir al que recibe el dolor con disposición adversa y se rebela contra Dios. Adopto esta interpretación, por cierto bastante libre, poniendo el acento en la causalidad que indica el ‘*propter*’ en lugar de considerarlo con un valor más débil de instrumento o agente.

³⁰ ‘*Pono*’ + ‘*quasi*’ aquí tiene un sentido semejante al que en el versículo 33, “disponer algo como, hacer que algo sea como”. En varias versiones se traduce por ‘aumentar’ o algo semejante: Straubinger dice “hace las familias numerosas como rebaños”, Felipe Scio traduce como “y aumentó las familias como ovejas” a partir de una versión que usa el mismo verbo ‘*pono*’, porque dice “*et posuit sicut oves familias*”. Posiblemente esto se base en que, restando el verbo que falta en la subordinada comparativa, el segundo hemistiquio queda “*et ponet quasi [posuit] gregem familias*”, y la manera en que “*posuit gregem*” haga referencia al aumento del ganado celebrado en el segundo hemistiquio del versículo 38, “*et pecora eorum non inminuer*”. Adhiero a esta interpretación.

§42 VIDEBUNT RECTI ET LAETABUNTUR ET OMNIS INIQUITAS CONTRAHET OS SUUM

*Lo verán los rectos y se alegrarán, * y toda iniquidad cerrará su boca.*

§43 QUIS SAPIENS ET CUSTODIET HAEC³¹ ET INTELLEGET MISERICORDIAS DOMINI

*¿Quién es sabio? Ése guardará estas cosas, * y entenderán las misericordias del Señor.-*

BIBLIOGRAFÍA

TEXTO PRIMARIO

Salmo 107 (106), *Liber Psalmorum iuxta Hebraeos*:

Hieronymus Vulgata - Psalmorum Liber, http://www.intratext.com/IXT/LAT0001/_PGY.THM (consultado el 7 de febrero de 2011).

HARDEN, J.M. (ed), *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi*, London: Society for Promoting Christian Knowledge (New York and Toronto: The Macmillan Co.), 1922.

OTRAS EDICIONES DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Bible Suite – Hebrew Study Bible (herramientas informáticas para el estudio de la Biblia, con análisis léxico del texto hebreo) <http://study.interlinearbible.org/psalms/107.htm> (consultado 2 de febrero de 2013).

³¹ ‘*Quis*’ es partícula interrogativa; el “*et*” que le sigue no es aquí conjunción sino adverbio, con valor de partícula de afirmación con matiz de insistencia reflejado en la traducción libre donde dice “ése”. Vaccari, *apud* Straubinger vierte “el sabio observará tales cosas y se entenderán las misericordias del Señor”.

- Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, 1976.
- MANRESA, P. RUPERTO M^a DE (O.M.C.). *El libro de los Salmos: versión según el texto hebreo*. Barcelona: Librería Bastinos de José Bosch, 1935, T^o II.
- Nova Vulgata*, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html (consultado el 7 de febrero de 2011).
- SCIO, FELIPE (editor y traductor), *La Sagrada Biblia traducida al español de la Vulgata latina, y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y espositores católicos por el Ilmo. S.^r D. Felipe Scio de San Miguel, ex-provincial del orden de las escuelas pías de Castilla, y obispo de Segovia*, Barcelona: A. Pons y C.^a, Libreros-Editores, MDCCCXLIV, Tomo III del Antiguo Testamento.
- STRAUBINGER, MONS. JUAN (traductor y comentarista), *La Santa Biblia. Traducción directa de los textos primitivos*. La Plata: Universidad Católica de La Plata, 2007.
- TWEEDAL, MICHAEL, *Biblia Sacra juxta Vulgata Clementinam* - editio electrónica, with approval of the The Bishops⁷. London: Conference of England and Wales, 2005.

DICCIONARIOS Y OBRAS DE GRAMÁTICA DE LA LENGUA LATINA

- DÍAZ PATRI, P. GABRIEL, *Curso de latín eclesiástico*, Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, 1996.
- ECHARTE COSSÍO, MARÍA JOSÉ. “Sobre el valor del dativo en latín. El llamado dativo de dirección y el dativo con verbos prefijados.” En *Minerva: Revista de filología clásica*, ISSN 0213-9634 (Universidad de Valladolid), 1994; n^o 8: 211-242.
- FORCELLINI, AEGIDIUS. *Totius Latinitatis Lexicon*, Prati : Alber Ghetus et soc., 1865, T. III.
- LÓPEZ GARCÍA, ÁNGEL. *Cómo surgió el español: introducción a la sintaxis histórica del español antiguo*, Madrid: Gredos, 2000.
- Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1968.

VALPY, REV. F. V. J., *An Etymological dictionary of the Latin Language*, London: printed by A J. Valpy, 1828.

OBRAS ACERCA DEL SALTERIO

BEA, AGUSTÍN. *El nuevo salterio latino: aclaraciones sobre el origen y el espíritu de la traducción*. Barcelona: Herder, 1947.

Gran Enciclopedia RIALP, Madrid: Ed. Rialp, 2ª reimpresión, 1981.

HIPONA, SAN AGUSTÍN DE. *Obras de San Agustín*. “Enarraciones sobre los Salmos (3º)”, ed. bilingüe, P. Balbino Marín Pérez O.S.A. (editor), Madrid: B.A.C., 1966, Tº XXI.

OTRAS OBRAS CONSULTADAS

GORAÏNOFF, IRINA. *San Serafín de Sarov*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1983.

LEÓN, FRAY LUIS DE. *De los nombres de Cristo*. Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1938.

LISIEUX, TERESITA DE. *Historia de un alma*. Buenos Aires: Ed. Claretiana, 2003.

MARMIÓN, DOM COLUMBA. *Jesucristo, Vida del alma*. Pamplona: Fundación Gratis Date, 4ª ed, s.a.

SOPHRONY, ARCHIMANDRITA. *Ver a Dios como Él es*. Salamanca: Eds. Sígueme, 2002.

Agradezco especialmente las enseñanzas no bibliográficas y el aliento que me dieron los Dres. Aquilino Suárez Pallasá y el Dr. Jorge N. Ferro, del P. Diego Flamini, el P. Carlos B., el P. John Kady, y el P. Tony Elias, quienes, sabiéndolo o no, hicieron posible este trabajo.

TRANSLATIO MATERIAE: ADOPCIÓN DE FORMAS Y GÉNEROS LATINOS EN LAS COLECCIONES HISPÁNICAS DE MILAGROS MARIANOS

SANTIAGO DISALVO¹

RESUMEN: Un tipo de literatura latina no narrativa, asimilable más bien al discurso doctrinal teológico y mariológico y, por otro lado, a la himnodia litúrgica, deja entrever su influencia en las colecciones ibéricas de milagros marianos en verso del siglo XIII, las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X y los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo. Las muy escasas menciones a fuentes en las *Cantigas de Santa María* no invalidan la evidencia de múltiples “citas” reconocibles. Así, por ejemplo, es posible encontrar himnos y antífonas explícitamente citados (*Te Deum laudamus*, *Salve Regina*, *Ave Maris Stella*, además de glosas al *Ave María*) y, más allá de estos, se perciben otros modos de inserción de la lírica himnódica en la narración de los milagros. Se propone, entonces, iluminar estos *loci* donde parece haber un texto aludido o “escondido”, para considerar sus diversos modos de traducción, adopción y reelaboración.

Palabras clave: milagros marianos – himnodia litúrgica – mariología – *Cantigas de Santa María* – *Milagros de Nuestra Señora*

ABSTRACT: A non-narrative type of Latin literature, quite comparable to the theological and mariological doctrinal discourse, and, on the other hand, to liturgical hymnody, shows its influence through the Hispanic collections of Marian miracles in verse in the 13th century, Alfonso X's *Cantigas of Santa Maria* and Gonzalo de Berceo's *Milagros de Nuestra Señora*. The very few mentions to sources in the *Cantigas of Santa Maria* do not invalidate the evidence of multiple recognisable ‘quotations’. Thus, for example, it is possible to find hymns and antiphons explicitly mentioned (*Te Deum laudamus*, *Salve Regina*, *Ave Maris Stella*, as well as glosses to the *Ave María*) and, furthermore, to perceive other ways of insertion of the hymnodic lyric in the

¹ UNLP-CONICET. E-mail: sadisalvo@yahoo.com.

Fecha de recepción: 6/3/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

miracle narrative. The purpose, then, is to illuminate these *loci* where there seems to be an alluded or ‘hidden’ text, in order to consider its various ways of translation, adoption, and re-elaboration.

Keywords: Marian miracles – liturgical hymnody – Mariology – *Cantigas de Santa María* – *Milagros de Nuestra Señora*

Con este término tomado en préstamo de la filosofía escolástica, *translatio materiae* (referido originalmente a la especulación teológica sobre la resurrección de los cuerpos²), es mi intención esbozar algunas formas de adopción y reelaboración de ciertos tipos de textos latinos de diverso género en los milagros marianos románicos, especialmente en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X y con una mención, sólo a título comparativo, a los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo.

No será éste el espacio para discutir y profundizar conceptos literarios tan ricos como los de *materia* y *translatio materiae*³ en la poética medieval, desarrollados en profundidad en estudios como el de César Domínguez (2004)⁴, al tratar de *materiae usitatae*, *inventio*, *reinventio* y “transtextualidad”. Como sabemos, fue para la narrativa francesa de su tiempo que, hacia 1200, Jean Bodel nombraba las *materiae usitatae* en el célebre pasaje de su *Chanson des Saisnes*: la “materia de Troya”, la “materia de Roma”, la “ma-

² Santo Tomás en *Summa Theologica*, sobre cuestión de la resurrección del cuerpo Quaestio LXXXII (*De conditionibus resurgentium, et primo de eorum identitate*), artículo III (en Fretté y Maré, 1973: 269).

³ Cfr. el empleo del término *translatio materiae* en conexión con el de *reinventio* en Ralf-Henning Steinmetz (2000: 60), quien, a su vez, cita a Mary B. Speer (1996).

⁴ El cometido de Domínguez es “examinar la reflexión teórica medieval vinculada con el tecnicismo de *materia*, desde la consideración de que éste reviste una importancia máxima, pues atañe a fases tan determinantes de la comunicación literaria como la creación (el hallazgo de la *materia*), la interpretación (la comprensión de la *materia*) o la propia configuración de la tradición literaria mediante categorías transtextuales (las *materiae usitatae*)” (Domínguez, 2004: 203).

teria de Bretaña” y la “materia de Francia”⁵. No se puede, claro está, hablar de materia mariana en el mismo sentido en que se habla de los grandes ciclos o “mundos” narrativos: el antiguo (Roma-Troya), el bretón (artúrico) y el francés (carolingio). Sin embargo, la literatura mariana llega a transformarse en sistema en el Occidente medieval, especialmente a partir del siglo XII, primero en latín, luego en las diferentes lenguas vernáculas. La “traslación” o “traducción” de la “materia mariana” se empieza a dar cada vez con más frecuencia entre las diferentes funciones y modalidades discursivas y entre diferentes géneros literarios, entre el verso y la prosa, entre el latín y el romance, en el límite, muchas veces borroso, entre lo puramente poético y lo estrictamente teológico. Un tipo de literatura latina no narrativa, pues, asimilable más bien a la himnodia litúrgica y, por otro lado, al discurso doctrinal teológico y mariológico, deja entrever su influencia en las colecciones ibéricas de milagros marianos en verso del siglo XIII.

I. LA HIMNODIA EN LAS COLECCIONES HISPÁNICAS DE MILAGROS MARIANOS

En otras ocasiones, he podido tratar acerca de la presencia de la himnodia en algunos de estos milagros en verso, tanto en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X como en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, a saber: de himnos, *sequentiae* y antífonas reconocibles y explícitamente citados en esos textos (*Te Deum laudamus*, *Salve Regina*, *Ave Maris Stella*, *Salve Mater Salvatoris*, glosas al *Ave María*, etc.).

El peso de los textos litúrgicos en las obras de Berceo se percibe a simple vista: baste mencionar el *Sacrificio de la Misa* o los *Himnos* que directamente traducen los originales latinos *Ave Maris Stella*, *Veni Creator Spiritus* y *Christe qui lux es*. Pero en sus *Milagros de Nuestra Señora* tam-

⁵ Domínguez (2004: 196) trata sobre la “consideración de las diversas *materes* como espacios transtextuales constituidos por diversas obras (*conte*) que las concretan y las convierten, por tanto, en *materiae usitatae*”.

bién se encuentran, insertas en la narración o en el discurso directo de los personajes, referencias frecuentes a himnos, antífonas y oraciones litúrgicas⁶.

Por otro lado, en el cancionero alfonsí se constata la referencia a himnos, antífonas y secuencias reconocibles⁷ en más de una decena de cantigas. Pero, más allá de la cita explícita, también se perciben otros modos de inserción de la lírica himnódica: antífonas e himnos aludidos en muchos casos, o bien utilizados como base poética y musical en las *cantigas de loor*, e incluso “escondidos” en el texto. Germán Rossi y yo hemos estudiado, ya hace unos años, las posibles filiaciones entre algunos himnos o secuencias y las *Cantigas*, como la pieza 56 del *Códice de Las Huelgas* y la cantiga III^a de las *Festas de Santa Maria* (cantiga 413, ed. Mettmann), en la que parece que tanto música como texto han sido tomados de la himnodia latina utilizada en dicho monasterio burgalés. La cantiga XI^a de las *Festas* (cantiga 421, ed. Mettmann), como lo había señalado Higinio Anglès (1958), está, sin lugar a dudas, calcada sobre el tropo *Recordare*, pieza 12 del *Códice de Las Huelgas* (cfr. Rossi y Disalvo, 2008, análisis que retomo en Disalvo, 2013).

En la ardua tarea de identificar las posibles fuentes de la obra, Stephen Parkinson (2011: 88)⁸ ha destacado los *marialia* globales (obras marianas de tipo “enciclopédico” que reúnen diversos géneros literarios) junto a otras co-

⁶ Javier González (2008), en su pormenorizado estudio *Plegaria y profecía. Formas del discurso religioso en Gonzalo de Berceo*, analiza las diversas formas en las que se presenta la plegaria en las obras berceanas, poniendo así de relieve la importancia de este género discursivo en sus diversas formas y con sus particularidades retóricas y funcionales. Aunque no trate del género de la himnodia como tal, el autor sí menciona los tres himnos que el clérigo riojano traduce del latín y adapta a la cuaderna vía.

⁷ Estos incluyen antífonas, como la de la tradicional salutación angélica, *Ave Maria*, en las cantigas 71, 152 y 269, la *Salve Regina* (55, 262, 313), e himnos y secuencias varias: *Ave Maris Stella* (cantigas 94, 180), *Gaude Maria Virgo* (6), *Salve Mater Salvatoris* de Adán de San Víctor (202). En las cantigas narrativas, estos cantos suelen ponerse en boca de los fieles devotos como, por ejemplo, en la mencionada cantiga 6 en la que un niño canta: “*e era un cantar que diz: Gaude Virgo Maria*” (v. 24).

⁸ Cabe aclarar que las *Cantigas de Santa Maria* de Alfonso X conforman un compendio cuidadosamente estructurado, según han estudiado, entre otros, Stephen Parkinson, a través de un complejo proceso colectivo de elaboración: recolección, composición y compilación (Parkinson y Jackson, 2006).

lecciones de milagros universales⁹. Formalmente líricas por su metro y melodía, las *Cantigas* son, en su mayor parte, narraciones estilizadas de milagros marianos, con fuentes muy diversas y siempre acalladas. Como ejemplo de esta “himnodia escondida”, tenemos el caso de la cantiga 288 (“*COMO UN OME BÕO DE RELIJON FOY VEER A YGREJA U JAZIA O CORPO DE SANT’ AGOSTIN, E VIU Y DE NOITE SANTA MARIA E GRANDES COROS D’ANGEOS QUE CANTAVAN ANT’ ELA*”), en la que se narra la visión celestial que experimenta un clérigo inglés quien, según las fuentes (cfr. Fita, 1888), no es otro que San Dunstan, abad de Glastonbury (940-957) y arzobispo de Canterbury (957-988). En esta cantiga podemos reconocer el himno *Cantemus socii Domino* de Celio Sedulio (poeta cristiano del siglo V, *fl.* 430-450), pero sólo si comparamos el texto con las versiones latinas del milagro. En la cantiga 288, sin que se mencione su autor, los versos del himno son reescritos como parte del discurso directo de las voces celestiales, el coro de vírgenes que cantan:

**E ar cantavan un vesso en que diz de com’ onrradas
son as almas enos ceos dos santos, e corõadas,
aqueles que as carreiras de Deus ouveron andadas**

⁹ “Individual Latin compilations which may have been consulted include John of Garland’s *Stella Maris*, a compilation of very brief summaries, Vincent de Beauvais’s *Speculum historiale*, itself taking much material from the (or a) *mariale magnum*, of which a copy was owned by Alfonso and used by Gil de Zamora, or Caesarius of Heisterbach’s *Dialogus Miraculorum*” (Parkinson, 2011: 88). Parkinson (2011: 99) también aclara que las referencias a fuentes escritas en las *Cantigas de Santa María* carecen de valor como evidencia de fuentes, empleándose más bien como fórmulas poéticas para aludir a los procesos generales de recolección y composición de los textos. Al preguntarse qué es una fuente, este autor advierte que no puede hablarse aquí de una fuente *stricto sensu*, es decir, de una materia original que simplemente se reproduce o se traduce: “More appropriate is a broader sense, in which the source is a text providing narrative content, which then serves as the starting point for an original composition – this would seem to be the basis of both Alfonso and Gautier’s use of Latin source material. A third relationship holds between the *CSM* and texts which can be presumed to have been present, and consulted, at the time of composition of the poem, even if they did not form the basis of the collected narrative– here the ‘source’ is intertext, as seems to be the case between the *CSM* and Gautier. Finally, there is the possibility of influence at the level of compilation, where the ‘source’ text informs the structure of the new text, and thus serves as model– here the psalms, *marialia*, and Gautier can be invoked” (Parkinson, 2011: 93).

e por el prenderon morte que ao dem'avorrece.

...

E as virgêes cantavan ben ante Santa Maria,
e hũa dessas donzelas contra a[s] outra[s] dizia:
**“Amigas, mui ben cantemos ant’aquesta que nos guia
que a ssa gran fermosura mais ca o sol esprandece”.**
(vv. 26-34; subrayado mío)

Comparando la cantiga con alguna de las múltiples fuentes o cognados latinos del milagro, anteriores al siglo XIII¹⁰, he percibido que, mientras las antiguas versiones citan los versos originales del himno (*“Cantemus, socii, Domino cantemus honorem: / Dulcis amor Christi personet ore pio”*), la cantiga no sólo adapta el género gramatical de los cantores masculinos (*socii*) al femenino, “Amigas” (*sociae*), sino que cambia además el destinatario de la alabanza: de *Domino* se pasa a la Virgen, “*ant’aquela que nos guia*”.

Otro caso de “himnodia escondida” parece darse en la cantiga *To 76* (“*ESTA .LXXVIª. É COMO SANTA MARIA GUAREÇEU CON SEU LEITE UN CRERIGO DE GRAND’ ENFERMIDADE, PORQUE A LOAVA*”, ed. Mettmann 404), en la que el clérigo enfermo eleva a la Virgen una plegaria:

“Santa Maria, eu venno a ti
polo ben que Deus pos en ti loar.

...

Entr’as molleres bẽeita es tu;
ca tal come ti, u acharán, u?
Ca tu parist’ o bon Sennor Jesu
que fez **o ceo e terra e mar.**

...

¹⁰ Cfr. las varias versiones de la *Vita Dunstani* (Winterbotton y Lapidge, 2011), la de Osbern de Canterbury (Stubbs, 1874) y Eadmer de Canterbury (Muir y Turner, 2006), además de las colecciones de milagros de William de Malmesbury (Canal, 1968), colección *Pez* (Crane, 1925), Nigel de Canterbury (Ziolkowski, 1986) y Vicente de Beauvais (*Speculum*, 1624).

Porend' **o teu ventr' u s'el ensserrou**
bêeito seja, ca en el fillou
carne teu Fillo, que Deus enviou
por salvar-nos e por a ti onrrar.
...

E as tas tetas que el mamar quis
bêeitas sejan, ca per elas fis
somos de non yrmos, par San Dinis,
a iferno, se per nos non ficar.”
(404, 32-48; subrayado mío)

Si bien, según algunos autores¹¹, esta cantiga podría referirse a San Bernardo, el contenido del discurso directo del personaje es, por momentos, muy semejante al del himno *Quem terra, pontus aethera*, compuesto por el célebre obispo de Poitiers del siglo VI, Venancio Fortunato:

Quem terra, pontus, ethera,
Colunt, adorant, praedicant,
Trinam regentem machinam
Clastrum Marie baiulat.

Cui luna, sol, et omnia
Deserviunt per tempora,
Perfusa celi gratia,
Gestant puelle viscera.

Mirantur ergo saecula.
Quod angelus fert semina,
Quod aure virgo concipit,
Et corde credens parturit.

¹¹ Sobre la figura de San Bernardo y el milagro de la *lactatio*, cfr. Ana Domínguez Rodríguez (2001).

Beata mater munere,
Cuius supernus artifex,
Mundum pugillo continens,
Ventris sub arca clausus est.

Benedicta celi nuntio,
Fecunda sancto spiritu,
Desideratus gentibus
Cuius per alvum fusus est.

O gloriosa domina,
Excelsa super sidera,
Qui te creavit provide
Lactas sacrato ubere.¹²

...

(Marcos Casquero y Oroz Reta, 1997: 248-250;
subrayado mío)

Aunque la filiación entre los dos poemas no sea totalmente evidente, sí es altamente probable, si se considera la combinación de una serie de tópicos, común a ambas piezas, como la paradoja del Dios Infinito encerrado y transportado en un ser finito (el seno de María), frecuente en las *Cantigas*, sumada al dato histórico de que se trata de un himno constantemente cantado por la clerecía medieval como parte de las Horas Canónicas y del *Officium Parvum* en honor a la Virgen.

¹² La primera mitad de este poema ha formado parte de la devoción mariana, desde la Alta Edad Media, como himno de Vísperas en la Fiesta de Purificación de Santa María y también en las Laudes del Común de la Virgen.

II. EL DISCURSO TEOLÓGICO Y MARIOLÓGICO EN LAS COLECCIONES HISPÁNICAS DE MILAGROS MARIANOS

¿Qué otro tipo de texto se asoma en el texto miracular mariano? Podemos identificar la presencia de un discurso de contenido teológico o mariológico que contribuye a fijar la función doctrinal de los milagros narrados. La preocupación por la doctrina en Gonzalo de Berceo, claramente, está ligada de forma estrecha al didactismo tantas veces señalado en sus obras y en todas las del *mester de clerecía*. Claro está que Berceo traduce, amplifica, abrevia, versifica en sus poemas narrativos marianos a partir de fuentes latinas como el ms. *Thott 128* o el madrileño *BN 110*, o algún otro análogo. Pero, más discretamente, pudo haber influido otro tipo de fuentes aparte de las evidentes de tipo miracular, textos a menudo difíciles de clasificar en cuanto al género, aunque claramente no narrativos. Algunos puntos doctrinales teológicos y mariológicos en la obra mariana de Berceo, junto con el problema de su posible procedencia, han sido intensamente discutidos a finales del siglo XX¹³. Detectar una cita o una reelaboración de estos textos en sus versos sería algo mucho más difícil (y temerario), pero es plausible que tales textos hayan intervenido en mayor o menor medida, por ejemplo, en pasajes de la Introducción (o Prólogo) de los *Milagros*. Esta pieza, riquísima en retórica y simbolismo, es acaso la más original de la colección y, aún así, es factible que su creación se haya inspirado en obras no narrativas como el *Tractatus ad Laudem gloriosae Virginis Matris*, texto mariológico en prosa, escrito en el siglo XII y atribuido a San Bernardo de Claraval, que celebra la figura de la Virgen

¹³ En este sentido, Víctor García de la Concha (1992: 83 ss.) señala un “discurso mariológico en tres tiempos” en la obra berceana: en los *Loores de Nuestra Señora* se contempla a María en la historia de la salvación, *compendium historiae salutis*; en el *Duelo de la Virgen* se demuestra su función corredentora y en los *Milagros de Nuestra Señora* se representa la acción de la poderosa Reina del Universo, dejando así entrever la influencia plausible de Bernardo de Claraval (García de la Concha, 1992: 62-63). Por su parte, Menéndez Peláez, en abierto contraste con Joël Saugnieux (1974; 1977), describe un Berceo catequista del pueblo riojano del siglo XIII, difusor de “[u]na teología dogmática y una teología moral, las dos grandes secciones del quehacer teológico [...] Enseña y difunde en sus poemas una teología existencial y vivencial, no una teología conceptualista” (Menéndez Peláez, 2000: 209).

como jardín cerrado, *hortus conclusus*, o bien Paraíso de Delicias, mediante muchas advocaciones de origen veterotestamentario y valor tipológico que recorren toda la tradición literaria mariana: “*Beatissima Virgo Maria, tu es vivum vivi Dei templum, Spiritus sancti sacrarium, cella pigmentaria, thalamus Sponsi, aureum vivi Salomonis reclinatorium, lectus coelestium nuptiarum, coetus aromatum, paradus omnium deliciarum*” (Migne, *PL*, 182, col. 1144A). Varios medievalistas han advertido también la huella de Adán de San Víctor o Évérard de Gateley¹⁴ en los versos de la Introducción. Por otro lado, la conocida exhortación del poeta riojano a trascender el sentido literal de sus palabras para acceder a su profundidad espiritual...

Sennores e amigos, lo que dicho avemos
palavra es oscura, esponderla queremos:
tolgamos la corteza, al meollo entremos,
prendamos lo de dentro, lo de fuera dessemos.
(c. 16)

recorre la literatura medieval latina en términos muy similares: “*Litteram ergo sicut fenum conculcemus, cum pedibus calceatis: quia ‘speciosis sunt pedes evangelizantium pacem’. Conculcantes ergo fenum et paleam, veniamus ad medullam*” (Erhard de Béthune, *Contra Valdenses*, c. 24, apud Lubac, II.2, 1961: 132 nota).

En cuanto a las posibles fuentes teológicas y mariológicas de las *Cantigas de Santa María*¹⁵, muchas de las cantigas narrativas contienen exordios claramente doctrinales, que subrayan de diversa manera el misterio de la En-

¹⁴ Brian Dutton (1971: 41) ha apuntado que el prado “verde e bien sençido” (cuaderna 2c) de la Introducción de los *Milagros* recuerda la “*terra non arabilis*” de la secuencia XXV. In *Assumptione Beatae Virginis* de Adán de San Víctor. Por su parte, Juan Carlos Bayo (2004: 865-866) ha señalado las similitudes del tratamiento del tópico del *locus amoenus* aplicado a la Virgen en los *Milagros* con el pasaje correspondiente en la colección anglonormanda de Évérard de Gateley.

¹⁵ Para el desarrollo de este punto, reproduzco aquí parcialmente lo expuesto en el capítulo 5, “El contenido doctrinal de las *Cantigas* y su procedencia monástica”; de mi libro *Los monjes de la Virgen: representación y reelaboración de la cultura monacal en las Cantigas de Santa María de Alfonso X* (Disalvo, 2013).

carnación o de la salvación¹⁶. Así, en la cantiga 3, sobre el milagro de Teófilo, es la estrofa inicial situada a continuación de la sentencia del estribillo la que da la clave doctrinal sobre la redención del hombre pecador. También exordios como el de la cantiga 382 se explayan sobre cuestiones doctrinales como la del “poder” que proviene de Dios, citando la autoridad bíblica de Salomón, para demostrar que las voluntades de los reyes del mundo, su suerte y su destino, están en manos de la voluntad suprema de Jesucristo, al mismo tiempo Dios, rey y hombre.

Alfonso X y su *scriptorium* tuvieron noticia, seguramente, de los escritos de San Ildefonso de Toledo, San Bernardo de Claraval, San Anselmo de Aosta¹⁷. James Marchand (2004: 112) nombra a estos autores entre aquellos que figuran en el *Liber Mariae* de fray Juan Gil de Zamora, franciscano allegado a la corte alfonsí. Por otro lado, la obra filosófica y teológica San Anselmo de Aosta (1033-1109), obispo de Canterbury, estuvo, con toda probabilidad, a disposición del rey. Rubio García (1985: 537) registra, entre los libros pertenecientes al arzobispo de Toledo Don Sancho de Aragón, hijo de

¹⁶ Ángel Alcalá ha afirmado que “se echa de menos el tratamiento global de su contenido teológico conforme a su primaria finalidad doctrinal” (Alcalá, 1996: 8-9). A este reclamo han intentado responder estudios más recientes, como el de Jesús Montoya Martínez (1999-2000) y el de Milagros Muíña (2005). El primero expone algunos conceptos doctrinales y tópicos muy generales presentes en las *cantigas de loor*: la Encarnación, la oposición Eva-María y la advocación *Stella Maris* divulgada por San Bernardo. Cinco años después, Milagros Muíña (2005) cita en su estudio varias autoridades doctrinales antiguas y medievales que contribuyeron a la reflexión mariológica reverberada en las *Cantigas* (Orígenes, San Efrén el Sirio, San Ildefonso, San Germán de Constantinopla, San Anselmo, Eadmer, San Bernardo, Ruperto de Deutz, Santo Tomás de Aquino y otros). La autora acuña la denominación de “cantigas especulativas”, las cuales evidencian un grado más alto de conceptos teológicos en su elaboración, en contraste con las demás *cantigas de loor* en las que se atiende más al aspecto formal-estilístico.

¹⁷ Al considerar la influencia de los grandes doctores marianos del siglo XII en las obras del siglo siguiente, Ángel Alcalá recuerda que, “a partir del siglo XII, momento en el que hay que datar la popularización de la devoción mariana en occidente, no fueron los teólogos romanos los adelantados de su teología subyacente, sino los ingleses a la zaga de San Anselmo de Canterbury y los franceses tras del liderazgo cisterciense de San Bernardo [...] la mayor parte de las creencias dogmáticas marianas tiene el mismo origen que las leyendas pías populares que son objeto de los ‘milagros’ y las cantigas: *pium est credere*, sólo que las últimas no son objeto de fe” (Alcalá, 1996: 11).

Jaime I y cuñado de Alfonso X, un “*Omologion et otros libros de Anselmo*”. Sin lugar a dudas, se refiere al *Monologion*, que suele ir acompañado del *Proslogion* del santo obispo de Canterbury¹⁸.

El *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia* es un tratado filosófico-teológico en el que Anselmo intenta demostrar la existencia de Dios sin valerse de “argumentos externos”, lo que luego se dio en llamar el *argumento ontológico*, uno de los pilares de la especulación metafísica, constantemente retomado, incluso por la filosofía moderna (cfr. Fuentes Benot, 1966 y Gilson, 1965). Ahora bien, el dato interesante, que puede señalarse aquí, es que algunos pasajes de reflexión teológica, como el de la cantiga 50 (“*ESTA É DE LOOR DE SANTA MARIA, QUE MOSTRA POR QUE RAZON ENCARNOU NOSTRO SENNOR EN ELA*”), se revelan muy semejantes a ciertos discursos de teólogos especulativos sobre la naturaleza de Dios. En la tercera estrofa de esta cantiga (vv.15-18), señalada por Muíña (2005) como una “cantiga especulativa”, se observan expresiones como las siguientes:

**Ca Deus en ssi mesmo ele mingua non á,
nen fame nen sede nen frio nunca ja,
nen door nen coyta; pois quen sse doerá
del, nen piadade averá nen pesar?**

...

E poren dos ceos quis en terra decer
sen seer partido nen menguar seu poder;
e quis ena Virgen por nos carne prender,
e leixou-ss' encima, demais, por nos matar.
(50, 15-23; subrayado mío)

¹⁸ Con San Anselmo, considerado uno de los pioneros de la filosofía escolástica en virtud de sus escritos especulativos, se abre una nueva etapa en la reflexión mariológica. Se puede decir que con San Anselmo se inicia en Occidente la especulación en torno al misterio de la Inmaculada Concepción de María.

Según lo que podemos observar, se evidencia aquí alguna similitud con ciertas expresiones sintéticas como “*immotus in te permanens*” del himno de Nona *Rerum Deus tenax vigor*, pero sobre todo con el discurso teológico, a saber, capítulos VI y VIII del *Proslogion* en los que San Anselmo se aboca a explicar la paradoja de un Dios impasible (sin “*door nen coyta*”), inmutable (“*sen seer partido nen menguar seu poder*”), incorpóreo, en el que “*mingua non á*”, que aun así es sensible y misericordioso:

[*Caput VI*] *Quomodo Deus sit sensibilis, cum non sit corpus.*

—Deus est sensibilis, omnipotens, misericors, impassibilis: quia melius est haec esse quam non esse. Non inepte dicitur aliquo modo sentire qui aliquo modo cognoscit.

Verum cum melius sit te esse sensibilem, omnipotentem, misericordem, impassibilem, quam non esse; **quomodo es sensibilis, si non es corpus**; aut omnipotens, si non omnia potes **aut misericors simul et impassibilis?**... (Migne, *PL*, vol. 158, col. 229C-230A)

[*Caput VIII*] *Quomodo sit misericors et impassibilis.* —**Deus est misericors secundum nos, qui sentimus misericordis effectum. Deus non est misericors secundum se; qui non sentit compassionis affectum.**

Sed et misericors simul et impassibilis quomodo es? Nam si es impassibilis, non compateris; si non compateris, **non est tibi miserum cor ex compassione miseri**; quod est esse misericordem. At si non es misericors, unde miseris est tanta consolatio? (Migne, *PL*, vol. 158, col. 231A; subrayados míos)

Añado un último ejemplo de esta *translatio*, para finalizar la exposición. Las preocupaciones doctrinales en el seno del *scriptorium* de Alfonso X, la discusión con judíos y musulmanes en torno a la cuestión de la Encarnación del Verbo, han llevado a reflejar el discurso de la disputa teológica en el texto mismo de algunas cantigas. Así, en la curiosa cantiga 108, un personaje legendario tomado de la narrativa artúrica, Merlín, discute acerca de la Encarnación con un judío obstinado:

*Dereit' é de ss' end' achar
mal quen fillar perfia
contra Santa Maria.
[...]*

E começou a falar
aquele judeu traedor
ena Virgen e jurar
muito pelo Criador,
que en ela encarnar
nunca quis Nostro Sennor,
nen seer non podía.
...

Merlin ouve gran pesar
u ll'oyu esto dizer
e diso: "Se Deus m' anpar,
ante podo ben seer;
ca o que terra e mar
fez per seu mui gran poder,
esto ben o faria."
...

O judeu a perfiar
começou e disse: "Non
podo Deus nunca entrar
en tal logar per razon;
ca o que foi enserrar
en ssi quantas cousas son,
como ss' enserraria?"
(108, vv. 3-5; 14-36)

Resuenan de nuevo aquí las objeciones de los judíos que, también en forma interrogativa, consigna un teólogo cisterciense francés del siglo XII,

Alain de Lille, en el capítulo XIII del Libro III (*Contra Judaeos*) de su tratado *De fide catholica contra haereticos sui temporis*:

Si Deus est immensus, et incircumscrip-
tus, quo argumentationis
genere dicitur, quia dimensione corporea circumscrip-
tus totus sub angusto uno Matris utero potuit comprehensus teneri?
Adhuc, si Deus est quo nihil majus vel sufficientius cogitari
potest, qua necessitate coactus, humanae calamitatis particeps,
tantorum factus est consors malorum? (Migne, v. 210, col.
413D)

“El que fue a encerrar en sí todas las cosas, ¿cómo podría ser encerra-
do?”, argumenta el judío de la cantiga, la misma argumentación que, si ob-
servamos bien, está presente en el texto de Alain de Lille. Y esta polémica
puede considerarse continuada, en contra de lo que postulan los musulma-
nes, tanto en Alain de Lille como en las *Cantigas*, con la discusión acerca
del culto a las imágenes¹⁹.

