

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

TOMO 50



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE LENGUAS Y LITERATURAS CLÁSICAS

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Mendoza, Argentina 2020
ISSN 0325-3465 ISSN (online) 2469-0643

REVISTA DE
ESTUDIOS CLÁSICOS

TOMO 50
Enero-junio 2021

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, Argentina

ISSN 0325-3465 / ISSN (online) 2469-0643

Datos de Revista - Journal's Information

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS | ISSN en línea 2469-0643 | ISSN 0325-3465

Número 50. Mendoza (Argentina)

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

La Revista de Estudios Clásicos es una publicación del Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. En su larga trayectoria en el campo de los estudios sobre la Antigüedad Clásica, iniciada en 1944 y que continúa hasta la fecha, se ha caracterizado por su contribución al conocimiento, la investigación y el intercambio de estudios científicos, a fin de enriquecer el campo a través de la difusión de artículos de excelencia de autores nacionales y del exterior.

La Revista de Estudios Clásicos publica colaboraciones originales e inéditas que versan sobre los ámbitos comprendidos bajo los conceptos de filología clásica, filosofía y literatura griega y latina, crítica de textos literarios, filosóficos, históricos y científicos de la antigüedad grecolatina; estudios de indoeuropeo en tanto base lingüística del griego y del latín u otros estudios de proyección cuyo sustento sean textos de autores griegos o latinos.

Su periodicidad fue anual hasta el año 2018 y semestral desde 2019. Se publica en formato impreso y digital (2012).

Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo)

Centro Universitario, Ciudad de Mendoza. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Oficina 327, 3er piso.

E-mail revista: rec@ffyl.uncu.edu.ar

Sitio de la Revista en OJS: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revistaestudiosclasicos/index>

Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas: litteraturas.clasicas@ffyl.uncu.edu.ar

<https://ffyl.uncuyo.edu.ar/instituto-de-lenguas-y-literaturas-clasicas>

Facebook: <https://www.facebook.com/illcuncuyo/>

Página oficial del Instituto: <http://www.illcuncuyo.com.ar/>

Web FFYL: <https://ffyl.uncuyo.edu.ar/>

Web UNCUYO: <http://ffyl.uncu.edu.ar>

Envíe su trabajo a:

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revistaestudiosclasicos/about/submissions> y rec@ffyl.uncu.edu.ar

El envío de un artículo u otro material a la revista implica la aceptación de las siguientes condiciones:

- Que sea publicado bajo [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/) a partir del número 50 (segundo semestre de 2021).
- Que sea publicado en el sitio web oficial de "Revista de Estudios Clásicos", de la [Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina](https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revistaestudiosclasicos/index): <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revistaestudiosclasicos/index> y con derecho a trasladarlo a nueva dirección web oficial sin necesidad de dar aviso explícito a los autores.
- Que permanezca publicado por tiempo indefinido o hasta que el autor notifique su voluntad de retirarlo de la revista.
- Que sea publicado en cualquiera de los siguientes formatos: pdf, xlm, html, epub; según decisión de la Dirección de la revista para cada volumen en particular, con posibilidad de agregar nuevos formatos aún después de haber sido publicado.

002"-08/00"(5)

R. Revista de Estudios Clásicos - Tomo 1 (1944) Mendoza, Argentina: Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, 2021.

n° 50: 21cm

Semestral

ISSN 0325-3465

ISSN (online) 2469-0643

B. FFyL (UNCuyo)



Revista promovida por ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Email ARCA: revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar

Facebook: [@arca.revistas](https://www.facebook.com/arca.revistas) | Instagram: [@arca.revistas](https://www.instagram.com/arca.revistas) | LinkedIn: ARCA – FFYL | Twitter: [@ArcaFFYL](https://twitter.com/ArcaFFYL)

Youtube: [área de revistas científicas ARCA](https://www.youtube.com/channel/UC...) | blog: <https://arcarevistas.blogspot.com/>

Proceso de evaluación por pares: La evaluación de los artículos se hará a partir del método de revisión por pares, expresión del término inglés «peer review», cuya finalidad es validar los resultados de la investigación, su calidad y rigurosidad académica. De los diversos tipos de revisión por pares, consideramos apropiado la revisión "doble ciego", de este modo, en el proceso de evaluación los revisores no conocen al autor del artículo ni los autores el nombre de los correctores.