Uno de los problemas que evidencian las *Cantigas* es el de cómo
“traducir” contenidos, doctrinas y tópicos a una modalidad cultural que es y
quiere seguir siendo cristiana, pero ya no estrictamente clerical. En este
proceso, existen fuentes no narrativas que se introducen en la traducción de
los milagros marianos, tal como hemos observado, aunque muy
discretamente, también en algunos pasajes de los *Milagros* de Berceo. Esta
translatio materiae, nada pequeña si se piensa en su momento fundacional,
que empieza por la traducción del latín al vernáculo, está vinculada a un
particular propósito estético-pedagógico del rey: el de difundir la literatura
mariana en romance, a través de la *performance* cantada en la corte. Así, el
gran cancionero mariano de Alfonso X ofrece un “punto de inflexión” que
explica la particularidad del “momento alfonsí”. Y éste es, precisamente,
como hemos afirmado otras veces, el que se encuentra entre dos

¹⁹ Por ejemplo, la cantiga 46, por un lado, y en el capítulo IX del Libro IV (*Contra Paganos seu Mahometanos*): “*Nobis etiam insultant pagani cum Judaeis, quia habemus imagines in ecclesiis nostris*” (Migne, v. 210, col.427B).

modalidades de la misma cultura cristiana: una modalidad clerical y una modalidad laica.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ, Ángel, 1996. "Doctrina teológica y leyendas pías en las 'Cantigas de Santa María' de Alfonso X el Sabio", *Anuario Medieval*, 8, 7-42.
- ANGLÈS, Higiní, 1958. *La música de las cantigas de Santa María del Rey Alfonso el Sabio*, t. III-1, Barcelona. [facsimil de Códice E de las CSM].
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (ed.), 1997. Gonzalo de Berceo: *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona: Crítica.
- BAYO, Juan Carlos, 2004. "Las colecciones universales de milagros de la Virgen hasta Gonzalo de Berceo", *Bulletin of Spanish Studies*, LXXXI.7-8, 849-871.
- CANAL, José María (ed.), 1968. *El libro "De laudibus et miraculis Sanctae Mariae" de Guillermo de Malmesbury, O.S.B. (c. 1143)*, Roma: Alma Roma.
- CRANE, Thomas Frederick (dir.), 1925. *Liber de Miraculis Sanctae Dei Genitricis Mariae. Published at Vienna in 1731 by Bernard Pez, O.S.B.*, Cornell University Studies in Romance Language and Literature 1, Ithaca-London-Oxford Cornell: University.
- DISALVO, Santiago, 2013. *Los monjes de la Virgen: representación y reelaboración de la cultura monacal en las Cantigas de Santa María de Alfonso X*, Newark-Delaware: Juan de la Cuesta.
- DOMÍNGUEZ, César, 2004. *El concepto de materia en la teoría literaria del Medievo: creación, interpretación y transtextualidad*, Madrid: CSIC.
- DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana, 2001. "San Bernardo y la religiosidad cisterciense en las *Cantigas de Santa María*", *Literatura y Cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez*, M. J. Alonso García et al. (eds.), Granada: Universidad.
- DUTTON, Brian, 1971. Gonzalo de Berceo. *Obras completas. II. Los Milagros de Nuestra Señora*, Londres, Tamesis.

FRADEJAS LEBRERO, José, 1992. “Las obras doctrinales de Berceo”, en Isabel Uría Maqua (ed.), Gonzalo de Berceo. *Obra Completa*, Madrid: Espasa-Calpe, Gobierno de la Rioja.

FRETTÉ, Stanislas Édouard y Paul MARÉ (eds.), 1873. *Sancti Thomæ Aquinatis Summa Theologica*, en *Opera omnia*, Vol. 6, Paris: Ludovicum Vivès.

GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor, 1992. “La mariología en Gonzalo de Berceo”, en Gonzalo de Berceo. *Obra completa*, Isabel URÍA (coord.), Madrid: Espasa Calpe.

GONZÁLEZ, Javier R., 2008. *Plegaria y profecía. Formas del discurso religioso en Gonzalo de Berceo*, Buenos Aires: Circeto.

FUENTES BENOT, Manuel (trad.), 1966. SAN ANSELMO. *Proslogion* (seguido del libro *En favor del insensato, de Gaunilo, y de la respuesta a Gaunilo*). Prólogo de A. Rodríguez Huéscar, Biblioteca de iniciación Filosófica 3, Buenos Aires: Aguilar.

FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, Inés, 1992. “La *abbreviatio* en nuestra literatura medieval: reflexiones a la luz de la labor historiográfica alfonsí”. *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Tomo II, Madrid, Pabellón de España, 631-640.

FITA, Fidel, 1888. “San Dunstán, arzobispo de Cantorbery, en una cantiga del rey D. Alfonso el Sabio”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 12, 244-248.

LUBAC, Henri de, 1959-1964. *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'écriture*, 4 vol., Paris: Aubier-Montaigne; especialmente Partie I; Partie II.2.

MARCHAND, James, 2004. “Vincent de Beauvais, Gil de Zamora et le *Mariale Magnum*” (trad. D. Hüe), en Baillaud, B., J. de Gramont y D. Hüe (eds.). *Encyclopédies Médiévales. Discours et Savoirs. Cahiers Diderot*, 10, Rennes: Presses Universitaires, 102-115.

MARCOS CASQUERO, Manuel A. y José OROZ RETA (eds.), 1997. *Lírica latina medieval, II. Poesía religiosa*, Madrid: B.A.C.

MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús, 2000. “Berceo: poesía y teología”, *La hermosa cobertura. Lecciones de literatura medieval*, Francisco Crosas (ed.), Pamplona: EUNSA, 207-249.

METTMANN, Walter (ed.), 1986-1989. ALFONSO X, EL SABIO. *Cantigas de Santa María*, Madrid: Castalia, 1986 (t. I), 1988 (t. II), 1989 (t. III).

MIGNE, Jacques-Paul (ed.), 1844-55 (índices: 1862-65). *Patrologia Latina* [PL], Paris. Versión electrónica: Chadwyck-Healey (ed.), 1996-2001. *Patrologia Latina Database*.

- ALAIN DE LILLE (Alanus de Insulis). *De fide catholica contra haereticos sui temporis*, vol. 210.
- ANSELMO DE CANTERBURY (Anselmus Cantuariensis). *Proslogion, seu Alloquium Dei existentia y De conceptu virginali et originali peccato*, vol. 158.
- *TRACTATUS AD LAUDEM GLORIOSAE VIRIGINIS MATRIS*, vol. 182.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, 1999-2000. “Los Loores y la teología mariana del tiempo”, *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, XI-XII, 15-28.

MUÍÑA, Milagros, 2005. “O contido teolóxico das cantigas de loor: algunhas hipóteses para a súa autoría”, *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, R. Alemany et al. (eds.), Symposia philologica: Alicante, 1199-1215.

MUIR, Bernard J. & Andrew J. TURNER (eds.), 2006. Eadmer of Canterbury. *Lives and Miracles of Saints Oda, Dunstan, and Oswald*, Oxford University Press.

PARKINSON, Stephen y Deirdre JACKSON, 2006. “Collection, Composition, and Compilation in the *Cantigas de Santa Maria*”, *Portuguese Studies*, 22, 159-172. [Figura 3 publicada en: <http://users.ox.ac.uk/~srp/tographic7.pdf>]

PARKINSON, Stephen, 2011. “Alfonso X, Miracle Collector”. Alfonso X el Sabio. *Las Cantigas de Santa María. Vol. II. Códice Rico, Ms. T-I-1, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Souza (coords.), Madrid: Testimonio Editorial - Patrimonio Nacional, 80-107.

ROSSI, Germán y Santiago DISALVO, 2008. “La cantiga IIIª de las Fiestas de Santa María (*Tod’aqueste mund’a loar deveria*) y la secuencia *Novis cedunt vetera*: filiaciones textuales y musicales entre las *Cantigas de Santa María* y el *Códice de Las Huelgas*”, *Olivar*, 11, 13-26.

RUBIO GARCÍA, L., 1985. “En torno a la biblioteca de Alfonso X el Sabio”, en F. Carmona y F. J. Flores (eds.): *La lengua y la literatura en tiempos*

de Alfonso X. *Actas del Congreso Internacional (Murcia, 1984)*, Murcia: Universidad, 531-551.

SPECULUM HISTORIALE, 1624. Vicente de Beauvais (Vincentius Bellovacensis). *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi ex ordine Praedicatorum vener. Episcopi Bellovacensis. Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale...*, t. IV, Theologorum Benedictinorum Collegii Vedastini (Academia Duacensi), Duaci (Douai): Balthazar Bellere.

SPEER, Mary B., 1996. “*Translatio as Inventio*: Gaston Paris and the ‘Treasurehouse of Rhampsinitus’ (Gaza) in the *Dolopathos* Romance”, en Sara Sturm-Maddox y Donald Maddox (eds.), *Transtextualities: Of Cycles and Cyclicity in Medieval French Literature*. (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 149.) Binghamton, NY: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 125-155.

STEINMETZ, Ralf-Henning, 2000. *Exempel und Auslegung: Studien zu den “Sieben weisen Meistern”*, Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz.

STUBBS, W. (ed.), 1874. Osbern of Canterbury. *Memorials of St Dunstan, archbishop of Canterbury*, Rolls Series 63, London.

WELLNER, Franz (ed.), 1955. Adán de San Victor (Adam S. Victoris; Adam von Sankt Victor). *Sämtliche Sequenzen*, München.

WINTERBOTTOM, Michael and Michael Lapidge (eds.), 2011. *The Early Lives of St Dunstan*, Oxford Medieval Texts.

ZIOLKOWSKI, Jan (ed.), 1986. (Nigel of Canterbury, Nigellus Wireker). *Miracles of the Virgin Mary, in Verse / Miracula Sancte Dei Genitricis Virginis Marie, Versifice*, Toronto Medieval Latin Texts 17, Toronto: Institute of Medieval Studies.

LA PROBLEMÁTICA DE LA TRADUCCIÓN EN LA CARTA DE ARISTEAS A FILÓCRATES

DIANA FRENKEL¹

RESUMEN: El trabajo propone una reflexión acerca de la problemática de la traducción en la Antigüedad tal como se plantea en la *Carta de Aristeas a Filócrates*, narración compuesta en el siglo II a.C. que relata los sucesos en torno a la traducción al griego del *Pentateuco*, la *Septuaginta*. El autor, anónimo, narra en primera persona y se describe como integrante de la corte real de Ptolomeo Filadelfo, aunque en realidad se trata de un judío alejandrino, conocedor de las leyes mosaicas. La obra presenta ciertas incongruencias y pasajes de difícil interpretación, pero su mensaje es claro: por medio de la traducción, el original hebreo alcanza la dignidad suficiente como para formar parte de la biblioteca de Alejandría, junto con otras obras prestigiosas del mundo helenístico.

Palabras clave: Alejandría - *Pentateuco-Septuaginta* - traducción - interpretación.

ABSTRACT: The work proposes a reflection about the problem of the translation in the Antiquity as it is outlined in the *Letter from Aristeas to Filocrates*, narration composed in the century II to.C. that relates the events around the translation to the Greek of the *Pentateuch*, the *Septuagint*. The author, anonymous letter, narrates in first person and it is described as integral of Ptolomeus Philadelphus' real court, although in fact it is an alexandrine Jew, expert of the Moses' laws. The work presents certain incongruities and passages of difficult interpretation, but its message is clear: by means of the translation, the Hebrew original reaches the enough dignity as to be part of the library of Alexandria, together with other noted works of the Greek world.

Keywords: Alexandria-*Pentateuch-Septuagint* - translation-interpretation.

¹ UBA – UCA. E-mail: dfrenkel17@yahoo.com.ar.

Fecha de recepción: 25/3/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

La problemática de la traducción, actividad esencial para toda sociedad que se considera inserta en un mundo del cual puede aprender y a su vez enriquecer, surge desde el momento en el cual el sujeto advierte la existencia del “otro”, hablante de una lengua distinta a la propia y tiene la necesidad de comunicarse con él para transmitir un mensaje. La opinión de A. Momigliano (1988: 20-21)² es reveladora al señalar que la civilización helenística siguió siendo griega en cuanto al lenguaje, las costumbres y sobre todo, la conciencia de sí misma a pesar de que en los siglos III y II a.C. aparecieron corrientes de pensamiento que redujeron la distancia entre griegos y no griegos. Estos últimos comunicaron a los griegos su propia historia y costumbres en lengua griega. Es decir que el influjo intelectual de los bárbaros se hizo presente en el mundo helenístico en la medida en que ellos fueron capaces de transmitirlo en griego. Un ejemplo de ello lo constituye la traducción de la *Septuaginta*, tal como se describe en *La Carta de Aristeas a Filócrates*. Se trata de un texto pseudoepigráfico, cuya fecha de composición se ubica entre el 145 y 118 a.C. de autor anónimo. Éste aparece en la obra como un egipcio, Aristeas, adorador de Zeus (16) integrante de la corte de Ptolomeo Filadelfo (285-247 a.C.) que formó parte de la embajada real a Jerusalén y cuenta los sucesos a Filócrates. Bajo el nombre de Aristeas se oculta un judío alejandrino cuya identidad se hace manifiesta en la apología de la ley mosaica, la crítica a la idolatría, el conocimiento de la liturgia y de las prescripciones alimentarias. A. Pelletier (1960: 56) supone que se trata de un fariseo por la importancia que da a la tradición oral (127). La *Carta...* es la primera obra que menciona una traducción griega del *Pentateuco*³. ¿Qué sentido tenía una versión en griego del texto sacro? Según la obra, la iniciativa de una traducción partió de Demetrio Falero⁴ (10), aunque gran parte de los estudiosos sostiene que la

² Cf. *La sabiduría de los bárbaros*.

³ Aristóbulo, judío alejandrino que vivió en el siglo II a.C. menciona la existencia de una traducción de la legislación mosaica al griego anterior a la de Demetrio Falero, antes de las conquistas de Alejandro y de los persas (88-9). Martín (1982: 83) añade que los investigadores no creen en la existencia de tal traducción, si bien él considera que “es difícil descartar de plano todo fundamento para la afirmación de Aristóbulo”.

⁴ Nació *circa* 350 a.C. Discípulo de Teofrasto, autor de obras de filosofía aristotélica y hombre de estado, fue gobernador de Atenas (317-307 a.C.). Cuando Atenas fue ocupada por De-

población judía de Alejandría no estaba en condiciones de leer el original hebreo, por lo cual resultaba imprescindible para ella la versión griega⁵. En la introducción, el narrador comenta el hecho de ser partícipe de la embajada a Jerusalén para encontrarse con el sumo sacerdote Eleazar. El objetivo es [...] τὴν ἑρμηνείαν τοῦ θεοῦ νόμου, διὰ τὸ γεγράφθαι παρ' αὐτοῖς ἐν διφθέραις ἐβαρῆκοις γράμμασιν. “[...] lograr la traducción de la ley divina pues sólo se encuentra en pergaminos escritos en letras hebreas” (3). Tras el prólogo, enmarcado por el lexema διήγησις (1-8) que subraya el carácter narrativo de la obra, el relato presenta a Demetrio Falero, encargado de la biblioteca de Alejandría dispuesto a reunir en ella todos los libros del mundo mediante compras y transcripciones. Aristeas, por ser testigo, narra la conversación mantenida por este personaje y el rey Ptolomeo Filadelfo. Este encuentro es ficción literaria, pues el soberano desterró a Demetrio por haberse opuesto a su llegada al poder⁶. Otros anacronismos presentes en el relato demuestran la falta de historicidad de la obra⁷, rasgo que no desmerece la cuestión planteada acerca de la traducción de textos. Demetrio manifiesta al rey que τῶν Ἰουδαίων νόμιμα μεταγραφῆς ἄξια καὶ τῆς βιβλιοθήκης εἶναι “la legislación judía merece una transcripción y es digna de formar parte de tu biblioteca” (10). Ante la aprobación categórica del rey, Demetrio le manifiesta:

11 Ἑρμηνείας προσδεῖται· χαρακτηῖρσι γὰρ ἰδίους κατὰ τὴν Ἰουδαίαν χρῶνται, καθάπερ Αἰγύπτιοι τῇ τῶν γραμμάτων θέσει, καθὼ καὶ φωνὴν ἰδίαν ἔχουσιν. Ὑπολαμβάνονται Συριακῇ χρῆσθαι· τὸ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἕτερος τρόπος.

metrio Poliorcetes, huyó a Tebas, luego a Macedonia, y por último se instaló en Egipto (298-7) en la corte de Ptolomeo I Lago. Al advenimiento de Ptolomeo II Filadelfo cayó en desgracia por haber apoyado la candidatura de Ptolomeo Keraunos, por lo que fue desterrado.

⁵ Cf. Tcherikover (1958: 83); N. Collins (2000: 115-16); B. G. Wright (2003: 21). J. P. Martín (2003: 192) considera que los judíos alejandrinos habían logrado una autonomía cultural respecto a Jerusalén y adoptaron la lengua griega para las actividades del culto y que los gobernadores helenistas deseaban conocer la legislación que regía la comunidad judía alejandrina.

⁶ Cf. nota 3.

⁷ Otro pasaje controvertido es el párrafo 115 que nombra como puertos de Judea a Ascalón, Jope, Gaza y Tolemaida. El segundo cayó en manos judías en el año 146 a.C., Gaza en el 96 a.C. Ascalón y Tolemaida jamás formaron parte del territorio de Judea.

11“Necesitan una traducción pues en Judea usan caracteres peculiares, como los egipcios en la disposición de las letras y tiene también una pronunciación particular. Se cree que utilizan el siríaco⁸, pero no es éste, sino un tipo diferente”.

Los párrafos 10 y 11 introducen los términos μεταγραφή “transcripción” y ἐρμηνεία “traducción” que no explican con claridad el proceso de transmitir un texto a otra lengua distinta del original. El texto especifica que el alfabeto hebreo es distinto al arameo, a pesar de habérselos identificado a ambos. La paráfrasis que hace Flavio Josefo de este pasaje también destaca la particularidad del hebreo con respecto a la lengua aramea: “[...] las letras (hebreas) parecen semejantes en su particularidad a las sirias (araméas) y el sonido se pronuncia de manera semejante, pero tiene su peculiaridad” (*AJ* XII 2, 14). El párrafo 28 de la *Carta*...se refiere a la orden del soberano a Demetrio para que elaborara un informe sobre la copia (ἀντιγραφὴ en el original) de los libros judíos. El párrafo siguiente es, precisamente, una transcripción del decreto real en el que se señala la ausencia de los libros judíos:

30 [...] τυγχάνει γὰρ Ἑβραϊκοῖς γράμμασι καὶ φωνῇ λεγόμενα, ἀμελέστερον δέ, καὶ οὐχ ὥς ὑπάρχει, σεσήμανται, καθὼς ὑπὸ τῶν εἰδόντων προσαναφέρεται· προνοίας γὰρ βασιλικῆς οὐ τέτευχε. 31 Δέον δέ ἐστι καὶ ταῦθ' ὑπάρχειν παρὰ σοι διηκριβωμένα [...].

“30 [...] precisamente están escritos en letras y pronunciación hebrea, pero han sido escritos en forma descuidada y no como son, según el informe de los expertos, pues les ha faltado una supervisión real. 31 Por lo tanto es preciso que estos libros se encuentren con tus posesiones, examinados cuidadosamente [...]”

Este pasaje introduce datos nuevos: las copias del *Pentateuco* existentes en Alejandría han sido escritas sin cuidado, por faltarles una supervisión de parte del rey, es decir, que el proyecto del soberano corregiría un texto

⁸ Se refiere al arameo.

con errores y apuntaría a lograr la exactitud de la que carecen. Este pasaje ha sido cuidadosamente estudiado por Zuntz (1959; IV 2) que desambigua el verbo σημαίνω que traducimos como “escribir”; según el diccionario Liddell & Scott, entre otras acepciones de este verbo, se encuentra la de “interpretar, explicar”. De ser ésta la correcta, habría que sobreentender la existencia de una traducción anterior a la *Septuaginta*., hecho que resulta inadmisibile, según la *Carta*... Por ello Zuntz propone el sentido de “escribir” basándose en dos pasajes de la *Septuaginta*: *I Es.* VIII 48 y *II Macc.* II 1: en ambos el verbo σημαίνω tiene el sentido de “escribir”; también un fragmento de Aristóbulo (Eus. *PE* XIII 12) utiliza dicho verbo con el mismo sentido. Hay otro dato significativo: el descuido en la transcripción se debe a que el texto no ha recibido el mismo tratamiento que las restantes obras que forman parte de la biblioteca de Alejandría, supervisada por eruditos comprometidos con el proyecto de los Ptolomeos⁹. Por ello Demetrio sugiere al monarca que solicite del sumo sacerdote de Jerusalén el envío de setenta y dos sabios expertos en la ley con el fin de obtener τὸ κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ἀκριβές, “la interpretación exacta” y así poder ubicar el texto en un lugar notable, a la altura de los asuntos y proyectos reales (32). La insistencia en señalar el interés del soberano por asignar un lugar de privilegio a la traducción del *Pentateuco* y el trato descuidado de la copia existente en Alejandría revelan por parte del autor un conocimiento de las actividades filológicas desarrolladas en la ciudad, las que deseaba aplicar en el proceso de traducción, ubicando así a la obra en un lugar semejante al que poseían los textos homéricos o las piezas de los grandes trágicos. Del mismo modo, el texto de *II Macc.* menciona a personajes bíblicos como Nehemías¹⁰ o guerreros como Judas Macabeo¹¹ cumpliendo tareas propias de un erudito bibliófilo.

⁹ La Biblioteca de Alejandría formaba parte del Museo, situada en el mismo complejo de edificios o en cercanías del mismo. Esta institución era mantenida por las expensas reales, al igual que sus miembros. Cf. Reynolds & Wilson (1974: 18).

¹⁰ Cf. *II Macc.* II 13: “Se explicaban además las mismas cosas en los archivos y en las memorias de Nehemías y de qué manera al fundar una biblioteca reunió los libros referentes a los reyes y profetas, los de David y las cartas de los reyes acerca de las ofrendas”

¹¹ *Ibid.* 14: “Del mismo modo también Judas reunió todas las obras dispersas a causa de la guerra que nos sobrevino, y están en nuestras manos.”

La carta que el rey envió a Eleazar, el sumo sacerdote residente en Jerusalén, se refiere en los siguientes términos con respecto al tema de la traducción:

38 Βουλομένων δ' ἡμῶν καὶ τούτοις χαρίζεσθαι καὶ πᾶσι τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίοις καὶ τῖς μετέπειτα, προηρήμεθα τὸν νόμον ὑμῶν μεθερμηνεῦσθαι γράμμασιν Ἑλληνικοῖς ἐκ τῶν παρ' ὑμῶν λεγομένων Ἑβραϊκῶν γραμμάτων, ἵν' ὑπάρχη καὶ ταῦτα παρ' ἡμῖν ἐν βιβλιοθήκῃ σὺν τοῖς ἄλλοις βασιλικοῖς βιβλίοις.

38 “Deseosos de favorecer a estos (a los judíos liberados recientemente)¹², a todos los judíos que habitan la tierra y a sus descendientes, decidimos traducir vuestra ley de las letras que vosotros llamáis hebreas a las griegas para que dicho texto forme parte de nuestra biblioteca con otros libros reales”.

Este párrafo introduce el verbo μεθερμηνεύω para señalar la acción de traducir. Se trata de un compuesto de ἐρμηνεύω (cf. párrafo 11) y al igual que en el pasaje anterior, se obtiene nueva información: el objetivo de la traducción al griego se lleva a cabo no sólo para incorporar la obra a la biblioteca real, sino para la comunidad judía de todo el mundo y sus descendientes. El círculo de lectores se va ampliando a medida que avanza el relato. El sumo sacerdote responde la propuesta real agradeciendo la cantidad de presentes enviados por el soberano y su conducta benefactora con respecto a los judíos. Ello motiva una plegaria de todo el pueblo para el mantenimiento de la paz en el reino y [...] καὶ ὅπως γένηταί σοι συμφερόντως καὶ μετὰ ἀσφαλείας ἢ τοῦ ἁγίου νόμου μεταγραφῇ. “[...] para que la transcripción de la ley santa ocurra de manera provechosa para ti con certeza” (45). En el párrafo siguiente vuelve a mencionar el lexema μεταγραφῇ y curiosamente no alude en nada a la utilidad que podría obtener la comunidad judeoalejandrina con dicha traducción.

¹² Se refiere a los esclavos judíos que habían llegado en condición de tales durante el reinado de Ptolomeo I Soter, padre Ptolomeo Filadelfo, quien según la *Carta...* los liberó (22-25).

Después de la llegada de los setenta y dos sabios a la corte del rey, el texto describe el banquete real cuya duración se extendió por siete días y en el cual el soberano interrogó a los eruditos sobre temas relacionados con la conducta del gobernante, su relación con los súbditos, los enemigos, el ejercicio del poder. La mayor parte de la obra (187-292) está dedicada al tema del banquete, por lo cual algunos estudiosos la consideran un *Περὶ βασιλείας*, un tratado sobre el buen gobierno, de los que abundaban en el período helenístico¹³. En el parágrafo 294, a la finalización de los banquetes, el rey reconoce haberle sido de suma utilidad la enseñanza de los sabios respecto a la conducta de un monarca. El proceso de la traducción sólo se extiende a lo largo de seis parágrafos (301-307). Se enumeran las actividades diarias de los traductores, después de purificarse *ἐτρέποντο πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν καὶ τὴν ἐκάστου διασάφησιν* “se volvían a la lectura e interpretación de cada pasaje” (305). Este parágrafo añade a los términos ya conocidos de *ἐρμηνεία* (301; 308) y sus compuestos *ἐρμηνεῖς* (310; 318), *μεταγραφή* (307), el de *διασάφησις* que puede entenderse como “aclaración, interpretación”. En *Génesis* XL 8 José responde que la interpretación de los sueños proviene de Dios *Οὐχὶ διὰ τοῦ θεοῦ ἡ διασάφησις αὐτῶν ἐστίν;* ; en *II Macc.* I 18 la expresión *ἡγησάμεθα διασαφῆσαι ὑμῖν* se entiende “pensamos explicaros a vosotros [...]”, de modo que el concepto de traducción no se adapta al significado de *διασάφησις*.

LA PROBLEMÁTICA DE LA TRADUCCIÓN

Los términos utilizados para designar el concepto de “copia” son *μεταγραφή*, *ἀντιγραφή*, que se distinguen de *ἐρμηνεία* “traducción”. La distinción la realiza el autor en el parágrafo 15: *Τῆς γὰρ νομοθεσίας κειμένης πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις, ἦν ἡμεῖς οὐ μόνον μεταγράψαι ἐπινοοῦμεν, ἀλλὰ καὶ διερμηνεῦσαι [...]* “Con respecto a la legislación dispuesta para todos los judíos, a la que nosotros no sólo proponemos transcribir sino también traducir [...]”. Ahora bien, *ἐρμηνεύω* y sus compuestos: ¿se refieren

¹³ De los tratados helenísticos sobre el arte del buen gobierno, no sobrevivió ninguno. Los existentes pertenecen al imperio romano cf. Zuntz (1959: 24-25).

a “traducción” o incluyen “interpretación y/o explicación”? Se podría pensar que la aparición de διασάφεις en el párrafo 305, claramente con el sentido de “interpretación” reduciría el de ἐρμηνεία a “traducción” solamente. Pero ese mismo párrafo señala que los sabios venidos de Jerusalén, tras los ritos habituales, se dedicaban a leer y a aclarar el texto, pero nada dice acerca de la tarea de traducción. El párrafo 302 relata que al cabo de setenta y dos días se logró la copia adecuada ἀναγραφὴ después de acordar en cada punto mediante la ἀντιβολή confrontación (302). Ἀντιβολή es un término técnico referido a la comparación de variantes que presentan los materiales¹⁴ y éste es el único pasaje estrictamente aplicado al trabajo filológico. En el 307 se reitera el tiempo empleado en la labor de los traductores [...] ὥστε ἐν ἡμέραις ἐβδομήκοντα δυοὶ τελειωθῆναι τὰ τῆς μεταγραφῆς [...] “[...] de manera que terminaron la obra de la transcripción en setenta y dos días [...]” y el párrafo siguiente (308) relata la reunión de la comunidad judía por orden de Demetrio [...] εἰς τὸν τόπον, οὗ καὶ τὰ τῆς ἐρμηνείας ἐτελέσθη “en el lugar donde se llevó a cabo la traducción”. En ambos párrafos se utiliza indistintamente μεταγραφή y ἐρμηνεία, olvidando el autor la distinción hecha en el párrafo 15. Zuntz (1959 IV /2) ya había observado tales inconsistencias explicándolas como una más de las incongruencias que presenta la obra¹⁵. Si bien la crítica del erudito nos parece adecuada, se debe tener en cuenta que, frecuentemente, las lecturas públicas del *Pentateuco* incluían no sólo una traducción sino también una interpretación. Esto se confirma en el pasaje de Ne. VIII 8 en el que Esdras realiza una lectura pública del *Pentateuco* en Jerusalén frente a todo el pueblo, tras leer el texto dice el original *mephorash ve som sechel* “lo explicaron de manera entendible” *vaiabinu bamikrá* “y comprendieron el texto”¹⁶. Este versículo demuestra que el original hebreo era ininteligible para el pueblo que había regresado del exilio babilónico donde había

¹⁴ Cf. Bernabé (1992: 4).

¹⁵ Cf. *id.* p. 111: “The interpretation of these passages is hampered by some vagueness of the terminology bearing upon the concept, here central, of “translation”; p. 121: “Transcription”, μεταγραφή, can imply “translation”, and so can “interpretation”, ἐρμηνεία. He utilized these linguistic ambiguities –and surely not unconsciously”.

¹⁶ Cf. la versión de la *Septuaginta* II Es. XVIII 8: “Y leyeron el libro de la legislación divina y Esdras enseñó y explicó en el conocimiento del Señor y el pueblo entendió [...]

aprendido arameo y tal vez olvidado parte de la lengua hebrea. Pero curiosamente, el pasaje no menciona en absoluto un término referido al hecho de traducir, por lo que se puede pensar que después de leerse el original, se explicaba lo leído; o bien la traducción se realizaba al mismo tiempo que la aclaración, en cuyo caso se podría aplicar en español la palabra “interpretación” a fin de que fuera entendible para la congregación reunida en Jerusalén. El autor de la *Carta...* conocedor de esta situación, pudo haber incluido en ἐρμηνεία el sentido no sólo de “traducción” sino también el de “interpretación”. Como anticipamos en párrafos anteriores, la obra presenta una serie de incongruencias, ya señaladas por Zunz (1959 IV/2: 119 ss). Según el parágrafo 30 hay copias del *Pentateuco* en Alejandría, escritas de manera descuidada: ¿estaban en manos de la comunidad judeoalejandrina? El rey en su carta dirigida al sumo sacerdote Eleazar (35-40) no solicita el envío de ningún texto, pero la respuesta de éste último a Ptolomeo, aclara que ya ha enviado a los ancianos distinguidos, seis de cada tribu, junto con la ley (46), de manera que se supone que el único ejemplar debía encontrarse en Jerusalén y es el que despierta admiración en la corte real cuando es desplegado ante la vista de todos (176-77). Otro tema que suscita extrañeza es el de la extensa descripción de la ciudad de Jerusalén y sus alrededores (83-120) y ninguna palabra referida al viaje. La crítica¹⁷ coincide en que la mayor parte de la obra es un tratado del buen gobierno, pese a que su introducción señala como tema central el de la traducción del *Pentateuco* y su inclusión en la biblioteca real. Un punto importante es el referido a los destinatarios de la traducción. Ellos son los integrantes de la comunidad judía alejandrina quienes necesitaban una versión griega del texto sagrado por resultarles sumamente dificultosa la lectura en la lengua original. En Alejandría, gran parte de judíos había recibido una educación griega y el hecho de que el texto consagrado por sus ancestros obtuviese el mismo tratamiento que el de una obra de un autor griego, ya sea un trágico, filósofo o historiador, debía reafirmar su origen

¹⁷ Cf. Alesso (2003: 292; 301).

étnico y al mismo tiempo integrarlo a la ciudadanía egipcia grecoparlante¹⁸. El autor de la *Carta...* debió crear una ficción a la que disfrazó de crónica de hechos reales mediante la mención de personajes históricos como Demetrio y el rey, Ptolomeo Filadelfo. La ciudadanía griega de Egipto debía estar muy poco interesada en la temática del *Pentateuco*¹⁹, cuyo original no debía conocer (recuérdese las afirmaciones de Momigliano con respecto al conocimiento de otras lenguas del pueblo griego). La gran extensión del texto dedicado al banquete del rey con los setenta y dos sabios se propone engrandecer la figura de Ptolomeo, sumamente elogiada a lo largo de la narración. Según nuestra opinión, la *Carta* en primer término se propone justificar la permanencia de los judíos en Egipto, cuyo soberano es un ser humano conocedor y respetuoso de la legislación mosaica (tal es el retrato que realiza el narrador) y en segundo término busca dar un estatus legítimo a la traducción griega del *Pentateuco*²⁰. Las inconsistencias que manifiesta la obra revelan por un lado, que la problemática de la traducción no constituye el objetivo primordial del narrador, si bien el prólogo de la obra así parece manifestarlo, y por el otro, que la tarea de hacer comprender a un ser humano las ideas, conceptos y sentimientos gestados en otra lengua es una actividad sumamente compleja porque conlleva el compromiso de despojarse de su propio esquema mental y ubicarse en la piel y pensamiento del “otro”.

BIBLIOGRAFÍA

ALESSO, M., “El género simposíaco en la *Carta de Aristeas*” en *Koronís. Homenaje a Carlos Ronchi March* (Pablo Cavallero et alii edd.),

¹⁸ Cf. Tcherikover (op. cit.: 83): “The aim of *Aristeas*’ propaganda was to bring up a generation of educated Jews, who would be able to live on equal terms with the Greek citizens of Alexandria [...]”.

¹⁹ Para una opinión contraria, Cf. N. Collins (op. cit., cap. V, pp. 115-177).

²⁰ Cf. Frenkel (2005-2006: 172-3).

Buenos Aires, Instituto de Filología Clásica, Fac. de Filosofía y Letras, UBA, 2003, pp. 201-304.

BERNABÉ, A. *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992.

COLLINS, N., *The Library in Alexandria & the Bible in Greek*, Leiden, Brill, 2000.

FERNÁNDEZ MARCOS N., *Carta de Aristeas* en Díez Macho A. (ed), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.

FRENKEL D., “Una vision del Egipto Ptolemaico según la *Carta de Aristeas a Filócrates*”, *Circe* 10, 2005-2006, pp. 157-175.

LIDDELL, H. G.-SCOTT, R., *Greek- English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

MARTÍN, J. P., “Fragmentos de Aristóbulo, el primer filósofo del judaísmo, Introducción, traducción y comentarios”, *Oriente-Occidente* III/1, 1982, pp. 65-95

“De la *Septuaginta* a Bizancio: transiciones en la historia de una lengua”, *Circe* 8, 2003, pp. 189-202

MOMIGLIANO, A., *La sabiduría de los bárbaros*, México, FCE, 1988.

PELLETIER, A. (ed) *Lettre d' Aristée a Philocrate*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1960.

REYNOLDS, L. D & WILSON N. G., *Copistas y filólogos*, Madrid, Editorial Gredos, 1974.

TCHERIKOVER, V., “The ideology of the *Letter of Aristeas*”, *Harvard Theological Revue* 51/2, 1958, pp. 59-85.

WRIGHT, B. G., “Access to the source: Cicero, Ben Sira, the Septuagint and their audiences”, *Journal for the Study of Judaism* 34/1, 2000, pp. 1-27

ZUNTZ, G. “Aristeas Studies I: “The Seven Banquets”, *Journal for the Study of Judaism* 4/1, 1959, pp. 21-36.

Ληρεῖς, ὦ Τάνταλε EN *DIÁLOGOS DE LOS MUERTOS* 7.2, ANÁLISIS Y TRADUCCIÓN

JOSÉ P. MAKSIMCZUK¹

RESUMEN: En *Diálogos de los muertos* 7 Menipo de Gádara intenta convencer a Tántalo de que su castigo, el tener sed en el Hades y no poder beber, es una mera ficción. Esta postura del gadarenses se manifiesta claramente mediante el empleo del verbo ληρέω para describir el comportamiento de Tántalo (*Dmort.* 7.2). Lo que intentamos elucidar en el presente trabajo es si, desde la perspectiva de Menipo, dicha ficción se debe a una mentira intencional de Tántalo o a una enfermedad psíquica. De la interpretación que hagamos a este respecto dependerá la traducción del verbo ληρέω como “decir tonterías” o “delirar”.

Palabras clave: Luciano de Samósata - Diálogos de los muertos - Menipo de Gádara – Tántalo - ληρέω.

ABSTRACT: In *Dialogues of the Dead* 7 Menippus of Gadara tries to convince Tantalus that his punishment in the Hades is a fictional one. This is clearly expressed by the use of the verb ληρέω to describe Tantalus' behaviour (*Dmort.* 7.2). In this paper we are concerned with explaining if, from Menippus' point of view, Tantalus is an intentional liar or he suffers some type of mental disease that makes him hallucinate. Depending on our interpretation, we shall translate (and understand) ληρέω as “speak foolishly” or “to be delirious”.

Keywords: Lucian of Samosata - Dialogues of the Dead - Menippus of Gadara – Tantalus - ληρέω.

¹ UCA. E-mail: jmaksimczuk@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 5/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

En *Diálogos de los muertos* ⁷² Menipo de Gádara intenta convencer a Tántalo de que su castigo, el tener sed en el Hades y no poder beber, es una mera ficción. Esta postura del Gadarense se manifiesta claramente mediante el empleo del verbo ληρέω en la frase que da título a esta ponencia: Ληρεῖς, ὦ Τάνταλε (*Dmort.* 7.2). Lo que intentamos elucidar en el presente trabajo es si, desde la perspectiva de Menipo, dicha ficción se debe a una mentira intencional de Tántalo o a una enfermedad psíquica padecida por este personaje. De la interpretación que hagamos, dependerá la traducción del verbo ληρέω como “decir tonterías” o como “delirar”.

CAMPOS SEMÁNTICOS ABARCADOS POR ληρέω Y TRADUCCIONES ANTERIORES

El *LSJ* (s.v.) distingue dos campos semánticos bien diferentes en los que se ubican las acepciones del verbo ληρέω: por un lado destaca el sentido de “decir o hacer tonterías”, donde caben las acepciones de “*to be foolish or silly, speak or act foolish*”; por otro, el sentido de “delirar”, al que pertenecería la segunda acepción indicada en el diccionario: “of a sick person, *to be delirious*”.

En lo tocante al segundo significado, Thumiger ha notado que vocablos con la raíz ληρ-, entre los cuales se encuentra ληρέω, formaban parte de la terminología médica de los siglos V y IV a.C. para referirse al “behavior of the insane as perceived by the observer, rather than the cognitive process or psychological state” de aquel (2013: 75). La estudiosa apela a la relación etimológica entre λῆρος, y, por consiguiente también ληρέω, y λάλος y λάσκω para destacar que aquellos “may refer in particular to inarticulate or inappropriate sounds and as a consequence to the nonsensical muttering of the insane” (2013: 75). De esta manera, parecería que la diferencia entre ambos sentidos del verbo sería mínima y sólo se distinguiría un uso “cotidiano” de un uso “médico” del mismo.

⁷² Seguimos la numeración de Macleod, la cual corresponde al manuscrito *Vat. Gr.* 90 (Γ).

Por nuestra parte, coincidimos con Thumiger en que Hipócrates y los médicos hipocráticos emplearon los verbos ληρέω y παραληρέω para describir el comportamiento de quienes padecen insania más que para referirse a un mal específico, pues en sus obras dichos términos parecen describir una consecuencia de la pérdida de la razón, lo cual suele especificarse con verbos como παραφρονέω (cf. *Ep.* 1.26.γ; 1.3.ι) y παρακρούω (cf. *Ep.* 3.2.6). Por otro lado, nos distanciamos de la opinión de la estudiosa en lo tocante al tipo de delirio al que se hace referencia con los verbos de raíz ληρ-. A partir de algunos ejemplos en *Epidemias* de Hipócrates queda claro que los vocablos en cuestión no siempre se empleaban para describir el discurso insensato de un paciente. Por ejemplo, en 1.26.ιγ’ se lee: διὰ ταχέων δὲ γλῶσσα ἡφώνει, δεξιὴ χεὶρ παρελύθη μετὰ σπασμοῦ παραπληγικὸν τρόπον, **παρελήρει** πάντα (Rápidamente la lengua era incapaz de articular sonido, la mano derecha se paralizó con un espasmo a la manera de los hemipléjicos, deliraba completamente)³. A su vez, en 5.80 se dice que un tal Andrófanos deliraba (λήρησις) y que había perdido la voz (ἄφωνή).

La aclaración hecha distingue mejor los campos semánticos mencionados por el *LSJ* y subraya la necesidad de una reflexión para determinar si, mediante el empleo del verbo, en *Diálogos de los muertos* 7.2 se hace referencia a un comportamiento momentáneo de Tántalo, decir tonterías, o a un síntoma producido por una enfermedad psíquica, delirar. Los traductores anteriores han traducido el vocablo mediante términos que pertenecen a ambos campos semánticos. La traducción alemana de Wieland trae “faselst” (1788: 259). Dindorf en su versión latina vierte el término como “ineptis” (1843:106b). Talbot lo hace como “Tu es fou” (1912: 148). Alsina, por su parte, lo traduce como “Estás mal de la cabeza” (1966:57b). Macleod lo hace como “Nonsense” (1969²:39). Muracho, por su parte, anota “Estas dizendo bobagens” (1996: 83). Nosotros pensamos que existen importantes argumentos contextuales que permiten afirmar que el término, en esta ocasión, concierne mejor con el sentido de “delirar” que con el de “decir tonterías”.

Diálogos de los muertos 7 comienza con el encuentro entre Menipo y Tántalo. Al preguntar el cínico la causa de la tristeza y el llanto del perso-

³ El destacado es nuestro.

naje mítico, éste afirma "Οτι, ὦ Μένιππε, ἀπόλωλα ὑπὸ τοῦ διψοῦς (Porque, Menipo, estoy muerto de sed) (*Dmort.* 7.1). El mítico padecimiento de Tántalo es el eje sobre el que gira todo el diálogo breve. En él, Menipo intenta "solucionar" el conflicto de tres maneras diversas, las cuales se suceden unas a otras al probarse imposible la solución precedente. La primera medida propuesta por el Gadarense se basa simplemente en el movimiento físico: Οὕτως ἀργὸς εἶ, ὥς μὴ ἐπικύψας πιεῖν ἢ καὶ νῆ Δία γε ἀρυσάμενος κοίλῃ χειρί; (¿Tan perezoso eres, que no te inclinas para beber o, por lo menos, ¡por Zeus! no juntas agua en la cuenca de tu mano?) (*Dmort.* 7.1)⁴.

Esta propuesta es objetada por Tántalo, pues explica que, al acercarse, el agua "huye" cuando lo ve (φεύγει γὰρ τὸ ὕδωρ, ἐπειδὴν προσιόντα αἰσθηταί με) o, si consigue juntar un poco del líquido en sus manos, éste se escurre entre sus dedos antes de que logre llevarlo a su boca (ἦν δέ ποτε καὶ ἀρύσσομαι καὶ προσενέγκω τῷ στόματι, οὐ φθάνω βρέξας ἄκρον τὸ χεῖλος, καὶ διὰ τῶν δακτύλων διαρρυνὲν οὐκ οἶδ' ὅπως αὐθις ἀπολείπει ξηρὰν τὴν χεῖρά μοι) (*Dmort.* 7.1).

El rechazo de Tántalo obliga a Menipo a proponer una nueva solución al problema. Es así que el cínico intenta "razonar" con aquel y convencerlo de que no tiene necesidad de beber, pues su cuerpo ya no existe. A esto, Tántalo responde que su castigo consiste en que su alma tenga sed como si fuera un cuerpo (τὸ διψῆν τὴν ψυχὴν ὥς σῶμα οὔσαν) (*Dmort.* 7.1).

Ante esta nueva objeción, Menipo propone una solución mucho más radical que las anteriores: lo que, a criterio del cínico, Tántalo necesita no es beber agua ni entender que un alma no tiene necesidad de hidratarse, sino comprender que su sed es producto de su imaginación. En el contexto de esta tercera solución propuesta por el Gadarense tiene lugar la frase cuya traducción pretendemos precisar: Ληρεῖς, ὦ Τάνταλε, καὶ ὥς ἀληθῶς ποτοῦ δεῖσθαι δοκεῖς, ἀκράτου γε ἐλλεβόρου νῆ Δία, ὅστις τοῦναντίον τοῖς ὑπὸ τῶν λυττώντων κυνῶν δεδηγμένοις πέπονθας, οὐ τὸ ὕδωρ ἀλλὰ τὴν δίψαν πεφοβημένος (*Dmort.* 7.2). Nuestra traducción presenta una solución provisoria para el verbo ληρεῖς: (**Deliras/dices tonterías**)⁵, Tántalo, y muy

⁴ Hay que advertir aquí la sugestiva coincidencia entre la propuesta de Menipo y la anécdota diogénica referida por Diógenes Laercio en 6.37.

⁵ El destacado es nuestro.

verdaderamente parece que necesitas un trago, pero de puro eléboro⁶, por Zeus; te ocurre lo contrario de a quienes han sido mordidos por perros rabiosos, pues no le temes al agua, sino a la sed). Nosotros pensamos que para lograr una precisa traducción del verbo ληρέω en el pasaje citado se deben tener en cuenta: 1) la pose de Menipo como médico y el contenido de su discurso; 2) las propiedades medicinales del eléboro, hierba recomendada por Menipo a Tántalo, según las concepciones de Luciano.

Con respecto a la primera cuestión, es claro que el contenido del discurso de Menipo es exclusivamente médico, pues, sin contar la posibilidad de traducir ληρέω como “delirar”, notamos la mención de la causa de una enfermedad, la mordida de un perro rabioso⁷, una medicina, el eléboro, y un síntoma, la fobia al agua. Consideramos que un síntoma como “delirar” se acoplaría mucho mejor a este discurso que un defecto momentáneo y circunstancial como “decir tonterías”. En nuestra opinión, al presentar a Menipo como un médico, Luciano sigue un tópico cínico según el cual los filósofos de dicha secta eran ἰατροί de los vicios humanos. El Samosatense conoció este tópico y lo empleó en *Venta de vidas* 8, donde Diógenes de Sinope, el paradigma de la escuela, se define como ἰατρὸς τῶν παθῶν⁸.

En lo tocante al segundo punto, debemos destacar que el eléboro, en sus dos tipos, blanco y negro, fue considerado por los antiguos como una especie de panacea. La hierba era prescrita como medicamento para numero-

⁶ Nótese el ingenioso *aprosdoketon* rematado por ἐλλεβόρου cuando se esperaría ὕδατος.

⁷ No se debe perder de vista que la referencia a este padecimiento es hecha por otro “perro”, un filósofo cínico.

⁸ El origen de la imagen de Menipo como ἰατρός pudo estar en las mismas obras del gadarense, a las cuales Luciano, indudablemente, tuvo acceso. Si bien de la obra del cínico nos han llegado escasos y breves fragmentos, en uno de ellos podemos advertir la presencia del tópico al que hemos referido. En la biografía de Diógenes de Sinope, Laercio cita un fragmento de *Venta de Diógenes* de Menipo en el cual se incluye una comparación del sinopense con un médico: ἔλεγε τῷ Ξενιάδῃ τῷ πριαμένῳ αὐτόν, δεῖν πείθεσθαι αὐτῷ, εἰ καὶ δούλος· καὶ γὰρ ἰατρὸς ἢ κυβερνήτης εἰ δούλος εἶη, πεισθῆναι ἂν αὐτῷ (Decía [Diógenes] a Jeniades, el que lo compró, que era necesario que lo obedeciese aunque fuese un esclavo; pues también el médico o el timonel, si fuese esclavo, debía ser obedecido) (6.30).

sas enfermedades y afecciones⁹, algunas de ellas relacionadas a desórdenes mentales (cf. Aristófanes, *Avispas* 1489; Plinio, *Historia Natural* 25.21; Plauto, *Menecmos* 912; Hipócrates, *Sobre la dieta* 1.35). En el corpus de Luciano, por su parte, es empleada casi exclusivamente para tratar males psíquicos, lo cual es, a nuestro entender, otra prueba a favor de la traducción de ληρέω como “delirar” en *Diálogos de los muertos* 7.2.

En *Historias verdaderas* 2.7, el narrador afirma que Áyax Telamonio, acusado de locura y suicidio (κατηγορεῖτο δὲ αὐτοῦ ὅτι **μεμήνοι** καὶ ἑαυτὸν ἀπεκτόνοι)¹⁰, sólo sería aceptado en el banquete celebrado en la Isla de los dichosos una vez que hubiese bebido el elébora que Hipócrates de Cos le entregó (αὐτὸν πτόμενον τοῦ **ἐλλεβόρου** παραδοθῆναι Ἰπποκράτει τῷ Κῳ ἰατρῷ)¹¹. Es muy sugestivo observar que en *Sobre la dieta* 1.35 Hipócrates afirma que la μανία debía tratarse mediante dosis de elébora (ἐλλεβόροισιν). Es tentador suponer que al redactar *Historias verdaderas* 2.7 Luciano tuvo en mente el pasaje referido de *Sobre la dieta* de Hipócrates, único médico de relevancia mencionado en el extenso corpus del sofista¹², y, por consiguiente, adherir dicha obra a la lista de los trabajos hipocráticos conocidos por el Samosatense: *Sobre los flatos* (cf. *Bis acc.* 1), *Sobre la ciencia médica* (Cf. *Abd.* 4) y *Aforismos* 1 (cf. *Hermot.* 1 y 63). No obstante, tan atractiva como pueda ser, nuestra hipótesis no pasa de ser una suposición.

En *Anacarsis* 38, por su parte, observamos que un tratamiento a base de elébora es beneficioso para quien padece μανία. Allí Solón expone al sabio escita las violentas costumbres de los espartanos y los duros entrenamientos a los que sus jóvenes son expuestos. El legislador pide a Anacarsis

⁹ Hahnemann, 1852, 586 ss.

¹⁰ El subrayado es nuestro.

¹¹ El subrayado es nuestro. Para el elébora y figuras míticas, cf. Teofrasto, HP 9.10.4; Dioscórides 4.151; Galeno 5 p 132 K.

¹² En *Alejandro o el falso profeta* 60 se menciona a un tal Peto, médico que pudo tener una existencia histórica y que, según Luciano, intentó heredar el oráculo de Alejandro tras la muerte de éste. En *Dips.* 9 se hace mención al poeta y médico Nicandro de Colofón, aunque sólo se destaca su capacidad de escribir poesía sobre temas propios de la medicina. Por otra parte, en la espuria obra *Timarión* se hace referencia a Erasítrato (28, 37) y a Galeno (29).

que no piense que los lacedemonios están locos (μήτε **μαίνεσθαι** ὑπολάβης αὐτούς)¹³, ya que soportan todo esto para, llegado el momento, defender su patria de la manera más aguerrida posible (*Anach.* 38). Ante esto, el escita afirma: ἀτεχνῶς γὰρ ἐλλεβόρου δεῖσθαι μοι δοκεῖ ἢ πόλις αὐτῶν καταγέλαστα ὑφ’ αὐτῆς πάσχουσα (Pues sencillamente me parece que la ciudad de ellos [los espartanos] maltratándose a sí misma con ridiculeces necesita eléboro) (*Anach.* 39)¹⁴.

En *Barco o los deseos* 45, por su parte, se destaca el uso de la hierba como un remedio para la pérdida de la razón. En §§ 41 ss. Timolao comenta a Licinio que si pudiera pedir un deseo elegiría poseer varios anillos mágicos, cada uno de los cuales lo dotaría con un poder sobrenatural. Una vez terminado el relato de Timolao, Licinio lo acusa de no estar en sus cabales (παρακεκνηκότα τὴν γνώμην) y se burla de él diciéndole: καίτοι ἐνὸς τοῦ ἀναγκαιότατου προσδεῖ, ὃς περιθέμενόν σε παύσει μωραίνοντα τὴν πολλὴν ταύτην κόρυζαν ἀπομύξας (Pero además hay necesidad de uno [=un anillo] muy necesario, el que después de que te lo hayas puesto te haga parar de ser tonto una vez que detenga esta gran estupidez) (*Navig.* 45). Finalmente, si Timolao no hiciese lo dicho, Licinio “receta” eléboro: ἢ τοῦτο μὲν καὶ ὁ ἐλλέβορος ἱκανὸς ποιῆσαι ζωρότερος ποθείς; (¿O para esto incluso bastaría que sea bebido el eléboro más puro?) (*Navig.* 45).

En *Diálogos de los muertos* 13, Luciano presenta una conversación entre Alejandro y el filósofo cínico Diógenes de Sinope. En la pieza observamos otro ejemplo del empleo del eléboro para tratar la locura. El síntoma que presenta Alejandro es sentir tristeza (λύπη, λυπέω), la cual es causada por la ausencia, una vez muerto, de los bienes que poseyó en vida. Si bien este síntoma no se observa en el resto de los pasajes estudiados, el diagnóstico debe ser el mismo, pues, según Hipócrates, uno de los efectos de la μανία sobre quien la padece es el entristecerse por cosas sin importancia (λυπέονται τε ἐπὶ τοῖσι μὴ προσήκουσι)¹⁵ (*Vict.* 1.35).

¹³ El destacado es nuestro.

¹⁴ Nótese la sugestiva similitud sintáctica entre el pasaje citado y aquel de *Diálogos de los muertos* 7.2: ἐλλεβόρου δεῖσθαι μοι δοκεῖ / ποτοῦ δεῖσθαι δοκεῖς, ἀκράτου γε ἐλλεβόρου.

¹⁵ El destacado es nuestro.

Existen otros dos *loci* en los que Luciano hace mención del eléboro como medicamento, pero, en estos, no se aplica a una enfermedad psíquica. En *Podagra* 150 ss. se lee un extenso listado de elementos empleados para curar la gota, entre los cuales se encuentra el eléboro (*Podag.* 157). Por su parte, el caso de *Hermótimo* 86 fue considerado por Anderson como un ejemplo del uso de la hierba para tratar la locura (1976: 115 n18); no obstante, no encontramos ningún indicio textual que sustente esta propuesta¹⁶. Por el contrario, nosotros pensamos que aquí el valor medicinal de su empleo radica en su eficacia como vomitivo (cf. Pausanias, 10.7; Plinio, *H.N.* 25.22). En el pasaje referido se lee lo siguiente: ὥς εἴθε γε καὶ ἐξεμέσαι δυνατόν ἦν ἅπαντα ἐκεῖνα, ὅποσα ἤκουσα παρ' αὐτῶν, καὶ εὖ ἴσθι, οὐκ ἂν ὤκνησα καὶ ἐλλέβορον πιεῖν διὰ τοῦτο ἐς τὸ ἔμπαλιν ἢ ὁ Χρῦσιππος, ὅπως μηδὲν ἔτι νοῆσαιμι ὧν φασιν (Ojalá fuese posible vomitar todo aquello que escuché junto a ellos [los filósofos], y sábelo bien, no dudaría incluso de beber eléboro por lo opuesto a Crisipo, para ya no pensar en nada de lo que dicen [los filósofos]) (*Hermot.* 86)¹⁷. Ambas concepciones y empleos de la hierba son excepcionales en la obra de Luciano. En el caso de *Hermótimo* el interés está puesto más en la forma de purgar que en los efectos terapéuticos de la planta. Por su parte, en *Podagra*, obra enteramente dedicada a la gota, el eléboro es mencionado dentro de una extensa lista de medicinas contra dicha afección, donde aparece recién en el puesto decimosexto. Esta tardía aparición permite inferir que para Luciano esta propiedad de la hierba era muy secundaria¹⁸.

De lo expuesto se desprende que en las obras de Luciano el eléboro, sin contar el caso de *Diálogos de los muertos* 7, es “recetado” en cuatro oca-

¹⁶ En la construcción τῶν λήρων ἐκεῖνων, el término λήρων no tiene el sentido “delirios” sino más bien de “charlas sin sentido”, pues alude a los discursos de los pretendidos filósofos.

¹⁷ La misma intención de vomitar y olvidar lo escuchado por parte de Hermótimo se halla en Tiquiades, protagonista de *El amante de las mentiras*. En dicha obra, en § 39, encontramos la misma broma pero sin mención del eléboro; en su lugar el protagonista refiere τι φάρμακον.

¹⁸ Para el eléboro como medicamento contra la gota, cf. Aretaeo, *CD* 2.12.1. Por otra parte, es improbable que Luciano haya compuesto *Podagra* sin informarse sobre la gota y es, quizás, en este proceso de documentación que el Samosatense conoció la eficacia de la hierba en tratamientos contra la gota.

siones como un φάρμακον para tratar algún tipo de desorden mental (*H.V.* 2.7; *Anach.* 39; *Navig.* 45; *Dmort.* 13.6) y que, si bien el vocabulario que el samosatense emplea para referirse a esta afección o a alguno de sus síntomas es variado (μανία y μαίνομαι (*H.V.* 7 y *Anach.* 39), παρακινέω (*Navig.* 45), λυπέω (*Dmort.* 13.5,6)), no hay duda de que responden a un tipo de enfermedad mental por la cual el afectado percibe la realidad de una forma incorrecta. Por otro lado, observamos además dos usos excepcionales de la hierba: como vomitivo (*Hermot.* 86) y como medicamento para curar la gota (*Podagr.* 157).

Nuestro análisis aporta una nueva prueba a favor de la traducción de ληρέω en *Diálogos de los muertos* 7.2 como “delirar”, pues al “prescribir” eléboro a Tántalo, Menipo receta lo que para el samosatense es un antídoto habitual contra los males psíquicos. Por otro lado, al igual que en el caso de la μανία, el empleo de la hierba para tratar “delirios” está en consonancia con las doctrinas hipocráticas. En *Epidemias* Hipócrates afirma que a ciertos pacientes, cuyo delirar es descrito mediante los verbos ληρέω y παραληρέω, les fue suministrado eléboro con finalidades terapéuticas (cf. 5.80, 7.1.85). Ignoramos si en *Diálogos de los muertos* 7 Luciano tuvo en cuenta los conceptos del médico de Cos; no obstante, esto no sería imposible, pues el sofista conoció otras obras hipocráticas¹⁹. Además, durante el morbosos e hipocondríaco siglo II d.C. (cf. Bowersock, 1969: 66 ss.), Hipócrates fue estimado como la principal autoridad médica²⁰ y su obra *Epi-*

¹⁹ Cf. supra.

²⁰ Luciano tuvo una alta estima por Hipócrates: lo menciona y cita, o alude a sus obras, lo coloca en la Isla de los dichosos (Cf. *H.V.* 2.7) y lo hace motivo de culto para un médico contemporáneo (*Philops.* 21). Esta opinión coincide con la de otras importantes figuras del siglo II d.C. El sofista Elio Aristides consideraba al de Cos como el médico heredero (κληρονόμος) del arte de Asclepio y el que fue capaz de llenar el mundo con medicina (*Or.* 38. 7). Pero Hipócrates no sólo es el más ilustre de los médicos, sino que es ubicado por Aristides entre los hombres más admirables, junto a Fidias, Demóstenes y Zeuxis, puesto que, como estos, logró superar la τηχνή de su época (*Or.* 2.120). Por su lado, el médico y filósofo Galeno de Pérgamo comentó parte de la obra de Hipócrates, quien, según Reardon, era uno de sus “héroes” (1971: 55). Por otro lado, los trabajos hipocráticos no sólo debieron de ser atractivos por sus doctrinas médicas, sino también por el estilo y el lenguaje con el que fueron

mias fue lo suficientemente relevante como para que Galeno de Pérgamo, contemporáneo de Luciano, le dedicara comentarios a, al menos, los libros I, III y VI.

A modo de conclusión, podemos afirmar que, a partir de un análisis contextual e intertextual de *Diálogos de los muertos* 7.2, se evidencia que allí el término ληρέω se relaciona estrechamente con el campo de las ciencias médicas. Por un lado, el contenido del discurso de Menipo en el que tiene lugar el vocablo es exclusivamente médico; por otro, la recomendación de beber eléboro que el cínico hace a Tántalo coincide con una prescripción que en las obras de Luciano se hace comúnmente a quienes padecen problemas psíquicos. En consecuencia, sostenemos que el término ληρέω en *Diálogos de los muertos* 7.2 concierne mejor con el sentido de “delirar” que con el de “decir tonterías”.

BIBLIOGRAFÍA

ALLINSON, F.G.: “Pseudo-Ionism in the Second Century A.D.” en *The American Journal of Philology* vol. 7.2 (1886), 203-17.

ANDERSON, G. 1976: *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*. Leiden.

BOWERSOCK, G.W. 1969: *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford.

HAHNEMANN, S.: “Medical Historical Desertation on the Helleborism of the Ancients” en Hahnemann, S. *The Lesser Writings* (1852). New York, 569-616 (Traducción de R.E. Dudgeon).

REARDON, B.P. 1971: *Courants littéraires grecs. Des II et III siècles après J.-C.* Paris. Les Belles Lettres.

escritos. Durante el siglo II autores como Luciano y Arriano compusieron escritos en jónico tomando como modelo a Herodoto y quizá también a Hipócrates (cf. Allinson, 1886).

THUMIGER, C.: “The early greek medical vocabulary of insanity” en Harris, W. (ed.) 2013: *Mental Disorders in the Classical World*. New York.

EL ORIGEN DE LA CIVITAS EN EL DEFENSOR PACIS Y LA REINTERPRETACIÓN DE LA CAUSALIDAD FINAL ARISTOTÉLICA

PABLO MARZOCCA¹

RESUMEN: La obra capital de Marsilio de Padua, el *Defensor Pacis*, comienza con un relato histórico-genético de la Ciudad o comunidad perfecta a partir de las organizaciones más primitivas. El autor explica el probable devenir histórico de las comunidades desembocando en la explicación de las partes funcionales de la comunidad última, con la vista puesta en estudiar cuál es la función y lugar de la parte sacerdotal de la ciudad. Es sugerente que el mismo recurso del relato genético ya había sido utilizado por Aristóteles en el Libro I de su *Política*, y no parece ser casualidad la similitud dado el evidente interés de Marsilio por dicha obra del Estagirita.

El objetivo del trabajo planificado es estudiar las similitudes y diferencias entre los relatos genéticos de la comunidad perfecta presentados por Marsilio y por Aristóteles, con énfasis en el uso teórico que ambos hacen de la causalidad final. Es mi opinión que, mientras que Aristóteles dispone de una causa final con un espectro teórico más amplio, la causa final retomada por Marsilio se limita al aspecto intencional. Una lectura de ambos textos con esta diferencia presente podría explicar las diferencias tanto en los resultados como en los desarrollos de las dos “historias” de la ciudad.

Palabras clave: Aristóteles, Marsilio de Padua, Política, Causa Final

ABSTRACT: Marsilius of Padua's masterpiece, the *Defensor Pacis*, begins with a historical-genetic narrative of the perfect city or community starting from the most primitive social organizations. The author explains the possible historical development of the communities concluding in the explanation of the ultimate form of community, with the purpose of studying

¹ UBA. E-mail: pablomarzocca@gmail.com

Fecha de recepción: 29/4/2013; fecha de aceptación: 20/8/2013

the place and function of the religious part of the city. It's striking that a similar form of genetic narrative had already been used by Aristotle in Book A of his *Politics*, although this does not seem to be an accident considering Marsilius' interest in Aristotle's work.

The aim of the present work is to study the similarities and differences between the genetic narrative of the perfect community introduced by Marsilius and Aristotle with emphasis on the theoretical use both of them make of the final cause. In my opinion, while Aristotle refers to a final cause within a wider theoretical framework, the final cause named by Marsilius is limited only to a purposeful aspect. Bearing in mind the referred contrast, a further reading of both texts might explain the differences of results, as well as of developments, of both histories of the city.

Keywords: Aristotle, Marsilius of Padua, Politics, final cause

I. INTRODUCCIÓN

Una de las características principales de la filosofía aristotélica (y, probablemente, su característica sobresaliente) es la teleología: abundan en el *corpus* aristotélico explicaciones con referencia a fines, conceptualizadas en lo que el autor entiende por 'causa final'. Parte del interés filosófico de esto radica en que Aristóteles no limita la causalidad final al ámbito intencional o humano, esto es, a la ética y a la política, sino que lo extiende como modo válido y primario de explicación y conocimiento hacia el ámbito natural y supranatural.

Habiendo sido conservados en los inicios de la Edad Media en Occidente sólo algunos textos del Estagirita, principalmente de lógica, este importante aspecto filosófico en gran medida se perdió². Es entonces sumamente ilu-

² Podría pensarse que cierta teleología filosófica se conservó en el *Timeo* de Platón, pero los

minador estudiar cómo fue reinterpretada la causa final por los pensadores medievales una vez que el grueso del *corpus* aristotélico reingresó al paradigma cultural de occidente. Hay, al menos, dos razones por las que la tarea puede resultar de interés: por un lado, porque respecto de la causa final los pensadores medievales ofician como un elemento intermedio entre la concepción antigua de distintos tipos de causa (o un paradigma ‘multicausal’) y la concepción moderna de reducción a la causa eficiente entendida como causa mecánica (un paradigma ‘monocausal’); por otro lado, la reinterpretación medieval de la causa final es interesante dentro del marco argumentativo de cada uno de los pensadores medievales, pues intentar comprender qué entienden por teleología sirve para clarificar sus posiciones teóricas. Aunque sin perder de vista el primer interés, el objetivo del presente trabajo se centra en lo segundo: intentar observar qué entiende por ‘causalidad final’ uno de esos pensadores medievales: Marsilio de Padua. Estudiar las reinterpretaciones medievales de la causalidad final que aparecen en los textos de filosofía política no es una novedad del presente trabajo: entre otros, ha sido investigada con precisión por F. Bertelloni (2003). Insertándose en dicha tradición hermenéutica, este trabajo pretende profundizar en la lectura de Aristóteles por parte de Marsilio que oficia en su más célebre texto, el *Defensor Pacis*. La finalidad, obviamente, no radica en observar cuán aristotélico es Marsilio, o en calificar valorativamente su interpretación de la filosofía aristotélica, sino en estudiar cómo opera la reinterpretación de uno de los conceptos centrales en los planteos teóricos del Estagirita.

Hay que remarcar que, al estudiar la interpretación de Marsilio de la causalidad final, nos encontramos en un caso particular pues, a diferencia de

planteos que aparecen en dicho diálogo carecen de la profunda reflexión aristotélica sobre la causa final y se encuentran atados fuertemente a la figura de un demiurgo creador, que fue leído de manera literal a la luz del relato católico de creación. Lo importante de la posición aristotélica radica en la idea de que los entes naturales tienen fines propios por ser lo que son. Para un análisis más detallado de la relación entre los planteos teleológicos platónico y aristotélico ver T.K. Johansen (2004).

otros pensadores medievales, él pretende fundar explícitamente sus posiciones sobre las de Aristóteles, hecho expresado tanto en el orden de su exposición como en las constantes citas al *corpus* aristotélico con las que fundamenta sus aseveraciones. Al menos la primera parte del *Defensor Pacis*, texto al que pertenecen los pasajes que se analizarán en el presente trabajo, puede ser leído en diálogo e interacción constante con la *Política* de Aristóteles. Es sugestivo, en este aspecto, que de manera análoga a este último texto, Marsilio presente en los primeros capítulos de la primera parte de su libro un relato histórico-genético de la comunidad perfecta o ciudad a partir de las formas más primitivas de organización social. En dicho relato, el autor explica el probable devenir histórico de las comunidades para concluir con la explicación de las partes funcionales de la comunidad última, con el objetivo de estudiar cuál es la función y lugar de la parte sacerdotal en la ciudad. Entonces, tanto en el texto de Marsilio como en el de Aristóteles hay, en el principio, un pasaje que da cuenta del origen del objeto de estudio, la comunidad perfecta, y lo importante radica en que dichos textos presentan, bajo el mismo tópico, importantes diferencias: son suficientemente similares como para poder aseverar que el filósofo medieval lee al antiguo y se basa en su espectro teórico, pero también suficientemente diferentes como para observar y estudiar cómo dicho espectro teórico se ha visto modificado por la lectura e interpretación medieval. Y, retornando a lo mencionado sobre la teleología: es fundamentalmente en dicho punto en el que se presentan las más grandes diferencias entre los autores. La clave del proceso de modernización y reformulación de la política clásico-aristotélica, como señala Bertelloni (2003: 205), se encuentra íntimamente ligada con la reformulación del problema del surgimiento y naturaleza de la *pólis*.

Respecto de lo mencionado, la hipótesis general del presente trabajo radica en remarcar que las diferencias entre los relatos del origen de la ciudad presentados por Marsilio y por Aristóteles pueden entenderse en virtud de distintas consideraciones de las nociones de teleología y causa final. Este tópico tan caro al pensamiento aristotélico ha sufrido un proceso de reinterpretación muy fuerte, que se ve plasmado en la diferenciación evidente entre ambos relatos. El objetivo del trabajo radicará entonces en estudiar las similitudes y diferencias entre los relatos genéticos de la comunidad perfecta en

los textos de Marsilio y de Aristóteles, enfatizando en el uso que ambos hacen de la causalidad final y la consideración que tienen de la teleología. Para explicar dichas diferencias, se intentará defender la hipótesis específica de que mientras Aristóteles dispone de una causa final con un espectro teórico más amplio, la noción teórica retomada por Marsilio supone sólo una pequeña parte de lo que el Estagirita implicaba con ella: *stricto sensu*, en el texto de Marsilio se suprime la teleología aristotélica en sentido natural, o sólo se mantiene de una forma nominal, dando lugar solamente a causas finales instrumentales. Teniendo en consideración esta hipótesis será posible explicar fructíferamente las diferencias entre ambos relatos y arrojar un poco de luz sobre la reinterpretación de la causalidad final que propone uno de los más significativos pensadores políticos del Medioevo.

En la primera parte del trabajo se estudiará el relato genético presentado por Aristóteles en la *Política* y se ofrecerá una interpretación del mismo en torno del uso de la noción de causa final. La segunda parte del trabajo se dedicará a efectuar la misma tarea respecto del relato presentado por Marsilio en el *Defensor Pacis*. Finalmente, en la tercera parte, se considerarán las similitudes y diferencias entre ambos textos, colocando el énfasis en la consideración de la causación final y de la teleología que se desprende de ellos.

II. EL ORIGEN DE LA PÓLIS SEGÚN ARISTÓTELES ³

Aristóteles comienza la *Política* señalando que toda ciudad (*pólis*) es un tipo de comunidad (*koinonía*), y que toda comunidad se constituye o está constituida en vistas de algún bien. Esto lleva, según el autor, a que toda comunidad *tienda* hacia algún bien con vistas al que fue constituida. Si se considera no una comunidad aislada sino una jerarquía de comunidades más o menos desarrolladas, Aristóteles señala que la comunidad que se encuentre

³ El relato de origen de la *pólis* estudiado en este apartado aparece en los dos primeros capítulos del primer libro de la *Política* (1252a1 – 1253b1)

por encima de todas y que contenga a las demás tenderá al bien que está por encima de todos los bienes. A una comunidad de tal jerarquía es a la que llama ‘comunidad política’ (*koinonía politikê*) y ‘ciudad’ (*pólis*). Critica entonces, desde este punto de vista, diferencias que anteriormente se habían establecido entre las distintas comunidades: no difieren éstas por la cantidad de gente sobre la que se gobierna, sino que se encuentran estatuidas según distintos fines desde el comienzo. Esto posibilita al autor a presentar una imagen de la comunidad política propiamente dicha, de la forma más alta de organización comunitaria, como teniendo *bajo sí* a las otras formas de comunidad, con sus fines específicos subsumidos a un fin propio de mayor jerarquía. Con esta idea de la conformación de las comunidades en mente, Aristóteles presenta entonces la estrategia de, con el fin de estudiar mejor dicha comunidad política característica de la vida de los hombres, examinar las partes que la componen y cómo se han desarrollado⁴.

Comienza así un relato genético de la ciudad o comunidad perfecta, relato que, a pesar de ser presentado como un análisis de los elementos que componen una ciudad, tiene también la pretensión de ser histórico, de examinar las comunidades tal y como se desarrollaron desde el principio⁵. Señala entonces Aristóteles que, en primer lugar, es necesario en la vida del hombre que se unan los que no pueden existir uno sin el otro, el macho y la hembra, con vistas a la generación. La idea del autor es entonces que la primera finalidad que tiene la unión de los hombres es la procreación, sin la cual no habría ningún tipo de futuro para la especie. Y añade, aclarando, que esta unión con vistas a dicha finalidad no ocurre producto de la elección sino de la naturaleza (*phúsei*), tal y como sucede con las plantas y los animales. La

⁴ ‘En efecto, así como en los demás asuntos es preciso dividir el compuesto hasta llegar a los elementos simples (pues estos son las partes más pequeñas del todo), así también, si examinamos la ciudad a partir de los elementos que la componen, veremos mejor en qué difieren estos entre sí y si cabe obtener alguna precisión técnica acerca de cada una de las cuestiones antes mencionadas’ (*Pol.* I.1 1252a 17-23).