Después de recibir el artículo se realiza una revisión previa para asegurar que el material corresponda al perfil de nuestra publicación y que no contenga marca alguna que permita identificar a su autor. Luego de esta primera etapa los trabajos son enviados a dos evaluadores externos, seleccionados por los editores del listado comité evaluador; en caso de tratarse de temas muy específicos, el comité editorial seleccionará evaluadores probadamente competentes. Esta revista cuenta con editores abocados especialmente a velar por el cumplimiento de las exigencias del sistema doble ciego y que los autores estén debidamente informados de los avances de la evaluación y de las sugerencias de cambios que eventualmente pidan los evaluadores. En los casos en que se produzcan dictámenes divergentes podrá resolverse la publicación o no del trabajo mediante dictamen del editor de la publicación o mediante el envío del trabajo a un tercer evaluador. Los evaluadores son calificados internamente por esta revista, en cuanto a su calidad de evaluación y puntualidad, a fin de contar con el mejor plantel posible en esta importante fase del proceso editorial.

Aspectos éticos: [Revista de Estudios Clásicos](#) rechaza las conductas que atentan contra la ética científica y los comportamientos indeseables en la publicación académica, entre ellos: fraude, falsificación de datos, piratería, plagio. Otras conductas antiéticas son el envío simultáneo de una contribución a otras publicaciones, la publicación redundante, el autoplagio, la omisión de referencias, etc., por parte de los/as autores; y la no declaración de conflicto de intereses por parte de evaluadores y autores.

Se apela al comportamiento ético de los/as autores y a la colaboración de los/as revisores para la identificación del plagio y otros procedimientos no deseables. Se utiliza software libre para la detección del plagio.

Cada autor/a y/o coautor/a es responsable por el contenido integral del artículo, y se entiende por tal a quien contribuye sustancialmente al artículo en su concepción y diseño o en el análisis e interpretación de los datos, en su redacción o su revisión crítica y en la revisión de la versión final.

Nuestra revista adhiere a las buenas prácticas para las publicaciones científicas de Committee on Publications Ethics (COPE) <https://publicationethics.org/core-practices>

Las opiniones expresadas en los artículos son exclusiva responsabilidad de los autores.

La [Universidad Nacional de Cuyo](#) adhiere al uso de [licencias Creative Commons](#) que permiten mantener la autoría de la producción, y facilitan el uso y distribución de la obra en las condiciones que el autor especifica.

¿Qué es el [acceso abierto](#)?

“El [acceso abierto](#) (en inglés, Open Access, OA) es el acceso gratuito a la información y al uso sin restricciones de los recursos digitales por parte de todas las personas. Cualquier tipo de contenido digital puede estar publicado en acceso abierto: desde textos y bases de datos hasta software y soportes de audio, video y multimedia. (...)”

Una publicación puede difundirse en acceso abierto si reúne las siguientes condiciones:

- Es posible acceder a su contenido de manera libre y universal, sin costo alguno para el lector, a través de Internet o cualquier otro medio;
- El autor o detentor de los derechos de autor otorga a todos los usuarios potenciales, de manera irrevocable y por un periodo de tiempo ilimitado, el derecho de utilizar, copiar o distribuir el contenido, con la única condición de que se dé el debido crédito a su autor;
- La versión integral del contenido ha sido depositada, en un formato electrónico apropiado, en al menos un repositorio de acceso abierto reconocido internacionalmente como tal y comprometido con el acceso abierto.¹

Política de [acceso abierto](#): Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. No cobra ninguna tasa por los textos publicados y tampoco por los textos sometidos para evaluación, revisión, publicación, distribución o descarga.

A este respecto, la revista adhiere a:

- PIDESC. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/derechoshumanos_publicaciones_colecciond_ebolsillo_07_derechos_economicos_sociales_culturales.pdf
- Creative Commons <http://www.creativecommons.org.ar/>
- Iniciativa de Budapest para el Acceso Abierto. <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/spanish-translation>
- Declaración de Berlín sobre Acceso Abierto https://openaccess.mpg.de/67627/Berlin_sp.pdf
- Declaración de Bethesda sobre acceso abierto https://ictlogy.net/articles/bethesda_es.html
- DORA. Declaración de San Francisco sobre la Evaluación de la Investigación <https://sfedora.org/read/es/>
- Ley 26899 Argentina. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/220000-224999/223459/norma.htm>
- Iniciativa Helsinki sobre multilingüismo en la comunicación científica <https://www.helsinki-initiative.org/es>