⁵ ‘Si alguien, por cierto, observara las cosas tal como se desarrollan desde un principio, indagaría en estos asuntos, como en los demás, del mejor modo’ (*Pol.* I.2 1252a24-5).

unión del hombre y la mujer con vistas a la generación no es para Aristóteles, entonces, una unión surgida por deliberación y elección (*proairesis*) sino que es impuesta por la naturaleza (*phúsis*). Señala, acto seguido, que del mismo tipo es la unión del que gobierna y el gobernado: por naturaleza uno gobierna y otro es gobernado con vistas a la supervivencia⁶, y dicha naturaleza se expresa en la presencia o ausencia de la capacidad de prever con la mente o de trabajar con la fortaleza del cuerpo. Con el acento puesto en estas primeras tendencias o fines naturales surge la que Aristóteles llama la ‘primera comunidad’: la casa (*oikos*), compuesta por el matrimonio, sus hijos, los esclavos y los bienes. Es una comunidad, como señala el autor, constituida *naturalmente* para satisfacer las necesidades cotidianas. Eventualmente surgen, sin embargo, necesidades no cotidianas, y es con vistas a ellas que una multitud de casas se agrupa formando la que Aristóteles presenta como la ‘segunda forma de comunidad’, a la que llama ‘aldea’ (*kóme*). El autor no es explícito a la hora de presentar las llamadas ‘necesidades no cotidianas’, pero se puede suponer que se refiere no ya a alimentación y generación sino a resolución de diferencias, administración de justicia y demás demandas sociales que no podrían ser cubiertas por un padre de familia. Finalmente, cuando muchas aldeas se reúnen y constituyen una sola comunidad, esa es la comunidad ‘perfecta’, que alcanza el límite total de la autosuficiencia. Surge con el fin de preservar la vida en cierto sentido, como sucede con las otras comunidades, pero existe con el fin de vivir bien. Señala el autor que la ciudad es comunidad perfecta (*téleios*) en el sentido de que se ha completado, ha alcanzado la finalidad que le es propia, tal y como sucede con la semilla cuando se desarrolla completamente como planta alcanzando su fin (*télos*). El desarrollo comunitario que empieza con la unión del hombre y la mujer finaliza y se completa cuando se llega a formar una ciudad.

Aristóteles intenta luego una demostración de por qué la ciudad es ‘por naturaleza’. Señala que las primeras comunidades son por naturaleza,

⁶ ‘Es necesario en primer término que se unan entre sí aquellos dos que no pueden existir uno sin el otro, esto es, hembra y macho con vistas a la generación [...] y que se unan también el que por naturaleza gobierna y el gobernado, para su supervivencia’ (*Pol.* I.2 1252^a).

que la ciudad es el fin de las primeras comunidades, y que la naturaleza es fin, porque lo que la cosa es al término de su desarrollo decimos que es su fin y naturaleza. A pesar de lo dudoso del argumento aristotélico, es importante remarcar que el Estagirita ya pretende colocar a la ciudad como un suceso que ocurre más por naturaleza que por decisión humana, y la herramienta teórica a la que acudirá para estatuirlo radicarán en decir que el hombre es un ‘animal político’ (*zoon politikón*), *i.e.*, que esa es su forma. Señala que el hombre, siendo político, es distinto de los animales que llamamos gregarios, como por ejemplo las abejas, puesto que es el único que tiene ‘palabra’ (*logos*). Los animales sólo tienen ‘voz’ (*phoné*) que es signo de placer y dolor, pero no tienen dominio de la palabra, que sirve para expresar lo ventajoso y perjudicial y lo justo e injusto, característico del hombre. Siendo animal político cree mostrar Aristóteles por qué la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de los hombres en tanto individuos: la ciudad existe como el punto de tensión hacia el cual tiende cada uno de los hombres como individuo. El autor señala que el impulso hacia tal tipo de comunidad existe en todos por naturaleza, sugiriendo, pero sin decirlo explícitamente, que la forma ‘animal político’ es la que confiere, naturalmente, dicha finalidad. Es importante remarcar que esto no quita méritos al fundador de la ciudad: a pesar de que la ciudad es entonces un fenómeno natural y una tendencia que todos los hombres tienen, quien la instituye en primer lugar es digno de los más grandes honores.

El relato ofrecido por Aristóteles, aunque con una finalidad fuertemente política, se vale de recursos teóricos provenientes de diversos ámbitos de su obra. Interpretarlo fructíferamente parece estar, en primera instancia, directamente condicionado por recordar la distinción que el autor hace en la *Ética Nicomáquea* entre lo que sucede ‘por elección’ (*proaíresis*) y lo que sucede ‘por naturaleza’ (*phúsei*). Aunque en ambas situaciones se hace mención a un fin, en uno de los casos dicho fin surge de la deliberación y elección humanas, y en el otro es impuesto por la naturaleza misma de las cosas (*EN* II 119b5 – 1112a18). Es importante señalar que, para Aristóteles, la naturaleza del hombre lo coloca en medio de estos dos ‘mundos’; el de la elección y la intencionalidad y el de la naturaleza y sus condicionamientos. No hay en su planteo antropológico una pretensión tan fuerte de separar al hombre de la

naturaleza, sino más bien de mostrar que él, como animal, es parte de ella aunque con importantes diferencias respecto de las demás especies. Y la característica que lo distingue de los otros animales es la presencia de *logos*.

La herramienta explicativa común a los dos ámbitos, el natural y el humano, es la llamada ‘causa final’: los dos ámbitos son teleológicos, aunque uno es intencional, *i.e.*, los fines provienen de intenciones de agentes, y el otro es meramente teleológico, *i.e.*, los fines son impuestos por la constitución natural de las cosas. En el exhaustivo tratamiento de la causalidad que hace Aristóteles en el segundo libro de la *Física* puede observarse que estos dos tipos de causalidad final son presentados indistintamente, a pesar de que tienen diferencias muy pronunciadas. Aunque no se tratará aquí acerca de la unidad o no de la causa final, esto es, si se trata de una sola causa, o si en verdad son tan ajenas unas causas finales a las otras que deberían ser pensadas como dos, es importante señalar que Aristóteles ofrece como única característica común entre ambos tipos de causa final el hecho de que en ambas, dada una secuencia de estados que ocurren ‘con vistas a’ determinado fin, ya sea natural o intencional, todos los estados ocurren ‘con vistas a’ dicho fin. La causa final es entonces una herramienta teórica que, adecuadamente o no, se aplica tanto a lo humano como a lo propiamente natural. En esta base se asienta la idea de la pluralidad de finalidades presentes en el hombre característica de los planteos éticos y políticos del Estagirita.

Retornando a lo concerniente al relato del origen de la ciudad, es interesante dar aplicación a estas herramientas teóricas. La naturaleza del hombre, lo que Aristóteles asocia comúnmente con la forma, es ser ‘animal político’, esto es, animal que vive bajo la estructura de una pólis. Sin embargo, la forma o naturaleza política del hombre no se encuentra desarrollada desde el comienzo, sino que, como en el caso de la semilla que crece hasta ser planta, la forma impone una finalidad natural que opera como una suerte de ‘tendencia’ en la existencia del hombre particular. Cuando dicha tendencia se consuma es cuando se alcanza la perfección, cuando la finalidad del hombre se completa por haber alcanzado la plenitud de su forma: por eso hablamos de ‘comunidad perfecta’ no en un sentido puramente calificativo como puede sugerir la traducción, sino con la idea de un desarrollo que se ha completado (evidenciado en el griego ‘*teleios*’). Otra finalidad natural que el hom-

bre posee, presuntamente no específicamente en tanto hombre sino en tanto animal, es la de la supervivencia: eso lo empuja a la primera unión, la del hombre y la mujer, que dará origen a la primera comunidad que es la casa. Sin embargo, a pesar de poseer estas finalidades naturales, el hombre es un agente intencional, que delibera y decide, y por ello instaura formas comunitarias, como las aldeas y la ciudad, pensando en determinados fines inmediatos que no tienen que ver directamente con su finalidad natural. El hombre instaura la aldea por el imperativo de satisfacer necesidades que la casa no puede solucionar, *i.e.*, necesidades no cotidianas, y no como un escalón necesario para alcanzar el estado de perfección de su forma. Del mismo modo, instituye la ciudad con el fin de preservar la vida, a pesar de que su finalidad más propia es la de vivir bien, o vivir según su forma. Entonces, el relato puede pensarse como una sucesión de eventos que pueden ser explicados desde dos puntos de vista complementarios: por un lado, el hombre progresa desde las comunidades más primitivas hacia las menos primitivas o perfectas guiándose por sus decisiones e imponiéndose finalidades que surgen directamente de su situación, tal como la alimentación, la administración de justicia, la protección respecto de enemigos, etc. Por otro lado, puede verse como el desarrollo natural de su forma hasta alcanzar la perfección, y este desarrollo puede considerarse como el motor o la tendencia que pone en movimiento la primera línea de causación.

El de Aristóteles es entonces un relato genético de la ciudad que se basa fuertemente en la politicidad natural del hombre como motor, aunque sin desmerecer por ello una causación más bien práctica, con la que se complementa. Este relato metafísico-político será leído por los teóricos políticos del Medievo tardío e interpretado de una forma no tan cercana al *corpus* aristotélico, lo que no sólo pone en cuestión cuán aristotélicos son los aristotélicos medievales sino la distancia que ya había respecto de planteos metafísicos como el presentado por el Estagirita.

III. EL RELATO DE MARSILIO⁷

Imitando a Aristóteles y, probablemente, queriendo dar cuenta cuanto antes del objeto de estudio de su libro, Marsilio presenta el relato de origen de la *civitas vel regnum* en los primeros pasajes del mismo. El autor señala que antes de comenzar propiamente la exposición habrá de examinar qué es y por qué existen la ciudad y sus partes y cuáles son sus funciones características⁸, tarea para la cual es ineludible investigar cuál es el origen de las comunidades civiles y de los regímenes bajo los que viven los hombres, considerando que se procede, como en el ámbito natural y en el arte que lo imita, de las comunidades menos perfectas a la comunidad perfecta y última⁹. Aquí ya comienza a haber un indicio de un tópico recurrente en los textos del Estagirita: el hombre, al desarrollar sus artes, toma como modelo lo que sucede en el mundo natural que lo circunda. Marsilio pretende que este método de investigar a partir de los orígenes sea acorde con el precepto aristotélico de que el conocimiento sólo puede ser tal cuando se conocen las primeras causas y principios de lo estudiado¹⁰. Por lo tanto, el relato pretende, en última instancia, dar cuenta de las primeras causas y principios de la *civitas vel regnum* como propedéutica para un relato acerca de la paz y concordia de las partes dentro de ella.

Iniciando el relato del origen de la ciudad, el autor señala que las comunidades civiles, según diferentes regiones y tiempos, comenzaron de lo pequeño y llegaron finalmente a la consumación (*ad complementum*), como

⁷ El ‘relato’ estudiado aparece en los capítulos III y IV de la primera parte de la obra.

⁸ “...oportet consequenter intendere, quid et propter quid sit civitas secundum se; que sint et quot prime partes ipsius; amplius de uniuscuiusque ipsarum convenienti opere; adhuc de causis et earum ordine invicem” (DP, I, iii, 1)

⁹ “...debemus inducere primo civilium communitatum originem suorumque regiminum et modorum vivendi. Ex quibus, tamquam imperfectis, processerunt homines ad perfectas communitates, regimina et modos vivendi in eis. Nam ex minus perfectis ad perfectiora semper est nature atque artis, sue imitatricis, incessus.” (DP, I, iii, 2)

¹⁰ “Nec homines aliter scire arbitrantur unumquodque, nisi cum causas illius primas et principia prima cognoverint usque ad elementa.” (DP, I, iii, 2)

sucede en el ámbito de la naturaleza o el arte¹¹. Es interesante, en primer lugar, remarcar la presencia de la expresión ‘diversas regiones y tiempos’ que parece enfatizar las condiciones físicas reales del relato: a diferencia de la presentación altamente abstracta y analítica de Aristóteles, Marsilio parece tener, ya desde el comienzo, ciertas pretensiones de historicidad respecto del desarrollo a presentar y no simplemente una pretensión explicativa que asume forma narrativa. Puede aventurarse la hipótesis de que el relato de origen a presentar puede ser pensado como un patrón común de desarrollo comunitario efectivo que es pasible de ser aplicado, con variaciones, a comunidades de distintas regiones y tiempos. Esta idea preliminar de la historicidad del relato de Marsilio en contraste con el ya presentado relato aristotélico tiene cierto sustento en la forma de expresión presente en el texto del pensador medieval, cargada de verbos en tiempos pretéritos (*fuerunt, regebantur, etc.*) que sugieren que lo relatado realmente sucedió, a diferencia del texto del Estagirita que presenta una fuerte indeterminación gramatical respecto del tiempo. En segundo lugar, es menester llamar la atención sobre la finalidad que el autor adjudica al desarrollo de las comunidades: su ‘consumación’ o *complementum*, que es prácticamente el equivalente en latín del *téleios* griego, un adjetivo que denota perfección o consumación en el sentido de haber agotado las potencialidades o de haber alcanzado la finalidad específica. Este *complementum* oficia entonces como fin en los procesos de desarrollo presentes tanto en la naturaleza como en el arte; representa la perfección a la que los estadios de desarrollo anteriores, más imperfectos, tienden. El relato presentado por Marsilio comienza entonces remarcando tanto su presunta historicidad como una fuerte teleología centrada en la concreción de lo perfecto o consumado en tanto fin.

Acto seguido comienza el autor a estudiar las diferentes formas comunitarias. Señala que la primera y más originaria entre los hombres fue la unión del varón y la hembra, fruto de la cual son las personas que constitu-

¹¹ “...communitates civiles secundum diversas regiones et tempora inceperunt ex parvo, et paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum, sicuti evenire iam diximus in omne accione nature vel artis.” (DP, I, iii, 3)

yen una casa¹². De la unión de una pluralidad de casas surge la aldea o poblado, a la que Marsilio llama ‘primera comunidad’¹³ (a diferencia de Aristóteles que la entendía como la segunda). En una primera aproximación, parece que el paso de la casa a la aldea está dado por la cantidad de personas, que ya no pueden vivir bajo un mismo techo y entonces han de dividirse en varias casas, dando origen a una forma comunitaria. Sin embargo, rápidamente introduce Marsilio un nuevo factor a considerar al comparar formas de unión entre los hombres: el modo en que se ejerce el gobierno. Bajo el primer tipo de unión, que da lugar a la casa, gobierna, al modo de *paterfamilias*, el miembro más anciano, que dirime las diferencias entre los individuos sin ningún tipo de ley¹⁴. La aldea también es dirigida o gobernada por el más anciano, pero surgen algunas diferencias: ya no puede ejercer su mando apoyándose solamente en su voluntad sino que debe tener en consideración algún tipo de ordenación racional o ley cuasi-natural, de acuerdo con el dictamen común de la razón con el que todos parecen convenir. Debe, entonces, asentar sus decisiones sobre ciertos parámetros de racionalidad común y no meramente sobre su capricho personal¹⁵. Es interesante señalar que lo que se intenta traducir cuando se dice que en el gobierno de la casa aún no hay ley es el verbo latino ‘*invenire*’ que abarca bajo su campo semántico tanto la idea de descubrir algo como la de inventarlo. Se puede arriesgar aquí una

¹² “Prima namque humanarum et minima combinatio, ex qua etiam alie provenerunt, fuit masculi et femine, ut dicit philosophorum...” (DP, I, iii, 3)

¹³ “Ex hac nempe propagati sunt homines, qui primo repleverunt domum unam; ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagatio facta est, ut eis non suffecerit domus única, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia; et hec fuit prima communitas, sicut scribitur etiam ubi supra.” (DP, I, iii, 3)

¹⁴ “Verum quamdiu fuerunt homines in única domo, ipsorum actus omnes, quos maxime civiles infra vocabimus, reglebantur seniori eorum tamquam discreiore, absque lege tamen aut consuetudine aliqua, eo quod nondum hec potuerant inveniri.” (DP, I, iii, 4)

¹⁵ “In hac enim oportuit seniorem disponere iusta ete conferencia rationabili aliqua ordinatione vel lege quasi naturali, et quia sic omnibus conveniens videbatur, equitate quadam absque magna exquisicione, solo communi dictamine rationis et debito quodam societatis humane.” (DP, I, iii, 4)

hipótesis interpretativa que conserve ambos sentidos del verbo: lo que propiamente se ‘descubre’ en la aldea son ciertos parámetros de racionalidad común a los hombres que la componen, y es a partir de ellos que se pueden ‘inventar’ leyes que, por su cercanía con un sustrato de racionalidad natural, son caracterizadas como ‘cuasi-naturales’. Marsilio reclama una segunda diferencia entre las dos comunidades ya presentadas: las injurias cometidas por miembros de la propia familia. Mientras que en el caso del gobierno de la casa, el padre podía obviar las injurias entre los hermanos por ser estos sus hijos, en el caso de ser el jefe de una aldea nunca podría hacerlo, pues, a pesar de ser su propia sangre, permitir una conducta tal podría llevar a la comunidad a la disensión y el conflicto¹⁶. Esto clarifica por qué para el autor la aldea y no la casa es la *prima communitas*: es en la aldea en donde por primera vez aparece una dimensión pública y no privada o familiar de las relaciones sociales, que requiere ciertas reglas y no meramente la voluntad absoluta del *paterfamilias*.

Sin embargo, aunque el autor considera estas dos diferencias, la distancia entre la casa y la aldea parece ser, en este caso, más sutil que la que presenta Aristóteles. Esto sucede porque no hay en verdad un cambio radical entre la casa y la asociación de casas (no hay, por ejemplo, un cambio fuerte en las necesidades a satisfacer) sino meramente un crecimiento demográfico y consecuentes cambios para contenerlo dentro de un marco comunitario: sigue gobernando el más anciano, pero ahora sobre varias casas, al regir sobre más personas ha de apoyarse no tanto en la voluntad personal sino en ciertas reglas que aún no tienen el status de leyes y comienza a emerger la idea de que los gobernados son antes gobernados que familiares o amigos. Nuevamente, el relato de Marsilio, centrado en el crecimiento cuantitativo de la población, da la sensación de tener un carácter mucho más histórico que el de Aristóteles. Luego de haber marcado estas diferencias Marsilio señala

¹⁶ “...si ex unica et prima yconomia seu domestica familia frater occidisset aut aliter offendisset fratrem, absque discrimine inde accidente licebat patrifamilie, si volebat, delinquentem extremo suplicio non punire [...] In communitate vero prima, vico sive vicinia, non sic facere licuit nec liceret, propter dissonanciam predictorum” (*DP*, I, iii, 4)

que, con la consecuente multiplicación de las aldeas y crecimiento de la población en la comunidad, las normas de convivencia por las que se rige el *paterfamilias* parecen ir alejándose de la imperfección original¹⁷. Así, se confirma que la guía en el proceso de evolución comunitaria es, hasta el momento, el crecimiento demográfico y no un fin metafísico trascendente.

Concluido el tratamiento de la casa y la aldea, Marsilio comienza a tratar las diferencias entre dichas formas comunitarias, primitivas, y las formas comunitarias más perfectas. Se señala que las comunidades ya estudiadas no tienen ni ‘distinción y organización’ de las partes que las componen ni las artes y ordenamientos necesarios para vivir, características ‘encontradas’ en las comunidades perfectas¹⁸. Nuevamente, pero con otro verbo (*reperire*) aparece la idea de que las artes son descubiertas a la vez que instauradas en la sociedad. Por otra parte, la idea de la distinción se encuentra íntimamente relacionada con la división y especialización de funciones en las sociedades más avanzadas: el mismo hombre ya no es príncipe y agricultor, se dedica exclusivamente a una tarea particular. Según Marsilio, el crecimiento de estas formas comunitarias llevó a un gran crecimiento de la experiencia de los hombres, que desembocó finalmente en la invención de las artes y las reglamentaciones, que causaron en la sociedad modos de vivir más perfectos y mayor distinción entre las partes de las comunidades¹⁹. El punto final de este proceso, señala Marsilio, fue el descubrimiento por parte de la razón y la experiencia de los hombres de lo necesario para vivir y vivir bien (*vivere et bene vivere*), asociado con haber alcanzado la concreción o *complementum* de las necesidades humanas. Se constituyó entonces la co-

¹⁷ “Multiplicatis autem vicis et facta communitate ampliori [...] adhuc regebantur uno [...] illo tamen qui senior aut melior habebatur, quamvis ordinationibus minus imperfectis hiis quibus in vico seu sola vicinia disponebantur.” (DP, I, iii, 4)

¹⁸ “Nec tamen habuerunt communitates ille prime tantam parcium distincionem et ordinationem, aut neccesarium arcium atque regularum vivendi summam, quanta postmodum successive reperta est in communitatibus perfectis.” (DP, I, iii, 4)

¹⁹ “Augmentatis autem hiis successive, aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfecciores, distincte quoque amplius communitatum partes.” (DP, I, iii, 5)

munidad perfecta, claramente dividida en partes funcionales, llamada ciudad²⁰. En el planteo de desarrollo comunitario propuesto por Marsilio, el paso del tiempo provoca un desarrollo cuantitativo de la población de las comunidades más primitivas, lo que lleva a una mayor experiencia de los hombres; y es el agregado de la razón propia de la especie a esta experiencia acumulada a lo largo del tiempo lo que da origen a las artes, asociadas con las llamadas ‘artes liberales’, con las que no sólo se garantiza para los hombres la concreción de las necesidades de la vida sino también de la buena vida. Es este cambio de ámbito, del mero vivir a un vivir bien característico del hombre y de su ejercicio de las artes, lo que supone, al menos en este estadio, la diferencia entre la ciudad y las comunidades más primitivas. Este es, entonces, el *complementum* final del desarrollo comunitario.

Establecido el origen de la ciudad, Marsilio señala que tratará la causa final de la misma y los objetivos que le son propios en tanto forma comunitaria. Comienza citando a Aristóteles para señalar que la comunidad perfecta es autosuficiente, y que fue creada para vivir pero existe para vivir bien. Esto último es para el autor la ‘causa final perfecta’ de la ciudad: esta forma comunitaria no sólo apunta al vivir, *i.e.*, a la supervivencia, de la que también participan las bestias y los esclavos, sino también al vivir bien, característico de la vida civil y dicho vivir bien, como ya se ha señalado, se asocia con la práctica de las actividades liberales (*operibus liberalibus*)²¹. Plantea entonces Marsilio que tratará primero acerca del vivir a secas, que es la causa instrumental o inmediata por la que la ciudad es en primera instancia instituida y señala entonces que la causa de dicha institución es una nece-

²⁰ “Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experienciam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum parcium distincione, cuius continuo determinacionem aggrediemur.” (*DP*, I, iii, 5)

²¹ “Est autem civitas secundum Aristotelem 1º Politice capitulo 1º: perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficiens, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gracia, existens autem gracia bene vivendi [...] vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practice, quam speculative anime.” (*DP*, I, iv, 1)

sidad que se encuentra en la base de todo lo que es: todos los hombres carentes de impedimentos desean naturalmente una vida suficiente y rechazan todo lo que los daña, característica compartida con muchos animales²². La autoridad en la que se apoya Marsilio para hacer esta afirmación no es Aristóteles sino Cicerón²³, hecho en el que comienza a observarse cierto desplazamiento de la postura del autor: deja de hablarse del *complementum* del desarrollo de las comunidades y de la ‘causa final’ de la ciudad misma para pasar a un tópico que no estaba presente en el estudio aristotélico de la política: el *status* del hombre como animal con la necesidad de sobrevivir²⁴. Este aspecto del discurso de Marsilio es enfatizado al disertar sobre la situación natural del hombre, remarcando la debilidad originaria en la que se encuentra: el hombre nace desnudo y compuesto de elementos contrarios que permiten su corrupción²⁵, y por ello necesita de distintas artes para defenderse, artes que

²² “Est enim, ut diximus, cuius gracia civitas instituta est et necessitas omnium que sunt et fiunt per hominum communicationem in ea. Hoc ergo statuamus tamquam demonstrandum omnium principium naturaliter habitum, creditum et ab omnibus sponte concessum: omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod etiam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere...” (DP, I, iv, 2)

²³ “Principio generi animantium omni a natura tributum est, ut se, corpus vitamque tueatur, declinetque ea que nocitura videantur, omnia que necessaria sunt ad vivendum acquirat et paret.” (Cic., *De Officiis*, I, 4)

²⁴ El carácter que adopta el texto de Marsilio en estos pasajes, iluminados por el texto de Cicerón, es sospechosamente similar al origen de la *pólis* tal y como es presentado por Platón en el *Protágoras* (320c-323a). Aunque la idea del carácter indefenso del hombre en soledad probablemente circulaba entre los pensadores de la Edad Media, el particular carácter platónico de la posición del *De Officiis* se debe, probablemente, al acceso por parte de Cicerón a los textos de Platón y no así a los del Estagirita. Avalando esto, C. Lohr señala que antes del reingreso de los *libri morales* los intelectuales del Medioevo se valían de unos pocos textos para estudiar los tópicos morales: el *Timeo*, los primeros libros de la *Ética*, *De Consolatione Philosophiae* de Boecio y, precisamente, el *De Officiis* de Cicerón (1982: 85).

²⁵ “...homo nascitur compositus ex contrariis elementis, propter quorum contrarias acciones et passiones quasi continue corrumpitur aliquid ex sua substantia; rursumque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in scientia naturarum...” (DP, I, iv, 3).

no pueden ser practicadas por un hombre aislado sino que requieren un grupo de individuos; hecho que ocasionó la agrupación de los hombres²⁶. Se observa entonces que, como señala Bertelloni (2003: 203), aunque el modelo explicativo dice ser aristotélico, se configura en verdad como proto-moderno²⁷.

Marsilio señala que lo recién expuesto es la causa de la organización comunitaria y, cuando al sustentarlo, cita a Aristóteles (“*Omnes ferri ad ipsam, et secundum nature impetum propter hoc*”²⁸), origina un fenómeno remarcable para los estudios de historia de la filosofía: la misma frase, en boca de autores distintos pertenecientes a distintos contextos, adquiere un significado completamente diferente. Cuando Aristóteles señala que todos los hombres son llevados hacia la comunidad perfecta, que es fin de un impulso natural, lo que, como se ha señalado en el apartado anterior, pretende decir es que la forma que le corresponde al hombre en tanto especie le impone un fin natural particular que es el de constituirse en una comunidad política. Cuando Marsilio dice la misma frase, está planteando, en un sentido muy diferente, que la naturaleza indigente del hombre lo lleva a formar la comunidad política por cuestiones de necesidad e incluso de *supervivencia*. La ‘naturaleza’ de Marsilio no es, entonces, una tendencia metafísica, es meramente la necesidad material propia del hombre asociada a conservar la vida.

²⁶ “...indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicationem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum.” (*DP*, I, iv, 3)

²⁷ En lo que respecta a la historia de la filosofía, es interesante observar cómo ciertas nociones modernas, de línea contractualista, tienen su origen no en un espontáneo surgimiento de novedades filosóficas sino en desarrollos presentes en la interioridad del paradigma explicativo anterior, en este caso, la politicidad natural aristotélica.

²⁸ Marsilio está traduciendo directamente un pasaje de la *Política* (1253a 29), y la traducción no es mala, aunque la interpretación no sea, como se ha señalado, del todo adecuada. Una posible mejora sería la siguiente: “Así, el impulso hacia tal tipo de comunidad existe en todos por naturaleza.”

En este ‘formar comunidades para sobrevivir’ no hay ningún fin metafísico trascendente sino simplemente un instrumento más del hombre²⁹.

La presentación preliminar de las partes de la ciudad sigue por este sendero de causas instrumentales y necesidad: entre los hombres congregados surgen contiendas que, de no haber árbitros, ocasionarían luchas y disensión en las comunidades, y por tanto se instaura un guardián o ejecutor. Con esta lógica instrumental se definen acto seguido las otras partes de la ciudad y sus funciones: se necesita también una fuerza que haga efectivas las órdenes del guardián y proteja a la comunidad de los peligros exteriores, se necesitan agricultores para garantizar el sustento, artesanos para preparar nuestro cuerpo para los peligros del mundo (e.g. con ropas y protecciones) y tesoreros para guardar productos con vistas a las necesidades futuras. Con este contexto estatuido presenta finalmente Marsilio a la parte sacerdotal de la ciudad, su principal preocupación en el texto, de la que aún resta definir la función y cómo puede ser mejor alcanzada³⁰.

No vuelve a aparecer mención en el texto del *bene vivere* que había sido señalado como característica de la comunidad perfecta. Aquel había sido asociado con la práctica de las artes y éstas con las partes de la ciudad, pero la definición pasa, en última instancia, por cuestiones utilitarias. Lo interesante radica en que el ejercicio de la política no es más, como sí lo era en el caso de Aristóteles, una actividad que dignifica y lleva a su *complementum* al hombre *per se*, sino que se convierte en una actividad intermedia entre un agente y el fin de sobrevivir o vivir mejor, principalmente asociado con escapar a la indigencia natural que por necesidad le corresponde al hombre en tanto especie.

²⁹ Esto da lugar a pensar en la posibilidad de que en el planteo de Marsilio el único fin no utilitario del hombre sea uno ‘eterno o celeste’ como parece sugerir por momentos en el desarrollo del relato (Cf. DP, I, iv, 3).

³⁰ Cf. DP, I, iv, 4.

IV. CONCLUSIONES

Los dos relatos de la génesis de la ciudad, aunque uno inspirado en el otro, son, sorprendentemente, muy distintos. Evidencian una diferencia fundamental: la larga cantidad de siglos de pensamiento entre ellos, que hacen que Marsilio, mirando al mismo texto que podemos mirar hoy nosotros, plantee un desarrollo comunitario muy diferente al presentado por el Estagirita.

Una primera diferencia radica en el carácter que cada uno de los autores da a su narración: Aristóteles presenta una historia de características más metafísicas, que ni siquiera es necesariamente una historia en sentido temporal, pasible de ser leída como una explicación analítica de las partes y finalidades que componen una comunidad humana. Entonces, en el planteo aristotélico podría pensarse sin error interpretativo que una ciudad nace como ciudad sin pasar por las instancias anteriores tal y como son descriptas, y sin embargo sus partes componentes serían las presentadas y se comportarían cómo se comportan en el relato genético. En el relato de Marsilio, casi en oposición, hay una fuerte pretensión de historicidad que se ve plasmada tanto en la forma expresiva seleccionada para narrar como en la idea de que el patrón presentado varíe “de lugar en lugar”. Este acercamiento por parte de Marsilio a la historia presuntamente real del devenir de las comunidades es simultáneo con un alejamiento del marco teórico más fuerte con que se mueve Aristóteles: el de la teleología como causa final metafísica y no intencional. En el relato de Marsilio, dichas causas finales aparecen, pero terminan configurándose como meros nombres, presentándose más por herencia filosófica que por formar parte de la lógica argumentativa del texto. La fuerza explicativa de las finalidades u objetivos que aparecen en el texto no se basan ni en ‘tendencias’ hacia fines metafísicos, tan caras al pensamiento aristotélico, ni mucho menos en su codificación en la forma o esencia del hombre asociada con una presunta politicidad natural: en el caso de Marsilio, la ciudad es fin natural porque es la forma comunitaria a la que *de hecho* tiende el hombre al intentar sobrevivir y no una fuerza que lo impulsa con prioridad ontológica, como bien señala G. Wieland (2000: 29-30).

Cumple, entonces, un papel diferenciador fundamental la visión del hombre que presenta Marsilio que, como ya se ha remarcado, no coincide en prácticamente nada con la aristotélica. El hombre es un ser indefenso que necesita agruparse para sobrevivir a las inclemencias del mundo, las artes surgen en primera instancia para garantizar dicha supervivencia y la política no es una característica natural sino algo que surge de una necesidad que sí es natural, la necesidad externa que impone la supervivencia. Este énfasis en el originario estado de debilidad del hombre y la subsiguiente caracterización de la ciudad como un medio humano para la supervivencia suscita, entonces, la caída del núcleo de los primeros capítulos de la *Política*: la *caracterización* del hombre como '*zoon politikón*'. En el relato de Marsilio ya no hay un *logos* que evidencie la especificidad del hombre, *i.e.*, ya no hay una forma que consumir mediante la vida política y ya no hay una fuerza metafísica que nos arrastre hacia la buena vida; hay necesidades externas e impulsos, y nuestras subsiguientes respuestas para subsistir. Wieland (2000: 29) remarca el hecho de que en el texto no se hace ni siquiera una mención nominal a esta idea de que el hombre es un animal político en tanto está dotado de *logos*: la dimensión metafísica de la filosofía aristotélica ha perdido mucho espacio en el pensamiento de Marsilio. El hombre en que piensa Marsilio tiene mucho más en común con los animales del *Protágoras* y el *De Officiis* que con el *zoon politikón* del Estagirita. Esto se ve reforzado por el hecho de que pareciera que el *bene vivere* puede identificarse con la práctica de las llamadas 'artes', asociadas con la comunidad perfecta. Ahora bien, si se identifica a dichas artes con las 'artes liberales', las disciplinas tradicionalmente agrupadas en el *trivium* (gramática, dialéctica, retórica) y *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), puede observarse que el *bene vivere* tiene poco y nada de político. La gran diferencia entre ambos relatos puede reconfigurarse entonces de la siguiente manera: en el caso de Marsilio, en oposición a lo que sucede en el texto de Aristóteles, la política se presenta más como un medio para lograr la paz y permitir el ejercicio de las artes que como un fin en sí mismo que por su propia actualización lleve al hombre a su finalidad natural.

Puede observarse entonces cómo las diferencias entre los relatos se encuentran íntimamente relacionadas: una caracterización del hombre que no

tiene en primer plano finalidades naturales intrínsecas sino un estado de indigencia originario y la necesidad de sobrevivir lleva a la concepción de la política como un medio para lograr dicha supervivencia y al abandono de la teleología como fuerza inherente de explicación de las cosas. La fuerza que impulsa el desarrollo humano no es más intrínseca sino externa: la inclemencia del entorno. En este proceso, que Bertelloni caracteriza como ‘extremo naturalismo’, colocando al hombre al mismo nivel que los animales (2003: 217), la causa final pasa a ser casi totalmente instrumental; si en el caso del Estagirita puede verse el relato tanto desde el punto de vista práctico como desde el metafísico o puramente teleológico, en el relato de Marsilio este último punto de vista queda prácticamente en lo nominal, en una sugerencia que no puede hacer encajar del todo en el planteo teórico.

Este cambio filosófico, que a simple vista puede parecer una particularidad comparativa entre dos textos afines, es en verdad un reflejo del ritmo de la historia de las ideas en Occidente. Marsilio de Padua nos muestra un momento crucial en la historia de la teoría política y de la filosofía: cree retomar a Aristóteles y sólo agregarle el conflictivo factor eclesiástico que éste desconocía, pero la distancia es tan grande que, al imitar su texto, lo interpreta de un modo tergiversado por ideas que podemos caracterizar de proto-modernas: ya no hay prácticamente lugar para causas finales puramente metafísicas, hecho que denota cómo la teoría aristotélica de las cuatro causas empieza a reducirse al paradigma ‘monocausal’ con que se manejará la modernidad; tampoco hay lugar para una politicidad natural, sino que los hombres hacen lo necesario, según sus capacidades, para sobrevivir en un entorno hostil, sugiriendo la posibilidad futura de teorías contractualistas. Hay pocos ejemplos tan vívidos en la historia de las ideas de cómo dos pensadores, mirando y queriendo describir el mismo objeto, la sociedad política, e incluso inspirándose uno en el otro, puedan presentar concepciones tan distintas acerca del hombre, su caracterización y la vida que ha de llevar adelante.³¹

³¹ Restaría observar cuál es la razón intelectual por la que los pensadores medievales se mos-

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

a) Texto original:

ARISTOTELIS, *Physica*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1956

MARSILII DE PADUA, *Defensor Pacis*, 2 vol., Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1932

b) Traducciones:

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Trad. de J. Pallí Bonet (1985), Madrid, Gredos

_____ *Física*, Trad. de M. Boeri (1993), Buenos Aires, Biblos

_____ *Metafísica*, Trad. de T. Calvo Martínez (1994), Madrid, Gredos

_____ *Política*, Trad. de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo (2005), Buenos Aires, Losada

MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, Trad. de L. Martínez Gómez (1989), Madrid, Tecnos.

traron tan reticentes a aceptar puntos básicos de la filosofía aristotélica, como sucede aquí con la teleología natural. En una posición interesante, C. Nederman (1996: 563) sugiere que es el cristianismo lo que impide a los autores aceptar por completo la filosofía del Estagirita.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

BERTELLONI, F., “Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval”, *Cuestiones de antropología y ética en la filosofía patristica y medieval*, 2003; 203-23

CAMERON, R., “The ontology of Aristotle’s final cause”, *Apeiron*, 2002; XXV, 153-79

CHARLES, D., “Teleological Causation in the *Physics*”, 101-28, En: *Aristotle’s Physics: A collection of essays*, Oxford, Clarendon Press, 1991

FURLEY, D. (1996), “What kind of cause is Aristotle’s Final Cause?”, en *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Clarendon Press, 59-80

GOTTHELF, A. (1987), “Aristotle’s conception of final causality: with Postscript 1986”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, New York, Cambridge University Press, 204-42

GUTHRIE, W. K. C. (1981), *A History of Greek Philosophy Vol. VI, Aristotle: an encounter*, New York, Cambridge University Press

JOHANSEN, T.K., *Plato’s Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

LOHR, C. (1982), “The Medieval Interpretation of Aristotle”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, pp.80-96

NATALI, C. (1999), “Problemas en la noción de causa final en Aristóteles”, *Anuario Filosófico* (32), 39-57

NEDERMAN, C. (1996), “The Meaning of ‘Aristotelianism’ in medieval moral and political thought”, en *Journal Hist. of Ideas* 57, pp. 563-585

QUERALTO MORENO, R. (1983), *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*, Universidad de Sevilla

ULLMANN, W. (1983), *Historia del pensamiento político medieval*, Trad. Cast. Barcelona

WIELAND, G. (2000), “La recepción de la *Política* aristotélica y el desarrollo del concepto de Estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua”, en *Patristica et Mediaevalia* 21, pp. 22-36.

LAS PREGUNTAS RETÓRICAS EN *CATILINARIA I* DE CICERÓN

EMILCE MORENO MOSQUERA¹

RESUMEN: El presente artículo se enmarca en el proyecto de investigación “Estrategias retóricas y pragmáticas empleadas en algunos discursos de Cicerón” del grupo “Lingüística y Educación” de la Universidad Nacional de Colombia. El objetivo de este estudio es analizar las estrategias retóricas y pragmáticas empleadas por Cicerón en algunos de sus discursos. Específicamente, en esta oportunidad se presenta parte del análisis de la manera en que Cicerón usa las preguntas retóricas en la primera *Catilinaria* (*Catil. I*)², como estrategia discursiva para darle fuerza argumentativa a su discurso. El análisis pretende articular la explicación pragmática y retórica de este tipo de preguntas retóricas. Ha de tenerse en cuenta que las preguntas retóricas realizan de una forma aparente el acto de preguntar, dado que su función principal consiste, justamente, en la realización de aserciones modalizadas.

El artículo se ha dividido en tres secciones. En la primera, se presentan el contexto general del tema abordado, atendiendo a la problemática abordada y la caracterización del tipo de discurso desde un punto de vista lingüístico y retórico. En la segunda, se encuentra un análisis general. Finalmente, están algunas conclusiones.

Palabras clave: Preguntas retóricas, discurso, estrategias retóricas y pragmáticas, argumentación.

ABSTRACT: This article presents the research project "Rhetorical and Pragmatic Strategies Used by Cicero in Some Speeches" written by the Universidad Nacional de Colombia's research group "Linguistics and education" (linguistics and education). The aim of this study is to analyze the rhetorical and pragmatic strategies employed by Cicero in some of his speeches, specifically; the way in which Cicero uses rhetorical questions in

¹ Pontificia Universidad Javeriana. E-mail: moreno-e@javeriana.edu.co

Fecha de recepción: 4/8/2013; fecha de aceptación: 20/8/2013

²En adelante, me refiero al discurso estudiado como *Catil.*, de acuerdo con la abreviatura convencional del *Oxford Latin Dictionary*

The First Catilinarian (Catil. I), as discursive strategies, to provide with argumentative force his speech. The analysis articulates the pragmatic and rhetorical explanation of this kind of rhetorical questions. It is necessary to take into account that rhetorical questions perform the act of asking apparently, since their main role is to make modalized assertions.

The paper is divided into three sections. The first one presents the general context of the topic, based on the issues and the characterization of the type of discourse from a linguistic and rhetorical perspective. The second presents the general analysis. And finally, there are some conclusions of the study.

Keywords: Rhetorical questions, speech, rhetorical and pragmatic strategies, argumentation.

The First Catilinarian is the most famous prose work in classical Latin literatura; Its vehement opening words have even served as a badge of shared culture between people who have no other language in common. That said, this speech is so famous not because of its oratorical perfection, but because it has served generation as an engaging school text, short (thirty-three sections) and dramatic
(Dominik y Hall, 2007)

1.CONTEXTUALIZACIÓN GENERAL: UNA APROXIMACIÓN A LOS DISCURSOS DE CICERÓN DESDE UN PUNTO DE VISTA PRAGMÁTICO Y RETÓRICO

Para analizar este discurso en particular debe tenerse en cuenta que su objetivo general no solo es convencer, sino también persuadir, en ese sentido no solo se procura ganar la adhesión de los interlocutores a la tesis que se plantea, sino que se generan acciones en ellos. Efectivamente, como lo señala Cattani y Alcolea (2011, 452), la diferenciación entre la convicción y la persuasión radica en:

Stylos. 2014; 23(23); pp. 204-226; ISSN: 0327-8859

- La persuasión se refiere más a la esfera de la acción, mientras que la convicción tiende a la esfera del *pensamiento*.

- La persuasión presenta un envoltorio de naturaleza *manipuladora* que no se encuentra en la convicción.

- Persuadir parece un acto que busca apoyo en la emotividad, apoyo del cual se prescinde a la hora de convencer. La convicción remite a un acto que apela a la lógica, a la razón, al *lógos*, mientras que la persuasión apela a la autoridad de quien habla o a su habilidad para cambiar afectos y emociones, o sea aquellas fuentes que tradicionalmente caen bajo el nombre de *ethos* y *pathos*. Quien nos persuade, puede disuadirnos, pero quien nos convence no puede hacernos dudar.

- El convencimiento o convicción es mucho más fuerte que la persuasión: “mi convencimiento”, “tengo la convicción”, “me he convencido”, “he llegado a convencerme”. En la raíz y en la etimología, el *vincere* (*vencer*) lleva la mejor parte sobre el *suadere* (*suadir*).

- Convencer, a diferencia de persuadir, también admite como sinónimos, en diccionarios y repertorios de diferentes lenguas, *demostrar*, *probar*, *documentar*, *concluir*.

- La persuasión, a diferencia de la convicción se puede calificar de *sofística*.

- Persuadir se centra más en el *hablante*, en su voluntad y capacidad de modificar estados mentales, opiniones, valores o comportamientos; convencer se centra en el *destinatario*, en su capacidad para hacerse o dejarse convencer, para evaluar racionalmente la cosa. En un proceso de convicción, el destinatario resulta *más activo*, dotado de una iniciativa mayor de la que pueda poseer el sujeto de la persuasión.

En las *Catilinarias* Cicerón denuncia ante el senado las intenciones de Catilina de orquestar levantamientos en diferentes lugares de Italia y atentar contra la República, intenciones políticas que Cicerón señala desde el principio de su discurso *Nunc iam aperte rem publicam universam petis, templa deorum immortalium, tecta urbis, vitam omnium civium, Italiam [denique] totam ad exitium et vastitatem vocas. Quare, quoniam id, quod est*

primum, et quod huius imperii disciplinaeque maiorum proprium est, facere nondum audeo, faciam id, quod est ad severitatem lenius et ad communem salute utilius. (“Pero ya atacas a toda la república, ya pides la muerte para todos los ciudadanos, y la ruina y devastación para los templos de los dioses inmortales, para las casas de la ciudad, para Italia entera; por lo cual, aunque no me atrevo a ejecutar lo que es privativo de mi cargo y autoriza la práctica de nuestros mayores, tomaré una determinación menos severa y más útil al bien común” (*Catil. I, 12*). La argumentación que estaría más dada desde el terreno de la persuasión se orienta en mostrar la amenaza que representa Catilina para la República, dado su afán de entregar a Roma al hierro y al fuego (*vobis atque huic urbi ferro flammaque minitantem. Catil. II,1*). Para ello elabora una argumentación eficaz, donde usa diferentes recursos oratorios para persuadir a sus interlocutores, así como lo plantea Fontán Pérez (2001, 27).

Bajo la apariencia de una enumeración objetiva de datos, introduce un progresivo enjuiciamiento de personas, de actos y situaciones por la doble vía de la digresión y de la selección del léxico, que concluyen ambas, naturalmente, en una calificación moral del sujeto del que está hablando o de los hechos mismos que describe.

Efectivamente por ser un discurso político de tipo deliberativo, tiene como objetivo principal persuadir a los interlocutores, y, para ello, el orador usa diferentes estrategias oratorias y discursivas que le permitan lograr dicho propósito. De acuerdo a los lineamientos de la retórica aristotélica este discurso político es “pronunciado ante la asamblea popular o el senado, en el que el orador recomienda una acción futura o la desaconseja” (Lausberg, 1975: I, 203). En términos de Vega (2011, 178), es un discurso que “apunta al futuro: versa sobre algo venidero, sea para aconsejarlo, sea para prevenirlo”. Esto es precisamente lo que acontece en *Catilinarias*.

Los discursos de Cicerón como piezas oratorias ofrecen la posibilidad de analizar desde diferentes perspectivas la genialidad con la cual este autor clásico construía y pronunciaba sus discursos. Por ser Cicerón el represen-

tante más importante de la retórica en Roma y ser, sin lugar a dudas, uno de los mejores oradores de la historia, su obra y más específicamente sus discursos se constituyen en base fundamental de estudio de la retórica, como “una praxis, una acción, un comportamiento, una práctica que se puede definir globalmente como la propia del arte de persuadir” (López Eire, 2002, 25). De ahí que la retórica moderna esté ligada a la pragmática social, dado que a través de los discursos retóricos no solo se dice algo, se argumenta en torno a algo o se producen actos de habla, sino también se actúa, así como lo explica López Eire:

El discurso retórico, como también la mayor parte de los actos de habla que producimos, tiende a modificar la realidad mediante el *lógos*, que es pensamiento y palabra y, por tanto, acción. Y toda acción tiene unos presupuestos o motivos de la acción, tiene una intención del agente y tiene un resultado o situación final de la acción, por tanto, es inimaginable sin situación o contexto. Y, como hablar es hablar con alguien o a alguien y, por tanto, es una acción de intercambio y de influencias recíprocas, inimaginable sin situación o contexto, o sea, una interacción (*speaking is interacting*, Gumperz, 1982), el discurso retórico es un proceso de interacción comunicativa con su contexto o situación y todas sus fases y elementos requeridos, que se puede estudiar perfectamente dentro de una teoría general de la acción.

En ese sentido, en la comprensión de los discursos de Cicerón será fundamental entender el contexto de la enunciación y el contexto de la situación retórica. El orador se ubica en un contexto social, cultural e histórico que determina su intencionalidad discursiva, sus estrategias argumentativas, su repertorio lingüístico y oratorio, así como lo plantea López Eire (2000, 148):

Y el discurso retórico mantiene, efectivamente, esa condición primordial del acto de habla, de ser acción y resultado de una acción, más concretamente, de ser una interacción, pues el orador no habla pa-

ra las paredes y para sí mismo, sino que se dirige a sus oyentes para que los argumentos que expone y las apelaciones a los sentimientos (*páthos*) y la exhibición de su carácter (*éthos*) y los embellecimientos del estilo (*léxis*) sean compartidos por ellos. De modo que en la ejecución de un discurso retórico hay un orador, un texto que se pronuncia, una situación de comunicación, unos oyentes y un contexto común, o sea, unos presupuestos previos comunes al orador y a sus oyentes, que hacen oportuna (*kairós*) y posible la interacción.

Así mismo, el discurso retórico evidencia un acto comunicativo argumentativo en donde la parte emotiva y cognitiva de los interlocutores juega un papel importante en la toma de decisión del orador, relacionada con las estrategias retóricas, lingüísticas y argumentativas seleccionadas, así como lo plantea Perelman (1989, 50): “para argumentar, es preciso, en efecto, atribuir un valor a la adhesión del interlocutor, a su consentimiento, a su concurso mental. (...) El orador admite que debe persuadir al interlocutor, pensar en los argumentos que pueden influir en él, preocuparse por él, interesarse por su estado de ánimo”.

En lo referido a los actores de la argumentación, siguiendo a Plantin (1998, 43), estos son:

- El locutor e interlocutor: Los enunciados de las argumentaciones son producidos por un locutor para un interlocutor. En retórica, se emplea el término orador, el cual es quien se dirige a un público o a un auditorio.

- Proponente, oponente y terceros: para describir los intercambios argumentativos organizados en un debate se distingue entre el (o los) proponente(s), que mantienen el discurso y el (los) oponente(s), que sostienen el contra-discurso. En la medida en que lo que está en juego en el intercambio argumentativo supera a los participantes directamente implicados, se llamará terceros a todos los miembros del público que son testigos interesados en el intercambio.

Lo Cascio (1991), por su parte, plantea los siguientes aspectos para considerar si estamos frente a un discurso argumentativo:

Stylos. 2014; 23(23); pp. 204-226; ISSN: 0327-8859

- Tiene un tema para ser discutido.
- Presenta un protagonista, el sujeto que argumenta y que quiere persuadir a su interlocutor de la validez de su tesis, y un antagonista, real o aparente que debe ser convencido.
- Presenta un razonamiento para convencer de la validez del planteamiento defendido, formado por al menos una opinión o tesis, unos argumentos y una conclusión.
- Presenta unas fases intermedias, en las que las opiniones cambian o se consolidan, dependiendo de los argumentos aducidos por uno u otro.

De acuerdo con lo anterior tenemos que los discursos de Cicerón son dirigidos a un auditorio (los jueces, el senado, la asamblea.). Estos poseen unas características especiales, como lo señala Kroon (1995, 109): “Cicerón tiene diálogos y monólogos, pero, por el tipo de texto, también sus monólogos (los discursos, algunas obras retóricas y filosóficas y las cartas) tienen un carácter dialógico, dado que Cicerón simula en ellos una conversación entre él mismo y un interlocutor real o ficticio, haciéndose eco de dos voces u opiniones distintas, argumentando, contraargumentando, autocorrigiéndose, etc.”

Los discursos o defensas pronunciadas por Cicerón presentan unas secciones o etapas retóricas comunes, las cuales desde la Antigüedad han sido explicadas, éstas son:

- La invención (*inventio*)³
- La disposición (*dispositio*)
- La elocución (*elocutio*)

³ Estas cinco secciones del arte del decir están listadas en la *Rhetorica ad Herennium* como “habilidades” que el orador ha de poseer. La *inventio* es la capacidad de encontrar argumentos verdaderos o verosímiles que hagan convincente la causa. La *dispositio* es la ordenación y la distribución de los argumentos; indica el lugar que cada uno de ellos debe ocupar. La *elocutio* es el uso de las palabras y de las frases oportunas de manera que se adapten a la invención. La *memoria* es la presencia duradera de los argumentos en la mente, así como de las palabras y de su disposición. La *pronuntiatio* es la capacidad de regular de manera agradable la voz, el aspecto y el gesto.

- La memoria (*memoria*)
- La declamación (*pronuntatio*)

En la *dispositio* es donde se plantea la manera en que se va a organizar y estructurar el discurso. Las partes que constituyen un discurso bien estructurado son:

- Exordio o introducción
- Narración o relato de los hechos
- Prueba de los hechos
- Argumentación
- Refutación
- Conclusiones o epílogo

El *exordio* es la parte introductoria del discurso, que prepara al oyente para escucharlo. El fin del exordio es hacer que el juez o el público sean benévolo, atentos, dóciles, para ello se procura atraer la atención del público y explicar el contenido del discurso. En la *narración* se narran y se describen los hechos. “En el género judicial ésta era la parte destinada a exponer los términos de la cuestión sobre la que se debía pronunciar el juez.” (Mortara, 1988, 76). La *prueba de los hechos* está relacionada con la argumentación, pues en esta parte se presentan las pruebas. En la oratoria forense romana, las pruebas son de dos tipos: técnicas, es decir, producidas mediante la aplicación de arte retórica, y no técnicas, es decir, exteriores e independientes del arte. En los sistemas jurídicos modernos, las pruebas son medios técnicos mediante los cuales se logra la verificación de los hechos sometidos a juicio (Mortara, 1988, 84). La *argumentación* es el centro del discurso persuasivo. Como se dijo anteriormente, “consiste en la presentación de las pruebas pertinentes a la utilidad de la causa, esto es, favorables desde la perspectiva de la posición del orador y también en la destrucción de las pruebas de la parte contraria” (Albadalejo, 1991, 91). De esta manera, tenemos que la argumentación se subdivide en *probatio* y *refutatio*. En la primera se presentan los argumentos propios del emisor. En la segunda se refutan los argumentos del adversario. En ese sentido, la *refutación* es otra parte esencial de la argumentación, pues se centra en el ataque a las tesis del ad-

versario. Finalmente, está el *epílogo* o conclusión del discurso, el cual debe ser contundente, emotivo y acorde con cada una de las partes del discurso para que ofrezca unidad temática (Cano, 2005, 315).

De otra parte, los argumentos como elementos fundamentales de la argumentación tienen como fin darle credibilidad a las tesis que se defiende y mostrar conocimiento y habilidades oratorias, de manera que se logre la aceptación del interlocutor. Para crear en el auditorio la percepción de que se posee conocimiento y pericia argumentativa es necesario que el discurso o defensa sea coherente y use diferentes estrategias retóricas que favorezcan la adhesión de los interlocutores y la comprensión del objeto tratado, de ahí la importancia de las diferentes estrategias discursivas, entre las cuales se encuentran las preguntas retóricas, de las cuales nos ocupamos en este artículo.

Ya desde un punto de vista más pragmático, las *Catilinarias* se ubican en el tipo de discurso monológico/diafónico (Kroon 1998, 103). De acuerdo con Kroon el tipo de discurso se determina con base en dos parámetros interrelacionados, el primero hace referencia a la distinción entre discursos *monologales* y *dialogales*, el segundo a los discursos *monológicos* y *dialógicos*. El primer parámetro se basa en el número de participantes de un discurso realmente involucrados en la expresión de un texto. Por ejemplo, un texto monologal es expresado y producido por un solo hablante o escritor quien tiene total control temático y estructural; por su parte, un texto dialogal es expresado por lo menos por dos hablantes quienes comparten el control estructural y temático. Una parte considerable de los textos latinos tiene una forma predominantemente monologal, es decir, tienen un hablante central que expresa el texto, usualmente coincide con el autor. No obstante, se consideran excepciones a esto, textos como la comedia latina, las cartas de Séneca y los diálogos de Cicerón, pues tienen una forma inherentemente dialogal.

El segundo parámetro tiene que ver con el estatus del segmento de un texto en la amplia estructura del discurso, y es situado en términos de la oposición monológico/dialógico. Un segmento de discurso monológico no está

compuesto de movimientos⁴ iniciativos independientes y sus movimientos reactivos correspondientes, sino que consiste en un solo movimiento complejo, con una función más retórica que interactiva. Un segmento de discurso dialógico consiste en movimientos alternativos de distintos participantes del discurso, los cuales constituyen un intercambio interaccional. La interacción de los dos parámetros da lugar a cuatro clases diferentes de discurso, como lo podemos ver en el siguiente cuadro:

Parámetro 1	Parámetro 2
(1) dialogal	Dialógico
(2) dialogal	Monológico
(3) monologal	Dialógico
(4) monologal	Monológico

Cuadro 1. Resumen de los dos parámetros que dan lugar a los tipos de discursos, planteados por Kroon (1998)

⁴ Cuando Kroon se refiere a los movimientos retoma los planteamientos de Roulet *et al.* (1985) sobre las unidades temáticas o comunicativas: movimiento, acto, intercambio e interacción. Cada interacción entre los interlocutores puede constar de uno o más intercambios comunicativos. El intercambio es la unidad mínima de la conversación. A su vez, cada intercambio puede ser analizado en un número restringido de movimientos (iniciativo y reactivo). Cada movimiento se compone de uno o más actos, que pueden ser centrales o subsidiarios con respecto a la intención comunicativa del hablante. A continuación se ilustran estas unidades:

(1) A: ¿Por qué no vas a mofarte de la cabra de tu mujer?

B: Deja en paz a esa pobre infeliz, que bastante tiene ya con sus vástagos. (Moreno-Durán, 1997)

(2) X: ¿Y qué sacas con echarte a la pena?

Y: No me echo a ninguna pena. Me duele reflexionar sobre semejante lío. (Moreno-Durán, 1997)

(1) y (2) son ejemplos de intercambio. En (1) se muestra una interacción lingüística que consta de un intercambio que se establece entre un primer interlocutor, que es (A), quien hace una pregunta de una manera irónica, y un segundo interlocutor (B), que responde. En (1) por tanto, se dan dos movimientos que corresponden a la participación de cada interlocutor. En lo que refiere a (2), tenemos que la interacción consta de un intercambio con dos movimientos: el iniciativo que realiza X y el reactivo que realiza Y.

Los tipos de discurso dialogal dialógico (1) y monologal monológico (4) son más o menos autoexplicables, ellos representan los diálogos y monólogos, en el sentido convencional de la palabra. Sin embargo, cuando un texto es expresado por un relator (en un discurso escrito: el escritor), pero simula o reporta un intercambio comunicativo, podríamos hablar de un discurso monologal dialógico (3). El tipo de discurso (2), dialogal monológico de acuerdo con Kroon, es relativamente raro, se da cuando el participante de una conversación restringe sus intervenciones a mínimas respuestas, es decir, ningún intercambio real se da entonces.

De otra parte, Kroon (1998,103) considera que los cuatro tipos no son suficientes y plantea que el discurso monológico puede contener “voces incrustadas”, que dan origen a la distinción entre discurso diafónico/monofónico (varias voces/una sola voz). La diafonía se da cuando un emisor expresa dos voces u opiniones, no formalmente separadas como en el tipo de discurso dialógico, sino habitando en el mismo uso o movimiento. Este fenómeno fue denominado polifonía por Bajtín (1984), y desarrollado posteriormente por Anscombe y Ducrot (1990) con el fin de tratar aquellos enunciados en los cuales bajo el discurso de un mismo emisor se perciben distintas voces. Ducrot distingue una forma de polifonía, más teórica y compleja, según la cual el locutor, responsable del enunciado, da existencia, por medio de éste, a unos enunciadorees cuyos puntos de vista y actitudes él organiza.⁵ Kroon, por su parte, denomina a este fenómeno diafonía. Los rasgos típicos de un discurso monológico/diafónico:

- i. La presencia (en la unidad receptora o en el contexto inmediato) de pronombres de primera y segunda persona y formas verbales en primera y segunda persona.
- ii. El uso de formas verbales en tiempo presente en un pasaje que de otra forma sería presentado en tiempo pasado.

⁵ De acuerdo con Ducrot (1990:16) “(...) el autor de un enunciado no se expresa nunca directamente, sino que pone en escena en el mismo enunciado un cierto número de personajes. El sentido del enunciado nace de la confrontación de esos diferentes sujetos: el sentido del enunciado no es más que el resultado de las diferentes voces que allí aparecen”.

iii. La presencia de expresiones metadiscursivas, por ejemplo reflexiones asociadas con el discurso: performativos (*te digo que... te pido que*), metadirectivos (*dime, recuerda que... créeme*) y expresiones evaluativas del tipo *tengo que admitir, como dije anteriormente, se debe hacer énfasis en*. Expresiones en latín como *mihi crede* (“créeme”), *dicendum est saepius* (“he de decir con frecuencia”), *dicam* (“diré”), *sicut nosti* (“como sabéis”), *ut supra demonstrantur est* (“como ha sido demostrado”), *nolite putare* (“no pienses que”).

iv. La presencia inmediata de verbos de evaluación subjetiva como *arbitror, opinor, credo, puto, mihi videor* (opino, pienso, creo), y otras expresiones en modo subjetivo.

v. El uso de preguntas (tanto retóricas como no retóricas) en el contexto inmediato, donde se presupone la participación de un interlocutor en el evento de habla.

vi. la presencia de elementos interaccionales/extraoracionales, tales como las interjecciones, los juramentos y los vocativos.

En este artículo especialmente se abordará lo referido al rasgo v. relacionado con el uso de las preguntas retóricas en la argumentación de Cicerón en *Catil. I*.

2. LAS PREGUNTAS RETÓRICAS EN *CATIL. I*

Las preguntas retóricas si bien se ha considerado que son interrogativas en la forma, tienen la fuerza ilocutiva de las aserciones, por lo cual no esperan respuesta alguna. No obstante, frente a ello, Schmidt-Radefeldt (1977, 381) explica la doble naturaleza de las preguntas retóricas, haciendo énfasis en el hecho de que "desde el punto de vista pragmático, puede depender del interlocutor si acepta la pregunta retórica como una forma de aserción (tal como es la intención del hablante) o bien, al contrario de lo que espera el hablante, usa el elemento interrogativo de la pregunta retórica como una oportunidad para intervenir". En ese sentido, no cancelan la posibilidad de una réplica por parte del interlocutor.

Stylos. 2014; 23(23); pp. 204-226; ISSN: 0327-8859

A nivel pragmático se explica que estas construcciones corresponden a actos de habla indirectos, en donde la forma de la expresión no corresponde a la función comunicativa, en el caso de las preguntas retóricas, en lugar de preguntar, afirman o niegan.

Ha de tenerse en cuenta también que las "las preguntas retóricas se pueden usar como respuestas a las preguntas genuinas porque son pseudo-asepciones" (Schmidt-Radefeldt, 1977, 387). El empleo de ésta se justifica dado que el hablante quiere además atacar la validez misma de la pregunta, como lo plantea (Schmidt-Radefeldt, 1977, 389): "Desde el punto de vista formal, contestar a una pregunta genuina con una pregunta retórica ha de verse como una forma de contra-ataque dirigido hacia aquella pregunta; en tales enunciados retóricos, se 'abusa' de la forma interrogativa y se le relaciona con un significado asertivo o casi asertivo". Al tiempo, señala tres razones para justificar el empleo de la interrogación retórica, en lugar de la aserción, dado que posibilita: "1. dar más énfasis a la afirmación; 2. Considerar que el contenido proposicional es bien conocido y 3. Tener cierta reserva sobre la veracidad de la aserción implícita pero querer presentarla como si se tuviera absoluta seguridad".

En lo referido a los indicadores ilocutivos de retoricidad, Escandell (1984, 21) señala ciertos rasgos gramaticales que funcionarían como índices para "poner sobre aviso al interlocutor, en el sentido de que se halla ante un enunciado *transparentemente insincero*⁶". Estos se relacionan con: i. el valor de la negación en la interrogación retórica y ii. Adverbios y locuciones. Así

⁶ Los enunciados insinceros se dan al producirse construcciones, donde emisor e interlocutores conocen la respuesta o identifican la verdadera entidad del mensaje, a nivel pragmático se explica que hay una violación de las «condiciones de sinceridad» establecidas por Grice (1975). Este autor incluyó la sinceridad en una de las máximas del principio de cooperación, la máxima de calidad, cuya supermáxima es: "Trate de que su contribución sea verdadera", especificada en las submáximas: "No diga usted lo que crea que es falso" y "No diga algo de lo que no tiene pruebas suficientes". En relación con las preguntas retóricas no se está preguntando algo desconocido para el locutor, no se está realizando un acto verbal interrogativo, se trata de otro tipo de acto verbal.

mismo, la autora enfatiza en que la presencia de dichos indicadores no es imprescindible para la retoricidad del enunciado, aunque sí funcionan como refuerzo.

El primer indicador se refiere al hecho de que en la interpretación retórica interviene la inversión de la polaridad, la interrogación de forma afirmativa adquiere un significado negativo y la de forma negativa adquiere un significado afirmativo. Por ejemplo en los siguientes casos:

(1) *Quid proxima, quid superiore nocte egeris, ubi fueris, quos convocaveris, quid consilii ceperis, quem nostrum ignorare arbitraris?* (“¿Imaginas que alguno de nosotros ignora lo que has hecho anoche y antes de anoche; dónde estuviste; a quiénes convocaste y qué resolviste?” *Catil. I, 1*)

(2) *Patere tua consilia non sentis, constrictam iam horum omnium scientia teneri coniurationem tuam non vides?* (“¿No comprendes que tus designios están descubiertos? ¿No ves tu conjuración fracasada por conocerla ya todos?” *Catil. I, 1*)

(3) *An, cum bello vastabitur Italia, vestabuntur urbes, tecta ardebunt tum te non existumas invidiae incendio conflagraturum?* (“Cuando la guerra devaste Italia y aflija a las poblaciones; cuando ardan las casas, ¿crees que no te alcanzará el incendio de la indignación pública?” *Catil. I, 1*)

Desde el inicio de su discurso, Cicerón instiga y acusa a Catilina acerca de sus intenciones de conspiración contra la República, para ello usa preguntas retóricas. En (1) encontramos un uso en donde Cicerón en lugar de afirmar, niega el hecho de que se ignoren las acciones y resoluciones de Catilina: “Ninguno de nosotros ignora lo que has hecho anoche y antes de anoche”. Mientras en (2), en lugar de negar, afirma “Comprende que tus designios están descubiertos”. En cambio en (3), afirma “el incendio de la indignación pública te alcanzará”.

Evidentemente el hecho de que Cicerón inicie su hostigamiento contra Catilina a través del uso repetitivo de preguntas evidencia el uso del argumento *ad hominem* de tipo *circunstancial*, dado que se atacan sus acciones:

Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? quam diu etiam furor iste tuus nos eludet? quem ad finem sese effrenata iactabit audacia? Nihilne te nocturnum praesidium Palati, nihil urbis vigiliae, nihil timor populi, nihil concursus bonorum omnium, nihil hic munitissimus habendi senatus locus, nihil horum ora voltusque moverunt? Patere tua consilia non sentis, constrictam iam horum omnium scientia teneri coniurationem tuam non vides? Quid proxima, quid superiore nocte egeris, ubi fueris, quos convocaveris, quid consilii ceperis, quem nostrum ignorare arbitraris? (“¿Hasta cuándo has de abusar de nuestra paciencia, Catilina? ¿Cuándo nos veremos libres de tus sediciosos intentos? ¿A qué extremos se arrojará tu desenfrenada audacia? ¿No te arredran ni la nocturna guardia del Palatino, ni la vigilancia en la ciudad, ni la alarma del pueblo, ni el acuerdo de todos los hombres honrados, ni este protegidísimo lugar donde el Senado se reúne, ni las miradas y semblantes de todos los senadores? ¿No comprendes que tus designios están descubiertos? ¿No ves tu conjuración fracasada por conocerla ya todos? ¿Imaginas que alguno de nosotros ignora lo que has hecho anoche y antes de anoche; dónde estuviste; a quiénes convocaste y qué resolviste?” *Catil. I, 1*)

Asimismo, focaliza las características negativas de las acciones de su adversario, lo cual podría interpretarse como un uso que le daría cierta carga emotiva a su planteamiento, en la medida en que Cicerón no sólo pretende poner al descubierto a Catilina ante los senadores, sino a su vez persuadir a estos últimos a tomar una decisión política. También le advierte a Catilina que su conjuración está reprimida (*constrictam coniurationem*), que su acción de revolución y de traición al Estado Romano ya era conocida por todos, lo cual frustra dicha pretensión.

El hecho de que Cicerón use formas pronominales que se refieran a primera y segunda persona (*patientia nostra*, *furor tuus*, *coniurationem tuam*, etc.) formas verbales de segunda persona (*vides*, *egeris*, *fueris*,

vocaveris), así como el vocativo (*Catilina, patres conscripti*) se presentan como indicios de estructura monológica diafónica. El uso del vocativo y de las formas pronominales contribuye a dar la impresión de un intercambio real entre dos participantes del discurso, en el cual las palabras del interlocutor implícito parecen ser citadas. Debe tenerse en cuenta que el vocativo tiene función apelativa, es decir que esta forma lingüística está orientada hacia el interlocutor y es utilizada cuando se quiere obtener una respuesta, una modificación en su comportamiento, una acción⁷. Por otro lado, el uso de vocativos le permite al orador establecer contacto, en este caso, con el acusado y con los interlocutores (*patres conscripti*).

De otra parte, hay básicamente dos tipos de interrogación: la total y la parcial. De acuerdo con Baños (2009, 77), “con la primera el hablante busca información sobre todo el contenido completo de la predicación por la que pregunta, mientras que con la segunda manifiesta conocer todo el contenido excepto el del constituyente por el que interroga, que está reflejado en la pregunta parcial”. En este punto es importante señalar que en las preguntas parciales la inversión de la polaridad, mencionada líneas atrás, se ve afectada por el uso de adverbios interrogativos con un sentido lógico-semántico específico, incluso algunas partículas lingüísticas relacionadas estrechamente con la negación (*non solum, non modo, nemo*, etc).

Las preguntas parciales (o preguntas *qu-*) son preguntas que contienen un pronombre, adjetivo o adverbio interrogativo (*quis, uter, qualis, ubi*). En la interrogación parcial puede darse que la inversión de la polaridad dependa de un mecanismo lingüístico que “absorbe” la negación y por ello no afecta a toda la proposición (Escandell, 1984, 25) como en los siguientes casos:

- (4) *quid taces?* (“¿por qué callas?” *Catil. I, 4*)
(No hay ninguna razón para que calles ≠ No te calles)

⁷ En este caso se refiere a las funciones del lenguaje presentadas por Roman Jakobson (1960). En el caso particular de la función apelativa, el hablante desea influir en la conducta o comportamiento del receptor.

(5) *Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? quam diu etiam furor iste tuus nos eludet? (“¿Hasta cuándo has de abusar de nuestra paciencia, Catilina? ¿Cuándo nos veremos libres de tus sediciosos intentos?” Catil. I, 1)*

(No existe ningún momento en que no abuses de nuestra paciencia ≠ has abusado siempre*, constantemente* de nuestra paciencia) / No existe ningún momento para vernos libres de tus sediciosos intentos ≠ nos vemos libres de tus sediciosos intentos siempre).

En los ejemplos (4) y (5) aparecen mecanismos lingüísticos que influyen en la interrogación; este tipo de mecanismos pueden ser los mismos pronombres interrogativos *quid, quo, quis, quare, cur, quomodo*, etc. que tienen determinado matiz semántico, ya sea que indaguen por la causa, por el tiempo, el lugar, el fin, etc. y esto efectivamente afecta este principio de la inversión de la polaridad.

De otra parte, hay partículas discursivas que funcionan como indicadores ilocutivos de la retoricidad de estas preguntas. Ha de tenerse en cuenta que partículas discursivas se entienden como “palabras invariables que tienen en común su capacidad de situar la unidad que las alberga (no necesariamente la oración) en una perspectiva más amplia, sea el contexto verbal circundante y sus implicaciones, sea la situación comunicativa en la que el texto se integra” (Kroon 1995, 35). Entre las partículas que acompañan la formulación de preguntas retóricas están *-ne, num, an, nonne*. Especialmente encontramos en *Catil. I* *-ne* y *num*, éstas introducen preguntas cuya fuerza ilocutiva es asertiva; a continuación se ejemplifica esto:

(6) *Num infitiri potes te illo ipso die meis praesidiis, mea diligentia circumclusum commovere te contra rem publicam non potuisse, cum tu discessu ceterorum nostra tamen, qui remansissemus, caede te contentum esse dicebas? (“¿Negarás acaso que aquel mismo día, cercado por las guardias que mi diligencia te había puesto, ningún movimiento pudiste hacer contra la república y decías que, aun cuando los demás se habían ido, con matarme a mí, que había quedado, te dabas por satisfecho?” Catil. I, 7).*

(7) *Quid tandem te impedit? mosne maiorum?* (“¿Quién te lo impide? ¿Las costumbres de nuestros mayores?” *Catil. I, 11*)

(8) *An invidiam posteritatis times?* (“¿Temes acaso la censura de la posteridad?” *Catil. I, 11*)

Efectivamente estas partículas refuerzan la fuerza ilocutiva asertiva de las preguntas. De hecho, en las traducciones se suelen traducir por “acaso” “acaso no”. En ese sentido, formalmente estas partículas aseguran la retoricidad de la interrogación. Esto puede provocar que “muchas veces sean utilizados, de manera insincera, para intentar hacer pasar por conocimiento compartido o verdad indiscutible algo que no es más que una opción” (Escandell, 1987, 525).

En el caso de (6) y (7) la presencia de estas partículas le permite a Cicerón enfatizar en sus conjeturas; él continúa la elaboración de su acusación. El contexto de (6) es el siguiente:

M.Tulli, quid agis? Tunc eum, quem esse hostem comperisti, quem ducem belli futurum vides, quem expectari imperatorem in castris hostium sentis, auctorem sceleris, principem coniurationis, evocatorem servorum et civium perditorum, exire patiere, ut abs te non emissus ex urbe, sed immissus in urbem esse videatur? Nonne hunc in vincla duci, non ad mortem rapi, non summo supplicio mactari imperabis? Quid tandem te impedit? mosne maiorum? At persaepe etiam privati in hac re publica perniciosos cives morte multarunt. (“Marco Tulio, ¿qué haces? ¿Permitirás salir de la ciudad al que has demostrado que es enemigo, al que ves que va a ser general de los sublevados, al que sabes aguardan estos en su campamento para que los acaudille, al autor de las maldades y cabeza de la conjuración, al que ha puesto en armas a los esclavos y a los ciudadanos perdidos, de manera que parezca, no que le has echado de Roma, sino que le has traído a ella? ¿Por qué no mandas prenderle, por qué no ordenas matarle? ¿Por qué no dispones que se le aplique el mayor suplicio? ¿Quién te lo impide? ¿Las costumbres de nuestros mayores?” *Catil. I, 11*).

Cicerón apela a sí mismo y se cuestiona el hecho de que permita huir a Catilina, autor del crimen (*autorem sceleris*), también controvierte el hecho de expulsarlo o hacerlo salir de Roma, arrastrarlo a la muerte o sacrificarlo (*exire/ rapi ad mortem/ mactari*). Precisamente esta serie de preguntas, pese a que se las formula a sí mismo, las está planteando también a los senadores, quienes son los que deciden la situación a saber. A través de actos indirectos, Cicerón influencia la acción de los interlocutores, los persuade a que tomen una decisión severa contra Catilina. De ahí que finalmente decidan expulsarlo. Aunque el orador emite estas preguntas, lo que está de base es una implicatura con una orientación argumentativa contraria a lo que se enuncia explícitamente, lo que Cicerón pone de manifiesto es concretar su intención suasoria. Igualmente, como se ha expresado anteriormente estos ejemplos evidencian una violación a las condiciones de sinceridad establecidas por Grice, dado que se presenta como una verdad indiscutible algo que no es más que un deseo o una intención del emisor.

En lo que refiere a (8) Cicerón continúa su argumentación, explicándole a su adversario que quienes se habían rebelado contra la República, nunca conservaron el derecho a la ciudadanía (*At numquam in hac urbe, qui a re publica defecerunt, civium iura tenuerunt*) y luego introduce esta pregunta que se constituye en un argumento *ad baculum* en la medida que pretende coaccionar a Catilina para que actúe o deje de actuar de determinado modo.

Finalmente, es importante señalar que desde la retórica la figura de la *interrogatio* es un recurso persuasivo, hábilmente incorporado en el discurso. Para Dominik y Hall (2007, 491), ésta es “the examination of a witness in a forensic trial; as a rhetorical device, the use of rhetorical question”. Quintiliano explica el carácter estilístico de ésta, asimismo señala que, a través de las preguntas, se manifiesta claramente la intencionalidad de quien las emite, ya sea para, a través de ellas, preguntar directamente, ya sea para, a través de ellas, desarrollar diferentes actos comunicativos (afirmaciones, imprecaciones, exhortar, pedir, etc.). Así lo plantea:

La pregunta, hecha de un modo sencillo, es así: ¿pero vosotros quién sois al cabo?, ¿o de qué riberas llegasteis?, pero en cuanto figura, todas las veces que se emplea no se hace por deseo de averiguar una cosa, sino para acosar. (...) Preguntarnos también por algo que no puede negarse (...), o cuando es difícil dar una respuesta razonable, según solemos decir en la conversación diaria: ¿cómo? ¿cómo puede ser eso?; o para provocar aborrecimiento, (...) o para inspirar compasión, (...) o para quitar la máscara del disimulo (...). Esta forma de pregunta está toda llena de posibles variaciones; pues se adapta también al sentimiento de indignación (...) y de asombro (...). A veces se usa como una forma enérgica de mando (...) (Quintiliano, *Inst. Orat.* IX, 2, 7-22, citado por Burguera Serra, 2009).

En ese sentido, se explica que por medio de la pregunta no sólo se busque información, en el caso de las preguntas directas, sino que muchas veces no se exija una información desconocida en el interlocutor, y, en ese sentido, posibilita actos de habla expresivos, exhortativos, asertivos, etc.

De otra parte, Burguera Serra (2009, 85) analiza que el valor retórico de los enunciados interrogativos se justifica por:

- a) La formalización o descalificación de algún razonamiento lógico subyacente, ya sea éste un silogismo, ya sea un entimema.
- b) La disociación, excepciones aparte, de la correspondencia entre el enunciado interrogativo y el acto de habla de pregunta.
- c) La inserción de la(s) figura(s) retórica(s) para simular contextos falazmente o solo esporádicamente interactivos.
- d) La multifuncionalidad comunicativa que como estructura resultante puede activar o, dicho en otras palabras, la posibilidad de incorporar actos de habla que van desde el ataque ofensivo al contrincante dialéctico hasta la exposición del asombro del propio orador, pasando por la incitación al tedio del discurso ajeno.
- e) La coparticipación del enunciado interrogativo en un conjunto de parámetros de base estilística –a saber, factores prosódicos, semánticos,

sintácticos, etc.- encaminados a seducir, desde una vertiente exclusivamente formal, al destinatario.

De acuerdo con lo anterior, el uso retórico de las preguntas tiene también un valor a nivel argumentativo, dado que a través de la incorporación de éstas en razonamientos lógicos o en falacias el emisor puede descalificar, simular una interacción con su contrincante, asimismo, realizar actos de habla no propiamente interrogativos.

CONCLUSIONES

Las preguntas retóricas se emplean en la argumentación, en el caso de *Catil. I* de Cicerón, como estrategia persuasiva, al dar por hecho un conocimiento o una creencia que se supone común. Es claro que para los interlocutores de las *Catilinarias* e incluido el mismo Catilina, la referencia a información compartida a través de la formulación de preguntas retóricas le permite a Cicerón la estructuración de un discurso en donde es constante el ataque y el planteamiento de una imagen totalmente negativa de Catilina. De hecho, las diferentes estrategias persuasivas empleadas por Cicerón funcionaron, pues su adversario confundido y atemorizado debió abandonar Roma.

La utilización de preguntas retóricas en discursos persuasivos se constituye en una estrategia relevante en la configuración de un hecho retórico, con un gran valor estilístico, como lo señaló Quintiliano. No obstante, este valor no es lo único destacable de los usos de esta figura, pues efectivamente su funcionalidad desborda el proceso de coherencia y cohesión textual en discursos de tipo persuasivo, así como sus posibilidades retóricas y argumentativas, visibilizadas no sólo en la incorporación de actos de habla indirectos de diferente índole y en la violación de la condición de sinceridad de los enunciados en este caso interrogativos, sino en el uso de la figura de *interrogatio* en contextos en donde se argumenta a través de falacias, en donde se puede atacar a la persona, se puede apelar a la emoción o se puede coaccionar a alguien para que actúe de determinada manera.

Para entender el funcionamiento de este tipo de estrategias discursivas se hace necesario atender al contexto gramatical y pragmático donde aparecen, articulado obviamente lo retórico, de modo que ello posibilite un marco explicativo más amplio de los discursos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBADALEJO, TOMÁS. 1991. *Retórica*. Madrid: Síntesis.
- BAÑOS BAÑOS, J. M. (Coord.). 2009. *Sintaxis del latín clásico*, Madrid: Liceus.
- BURGUERA SERRA, JOAN. *Gramática y pragmática de la interrogación retórica en español. Una aplicación al debate parlamentario*. Tesis Doctoral de la Universidad de Barcelona, [www.tesisenred.net /bitstream /handle/10803/1705](http://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/1705) (Recuperado el 6 de marzo de 2011).
- CANO, CARLOS ARTURO. 2005. *Oralidad, debate y argumentación: oratoria forense, estructura de los alegatos*. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez.
- CATTANI, ADELINO Y ALCOLEA, JESÚS. 2011. Persuasión/convicción. En *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, eds. Luis Vega Reñon y Paula Olmos Gómez, 450-453. Madrid: Editorial Trotta.
- CICERÓN, MARCO TULIO, *Catilinarias*. Traducción de Bautista Calvo, Juan. 1994. Barcelona: Planeta.
- DOMINIK, WILLIAM Y HALL, JON. 2007. The Catilinarians. En *A Companion to Roman Rhetoric*, eds. W. Dominik- J. Hall. 274-276. Oxford: Blackwell Publishing.
- DUCROT, OSWALD. 1990. *Polifonía y argumentación*. Cali: Universidad del Valle.
- GRICE, H. P. 1975. Lógica y conversación. En *La búsqueda del significado*, ed. Valdés Villanueva, L. M. 1991, 511-530. Madrid: Tecnos.
- ESCANDELL, MARÍA VICTORIA. 1984. La interrogación retórica. *Revista Dicenda* 3:9-37.
- ESCANDELL, MARÍA VICTORIA. 1986. *La interrogación en español: semántica y pragmática*, Tesis Doctoral Universidad Complutense de Ma-
- Stylos*. 2014; 23(23); pp. 204-226; ISSN: 0327-8859

drid, www.eprints.ucm.es/8139/1/T13987.pdf (Recuperado el 10 de febrero de 2011).

KROON, CAROLINE. 1995. *Discourse Particles in Latin: a study of nam, enim, autem, vero and at*. Amsterdam: J.C. Gieben Publishe.

KROON, CAROLINE. 1998. A framework for the description of Latin discourse markers. *Journal of Pragmatics* 30, 2: 205-223.

LAUSBERG, HEINRICH (1975): *Manual de retórica literaria: Fundamentos de una Ciencia de la Literatura* (3vols.) Madrid: Gredos.

LEWIS, CH.-SHORT, CH. (1962): *Latin Dictionary*, Oxford.

LO CASCIO, V. 1991 *Gramática de la Argumentación*. Madrid: Alianza Editorial.

LÓPEZ EIRE, ANTONIO. 2000. *Esencia y objeto de la retórica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

LÓPEZ EIRE, ANTONIO. 2002. Retórica y lenguaje. En *El abismo del lenguaje*, ed. Helena Beristain. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MORTARAGARAVELLI, BICE. 1991. *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.

PERELMAN, C., & OLBRECHTS-TYTECA, L. 1989. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.

PLANTIN, CHRISTIAN. 1998. *La argumentación*. Barcelona: Ariel.

SCHMIDT-RADEFELDT, JÜRGEN. 1977. On so-Called 'Rhetorical' Questions. *Journal of pragmatics* 1: 375-392.

VEGA REÑON, LUIS. 2011. Deliberación. En *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, eds. Luis Vega Reñon y Paula Olmos Gómez, 450-453. Madrid: Editorial Trotta.

CD PHI5.3 (Packard Humanities Institute)

LA ODA LATINA A VENUS DE GARCILASO DE LA VEGA: ADOPCIÓN DE LA TRADICIÓN CLÁSICA Y SU TRADUCCIÓN ESPAÑOLA COMO RELACIÓN DE TRANSITIVIDAD

LILIANA PÉGOLO¹

RESUMEN: Garcilaso de la Vega, siguiendo el canon pedagógico humanista, se constituyó en un poeta que no solo adoptó la tradición de la lírica clásica en la absorción de temas y motivos, sino que también ensayó la composición de odas, a la manera horaciana, en lengua latina. Estas composiciones, regidas por las reglas métricas que se enseñaban en las escuelas de gramática y retórica, conservan la estructura estrófica y la rigurosa alternancia de sílabas breves y largas. El interés filológico en torno de estos poemas, por los cuales Garcilaso fue elogiado por los intelectuales de su época, es tardío ya que en las primeras ediciones de la obra del toledano no aparecen; será a finales del siglo XIX cuando se ponga la mirada sobre ellos y se comprenderá cuál es la importancia del contexto italiano de composición y el compromiso del poeta con lo clásico.

Este cruce de imaginarios, que tiene como límite último la producción poética de Garcilaso, puede entenderse como un ejercicio de traducibilidad entre el sentido de un sistema semiótico adoptado, como es en este caso la utilización de la lengua latina, y la posibilidad de decir algo de ello, lo que implica producir significación; asimismo este juego de trasposos enunciativos se completa con la traducción a la lengua española de las odas latinas de Garcilaso. En consecuencia, los objetivos de la presente comunicación están orientados a analizar los dos pasos de la actividad semántica que se opera en toda relación de traducción: en este caso entre la oda a Venus creada por el poeta hispano y la versión de Nemesis Matarrodona Vizcaíno, quien transpone al español el texto garcilasiano en la edición de Sotelo Salas, del año 1976.

Palabras clave: Garcilaso de la Vega-oda-latín-traducción

¹ UBA-UBACyT. E-mail: pegolabe@gmail.com.

Fecha de recepción: 7/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

ABSTRACT: Garcilaso de la Vega, following the Humanist pedagogical canon, was established in a poet who not only adopted the tradition of Classical poetry in the absorption of themes and motifs, but also tested the composition of odes to the Horatian manner, in Latin language. These compositions, governed by metrics rules that were taught in the schools of Grammar and Rhetoric, preserve the strophic structure and strict alternation of short and long syllables. The philological interest around these poems, for which Garcilaso was praised by the intellectuals of his time, it is late because in the first editions of the works from Toledo do not appear; will be at the end of 19th century when the gaze was put on them and there will be understood which is the importance of the Italian context of composition and the commitment of the poet with the Classic thing.

This crossing of imaginary, that takes as a last limit Garcilaso's poetical production, can get along as an exercise of translatable thing between the sense of a semiotic system adopted, since it is in this case the utilization of the Latin language, and the possibility of saying something of it, which implies producing significance; likewise this game of expository transfers is completed by the translation to the Spanish language of Garcilaso's Latin odes. In consequence, the aims of the present communication are orientated to analyze both steps of the semantic activity that occurs in any relation of translation: in this case between the ode to Venus created by the Hispanic poet and the version of Nemesis Matarrodona Vizcaíno, who transposes the Spanish the Garcilaso's text in the edition of Sotelo Salas, of the year 1976.

Keywords: Garcilaso de la Vega-ode-Latin language-translation

I

Para quienes nos aventuramos en el “universo” de los estudios clásicos, la traducción se convierte en una de las expectativas de logro más importantes en la tarea filológica; gran parte de los esfuerzos puestos en la iluminación de los textos, de los cuales nos separan muchos siglos y

numerosas diferencias culturales, se centra en el hallazgo de equivalencias semióticas, a través de las cuales se ponen en funcionamiento transferencias de significación entre los códigos. Como ocurre en todo ejercicio de traducción, éste no se trata de un hecho mecánico, sino de una “actividad cognoscitiva que opera el paso de un enunciado dado a otro considerado como equivalente.”²

¿Pero, cuál es el grado de equivalencia que se puede alcanzar en esta operación? Según Greimas, “la traductibilidad aparece como una de las propiedades fundamentales de los sistemas semióticos y como el fundamento mismo de la tarea semántica”;³ a esto cabe agregar que ninguna operación de transferencia entre códigos sería viable, tal como afirma el semiólogo francés, si no “se construyera sentido” y, por otra parte, si este nuevo sentido no produjera nuevas significaciones, es decir, “la construcción de un meta-lenguaje”.⁴ Por lo tanto si nos atenemos a estas primeras consideraciones, la traducción provoca relaciones de transitividad que no concluyen con una transferencia “aséptica” entre los códigos, ya que entraña la posibilidad de generar cadenas de significados superpuestos, las cuales desmitifican las reglas de equivalencias, es decir, el traspaso de término a término.⁵

Asimismo los significados constituyen, desde un punto de vista semiótico, *unidades culturales* que se distinguen como entidades, precisamente al estar definidas por la cultura. Por otra parte, estas unidades pueden reconocerse, según Umberto Eco, “como unidades interculturales que permanecen invariables, a pesar de los símbolos lingüísticos con que se significan.”⁶ En consecuencia, la perspectiva de invariabilidad que adquieren los significados, por encontrarse insertos en un sistema, los torna constantes aunque se

² GREIMAS, A. J.-COURTÉS, J. (1982) *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid, Gredos, p. 414.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ El traspasar un término a otro es propio de la traducción literal, en la cual se estima como posible la “construcción de comparables”, no solo literales sino también semánticos. Frente a esta concepción, se encuentra la traducción libre, en la que se recrea el texto original, semejante a aquella que aconsejaba Cicerón, sentido por sentido. Cf. WILLSON, P. (2005) *Prólogo*, en RICOEUR, P., *Sobre la traducción*. Buenos Aires, Paidós, pp. 12-13.

⁶ ECO, U. (1994) *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona, Lumen, p. 71.

traduzcan. Para Eco, “reconocer la presencia de estas unidades culturales equivale a entender el lenguaje como un fenómeno social”, por lo cual la traducción debe hacerse cargo no solo de los significados, sino también de “la serie de aclaraciones” que pueden circunscribir a las diferentes unidades culturales de una sociedad.⁷

Las asociaciones de los significados que pueden suscitar los mecanismos connotativos superan las equivalencias de la denotación provocando obstáculos difíciles de resolver para el traductor;⁸ éste tendrá que estar al tanto de las formas en que operan los campos semánticos de una cultura determinada y de la visión del mundo que esta cultura manifiesta a través de sus significados, advirtiéndole que se enfrenta a una condición esquivada del referente al determinarse como una entidad abstracta “*que no es otra cosa que una convención cultural.*”⁹ Quizás resulte necesario en el acto de traducir no perder de vista los límites de los diversos campos semánticos por el hecho de que estos pueden disolverse para dar paso a otros, estableciéndose entre ellos contradicciones o esquematizaciones complementarias.

Siguiendo esta línea, podemos afirmar que la tarea del traductor es la de un intérprete que requiere de numerosos *instrumenta* para llevar a cabo su labor interpretativa,¹⁰ pues se exige de él un desciframiento de la “lengua-fuente” —una descodificación— para así volver a codificar el mensaje en una “lengua receptora”, como si se tratara de un proceso de “sinapsis”, es decir, una unión o un enlace, característico del modelo “emisor-receptor” que actualiza todo proceso semiológico.¹¹ Para George Steiner la comunicación humana es una traducción que no solo puede darse entre lenguas diferentes, sino que también es posible intralingüísticamente cuando,

⁷ *Ibid.*, pp. 71-72.

⁸ ECO recuerda, en *ibid.*, pp. 66-67, que el estudio semiótico del significado es confuso como producto de la oposición entre términos como *denotatum* y *designatum* (o *significatum*), denotación y connotación, denotación y significación. Asimismo, para P. RICOEUR, *El paradigma de la traducción*, en *op. cit.*, p. 54, no solo se le presentan al traductor “contextos evidentes”, sino los que denomina como “contextos ocultos” que son las *connotaciones*, intelectuales, afectivas, públicas, privadas, propias de una clase, un medio, un círculo.

⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰ Cf. STEINER, G. (2001) *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. México, F.C.E., p. 50.

¹¹ *Ibid.*, p. 69.

valiéndose de paráfrasis, el traductor torna el signo más accesible al receptor. No obstante, quien se aventura a traducir se enfrenta a equívocos y “traiciones” que no faltan en la interpretación, ya que pueden visualizarse márgenes de error, fracasos y zonas de penumbra.¹²

En este sentido, la traducción es, si tenemos en cuenta lo afirmado por Walter Benjamin, “un modo provisional de confrontarse con la extrañeza de las lenguas”,¹³ cuyo parentesco entre ellas es “suprahistórico”, por lo cual todas se refieren a lo mismo, aunque ese marco referencial no esté al alcance de ninguna en forma particular, sino de manera complementaria.¹⁴ Esta relación de *extrañeza* es retomada por Ricoeur para señalar las dificultades vinculadas a la traducción “en tanto desafío difícil, a veces imposible.”¹⁵ El *labor* del acto de traducir provoca cierta resistencia tanto en el traductor como en el lector, puesto que se perciben, en ese acto, “zonas de intraducibilidad” diseminadas en el texto por lo cual se requeriría de un “tercer texto” para hallar en él “el idéntico semántico”, y así funcionar como un texto mediador entre el originario y el resultante.¹⁶ Esa necesidad del absoluto, que puede entenderse como el “sueño” de una traducción perfecta, puede alcanzar cierto grado de conformidad con la aceptación de lo que Ricoeur denomina *hospitalidad lingüística*: “el placer de habitar la lengua del otro es compensado por el placer de recibir en la propia casa la palabra del extranjero.”¹⁷

II

¿Pero, cuál es el grado de extranjería o de extrañeza que se debe considerar cuando se trata de la lengua latina, estimada como “lengua madre” de la familia de lenguas romances o neolatinas? Es ésta, por cierto, una pregunta polémica; sin embargo, no puede negarse que la distancia temporal,

¹² *Ibid.*, p. 50.

¹³ BENJAMIN, W. (2010) *La tarea del traductor*, en *Obras IV*. Madrid, Abada, p. 14.

¹⁴ *Id.*

¹⁵ RICOEUR, *Desafío y felicidad de la traducción*, en *op. cit.*, p. 18.

¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷ *Ibid.*, p. 28. WILLSON, *op. cit.*, p. 12, retraduce el concepto de “hospitalidad lingüística”, entendiéndolo como “la capacidad para acoger lo foráneo.”

con lo que implica en la transformación en las sociedades contemporáneas, nos separan del latín, que, como sistema lingüístico funcional a la comunicación humana, era susceptible a los cambios. Las lenguas viven en movimiento perpetuo, según Steiner, y es la interpretación la que les da vida más allá del momento de su enunciación o transcripción inmediata;¹⁸ el latín, por lo tanto, como cualquier otra lengua, presentaba variedades o diversificaciones internas que eran el producto del tiempo transcurrido, el espacio en el que se difundía, las clases o los grupos que lo utilizaban como base comunicable y las situaciones atravesadas por sus hablantes.¹⁹

Contrariamente a esto, la lengua de Roma también fue sometida a un proceso de cristalización por el cual fueron eliminadas todas las diferencias diatópicas, a excepción de la coherencia lingüística interna lograda durante el periodo clásico. Este fenómeno fue producto de la necesidad de mantener cierta unidad lingüística durante el Imperio para oponerse al avance irrefrenable de las variedades, fueran éstas urbanas o extraurbanas, nacionales o extranjeras.²⁰ Este rechazo de “la mediación de lo extranjero”, como afirma Ricoeur, “ha nutrido numerosos etnocentrismos y pretensiones de hegemonía cultural”;²¹ así ocurrió con el latín durante el Tardoantiguo y en la Baja Edad Media y más allá aún del Renacimiento. Cabe señalar que fueron las escuelas de gramática y de retórica, perdurables a través del tiempo por su lealtad al canon lingüístico y literario, algunas de las instituciones que contribuyeron a sostener esta hegemonía.²²

Considerando, entonces, que Garcilaso de la Vega fue un hombre representativo del Renacimiento, modelo de cortesano y poeta, resulta de interés observar cómo se enseñaba la lengua latina entre los jóvenes contem-

¹⁸ STEINER, *op. cit.*, p. 39 ss.

¹⁹ Cf. GONZÁLEZ ROLÁN, T., “La contribución de los lenguajes sectoriales en la evolución y renovación del latín”, en GARCÍA HERNÁNDEZ, B. (2000) *Latín vulgar y tardío. Homenaje a Veikko Väänänen (1905-1997)*. Madrid, Ediciones Clásicas, p. 113.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 119.

²¹ RICOEUR, *op. cit.*, pp. 19-20.

²² No obstante la labor de homogeneización lingüística llevada a cabo por las escuelas, éstas contribuyeron al acrecentamiento lexical de la lengua latina al introducir numerosos “calcos” procedentes del griego que no afectaron a los diversos registros, pero sí a las variantes técnicas. Cf. ADAMS, J. N., *Bilingualism and the Latin Language*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 459.

poráneos al toledano. Al respecto, se habla de la existencia, por lo menos, de seis manuales con los que se aprendía latín entre los siglos XV y XVI;²³ a partir de estos un italiano, el paduano Stephanus Fliscus, publicó una obra breve que gozó de amplia fama basada en el principio de la sinonimia. El manual, titulado *Sententiarum variationes seu Synonymia*, se caracteriza por la redacción de frases breves en lengua vulgar y la exposición en latín de esas locuciones traducidas de diversas maneras, algunas de las cuales responden a títulos temáticos.²⁴ El éxito del procedimiento hizo que aparecieran numerosos adaptadores que, teniendo en cuenta la versión toscana, sustituían las frases en italiano por las de sus propios idiomas, tal como aparecen en los manuales que se encuentran en numerosas bibliotecas europeas.²⁵ En cuanto a las reproducciones del texto de Fliscus, en España se cuenta con una edición en castellano, del año 1490, las *Elegancias romañadas*, supuestamente pertenecientes a Antonio Nebrija y dos versiones valenciano-catalanas de fines del siglo XV; la edición sinóptica incluye también una traducción francesa de carácter anónimo que se publicó numerosas veces desde 1486.²⁶

Puede suponerse que un joven educado como Garcilaso “recorrió” esta obra y que parte del conocimiento que demuestra sobre la lengua latina haya sido aprendido a través de manuales como el de Fliscus. A este método, que posibilitaba crear versiones tanto en latín como en lenguas romances, se deben agregar otros recursos pedagógicos: por ejemplo, el repertorio de textos latinos heredado de la Antigüedad clásica y tardoantigua, y numerosas listas de autores, confeccionadas en el Medioevo, en las que las selecciones se realizaban con criterios normativos, ubicando con el mismo valor a escritores paganos y cristianos.²⁷ A través de este andamiaje escolar, la depen-

²³ COLÓN, A.-COLÓN, G. (2003) “Prólogo”, en *La enseñanza del Latín en la Baja Edad Media. Estudio y edición sinóptica de las Variationes de Fliscus, con sus correspondencias en Italiano, Español, Catalán y Francés*. Madrid, Gredos, p. 11.

²⁴ El latín utilizado es correcto en general, en ocasiones ciceroniano. Según COLÓN-COLÓN, *ibid.*, p. 24, “el alumno tenía ahí un impresionante repertorio de latinidad para aprender las posibilidades de la lengua docta.”

²⁵ *Ibid.*, pp. 13-14.

²⁶ *Ibid.*, p. 22.

²⁷ Cf. CURTIUS, E. R. (2004) *Literatura europea y Edad Media latina*. Vol. 1, México, F.C.E., pp. 79-87.

dencia y vinculación con los modelos antiguos se continuaron en el Renacimiento hasta tal punto que, como afirma Ma. Rosa Lida, “sus *loci communes*, sus esquemas verbales viven llenos de sentido, no como reliquias que hayan de mantener cuidadosamente su forma original.”²⁸

III

El respeto por la tradición literaria del pasado, que en Garcilaso debe entenderse como recreación y reactualización de los temas, inspiró también al toledano la composición de varios poemas en latín, que seguramente formaban parte de un ejercicio retórico-escolar.²⁹ No falta en ellos la sujeción a las normas métricas grecolatinas ni la importancia del repertorio mitológico que el Renacimiento incorporó a su propia historia cultural. En cuanto a la oda de la que nos ocuparemos, dedicada a Venus y su hijo Cupido, lo primero que resulta de interés es su estructura métrica, ya que está compuesta en dísticos combinados por un gliconio y un asclepiadeo menor. Garcilaso se somete, como puede advertirse, a las reglas del ritmo y de la escansión de Horacio, pues elige la estrofa asclepiadea que aparece en un número importante de sus odas.³⁰

Pero no solo se trata del respeto de los aspectos rítmicos clásicos que el toledano transpone en el poema, adecuando su inspiración a la relación entre el fondo y la forma, sino también el cuidado en la elección de los recur-

²⁸ LIDA, M. R. (1975) *La tradición clásica en España*. Barcelona, Ariel, p. 37.

²⁹ Son tres los poemas escritos en latín que se registran en la edición de la obra completa de Garcilaso, preparada por Alfonso Sotelo Salas (1976, Madrid, Editora Nacional, pp. 289-298) bajo el título de “Odas latinas”. Estos poemas, que suscitaron numerosos elogios entre los humanistas y poetas italianos, no aparecieron en las primeras ediciones de Garcilaso; fue a finales del siglo XIX que se comenzó a tener conocimiento de algunos de ellos que fueron compuestos durante el exilio del poeta en Italia. Cf. SOTELO SALAS, *ibid.*, p. 299.

³⁰ En la composición del gliconio, Garcilaso sigue el modelo horaciano que comienza con un espondeo, a diferencia de la estructura utilizada por Catulo, quien alterna yambos o troqueos en el inicio del verso. Con respecto al asclepiadeo, también se advierte que el toledano continúa con la tradición métrica de Horacio, quien alarga la segunda sílaba del verso, a diferencia de los griegos. Cf. CRUSIUS, F. (1987) *Iniciación en la métrica latina*. Barcelona, Bosch, pp. 89 y ss.

sos, en particular los fónicos, puesto que se destaca la composición de cadenas homofónicas a través de las cuales Garcilaso produce numerosas rimas internas; a esto se suma la abundante presencia de aliteraciones vocálicas y consonánticas, homoiotéleuta y repeticiones de palabras en posición anafórica:

*depromptis iaculis e pharetra aureis,
depromptis quoque plumbeis, (vv. 6-7)*³¹

melliti pueri, incipit (v. 13)

*non tantum ut miserum perditum eas genus (v. 16)*³²

Como bien puede visualizarse en estos ejemplos, Garcilaso pone en práctica la *elocutio* que se enseñaba en las escuelas de retórica, las cuales funcionaban como verdaderos talleres de escritura poética. La cercanía con los autores de la Antigüedad clásica y tardía, la lectura que se hacía de sus textos, encaminada a la emulación e imitación estilística,³³ acercaba a los jóvenes humanistas, —tal como había sucedido en la Edad Media—, a la in-

³¹ La tendencia a la repetición de las sílabas finales llega al extremo de la utilización de formas arcaicas, como el ablativo plural del pronombre relativo (*queis*), con el cual se logra un efecto de reiteración fónica al comienzo de los versos 6-9: *depromptis-depromptis-queis-queis*. No obstante, junto a este arcaísmo, que revela ciertos conocimientos diacrónicos de la lengua latina, —en el verso 68 aparece el infinitivo presente pasivo *adblandirier* terminado en *-ier*—, se advierte el uso de *oe* en *coeleste* (v. 9) y *coeli* (v. 29), al que Menéndez Pidal considera una falsedad ortográfica en la evolución del diptongo *ae* del latín clásico. Cf. MENÉNDEZ PIDAL, R. (1980) *Manual de gramática histórica española*. Madrid, Espasa-Calpe, pp. 54-55.

³² En este verso, también pueden considerarse la aliteración vocálica de la “e” que se repite en cuatro oportunidades.

³³ J. HAMESSE (1998) “El modelo escolástico de la lectura”, en CAVALLO, G.-CHARTIER, R., *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid, Taurus, pp. 172 y ss., señala que los métodos de enseñanza universitarios estaban basados en la lectura de los textos, su comentario y explicación (*legere*), la discusión (*disputare*) y el reconocimiento de su dimensión espiritual (*praedicare*). Asimismo, por diversos factores, no se contaba con los textos originales, sino con materiales auxiliares que circulaba en forma de resúmenes, concordancias, tablas, índices y florilegios.

interpretación del texto base y a la elaboración de versiones donde se lo recreaba en su lengua original, dando vida al lenguaje más allá del lugar y del tiempo de su enunciación inmediata.³⁴ Las compilaciones o florilegios medievales, instrumentos que suplían la falta de obras completas, siguieron utilizándose en la enseñanza y, con ellos, se accedía a *excerpta* expurgados de los originales que, junto a las traducciones cada vez más abundantes, contribuían a formar a las élites, entre las cuales se hallaba el toledano.³⁵

Pero los humanistas, en particular los italianos, insistían en que superada la instancia interpretativa, “se podía contemplar a los antiguos tal como eran: no como *auctoritates* ahistóricas e intemporales adaptadas al siglo XV, sino como personas que habían vivido en un lugar y una época determinados. En el texto genuino los antiguos volvían a la vida con todos sus atributos, vestidos a la manera antigua y situados en escenarios clásicos, [...]”.³⁶

En esta forma de comunicación con el clasicismo, que presupone el encuentro no solo con los textos sino con los autores, los humanistas y posteriormente los intelectuales del Renacimiento actualizaron el mundo antiguo para recrearlo tal como era —o como creían que era—.³⁷ Desde esta perspectiva, puede comprenderse la recreación del universo mitológico con el que Garcilaso enmarca a los personajes divinos, “traduciendo” la idealización clásica y posclásica en la composición de un escenario pictórico, casi teatral: Venus, en sus sedes chipriotas, está rodeada de altares perfumados de incienso; desnuda y coronada de guirnaldas, conduciendo los coros de sus acom-

³⁴ Cf. STEINER, *op. cit.*, p. 39.

³⁵ HAMESSE, *op. cit.*, pp. 181-182. Por otra parte, la autora señala, en p. 184, que en Italia los humanistas, contrariamente a la tendencia de traducir textos clásicos, los buscaban para ponerlos de nuevo en circulación.

³⁶ GRAFTON, A. (1998) “El lector humanista”, en CAVALLO, G.-CHARTIER, R., *op. cit.*, p. 287.

³⁷ *Ibid.*, p. 295.

pañantes, recibe a Cupido, quien aparece engalanado con su carcaj áureo portando sus flechas desiguales (vv. 1-9).³⁸

La diosa apostrofa al *puer* por el modo en que arremete contra hombres y dioses al someterlos por igual a los tormentos del amor (vv. 10-19). En este pasaje, Garcilaso permite entrever los ecos textuales que subyacen, tales como el exordio ciceroniano de la *Catilinaria I*³⁹ y, particularmente, una obra del poeta galo-romano Ausonio, titulada *Cupidus cruciatur*, en la que el dios del amor es sometido al martirio por amantes míticas, que conocieron el fatídico poder erótico.⁴⁰ Como en este poema tardío, Garcilaso enumera una serie de historias donde los dioses, inclusive el mismo Júpiter (vv. 20-21), se ven involucrados involuntariamente en amores no siempre lícitos: así son recordadas Europa y Dánae, amadas por el padre de los dioses quien se transforma respectivamente en toro y lluvia de oro (vv. 22-25);⁴¹ la Luna, arrebatada de ardor por Endimión (vv. 26-29)⁴²; y el olvido de Febo ante la cercanía de Clímene, de cuya unión nació Faetón (vv. 30-33).

Pero de todas las historias de amores desdichados, la maternal Venus recuerda a la “señora del Dindimo” (v. 38: *dominam...Dindymi*), la salvaje Cibeles, quien, presa de una pasión sin límites por Atis, deambula por los bosques del Ida en su carro uncido por leones (vv. 38-52). Este pasaje, el más extenso del poema, revela la influencia del *Carmen* 63 de Catulo⁴³ que

³⁸ Cf. GARCILASO DE LA VEGA, III, *Sedes ad ciprias Venus / [...] centum redolent [...] / thure altaria sacro, / sertis vincta comas, nuda agitans coros / [...] cum puer appulit, / depromptis iaculis e pharetra aureis, / depromptis quoque plumbeis.*

³⁹ La *Catilinaria I* se abre con la locución adverbial interrogativa *quo usque*, mientras Garcilaso utiliza *usque adeo* (v. 14).

⁴⁰ El poema de Ausonio (s. IV d. C.) presenta, conforme a una pintura vista por su autor en la ciudad de *Treveris*, doce historias de carácter mitológico entre las cuales se encuentran los relatos de Semele, Procris, las Minoicas, madre e hijas, Safo, Hero y la sidonia Dido.

⁴¹ Como recuerda la traductora de estas odas, NEMESIA MATARRODONA VIZCAÍNO, p. 308, notas 28 y 29, la historia de Dánae fue recreada por Ovidio, en *Met.* II, vv. 833-875.

⁴² La narración de Endimión y Diana, o la bicornes Luna (*Cup. Cruc.*, vv. 40-42), se encuentra representada por Ausonio y Garcilaso, quien la incluye también en la *Égloga I*, v. 139 del *planto* de Nemoroso.

⁴³ La inspiración catuliana se advierte no solo en el tema del amor de Cibeles por Atis, sino particularmente en la descripción del marco donde transcurre la historia, —en el toledano “el verdeante bosque” (v. 50: *nemus virens*), en Catulo “el verde Ida” (v. 30: *viridem...Idam*) y la

Garcilaso mezcla con otras texturas, como la lucreciana y la virgiliana,⁴⁴ al definir el amor como un “furor ciego” (v. 42: *caecus...furor*) que arde en lo más profundo de las entrañas (vv. 44-45).

Venus, temerosa de que la “longeva” Cibeles (v. 40) mande sus fieras a vengarse de Cupido (vv. 53-60), le pide a su hijo que cese de incitar tales sentimientos. El niño, poderoso, conoce los límites de su poder y sabe cómo dominar los leones de la diosa, si hiciera falta (vv. 61-70). Por último, el poema se cierra y con él el diálogo entre madre e hijo, quien le advierte a Venus que nadie puede sustraerse al amor, pues quién no quiere pecar de manera tan deliciosa (vv. 71-74).⁴⁵ Cupido, en definitiva, no hace otra cosa que seguir los designios de su progenitora, quien reconoce la victoria del niño (vv. 80-83).

Hasta aquí el poema del toledano que, a través de la traducción de N. Matarrodona Vizcaíno, puede acercarse a la consideración de aquellos lectores que no sean latinistas; las notas efectuadas por la traductora facilitan aún más el acercamiento a un texto que, además de la “extrañeza” lingüística, presenta dificultades en lo que respecta al tema y a la excesiva ornamentación mitológica. La traducción, en consecuencia, no transpone tan solo términos de un código a otro, sino un imaginario que resulta lejano y selectivo para las mayorías.

En cuanto a las equivalencias sintácticas, Matarrodona Vizcaíno procura ceñirse con cierta rigidez a una traducción literal —“verso a verso”—, aunque exagera el uso de los hipérbata con el fin de mantener cadencias rimadas (vv. 2-3: “a quien perfuman de altares **ciento** / siempre calientes, de sacro **incienso**”); incluso intensifica las repeticiones anafóricas —repite cuatro veces la preposición “con”—, cuando podría haber mantenido los dos juegos de anáforas establecidos por Garcilaso en los versos 6-9. Ateniéndose al uso corriente del verbo latino en posición final, son numerosas

representación del séquito que sigue a la diosa batiendo con las palmas los tambores rituales, los *tympana*. Cf. GARCILASO, vv. 46-47 y 48-49 respectivamente.

⁴⁴ Acerca de las definiciones del concepto amoroso en Virgilio y la influencia recibida de Lucrecio, cf. PÉGOLO, L. (2010) “Concepciones amorosas en la *Eneida* virgiliana y su relectura en los *Commentarii* de Servio”, en *AFC* 23, pp. 157-172.

⁴⁵ Cupido le recuerda a su madre que, si él no incita al amor, Marte no la requerirá más (vv. 77-78).

las ocasiones en que los versos se cierran con formas verbales o verboidales, con lo cual la traductora busca representar el ritmo propio de la poesía (vv. 18-19: “[...], sino hasta a los dioses / flechas osas disparar?”).⁴⁶ No obstante la fidelidad que se advierte en transponer las estructuras de la lengua latina, también Matarrodona Vizcaíno impone transformaciones, con las cuales logra generar otras figuras de discurso⁴⁷ que no se encuentran en el texto base (vv. 26-27: “en callado silencio, en un día sereno”).⁴⁸

Así, tras comparar ambos textos, puede afirmarse que el resultado de la traducción es un texto diferente en el cual se observa la aplicación de adecuaciones necesarias con el fin de hacer funcionar, particularmente, las estructuras sintácticas; éstas se avienen, entonces, a expresar la estructura misma del pensamiento lógico. Como afirma Ducrot-Todorov,⁴⁹ en toda lengua existen categorías universales comunes, pero hay otras, específicas, que se ajustan a los hábitos que le son propios y que pueden “subvertir” las reglas generales. Entre esos límites lógicos se halla la posibilidad de la traducción, como parte de un proceso simbólico y semiótico en el que las prácticas translingüísticas se asimilan al sistema de la lengua y, por otra parte, las fracturas operadas en ese sistema vuelven a él bajo el aspecto de ritmos, entonaciones y transformaciones lexicales, sintácticas y retóricas.⁵⁰

IV

Sirvan estas palabras finales a modo de conclusión: esta comunicación reflexionó sobre la traducibilidad de las lenguas, una operación que im-

⁴⁶ De manera semejante, antepone los adjetivos a los sustantivos, persiguiendo un mayor carácter poético (vv. 24-25: “virginal regazo”; v. 26: “callado silencio”).

⁴⁷ Según, O. DUCROT-T. TODOROV (1995) *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México, Siglo veintiuno editores, p. 316, las figuras retóricas, que para los clásicos representan un “desvío”, una excepción, parecen formar “un conjunto en intersección” con las infracciones lingüísticas.

⁴⁸ En el texto de Garcilaso se lee: *per tacitum saepe silentium / saxis sub Iove latmiis*.

⁴⁹ DUCROT, O.-TODOROV, T., *ibid.*, p. 160.

⁵⁰ Cf. KRISTEVA, J. (1985) “Práctica significativa y modo de producción”, en KRISTEVA, J., *Travesía de los signos*. Buenos Aires, Ediciones La Aurora, p. 19.

plica transferir sentido a través de estructuras, que no son ajenas a un tiempo y un espacio determinados, que pertenecen a un imaginario cultural propio de una época y una estética, y a modos de producción diferentes. Pero esta comunicación no versó solo de un acto de traducibilidad, sino que se puede hablar de un proceso doble, en el cual se ejerció la transferencia desde un sistema de pensamiento adecuado a una lengua vernácula, hacia un sistema cristalizado que ya no funcionaba apropiadamente para ejercer la comunicación entre los hablantes. Tras siglos de distancia entre esa enunciación y el presente, se ofició una traducción inversa, intentando establecer nuevas relaciones entre imaginarios muy distantes.

En ambos procesos de reversibilidad lingüística se yergue la praxis del lenguaje que, tal como señala J. Kristeva “llena cada segundo de nuestra vida, incluido el tiempo de nuestros sueños, elocución o escritura”.⁵¹ Esta praxis, a la que también pertenece la traducción, es una función social que certifica la pertenencia del hombre a la *humanitas*, que permite acercarse a otros hombres transponiendo las barreras de los códigos y las épocas para alcanzar el estado ideal de “hospitalidad lingüística”.

⁵¹ KRISTEVA, J. (1988) *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la lingüística*. Madrid, Editorial Fundamentos, p. 282.

ACERCA DE LOS *CONIUGALIA PRAECEPTA* DE PLUTARCO: UNA INTERPRETACIÓN DE SUS ENSEÑANZAS¹

ANALÍA SAPERE²

RESUMEN: En su obra *Moralia* Plutarco dedica el tratado *Coniugalia praecepta* a exponer consejos acerca del correcto comportamiento dentro del matrimonio. De clara influencia estoica, el tratado recomienda la moderación y el autocontrol como base de la conducta de los esposos. A partir de esta idea, la crítica creyó que Plutarco privilegiaba reglas de conducta privadas y domésticas, restringidas al espacio cerrado del *oikos*. Sobre la base de un análisis textual, intentaremos demostrar nuestras objeciones a este planteo. Sin negar los elementos estoicos, creemos que Plutarco tiene una visión más amplia acerca de los deberes de los esposos, y considera importantes no sólo las acciones privadas, sino también aquellas que se dan en el ámbito público, en la medida en la que sirvan de modelo para la sociedad.

Palabras clave: Plutarco - matrimonio - *Coniugalia praecepta* – estoicismo – análisis textual

ABSTRACT: In his *Moralia*, Plutarch devotes the piece *Coniugalia praecepta* to giving advice about good behaviour in marriage. The work recommends (clearly influenced by Stoicism) moderation and self-control as grounds for a good marriage. Consequently, the scholars believed that Plutarch proposed private and domestic rules of behavior, restricted to the enclosed space of the *oikos*. Using textual analysis, we will aim to object to that point of view. Not denying the presence of Stoic elements, we believe Plutarch's idea of the duties of the spouses to be wider, inasmuch as he gives special importance to private and public acts as models for society.

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en las *VI Jornadas Nacionales: El eros antiguo y sus metamorfosis* (Rosario, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, 23 y 24 de mayo de 2012).

² UBA – CONICET. E-mail: analiasapere@gmail.com.

Fecha de recepción: 30/6/2013; fecha de aceptación: 20/8/2013

Keywords: Plutarch - marriage - *Coniugalia praecepta* - Stoicism - textual analysis

CONIUGALIA PRAECEPTA: INFLUENCIAS, ANTECEDENTES Y ADSCRIPCIÓN GENÉRICA

En el marco de su extensa obra *Moralia*, Plutarco dedica el tratado *Coniugalia praecepta* (Γαμικά παραγγέλματα) a exponer consejos acerca del correcto comportamiento dentro del matrimonio. Se trata de una obra de madurez, en la que, con un tono paternal y afable, nuestro autor se dirige a Poliano y Eurídice, una pareja de jóvenes que acaba de contraer matrimonio, con el fin de aconsejarlos respecto de la vida en común que emprenderán, y hace extensivo este propósito a todos los esposos y esposas y eventuales lectores. Echando mano, como es su costumbre, a las ideas filosóficas recogidas a lo largo de su vasta formación³, imprimirá al tratado un fuerte contenido ético, propio, por otra parte, de muchos de los escritos contenidos en *Moralia*.

Coniugalia Praecepta se ha interpretado tradicionalmente como un *gamélios lógos* o discurso nupcial⁴, un tipo de composición que se enmarca dentro de los discursos *Sobre los deberes* (*perí kathekónton*) que practicaban los estoicos⁵. En efecto, la crítica⁶ ha encontrado en los *Coniugalia Praecepta* un marcado influjo de las ideas del estoicismo, que se advierte a simple vista y se pone de manifiesto en la insistencia de conceptos centrales

³ Acerca de la formación de Plutarco, cf. WESTAWAY, K. M. *The Educational Theory of Plutarch*, London: University of London Press, 1922, 26ss.

⁴ AGUILAR, R. M. “La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco”, *Faventia*, 1990-1991; 12-13: 307.

⁵ Estos indicaban al lector cómo comportarse adecuadamente en diferentes aspectos de la vida; en este caso, en el matrimonio.

⁶ Cf. por ejemplo VALVERDE SÁNCHEZ, M., “Amor y matrimonio en el Erótico de Plutarco”. En: *Lógos Hellenikós: homenaje al Profesor Gaspar Morocho* / Jesús-Mª Nieto Ibáñez, León: Universidad, 441-454, 2003. También WESTAWAY, *op. cit.*, 37ss.

de esta escuela filosófica, repartidos en las cuarenta y ocho secciones en las que se divide. La presencia de estos elementos estoicos (que propician el recato, la moderación y el autocontrol de los cónyuges, como examinaremos luego) hizo pensar que Plutarco reducía sus consejos al ámbito íntimo del matrimonio, sin ninguna proyección por fuera de éste y que su interés estaba puesto en un tipo de relación amorosa meramente doméstica. Nosotros nos permitimos dudar de esta aseveración, pues creemos que se trata de una simplificación basada en la tradición. Creemos, en cambio, que el autor tiene una mirada más amplia acerca de los deberes del matrimonio, asignándoles a los esposos la responsabilidad de una conducta modélica, que no tendría razón de ser si la pensamos en los límites de un marco privado y doméstico, pero cobra sentido puesta en evidencia en la vida pública. Para demostrar nuestra hipótesis, haremos un recorrido por los cuarenta y ocho consejos hacia los cónyuges, con el fin de relevar los conceptos clave allí vertidos y tratar de entender qué tipo de relación matrimonial defiende Plutarco; esto se verá acompañado de un análisis textual, que nos permitirá mostrar que el entramado retórico-discursivo planteado por Plutarco lo aleja del tradicional *gamélíos lógos* estoico y, por ende, de la perspectiva íntima y doméstica para las reglas del matrimonio.

LOS CONSEJOS A LOS CÓNYUGES

Como ya adelantamos, es indudable la presencia de componentes estoicos en el planteo moral del tratado; a continuación expondremos un resumen de los puntos esenciales de su discurso que responden a esta línea.

En primer término, Plutarco privilegiará la sensatez⁷ como base de todas las acciones de los esposos. La vida del matrimonio debe estar basada

⁷ Con la profusa aparición del verbo *φρονεῖν* y sus compuestos en 138.f.9, 139.a.9, 139.a.11, 139.d.2, 139.f.12, 142.a.2, 144.a.1, 144.d.1, 145.a.12, 146.a.5 y del sustantivo *σῶφρον* y sus derivados: 139.b.3, 139.c.3, 140.c.5, 141.a.4, 141.f.9, 142.c.3, 142.d.2, 144.f.5. Para un análisis de esta virtud en la obra de Plutarco, cf. FERREIRA, J. R. “Os valores de Plutarco e sua actualidade”. En SOARES, C., J. R. FERREIRA & M. FIALHO, *Ética e Paideia em Plutarco*, Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008, 102ss.

en la racionalidad (de acuerdo con la doctrina estoica del *lógos*⁸) y la prudencia, ya que esto propiciará el cultivo de las demás virtudes (*aretai*).

“Helena era aficionada a las riquezas; Paris, al placer; Odiseo era sensato (*phrónimos*), Penélope, prudente (*sóphron*). Por tal motivo, el matrimonio de estos fue dichoso y envidiable; el de aquellos, en cambio, produjo una ‘Ilíada’ de males para griegos y bárbaros.” (Sección 21: 140.f.13-141.a.2).⁹

Y es a la esposa a quien dirige Plutarco sobre todo la exhortación hacia la virtud¹⁰, que se expresará en su recato¹¹, sencillez, dulzura, moderación y medida, austeridad, discreción y sumisión hacia el marido, todas cualidades propugnadas por la moral estoica¹².

⁸ Cf. BOERI, M. D., *Los estoicos antiguos: Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2004, 35 y DARAKI, M. & G. ROMEYER-DHERBEY, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid: Akal, 1996, 23ss.).

⁹ Φιλόπλουτος ἡ Ἑλένη, φιλήδονος ὁ Πάρις· φρόνιμος ὁ Ὀδυσσεύς, σώφρων ἡ Πηνελόπη. διάτοῦτο μακάριος γάμος ὁ τούτων καὶ ζηλωτός, ὁ δ' ἐκείνων Ἰλιάδα κακῶν Ἑλλήσι καὶ βαρβάροις ἐποίησεν. Todas las citas son de BABBITT, F. C. (ed.), *Plutarch's Moralia*, vol. 2. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962, 298-342. Las traducciones son nuestras.

¹⁰ Cf. especialmente las secciones 23, 25, 26, 28 y 29.

¹¹ Representado por el término αἰδώς (139.c.7, 139.c.8, 141.e.11, 144.f.11) y afines: αἰδεῖσθαι (139.c.9, 140.b.12, 142.d.3), αἰδημόνως (144.f.10).

¹² Para un análisis de los conceptos morales del estoicismo, cf. DARAKI & ROMEYER-DHERBEY, *op. cit.*, 17-44); KERFERD, G. B., "What Does the Wise Man Know?". En: RIST, J. M., *The Stoics*, University of California Press, 1978; STOUGH, C., "Stoic Determinism and Moral Responsibility". En: RIST, *op. cit.*; SCHOFIELD, M., "Stoic Ethics". En: INWOOD, B., *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; SHARPLES, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London: Routledge, 1996. Acerca del tratamiento estoico del amor en particular: CRAVEN NUSSBAUM, M. & J. SIHVOLA, *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago: University of Chicago Press, 2002; SCHNELL, R., *Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*, Köln-Weimar: Böhlau, 2002; BANATEANU, A., *La théorie stoïcienne de l'amitié: Essai de reconstruction*, Fribourg: Saint-Paul, 2001; FIASSE, G., "La problématique de l'amour-éros dans le stoïcisme. Confrontation de fragments, paradoxes et interprétations", *Revue Philosophique de Louvain*, 1999; 4 série, T. 97, N° 3-4: 459-482.

“La novia proporcionará [...] una unión (*symbiōsis*) mansa y dulce (*hēmeron kai glukeian*)”.
(Sección 2: 138.d.12-e.2)¹³

“Fidias hizo que la Afrodita de los eleatas pisara una tortuga, símbolo de la tarea del hogar (*oikourías*) y del silencio (*siōpēs*) de las mujeres.”
(Sección 32: 142.d.6-8)¹⁴

“Pues, como dice Crates, ‘adorno’ (*kósmos*) es ‘lo que adorna’ (*tò kosmoûn*) y adorna lo que hace a la mujer más arreglada. Lo que la hace de tal modo no es ni el oro ni la esmeralda ni la púrpura, sino lo que le confiere una apariencia (*émphasis*) de dignidad, moderación y sobriedad (*semnóthētos, eutaksías, aidouís*).”
(Sección 26: 141.e.7-11)¹⁵

“Las mujeres que quieren dominar a maridos insensatos en lugar de escuchar a maridos sensatos (*phronímōn*) se parecen a aquellos que prefieren guiar en el camino a los ciegos en lugar de seguir a los que saben (*gignóskousin*) y pueden ver (*blépousi*).”
(Sección 6: 139.a.10-13)¹⁶

Al esposo, por su parte, Plutarco le pedirá, en consonancia con lo que dijo a las mujeres, ser ejemplo de sensatez y racionalidad, y le aconseja especialmente poner límite a la esposa, en caso de que esta desvíe su conducta.

¹³ ἢ τε νύμφη [...] ἡμερον καὶ γλυκεῖαν παρέξει συμβίωσιν.

¹⁴ Τὴν Ἥλείων ὁ Φειδίας Ἀφροδίτην ἐποίησε χελώνην πατοῦσαν, οἰκουρίας σύμβολον ταῖς γυναιξὶ καὶ σιωπῆς.

¹⁵ κόσμος γάρ ἐστιν,” ὥς ἔλεγε Κράτης, “τὸ κοσμοῦν.” κοσμεῖ δὲ τὸ κοσμιωτέραν τὴν γυναῖκα ποιοῦν. ποιεῖ δὲ τοιαύτην οὔτε χρυσὸς οὔτε σμάραγδος οὔτε κόκκος, ἀλλ’ ὅσα σεμνότητος εὐταξίας αἰδοῦς ἔμφασιν περιτίθησιν.

¹⁶ Αἱ βουλόμεναι μᾶλλον ἀνοήτων κρατεῖν ἀνδρῶν ἢ φρονίμων ἀκούειν εἰκάσι τοῖς ἐν ὁδῷ βουλομένοις μᾶλλον ὁδηγεῖν τυφλοὺς ἢ τοῖς γινώσκουσιν ἀκολουθεῖν καὶ βλέπουσι.

“[Las mujeres] pelean y se enojan con sus maridos cuando les quitan por la fuerza los lujos y las extravagancias. Pero si son convencidas por medio de la razón (*metà lógou*), los rechazan afablemente y se comportan con moderación (*metriázousin*)”.
(Sección 12: 139.d.11-e.3)¹⁷

“El hombre que se preocupa por el cuerpo hace que su esposa sea aficionada de los adornos; el que se preocupa por los placeres, hace que sea licenciosa y que tenga la conducta de una meretriz; los que se preocupan por la bondad y la honradez, hacen que sea sensata y modesta (*sóphrona kai kosmían*)”.
(Sección 17: 140.c.5-7)¹⁸

En lo que se refiere al vínculo entre ambos, podemos destacar el hecho de que Plutarco acepta la pasión amorosa dentro del matrimonio pero, como es esperable en su planteo, con moderación y recato¹⁹:

“Así, al observar el ardiente amor de los recién casados, que se enciende en el cuerpo, es necesario considerar que no es duradero ni firme, a menos que, establecido y aferrado a la prudencia (*phronoúntos*), tome una disposición vívida.”
(Sección 4: 138.f.6-11)²⁰

“Es preciso que la esposa, principalmente cuando se apaga la luz, no sea igual que las mujeres vulgares, sino que se muestre la prudencia

¹⁷ ἀφαιρουμένοις τοῖς ἀνδράσι βία τὴν τρυφὴν καὶ τὴν πολυτέλειαν διαμάχονται καὶ χαλεπαίνουσιν· ἂν δὲ πείθονται μετὰ λόγου, πράως ἀποτίθενται καὶ μετριάουσιν.

¹⁸ ἄνθρωπος φιλοσώματος καλλωπίστριαν γυναῖκα ποιεῖ, φιλήδονος ἐταιρικὴν καὶ ἀκόλαστον, φιλάγαθος καὶ φιλόκαλος σώφρονα καὶ κοσμίαν.

¹⁹ Se aparta aquí de los estoicos, pues para estos el *érōs* pasional no es parte relevante del matrimonio, que tiene como fin último la procreación. Cf. GILBERT BARBERÁ, P. “¿Mujer, matrimonio e hijos en el estoicismo antiguo bajo el amparo de Eros?”, *Emerita*, 1985; Vol. 53, núm. 2: 316.

²⁰ οὕτω τὸν ἀπὸ σώματος καὶ ὥρας ὄξυν ἔρωτα τῶν νεογάμων ἀναφλεγόμενον δεῖ μὴ διαρκῆ μηδὲ βέβαιον νομίζειν, ἂν μὴ περὶ τὸ ἥθος ἰδρυθεῖς καὶ τοῦ φρονούντος ἀψάμενος ἔμψυχον λάβῃ διάθεσιν.

(*sôphron*) de su cuerpo (aunque no se vea) y la pertenencia a su marido y el contacto y el afecto hacia él.”
(Sección 46: 144.f.2-7)²¹

El objetivo último es, como también opinan los estoicos²², la unidad (*sumbíosisis*²³) del matrimonio: la amistad (*philia*) entre los esposos²⁴, que deben compartirlo todo (*koinonía*²⁵ de riqueza, amigos, la vida en general), la concordia y la armonía, basados en el respeto:

“Al principio es preciso principalmente que los esposos se guarden de discusiones y ofensas.”
(Sección 3: 138.e.8-9)²⁶

“Los que no ven con agrado que sus mujeres coman con ellos, les enseñan a llenarse cuando están solas. Asimismo, los que no quieren vivir con (*synóntes*) sus mujeres los momentos de regocijo ni com-

²¹ τὴν δὲ γαμετὴν δεῖ μάλιστα τοῦ φωτὸς ἀρθέντος εἶναι μὴ τὴν αὐτὴν ταῖς τυχούσαις γυναιξίν, ἀλλὰ φαῖνέσθαι τοῦ σώματος μὴ βλεπομένου τὸ σῶφρον αὐτῆς καὶ ἴδιον τῷ ἀνδρὶ καὶ τεταγμένον καὶ φιλόστοργον.

²² VALVERDE SÁNCHEZ (*op. cit.*: 447-8) cita al estoico Musonio para demostrar las similitudes con Plutarco: “Musonio (XIIIa) define el matrimonio como una ‘comunidad’ (*κοινωνία*) para la ‘procreación de hijos’ (*παιδοποιία*) y para la ‘convivencia’ (*συμβίωσις*) basada en la solicitud y concordia de los cónyuges. Asimismo considera ‘afecto’ o ‘amistad’ (*φιλία*) entre marido y mujer, para quienes todo es común (cuerpo, alma y hacienda), resulta mayor que en cualquier relación.”

²³ El término *συμβίωσις* (139.a.6, 141.b.8) y afines (141.d.2, 142.f.7) tiene una presencia importante en el tratado, lo mismo que compuestos con el preverbio *συν-*, para aludir a la unidad de los esposos: *συναπτομένων* (142.f.5), *συνοικεῖν* (142.f.7, 142.a.1), *συναναπαύεσθαι* y *συγκαθεύδειν* (142.f.5, 143.e.5, 143.d.6), *συνταράττειν* (144.d.7) *συνεῖναι* (144.e.10), *συναρμοσθέντα* (138.e.10), *συνεστιῶντα* (140.B.2), *συγκινεῖσθαι* (140.A.3) y *συγχεῖσθαι* (140.f.2).

²⁴ Cf. las apariciones de *φιλεῖν* (139.C.9, 139.e.8, 143.c.3, 143.f.13), *φιλεῖσθαι* (143.c.3, 141.d.10) y *φιλότης* (143.e.1).

²⁵ Otro concepto recurrente es el de *κοινός* y su familia de palabras 138.c.2, 138.c.7, 140.a.5, 140.a.10, 140.d.4, 140.d.13, 140.e.11, 140.f.2, 140.f.5, 143.a.6, 145.d.7, 145.e.1.

²⁶ Ἐν ἀρχῇ μάλιστα δεῖ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς προσκρούσεις φυλάττεσθαι τοὺς γεγαμηκότας.

partir (*koinōnūntes*) las alegrías y las risas con ellas, les enseñan a buscar sus propios placeres separadas de ellos.”
(Sección 15: 140.a.7-11)²⁷

CONCEPCIÓN ACERCA DEL MATRIMONIO

A partir de lo expuesto previamente es posible delinear la opinión general de Plutarco acerca del matrimonio y de los deberes que conlleva. En primer lugar, es importante señalar que Plutarco reafirma de una manera bastante enfática el rol fundamental de la mujer en la relación amorosa (hemos visto la cantidad de secciones que dedica a consejos particularmente dirigidos hacia ella), lo que puede ser interpretado como una postura en contra de la institución pederástica de tradición filosófica²⁸. En efecto, la mujer de la que habla Plutarco tiene grandes responsabilidades en el matrimonio, pues el autor la considera capaz de igualar en virtud al hombre²⁹.

²⁷ Οἱ τὰς γυναῖκας μὴ ἡδέως βλέποντες ἐσθιούσας μετ' αὐτῶν διδάσκουσιν ἐμπίπρασθαι μόνας γενομένας. οὕτως οἱ μὴ συνόντες ἰλαρῶς ταῖς γυναῖξι μηδὲ παιδιᾷ κοινωνοῦντες αὐταῖς καὶ γέλωτος ἰδίας ἡδονὰς χωρὶς αὐτῶν ζητεῖν διδάσκουσιν.

²⁸ Esta opinión ya aparece con claridad en el *Amatorius*, donde Plutarco condena la pederastia, concediéndole tan solo su faceta pedagógica (768e-f; 760d, 766e-767b). Cf. VALVERDE SÁNCHEZ (*op. cit.*: 449-50), BRENN, F. E., S. J., “Plutarch's *Erotikos*: The Drag Down Pulled Up”, *Illinois Classical Studies*, 1988; 13 (2): 458, 459, 463. Esta idea también está esbozada en varios pasajes de sus *Vidas* y en otros textos que no necesariamente contienen temática amorosa, con lo que parece ser de interés para nuestro autor.

²⁹ “En efecto, el principal interés de Plutarco es demostrar la incoherencia que existe en asignar *éros kai philía* al amor pederástico, cuando hombre y mujer tienen la misma virtud y, en consecuencia, no deben ser admitidas discriminaciones absurdas”: GILBERT BARBERÁ, P., “John Addington Symonds. *A Problem in Greek Ethics*. Plutarch's *Eroticus* quoted only in some footnotes? Why?”, 297-307. En: LUKAS DE BLOIS, J., T. KESSELS & D. M. SCHENKEVELD (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Volume I: Plutarch's Statesman and His Aftermath: Political, and Literary Aspects*. Leiden, Boston, Brill, Mnemosyne Supplementa, 2004: 302. En *Consolatio ad uxorem* y *Mulierum virtutes* también aparece ilustrado el tema del matrimonio, pero desde el rol de la mujer. Ambos exhiben perfectamente la idea que aparece en *Coniugalia praecepta*: la mujer debe alcanzar la virtud por medio de su prudencia, sencillez y recato. La igualdad de hombre y mujer en lo que al amor se refiere no es incompatible con lo expresado acerca de la sumisión de la mujer respecto del hombre, pues es impensado que Plutarco, en el contexto en el que está inserto, opinara algo diferente. Cf.

En lo que respecta a las responsabilidades de ambos cónyuges, es posible afirmar que Plutarco (inspirado, como vimos, en las ideas del estoicismo) defiende una relación basada en la unión (*symplois*³⁰), la amistad/afecto (*philia*) y la moderación, valores que deben ser cuidados en la cotidianidad de la vida en común. De esto parecería seguirse, como algunos críticos han señalado³¹, que el tratado apunta a describir un amor ceñido puramente al ámbito doméstico, puesto que se limita a consejos que deben ser aplicados en la vida cotidiana. En efecto, si repasamos, aunque sea de manera general, las recomendaciones de Plutarco, advertiremos que describe la convivencia ideal *dentro* del hogar: no es conveniente que los novios discutan (secciones 2, 3, 39); la mujer debe mantenerse en el ámbito de la casa (31, 32), ser dulce y graciosa (1, 27, 28) y someterse a la voluntad del marido (9, 11, 12, 33, 37); la mujer no debe vestir lujos ni desear riquezas (12, 21, 22, 26, 30); es conveniente que los esposos mantengan en privado peleas y las manifestaciones de afecto (13) y que compartan momentos juntos (15), lo mismo que las posesiones (20, 34), son solo algunos ejemplos. Asimismo, Plutarco recurre a escenarios domésticos que avalan esta idea: nos sitúa en escenas de alcoba (συγκατακλίνεσθαι en 138.d.5), en momentos de la vida cotidiana como las comidas (κατατραγοῦσαν, en 138.d.6, ἐσθιούσας en 140.a.8), nos presenta pormenores de la vida diaria, tales como las preocupaciones materiales (πλουσίας, en 138b9, τρυφή en 139.e1., καλλωπίστρια, en 140.c.3, προίξ en 141.a.7) o la forma de vestirse (ὑπόδημα, en 142.c.6, ἱμάτιον en 142.c.12), y propone el espacio del hogar como un ámbito ideal para mantener el recato (ἐν οἰκίᾳ, en 139.d.2, ἔνδον, en 142.c.10), por citar simplemente algunos ejemplos.

A esto se le suma el hecho de que en ningún momento se interesa Plutarco por exponer una teoría del amor o, al menos, reflexiones de tono filosófico que refrenden los consejos prácticos que hemos visto, como sí hace

también MARASCO, G. “Donne, cultura e società nelle Vite Parallele di Plutarco”. En: NIKOLAIDIS, A. G. (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008, 663-664.

³⁰ Con todo lo que eso implica, como hemos visto.

³¹ AGUILAR, *op. cit.*, 316; SILVEIRA, M. D., *A imagem feminina na Moralia: heroísmo e outras virtudes*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006, 108.

en otros textos (sobre todo en el *Amatorius*). ¿Alcanza esto para afirmar que es un amor restringido al ámbito privado? Tenemos razones para pensar que no y, muy por el contrario, sostenemos que la relación amorosa de la que habla Plutarco en el presente tratado tiene lugar fundamentalmente en el ámbito público, como intentaremos demostrar.

PROPUESTA DE UN NUEVO ENFOQUE

Antes de extraer conclusiones acerca de la obra, es conveniente tener en cuenta su técnica de composición y los materiales con los que el autor ha trabajado, para observar de qué modo particular los ha plasmado, lo que muchas veces puede ser más elocuente que el contenido en sí³². En este sentido, podemos afirmar que, aunque los consejos de Plutarco están dirigidos al ámbito de la vida privada con la intención de favorecer el vínculo matrimonial, no debemos dejar de lado que ha encontrado una forma particular de expresar esos consejos, pues no se trata de una mera enumeración; junto con ellos hace uso de símiles entrelazados con elementos que son claramente del ámbito de la vida pública: anécdotas de la vida de personajes ilustres, ejemplos extraídos de la mitología, ejemplos extraídos de costumbres y ritos locales, y citas de autoridad. Para ser más específicos, a lo largo de las cuarenta y ocho secciones en las que se divide el tratado, en once oportunidades se vale de la biografía de personajes ilustres (ej. 1, 13, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 31, 43, 46); en cuatro, de pasajes célebres de la mitología (5, 7, 12, 32); en once, apela a la *auctoritas* de filósofos y escritores de la tradición (ej. 10, 20, 24, 26, 28, 34, 38, 40, 42, 47 y epílogo); en ocho oportunidades, relata costumbres que sirven para ilustrar su consejo (ej. 2, 16, 17, 27, 30, 35, 37, 42), y en cinco ocasiones expone anécdotas de personajes anónimos (15, 18, 37, 39, 41). Expliquemos mejor nuestro planteo: Plutarco no recomienda simple-

³² Algo que cobra mucho sentido en el caso de Plutarco, un maestro en el manejo de diversos materiales literarios. Cf. VAN DER STOCKT, L., "A Plutarchan Hypomnema on Self-Love", *The American Journal of Philology*, 1999; Vol. 120, No. 4: 575-599 y VAN HOOF, L., *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2010, 4, 72.

mente que la esposa sea dulce, sino que adscribe esta práctica a la legislación de Solón (sección 1); no se refiere sencillamente al recato y a la moderación, sino que lo muestra en acción en el personaje de Catón el Viejo (13), de Lisandro (26), de Foción (29) o de Téano, esposa de Pitágoras (31); no habla despreocupadamente de la virtud de los esposos, sino que pone a la misma madre de Alejandro como ejemplo de tal enseñanza (23 y 24), recurriendo también a contramodelos, como la anécdota que describe a Filipo de Macedonia en actitud licenciosa (46). Lo mismo podemos decir respecto de las alusiones míticas, que le sirven para inscribir estos buenos comportamientos no sólo en el ámbito de la historia, sino en el ámbito atemporal de la leyenda. Así, Odiseo y Penélope son modelos dignos de imitar, oponiéndoles como contraejemplo a Circe (5), Helena o Paris (21). El peso argumentativo de estos pasajes signados por personalidades destacadas es innegable. Observe-mos algunas citas, a modo ilustrativo:

“Solón mandaba a que la esposa se acostara con el esposo luego de comer un membrillo, insinuando, como parece, que es necesario que la gracia armónica surja dulce y en primer lugar de la boca y de la palabra.”
(138.d.5-9)³³

“El romano [Emilio Paulo], al ser amonestado por sus amigos por haber rechazado a una mujer prudente, rica y hermosa, tras extender hacia ellos su calzado, afirmó: ‘Este también es bello y nuevo cuando se lo ve, pero ninguno sabe dónde me aprieta’.”
(141.a.3-7)³⁴

“Téano, cubierta con un manto, mostraba la mano. Al decirle uno “Hermoso brazo”, ella afirmó ‘pero no público’.”

³³ Propiciando la forma dulce en la que se debe expresar la mujer. Ὁ Σόλων ἐκέλευε τὴν νύμφην τῷ νυμφίῳ συγκατακλίνεσθαι μήλου κυδωνίου κατατραγοῦσαν, αἰνιττόμενος ὡς ἔοικεν ὅτι δεῖ τὴν ἀπὸ στόματος καὶ φωνῆς χάριν εὐάρμοστον εἶναι πρῶτον καὶ ἡδεῖαν.

³⁴ Ὁ Ρωμαῖος ὑπὸ τῶν φίλων νουθετούμενος ὅτι σώφρονα γυναῖκα καὶ πλουσίαν καὶ ὡραίαν ἀπεπέμψατο, τὸν κάλτιον αὐτοῖς προτείνας “καὶ γὰρ οὗτος,” ἔφη, “καλὸς ἰδεῖν καὶ καινός, ἀλλ’ οὐδεὶς οἶδεν ὅπου με θλίβει.”

(142.c.11-13)³⁵

En la primera cita, observamos de qué modo una conducta privada aparece en estricta vinculación con las políticas públicas de Solón, una de las personalidades más destacadas de la historia de Grecia. En la segunda, además del paralelismo que establece el personaje de Emilio Paulo entre la interioridad del hogar y lo que los demás ven, Plutarco nos muestra que los conflictos matrimoniales que puede tener el común de los ciudadanos pueden corresponderse con los de figuras públicas, de modo que se produce una identificación de un fuerte tono persuasivo. En la última, advertimos el ejemplo inspirador del personaje femenino. El estilo de estas anécdotas, por cierto, nos hace acordar al de aquellas que aparecen en las *Vidas paralelas*³⁶, con una intención didáctica similar a la de este tratado³⁷.

Una idea similar se desprende del uso que hace Plutarco de las citas de autoridad (directas o indirectas) a lo largo del tratado. Expondremos algunas de ellas, para que se comprenda mejor el tono con el que se inscriben en el texto:

“Oh, infortunado, la locura de tus pensamientos parecería no ser un adorno (*kósmos*), sino ausencia de adorno (*akosmía*).”³⁸
(Sección 26, 141.e.5-6)³⁹.

³⁵ Ἡ Θεανὸ παρέφηγε τὴν χεῖρα περιβαλλομένη τὸ ἱμάτιον. εἰπόντος δέ τινος “καλὸς ὁ πῆχυς,” “ἀλλ’ οὐ δημόσιος,” ἔφη.

³⁶ De hecho, las alusiones a las relaciones pasionales y a la vida matrimonial son frecuentes en la obra biográfica de Plutarco. Cf. BENEKER, J., *The Passionate Statesman: Erôs and Politics in Plutarch's Lives*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

³⁷ Dice Stadter: “Plutarch’s greatest attraction has been his ability to use historical figures to contemplate the play of human qualities in action, to reveal the specific cast vices and virtues assume in the contingent world of political leadership and strife.” (STADTER, P. A. (ed.), *Plutarch and the Historical Tradition*, London, Routledge, 1992, 1).

³⁸ O “desorden”. El texto juega con dos sentidos de *kósmos*, el de “adorno” y el de “orden”. Acerca del uso de este concepto, cf. MARTINS DE JESUS, C. A., “Kosmos and its derivatives in the Plutarchan works on love”. En: FERREIRA, J. R., D. F. LEÃO & C. A. MARTINS DE JESUS (eds.), *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch*, Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra: 87-99.

³⁹ οὐ κόσμος, οὐκ, ὦ τλήμων, ἀλλ’ ἀκοσμία / φαίνοιτ’ ἂν εἶναι σὼν τε μαργότης φρενῶν.

“Platón afirma que es feliz y dichosa una ciudad en la que no se escucha que nadie diga ‘esto es mío, esto no es mío’.”
(Sección 20, 140.d.11-12)⁴⁰.

La primera cita pertenece a una tragedia perdida de Sófocles (mencionado en el texto como autor de esas palabras); mediante ella, Plutarco insiste en su idea de que el mejor adorno para la mujer es la sensatez. La segunda es un pasaje de *República* (462c), que apoya la idea ya esbozada acerca de la *koinonía* en el matrimonio. Está claro que no tiene el mismo efecto aconsejar una determinada conducta en el ámbito del *oikos* que refrendar esa conducta con las palabras de un autor renombrado, lo que nos transporta instantáneamente al ámbito de lo público. Plutarco deposita en los esposos una responsabilidad mayor que la de cuidar su amor de forma privada con el mutuo respeto, pues deben saber que ellos son la encarnación de ideas inmortalizadas por filósofos y poetas de la tradición literaria: lo que dicen Platón (ejemplo 20, 47), Homero (38), Sófocles (26), Eurípides (40), Crates (26), etc., es de dominio público, como deben serlo sus acciones, en tanto representativas de esa misma ética del amor. De este modo, entonces, consideramos mejor abrir una nueva perspectiva de lectura, que ya fuimos esbozando: a partir de un uso abundante de anécdotas, alusiones y citas extraídas de la historia, la literatura y la mitología, Plutarco nos muestra un interés particular por enmarcar su postura en una esfera más amplia que la de la privacidad del hogar. Un buen matrimonio no termina en los límites del *oikos*, sino que debe ser inspiración para los demás ciudadanos, como los personajes, mitos, citas y anécdotas que él expone, que deben ser recordados y reiterados como modelos. El mal ejemplo, por su parte, sirve de guía para no repetirlo.

Teniendo en mente lo dicho previamente, podemos volver al contenido de los consejos, para realizar un examen léxico y retórico más atento, que nos aportará nuevos argumentos para nuestra propuesta. Allí encontramos, pues, un uso insistente de un tipo de vocabulario vinculado con la idea de la *visión* (la mayoría, relacionados con la raíz del verbo ὁράω), el *ocultamiento* (κρύπτω) y la *exteriorización* (fundamentalmente, vocablos construi-

⁴⁰ Ὁ Πλάτων φησὶν εὐδαίμονα καὶ μακαρίαν εἶναι πόλιν, ἐν ᾗ “τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμὸν”.

dos sobre la base de φαίνομαι). Estos formarán isotopías léxicas entrelazadas con metáforas y comparaciones que, lejos de ser un mero accesorio, serán centrales para el entramado persuasivo de nuestro autor⁴¹. Vayamos ahora a los casos puntuales. En la sección 9 (139.c.1-5), Plutarco nos dice que la luna se muestra (περιφανῇ) y la vemos (ὁρῶμεν) cuando se aleja el sol y se oculta (ἀφανίζεται, κρύπτεται) cuando éste aparece. La mujer, en cambio, debe ser vista (ὁρᾶσθαι) siempre con el marido y ocultarse (κρύπτεσθαι) cuando él no está. En la sección 11 (139.c.11-d.4) aconseja que la mujer ponga de manifiesto a los demás (ἐπιφαίνει) la inteligencia del marido. En la sección 14 (139.f.2-a.6) acude a la metáfora del espejo y de la imagen (εἰκόνα) como comparación de la mujer que se muestra (φανερᾷ) como un reflejo del hombre. En 26 (141.e.1-11), el general espartano Lisandro comenta que los adornos "se verían mal" en sus hijas (φαίνοιτ' ἄν), aludiendo a que la apariencia externa (ἔμφασιν) se embellece con virtud, no con adornos. En la sección 29 (142.a.6-c.5), Plutarco comenta cómo debe aparecer (φανῇ, δοκῇ) la mujer ante el hombre. En 36 (143.b.5-c.4), comenta la importancia de que la mujer se muestre (βλέπεται) más cariñosa con la familia de su esposo y que parezca (δοκεῖν) más apegada a ella que a la propia. A partir de una cuidada selección léxica el autor nos transmite la importancia de "hacer visible" la conducta de los cónyuges. El buen matrimonio es cuidado desde el interior de la casa, pero debe mostrar sus virtudes a todos.

En este mismo sentido es que cobran relevancia aquellos pasajes en los que Plutarco rescata costumbres de distintas épocas y de distintos pueblos: éstas consisten en ceremonias públicas, generalmente multitudinarias, en las que participan los novios o los esposos. En algunos casos, son ceremonias de matrimonio propiamente dichas (sección 2, 35, 42); en otros, simples banquetes en los que el matrimonio es el centro de atención (sección 16) o rituales religiosos auspiciados por los novios (27). De alto contenido simbólico y convencional, estas ceremonias funcionan también como una modelo a imitar, casi como una *paideia*, ya que enseñan públicamente qué

⁴¹ Plutarco es portador de una maestría literaria admirable, de la que hace gala a lo largo de todas sus obras. Cf. WARDMAN, A., *Plutarch's Lives*, London: Paul Elek, 1974, 221; FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. "El estilo de Plutarco en la historia de la prosa griega": *Estudios clásicos*, 1993; Tomo 34, N° 102: 31-64.

tareas son propias de esposos y esposas. Nuevamente, se trata de una referencia de Plutarco para señalar a su audiencia que las responsabilidades de los cónyuges serán vistas por todos, de modo que deben actuar en consecuencia.

CONCLUSIONES

A partir de lo expuesto anteriormente, estamos en condiciones de exponer nuestras conclusiones. En primer lugar, creemos que no es necesario aferrarse al rótulo de *gamélios lógos* estoico que la crítica ha propuesto para este tratado, pues esta inscripción genérica condiciona nuestra lectura, en la medida en que a partir de éste se espera una enumeración de reglas de conducta, de acuerdo con las directivas estoicas de la interioridad. En el caso especial de este tratado, dado que la conducta se aplica a la vida matrimonial, nos conducía a pensar, en una primera lectura, que su alcance se ve restringido a lo que incumbe solo a los cónyuges en la privacidad e intimidad del hogar, lo que, como vimos, es una interpretación incompleta. Pensemos que el conjunto de escritos compendiados en *Moralia* posee elementos que se corresponden con las características de diversos géneros literario-filosóficos, por lo que siempre resultó un desafío inclinarse por uno u otro⁴², lo que nos permite también aquí intentar escapar de la restricción genérica tradicional. Nuestra propuesta, entonces, es adoptar una perspectiva más abarcadora, que tenga en cuenta el rol preponderante del entramado discursivo que propone Plutarco, que privilegia la mención de hombres ilustres y modélicos como complemento de los consejos “prácticos” o “privados”, lo que resulta coherente, por cierto, con la mentalidad de un autor que se ha consagrado como escritor con las *Vidas paralelas*⁴³. Además de la apelación a los elementos biográficos o a las menciones de personajes destacados de la historia y el pensamiento, hemos visto el interés que tiene Plutarco por marcar el carácter

⁴² Acerca de la naturaleza ecléctica de los *Moralia*, cf. RUSSELL, D. A., “On Reading Plutarch's *Moralia*”, *Greece and Rome (2nd Series)*, 1968; 15: 130.

⁴³ Cf. la propuesta de NIKOLAIDIS, *op. cit.*

público de los actos de los esposos, lo que enfatiza con el empleo de un campo semántico de lo visual. No negamos las enseñanzas estoicas, que están presentes y de manera abundante; simplemente consideramos que estas enseñanzas, vinculadas con el cuidado de la vida íntima, se ven complementadas con la perspectiva de un autor preocupado también en las enseñanzas que se puedan extraer de ello *por fuera* de esa intimidad. De acuerdo con esto, los cónyuges deben seguir las pautas recomendadas, pero no simplemente en el ámbito cerrado del hogar, sino en el espacio más amplio de la comunidad, dado que es la mejor manera de forjar una regla de conducta: con el ejemplo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, R. M., “La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco”, *Faventia*, 1990-1991; 12-13: 307-325
- BABBITT, F. C. (ed.), *Plutarch's Moralia*, vol. 2. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, 298-342.
- BANATEANU, A., *La théorie stoïcienne de l'amitié: Essai de reconstruction*, Fribourg: Saint-Paul, 2001.
- BENEKER, J., *The Passionate Statesman: Erōs and Politics in Plutarch's Lives*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- BOERI, M. D., *Los estoicos antiguos: Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2004.
- BRENK, F. E., S. J., “Plutarch's *Erotikos*: The Drag Down Pulled Up”, *Illinois Classical Studies*, 1988; 13 (2): 457-471.
- CRAVEN NUSSBAUM, M. & J. SIHVOLA, *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- DARAKI, M. & G. ROMEYER-DHERBEY, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid: Akal. Trad. Fernando Guerrero, 1996.
- FERNÁNDEZ DELGADO, J. A., “El estilo de Plutarco en la historia de la prosa griega”: *Estudios clásicos*, 1993; Tomo 34, N° 102: 31- 64

- FERREIRA, J. R., “Os valores de Plutarco e sua actualidade”. En: SOARES, C., J. R. FERREIRA & M. FIALHO, *Ética e Paideia em Plutarco*, Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008, 98-127.
- FIASSE, G., “La problématique de l'amour-éros dans le stoïcisme. Confrontation de fragments, paradoxes et interprétations”, *Revue Philosophique de Louvain*, 1999; 4 série, T. 97, N° 3-4: 459-482.
- FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité. 3 Le souci de soi*. Trad castellana: *Historia de la sexualidad III: la inquietud de sí*, Madrid: Siglo XXI, 1987.
- GACA, K. L., *The making of fornication: eros, ethics, and political reform in Greek philosophy and early Christianity*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2003.
- GILABERT BARBERÁ, P., “El amor en Plutarco: la necesaria corrección platónica de Platón”, *Sociedad Española de Plutarquistas*, 2007; N. 9: 123-132
- GILABERT BARBERÁ, P., “¿Mujer, matrimonio e hijos en el estoicismo antiguo bajo el amparo de Eros?”, *Emerita*, 1985; Vol. 53, núm. 2: 315-345.
- GILABERT BARBERÁ, P., “John Addington Symonds. *A Problem in Greek Ethics*. Plutarch's *Eroticus* quoted only in some footnotes? Why?”, 297-307. En: LUKAS DE BLOIS, J., T. KESSELS & D. M. SCHENKEVELD (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Volume I: Plutarch's Statesman and His Aftermath: Political, and Literary Aspects*. Leiden, Boston, Brill, Mnemosyne Supplementa, 2004.
- GONZÁLEZ ALMENARA, G., “La presencia femenina en el ámbito privado. Estudio sobre textos griegos de época clásica (Heródoto, Tucídides, Jenofonte)”, Universidad de Laguna, Tesis Doctoral, 2003.
- GÖRGEMANNS, H. (ed.), *Dialog über die Liebe: Amatorius*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- INNES, D., H. HINE & C. PELLING, *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on His Seventy-Fifth Birthday*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- KERFERD, G. B., “What Does the Wise Man Know?”. En: RIST, J. M., *The Stoics*, University of California Press, 1978.

- MARASCO, G., “Donne, cultura e società nelle Vite Parallele di Plutarco”. En: NIKOLAIDIS, A. G. (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the, 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008, 663-677.
- MARTINS DE JESUS, C. A., “Kosmos and its derivatives in the Plutarchan works on love”. En: FERREIRA, J. R., D. F. LEÃO & C. A. MARTINS DE JESUS (eds.), *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch*, Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 87-99.
- MARTINS DE JESUS, C. A., Plutarco, *Obras Morais, Diálogo sobre o Amor Relatos de Amor*. Tradução do grego, introdução e notas de Martins de Jesus, Carlos A., Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.
- NIKOLAIDIS, A. G. (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the, 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008.
- PANAGOPOULOS, C., “Vocabulaire et mentalité dans les *Moralia* de Plutarque”, *Dialogues d'histoire ancienne*, 1977; Volume 3, Numéro 1: 197-235
- PROULX, G., *Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens (Ve siècle avant J.-C.- Ile siècle après J.-C.)*, thèse de doctorat (histoire), Université du Québec à Montréal, 2008.
- QUET, M. H., “Rhétorique, culture et politique: Le fonctionnement du discours idéologique chez Dion de Pruse et dans les *Moralia* de Plutarque”, *Dialogues d'histoire ancienne*, 1978; Volume 4, Numéro 1: 51-118
- RUIZ MONTERO, C.; JIMÉNEZ, A. M., “*Mulierum virtutes* de Plutarco: aspectos de estructura y composición de la obra”, *Myrtia*, 2008; nº 23: 101-120.
- RUSSELL, D. A., “On Reading Plutarch's *Moralia*”, *Greece and Rome (2nd Series)*, 1968; 15: 130-146
- SCHNELL, R., *Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*, Köln-Weimar: Böhlau, 2002.

- SCHOFIELD, M., "Stoic Ethics", En: INWOOD, B., *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SHARPLES, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London: Routledge, 1996.
- SILVEIRA, M. D., *A imagem feminina na Moralia: heroísmo e outras virtudes*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo: Universidade de São Paulo. Recuperado em 2012-05-21, de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-23082007-130557/>, 2006.
- STADTER, P. A. (ed.), *Plutarch and the Historical Tradition*, London, Routledge, 1992.
- STOUGH, C., "Stoic Determinism and Moral Responsibility". En: RIST, J. M., *The Stoics*, University of California Press, 1978.
- VALVERDE SÁNCHEZ, M., "Amor y matrimonio en el Erótico de Plutarco". En: *Lógos Hellenikós: homenaje al Profesor Gaspar Morocho / Jesús-Mª Nieto Ibáñez*, León: Universidad, 441-454, 2003.
- VAN DER STOCKT, L., "A Plutarchan Hypomnema on Self-Love", *The American Journal of Philology*, 1999; Vol. 120, No. 4: 575-599.
- VAN HOOFF, L., *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- WARDMAN, A., *Plutarch's Lives*, London: Paul Elek, 1974.
- WESTAWAY, K. M., *The Educational Theory of Plutarch*, London: University of London Press, 1922.

EPIGRAPHIA LATINA BONAERENSIS CIVILIS

AQUILINO SUÁREZ PALLASÁ¹

RESUMEN: La latinidad y romanidad de una nación es directamente proporcional al número de sus inscripciones latinas civiles. En 1994 Gerardo Pagés, discípulo del gran Jean Marouzeau y uno de los más importantes latinistas argentinos, publicó en esta misma revista un conjunto de inscripciones latinas en medallas porteñas. Ahora, en homenaje a Gerardo Pagés, publico una serie de inscripciones latinas civiles de la ciudad de Buenos Aires y propongo a los jóvenes latinistas que completen la lista y agreguen los comentarios pertinentes.

Palabras clave: Epigrafía Latina Civil, Epigrafía Latina Civil Moderna, Epigrafía Latina Civil Porteña.

ABSTRACT: The romanitas and latinitas of a given country is in direct proportion to the number of its civil Latin inscriptions. In the year 1994, Gerardo Pagés, a disciple of the great Jean Marouzeau and one of the most important Argentine latinists, published in this very journal a series of Latin inscriptions on medals stricken in Buenos Aires city. Now, as a homage to Gerardo Pagés, I publish a series of Latin civil inscriptions of the same city, and I propose the young latinists to complete this series and to add the pertinent commentaries.

Keywords: Civil Latin Epigraphy, Modern Civil Latin Epigraphy, Civil Latin Epigraphy of Buenos Aires City.

¹ UCA. E-mail: aqsuarpalla@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 22/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

Gerardo Pagés latinitatis magistro in signum gratitudinis dicatum

En el número tercero de la revista *Stylos* del Instituto de Estudios Grecolatinos “Prof. Novoa” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Ayres” publicó el insigne latinista argentino Gerardo Pagés una serie de inscripciones latinas grabadas en medallas acompañada de eruditos comentarios². Hoy, en recuerdo y homenaje al maestro, publico, siguiendo su ejemplo, un conjunto de inscripciones latinas civiles de la ciudad de Buenos Aires realizadas, con la excepción de una sola, en los primeros cuarenta años del siglo XX. No ilustro los textos con comentario alguno sino breves indicaciones de localización y someros datos descriptivos. Invito, por ello, a los jóvenes latinistas en ciernes a completar la tarea inconclusa: comentar los aspectos gramaticales, históricos y culturales de las presentes inscripciones y escudriñar fachadas e interiores de edificios y monumentos porteños en busca de nuevos testimonios para transcribirlos cuidadosamente y publicarlos comentados. Quien quiera interpretar en clave cultural las inscripciones que ahora publico ha de advertir que es bien significativo que todas menos una hayan sido hechas, como dije, en los primeros cuarenta años del siglo XX. Tenemos en ello -es por demás evidente- un indicio cierto de la mutación dramática que han sufrido nuestra civilización rioplatense y nuestros intereses culturales. La clausura, más que la suspensión, de la latinidad que manifiesta este hecho corre parejas con la decadencia de las ideas, con la postulación de falsos orígenes y con la conversión a los falsos modelos y a las falsas expectativas de nuestro tiempo obscuro.³

² PAGÉS, GERARDO. “Inscripciones latinas en medallas porteñas”, en *Stylos*, 3 (1994), pp. 163-166.

³ Esta censura alcanza no solo al estado de cosas de la Argentina, sino también a Hispanoamérica y sobre todo a los Estados Unidos y a la Comunidad Europea. Si en la Argentina y en Hispanoamérica nuestro tiempo es obscuro, en los Estados Unidos y en la Comunidad Europea ya es tenebroso y abismal.

INSCRIPCIONES.

1.- A cincuenta años de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María, en el atrio de la iglesia del Salvador, ubicada en la intersección de la avenida Callao y de la calle Tucumán, se erigió una estatua de la Virgen, en cuyo pedestal cuadrangular está la inscripción latina que transcribo. Está dividida en cuatro partes, de modo que la primera aparece en la cara que mira hacia el norte; la segunda, en la que mira hacia el oeste; la tercera, en la que mira hacia el sur, y la cuarta en la que mira hacia el este.

MARIAE

VIRGINI · DEI · MATRI

NIVE · CANDIDIORI

NIVEM · HOC · SIGNVM

SODALITAS · A · BONA · MORTE

HISCE · IN · AEDIBVS · IESV · CHRISTI · DEI

IN · MONTE · GLORIOSE · ADPARENTIS

RITE · STATVTA

LVBENS · AMANS · CONSTITVEBAT

AN · QVINQVAGESIMO

A · DEFINITO · DOGMATE

CONCEPTVS · EIVS · INMACVLATI

TERRAE · POLI · QVE · GAVDIVM

LVMEN · DECVS · QVE · GENTIVM

PRAECLARA · VIRGO · VIRGINVM

INTACTA · MATER · NVMINIS

DIRIS · AVERNI · FRAVDIBVS

CIVES · TVERE · SVPPICES

MVNDO · QVE · FELIX · NAVFRAGO

TVTAM · RECLVDE · SEMITAM

NOSTRVM · SED · ALMA · IVGITER
O · VIRGO · COETVM · RESPICE
PER · TE · PATRONAM · GAVDEAT
MORTEM · BEATAM · CONSEQVI

2.- Entre la Avenida de Mayo y la calle Hipólito Yrigoyen, a la altura de los números 370 y 1373, respectivamente, hay un edificio notable, en cuya planta baja está la galería denominada Galería Barolo. Los locales de la galería se alinean a ambos lados de un pasillo, denominado Pasaje Barolo, que comunica la Avenida de Mayo, al extremo norte, con la calle Hipólito Yrigoyen, al extremo sur. Es techo del pasillo una bóveda de cañón que tiene una cúpula en la mitad del trayecto. Pasillo y bóveda están divididos por seis arcos adosados en siete espacios transversales. En los arranques de la bóveda a ambos lados de cada espacio, excepto el intermedio de la cúpula, hay inscripciones latinas. Suman, pues, doce, y, partiendo del extremo que da a la Avenida de Mayo, las enumero del siguiente modo: 1) en el primer espacio transversal, a la izquierda la primera inscripción y a la derecha la segunda; 2) en el segundo espacio transversal, a la izquierda la tercera inscripción y a la derecha la cuarta; 3) en el tercer espacio transversal, a la izquierda la quinta inscripción y a la derecha la sexta; 4) en el cuarto espacio transversal, el de la cúpula, no hay inscripciones; 5) en el quinto espacio transversal, a la izquierda la séptima inscripción y a la derecha la octava; 6) en el sexto espacio transversal, a la izquierda la novena inscripción y a la derecha la décima; 7) finalmente, en el séptimo espacio transversal, ya en el extremo del pasaje que da a la calle Hipólito Yrigoyen, a la izquierda la undécima inscripción y a la derecha la duodécima. Se distribuyen, pues, en pares relacionados por su sentido. Transcriptas en el orden predicho, las inscripciones son:

SIC VOS NON VOBIS
MELLIFICATIS APES

SIC VOS NON VOBIS

NIDIFICATIS AVES
FUNDATA EST SVpra
FIRMAM PETRAM
VT PORTET NOMEN EIVS
CORAM GENTIBVS
TRAHIT SVA QVEMQVE
VOLVPTAS
NOCET EMPTA DOLORE
VOLVPTAS
MALIS TIBI PLACERE
QVAM POPVLO
CORPVS ANIMVM TECIT
ATQVE DETECIT
ARS HOMO ADDITVS
NATURE
HOMINES QVAM MAXIME
HOMINES
LITTERA OCCIDIT
SPIRITVS VIVIFICAT
OMNIS PVLCHRITVDINIS
FORMA VNITAS EST

3.- En la Plaza Lavalle, situada sobre la calle Viamonte entre las calles Libertad y Talcahuano y mirando hacia la calle Viamonte, hay una estatua de

Stylos. 2014; 23(23); pp. 260-271; ISSN: 0327-8859

bronce que representa al emperador Trajano. Fue donada a la ciudad de Buenos Aires por la comunidad de los inmigrantes rumanos. Sabido es que el español Trajano ganó la Dacia antigua para Roma en el año 117 d. C., y que la antes indómita nación de los dacios adoptó de tal manera y con tanto amor la romanidad que hasta el día de hoy la mantiene incólume en medio de un mar de lenguas y gentes extrañas al latín y a la romanidad. El nombre de Trajano ha perdurado hasta el día de hoy en la tradición onomástica rumana popular y es comunísimo en aquella nación. Al pie del pedestal cuadrangular en que se apoya la estatua, sobre la cara que da a la calle Viamonte hay una placa rectangular de bronce con la siguiente inscripción castellana:

EMPERADOR TRAJANO
REPRODUCCION DE LA
COLUMNA TRAIANA

En la misma cara del pedestal aparece con la forma romana canónica el siguiente epígrafe latino:

S · P · Q · R ·
IMP · CAESARI · NERVAE · F ·
TRAIANO
OPTIMO PRINCIPI

4.- En la calle J. E. Uriburu, entre la calle Paraguay y la Avenida Córdoba, junto al Hospital José de San Martín u Hospital de Clínicas, hay una lápida de piedra en cuya parte superior está representada una figura alegórica de la Medicina y en la inferior las siguientes inscripciones castellanas y latina:

ELISEO CANTON
MDCCCLXI – MCMXXXI
LEGISLADOR
MAESTRO

--- O ---

VT STVDIIS AC MAGISTERIIS
 VIRTUTE NON INTERMISSA
 HVJVS DOMVS AVGERETVR DECVS
 STRENVE
 VITE EXPLEVIT TEMPORA
 ET PRECLARE MERITVS EST

--- o ---
 MAYO DE 1935

5.- En la Plaza Italia, sobre alto pedestal de mármol, está la estatua ecuestre de bronce de Giuseppe Garibaldi. La base de la estatua está rodeada, a varios pies de distancia, por una cadena de gruesos eslabones de bronce sostenida de breves pilares del mismo metal. Entre el perímetro formado por la cadena y la base de la estatua y puestas sobre el suelo de tierra y césped, hay dos placas rectangulares de bronce, una colocada delante del caballo y la otra en el lado derecho del mismo, en las cuales constan, respectivamente, las siguientes inscripciones castellanas y latinas con notable gramática:

EL COMITE ARGENTINO PRO-ITALIA A
 CHARLONE – GURINI – CLERICI – OLIVIERI
 GIRIBONE – CERRI – LEVALLE
 XIV – XXII – SEMANA DE ITALIA XII – MCMXXV
 NULLA DIE UNCUN MEMORI VOZ EXIMENT AEVO

EL COMITE ARGENTINO PRO-ITALIA
 A GARIBALDI
 XIV θ XXII SEMANA DE ITALIA XII θ MCMXXXV
 NULLA DIES UNQUAM MEMOR VOS EXIMET EVO
 (VIRGILIO EN IX)

6.- En el jardín zoológico de la ciudad de Buenos Aires hay una notable serie de inscripciones latinas. La primera está dedicada al célebre naturalista Florentino Ameghino:

FL. AMEGHINO
TERRAE – ERIPVIT – ARCANA
HVMANAE – GENTIS – IGNOTOS – INVENIT – ATAVOS
MDCCCLIV – MCMXI

7.- La segunda inscripción latina del jardín zoológico bonaerense está dedicada a la diosa romana Matuta, y consta en un templete circular con peristilo de dieciséis columnas de estilo corintio y puerta única hacia el sur:

DIVE MATRI MATVTE
S · P · Q · B · A ·

A. J. GVĪRALDES
INT. MVN.
A. D. MCMIX

8.- La tercera inscripción está en un muro sobre una fuente de agua que desde la boca abierta de un león, esculpido según el modelo clásico, cae en una copa de bronce:

S. P. Q. B.
TEMPORE – SICCITATIS – INSIGNIS
HANC – AB – IMO
SALVBERRIMAM – EXTVLIT – AQVAM
SIBIQVE – MVNIFICENTISSIME – DEDIT
ANNO – AB – VRBE – CONDITA – CCCXXXI

JOACHIM – S – DE ANCHORENA
PREFECT. VRBIS

9.- La cuarta inscripción del zoológico está en un reloj de sol. El dedo índice de una doncella de pie junto a la esfera horaria proyecta la sombra del sol que marca las horas. En el plano en que están inscriptas las horas aparece el siguiente epígrafe con sutil juego conceptual:

HORAS · NON · NVMERO
NISI · SERENAS

10.- En un patio del colegio alemán Cangallo Schule, situado en la calle Cangallo 2169, hay una placa inscripta dedicada a la memoria de diversos miembros difuntos de la institución. En ella se lee:

A M D G
Et in honorem ac piam memoriam fundatoris sui illustris
doctoris Max Hopff atque fraternitatis benefactorum
sociorum magistrorum alumnorumque omnium qui in pace
resquiescunt hanc tabulam ponere curavit schola Cangallo
societas ut annum octogensimum a fundatione sua digne ac
solemniter commemoraret MXCMVIII MCMLXXVIII

11.- En el número 335 de la calle Reconquista hay un edificio antiguo blasonado con torres y leones. Tiene en la fachada dos columnas, en cuyos fustes hay figuras alegóricas con rótulos que nombran el CALCULO y la ECONOMIA. En los capiteles de las columnas hay representaciones caninas. En el fuste de la columna izquierda hay un rótulo con la inscripción *non plus* y en el de la columna derecha otro con *ultra*, por lo cual es evidente que se quiere aludir a las Columnas de Hércules antiguas. Se lee, pues

NON PLVS VLTRA

12.- En la parte superior de la fachada del Instituto Libre de Segunda Enseñanza, situado frente al teatro Colón y en la intersección de las calles Via-

monte y Libertad, está la siguiente inscripción, en la cual se contiene una conocida pseudoetimología latina antigua y medieval de la palabra *liber* ‘libro’, relacionado imaginativamente con *liber-* de *libertas* ‘libertad’ y de *liberare* ‘librar’ ‘liberar’ ‘libertar.’

LIBER LIBERAT

13.- En el tímpano de la portada del Colegio Champagnat, situado sobre la calle Montevideo entre la Avenida Santa Fe y la calle Marcelo T. de Alvear, está representada en bajorrelieve la escena evangélica de los niños que se aproximan a Jesús. Aunque por su procedencia evangélica no es una inscripción civil, tampoco es propiamente eclesiástica, puesta como está no en los muros de una iglesia sino en el frontispicio de una escuela, y por este motivo la incluyo en este *corpus*.

SINITE PUEROS VENIRE AD ME

14.- En la esquina oeste de la avenida Rivadavia y de la calle Ayacucho hay un edificio construido acaso en la década de 1920. Consta de planta baja, entrespiso, cuatro pisos más y un mirador con cúpula en la propia esquina. Debajo de la cornisa que corona el cuarto piso está la inscripción latina que edito, compuesta con grandes mayúsculas en altorrelieve. Tiene algunas singularidades que conviene presentar de antemano. El edificio ha sido remozado o restaurado recientemente, y pintado de nuevo. Como las letras de la inscripción tienen amplios espacios entre sí en la pared que da a la avenida Rivadavia, pero se aprietan cada vez más a medida que el texto se desarrolla en el frente de la ochava y en el de la calle Ayacucho, y como, además, una letra -M- está sobre una arista de la ochava y ha sido plegada para adaptarla a las dos paredes que la forman, puede inducirse que las letras están hechas de una materia distinta de la de las paredes y están adheridas a ellas. Tienen, pues, que haber sido retiradas en el momento de remozar y repintar las paredes, y repuestas después de haber concluido estas tareas. Seguramente no se ha tomado nota del texto de la inscripción ni de la distribución de las letras

que la componen, y la memoria ha fallado al restaurador. De ello resultaron tres efectos: el espaciado irregular y el plegamiento de la letra M, como queda descrito, y, lo más notable, un texto severamente corrompido. Transcribo con respeto de la distribución de las letras en las paredes, indicando por debajo de la inscripción las aristas de las mismas y los nombres de las calles. Propongo a los jóvenes -y a los no tan jóvenes- la búsqueda del modelo y la enmienda del texto.



NO HI HA SOMNIS IMPOSSIBLES
Rivadavia | ochava | Ayacucho

Stylos. 2014; 23(23); pp. 260-271; ISSN: 0327-8859

15.- En el dintel de la entrada de una sala del Museo Roca, que está en la calle Vicente López 2220, casi frente al Cementerio de la Recoleta, puede leerse el siguiente epígrafe:

AMICUS PLATO SED MAGIS AMICA VERITAS

Alesso, Marta Elena (ed.), *Hermenéutica de los géneros literarios: De la Antigüedad al Cristianismo*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2013, 460 p. ISBN 978-987-1785-97-1. (Textos & Estudios, 13).

Por la inmensa tarea que implica poner en ejecución y lograr el resultado concreto de un proyecto de semejante complejidad, tanto por las problemáticas inherentes al tema de trabajo como por las múltiples disciplinas que intervienen, esta publicación merece especial reconocimiento. Como explica en el prólogo Marta Alesso, coordinadora del proyecto radicado en la Universidad Nacional de La Pampa con investigadores procedentes del Litoral, Córdoba, Buenos Aires, Cuyo, Tucumán y La Plata, el objetivo general del trabajo “consiste en analizar los elementos previos a la era cristiana que, provenientes de fuentes helénicas, judeo alejandrinas y romanas, aportaron a la construcción del cristianismo, en especial a la estructura del discurso novotestamentario y del corpus doctrinario de los Padres de la Iglesia, aunque el arco cronológico se extiende a textos que corresponden a varios siglos de historia cristiana y llega incluso hasta la época bizantina” (p. XIII).

Si bien las diferentes perspectivas (histórica, filosófica, teológica o filológica), los múltiples géneros analizados y el sello personal de cada autor confieren a cada una de las contribuciones enfoques y características distintivas, la conjunta atención a un objetivo en común, así como la equilibrada organización de los trabajos, permiten apreciar un resultado orgánico y bien vinculado, en el que las partes se complementan y enriquecen recíprocamente, más allá del propósito inicial o particular de los distintos autores. Los capítulos, divididos en introducción, subdivisiones internas y conclusión, poseen una extensión considerable, lo cual ofrece al lector, sobre todo si no es especialista en el tema, la posibilidad de informarse sobre los problemas específicos sin perjuicio de una visión integral del asunto, ilustrado con ejemplos significativos de los géneros tratados.

El Capítulo I de H. Lona, “Los apologistas griegos: de la defensa de la fe al discurso de propaganda”, que resume las principales características del primitivo género apologético, resulta una clara introducción para los capítulos directamente relacionados con la apología: el Capítulo II a cargo de C. Ames, “Religión y retórica. La recepción de géneros y autores grecorromanos en los apologistas latinos”, centrado en Tertuliano y Minucio Félix, el Capítulo III de J.P. Martín, “La historiografía como género apologético en

Stylos. 2014; 23(23); pp. 272-274; ISSN: 0327-8859

los orígenes cristianos”, que a través de Taciano de Siria y Teófilo de Antioquía expone cómo, mientras “algunos cristianos del siglo II hicieron acopio de la filosofía de su tiempo para expresar sus ideas, otros prefirieron tomar elementos de la historiografía” (p. 88); y el Capítulo VI, “La refutación de las herejías: del *Nuevo Testamento* a Ireneo de Lyon”, en el que J.C. Alby presenta una novedosa perspectiva, a partir del significado del término ‘herejía’. Asimismo, completa el panorama H.R. Francisco en el Capítulo XII, “De la *Historia eclesiástica* a la *Crónica*: la historiografía anticalcedoniana”, analizando tres historiadores que “recurrieron al discurso histórico no solo para polemizar contra sus adversarios teológicos sino que, además, concibieron sus historias como dispositivos retóricos por medio de los cuales se constituyeron redes de solidaridad y obediencia sociales en torno al clero anticalcedoniano” (p. 338).

Al analizar “El comentario como práctica de la filosofía: desde el Aristotelismo a la Patrística”, V. Suñol destaca “el valor filosófico que los comentarios tienen por sí mismos” (p. 118); se trata de un género que “nos enfrenta a problemas centrales que aún hoy afectan a la actividad filosófica y en general, a la interpretación” (p.114) y que como la “Miscelánea y enciclopedia”, desarrolladas en el Capítulo IX por P. Druille, ocupa un puesto esencial en la formación del hombre antiguo y en la historia de la transmisión del pensamiento greco-latino.

Una contribución puntual pero con resultados de amplio alcance se encuentra en el Capítulo IV, “De los libros sapienciales a la hagiografía”, en el que P.A. Cavallero establece una comparación entre el libro de Job y la *Vida de Filáreto*, demostrando claramente cómo “la ‘sabiduría’ del ‘género sapiencial’ ha derivado en la ‘sabiduría’ del ‘género hagiográfico’” (p. 114). Mas generales son las exposiciones del Capítulo VII, “El género epistolar en el primer cristianismo: contextos, características y efectos” y del Capítulo X, “Himnología: desde la Antigüedad greco-romana al cristianismo”, a cargo de L.R. Miranda y E.H. Difabio respectivamente. La perspectiva literaria se advierte en el Capítulo VIII, “El banquete filosófico: desde Platón a Metodio de Olimpo” y en el Capítulo XI, “El género *bíos* desde la Antigüedad hasta Gregorio de Nisa”: el banquete como expresión genérica y el género *bíos* son presentados con sus características particulares y su desarrollo histórico desde la época clásica hasta las manifestaciones de la Antigüedad tardía

cuando, según M. Alesso, el banquete “se transforma en un código sin relación alguna con el referente” (p. 239) y para E. Ferrer, que toma como ejemplo dos obras de Gregorio de Nisa, el *bíos* conserva elementos propios de la biografía antigua pero trasciende los límites “para volcar los elementos más nucleares de su pensamiento cristiano y hacerlos llegar a sus lectores” (p. 335).

Por último, cabe mencionar la disposición de un exhaustivo aparato documental: la bibliografía, dividida en ediciones y traducciones de los autores tratados, en bibliografía de consulta y en bibliografía general, seguida de índices prácticos y adecuados para la lectura del texto: índice de citas bíblicas, de patrología, de autores antiguos, de autores modernos e incluso de un índice temático, que facilita la búsqueda de un asunto determinado en las diferentes contribuciones del libro.

Inés Warburg.
UCA – UBA – CONICET
ineswarburg@hotmail.com

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 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.

PROCEDIMIENTO DE ARBITRAJE. Las colaboraciones serán sometidas a una evaluación a cargo del Comité Editorial, compuesto por reconocidos especialistas del ámbito internacional, el cual constituye un órgano de carácter consultivo. Participa en la sugerencia de ejes temáticos para las convocatorias y de pares evaluadores sobre las diversas temáticas. Colabora con la primera lectura de todos los artículos recibidos y, asimismo, asesora a la Dirección en caso de que se presenten situaciones conflictivas que así lo requieran.

Todos los contenidos recibidos son leídos por la Dirección, la Secretaría, miembros del Comité Editorial, o cualquier combinación de ellos, a criterio del Director. Para optimizar el tiempo, tanto para los autores como para quienes actúen como especialistas evaluadores, puede resolverse un rechazo en esta primera instancia, por razones científicas o formales.

El motivo de tal rechazo inicial quedará a criterio de la Dirección y, al menos, de dos miembros del Comité Editorial. Se podrá recurrir al asesoramiento de especialistas del área en cuestión. En caso de duda, la decisión final siempre será del Director.

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 redonda. 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 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.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional “Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina” como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

ΕΙΚΘΝΗΛΙΘΟΣ
ΕΙΜΙ·ΤΙΘΗΣΙΜΕ
ΣΕΙΚΛΟΣΕΝΘΑ
ΜΗΜΗΣΑΘΑΝΑΤΟΥ
ΣΗΜΑΤΟΛΥΧΡΟΝΙΟΝ
ΟΣΟΝ ΖΗΣΦΑΙΝΟΥ
ΜΗΔΕΝΟΛΘΕΣΣΥ
ΛΥΠΟΥΠΡΟΣΟΛΙ
ΓΟΝΕΣΤΙΤΟΖΗΝ
ΤΟΤΕΛΟΣΟΧΡΟ
ΝΟΣΑΠΑΤΕΙ
ΣΕΙΚΛΟΣΕΥΤΕΡ
ΖΗ

Inscripción del epitafio de Sículo