Política de preservación: La información presente en el "Portal de Revistas de la Universidad Nacional de Cuyo", es preservada en distintos soportes digitales diariamente y semanalmente. Los soportes utilizados para la "copia de resguardo" son discos rígidos y espacio en la nube. Copia de resguardo en discos rígidos: se utilizan dos discos rígidos distintos ubicados en el mismo servidor. Esta copia se realiza en uno de los discos rígidos y en la nube cada 24 horas, sin compresión, salvo para la copia de la base de datos, y sin encriptación. Semanalmente, el contenido de este disco rígido es copiado al segundo disco rígido. Para las copias en la nube de google se almacena la base de datos, el árbol web del sistema OJS y los archivos pdf de los artículos de las revistas. El sistema OJS tiene incorporada una herramienta de exportación de artículos y/o números para que los gestores de cada revista puedan hacer una copia de los mismos en el momento en que lo prefieran. De esta manera se cuenta con un nivel extra de protección de los datos, que es independiente de la programación y recursos físicos expuestos en el presente documento.

¹ De: <https://es.unesco.org/open-access/%C2%BFqu%C3%A9-es-acceso-abierto>

La aceptación del manuscrito por parte de la revista implica la no presentación simultánea a otras revistas u órganos editoriales y la cesión no exclusiva de los derechos patrimoniales de los autores en favor del editor, quien permite la reutilización, luego de su edición (postprint), bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>). Se puede compartir, copiar, distribuir, alterar, transformar, generar una obra derivada, ejecutar y comunicar públicamente la obra, siempre que: a) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); b) no se usen para fines comerciales; c) se mantengan los mismos términos de la licencia.

La cesión de derechos no exclusivos implica también, la autorización por parte de los autores para que el trabajo sea depositado en el repositorio institucional Biblioteca Digital - UNCUYO <http://bdigital.uncu.edu.ar> y difundido a través de las bases de datos que el editor considere adecuadas para su indexación, con miras a incrementar la visibilidad de la publicación y de sus autores.

Asimismo, nuestra institución promueve y apoya el movimiento de acceso abierto a la literatura científica-académica por lo tanto sus ediciones no tienen cargos para el autor ni para el lector, e incentiva a los autores a depositar sus contribuciones en otros repositorios institucionales y temáticos, con la certeza de que la cultura y el conocimiento es un bien de todos y para todos.

Aquellos autores/as que tengan publicaciones con esta revista, aceptan los términos siguientes:

Los autores/as conservarán sus derechos de autor y garantizarán a la revista el derecho de primera publicación de su obra, el cuál estará simultáneamente sujeto a la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>) que permite a terceros compartir la obra siempre que se indique su autor y su primera publicación esta revista. A partir del número 51, la Revista de Estudios Clásicos actualizará su licencia a [Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Los autores/as podrán adoptar otros acuerdos de licencia no exclusiva de distribución de la versión de la obra publicada (p. ej.: depositarla en un archivo telemático institucional o publicarla en un volumen monográfico) siempre que se indique la publicación inicial en esta revista.

Se permite y recomienda a los autores/as difundir su obra a través de Internet (p. ej.: en archivos telemáticos institucionales o en su página web) antes y durante el proceso de envío, lo cual puede producir intercambios interesantes y aumentar las citas de la obra publicada. (Véase El efecto del acceso abierto).



Usted es libre de: **Compartir** — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. **Adaptar** — remezclar, transformar y construir a partir del material. La licenciente no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia. Bajo los siguientes términos: **Atribución** — Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciente. **NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. **CompartirIgual** — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. **No hay restricciones adicionales** — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Esta revista se publica a través del [SID \(Sistema Integrado de Documentación\)](http://bdigital.uncu.edu.ar/), que constituye el repositorio digital de la [Universidad Nacional de Cuyo \(Mendoza\)](http://bdigital.uncu.edu.ar/): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su [Portal de Revistas Digitales en OJS](https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php): <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php>

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD ([Sistema Nacional de Repositorios Digitales](http://repositorios.mincyt.gov.ar/)) <http://repositorios.mincyt.gov.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el [acceso abierto \(libre y gratuito\) a la literatura científica](#), fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

La Revista de Estudios Clásicos se encuentra en los siguientes índices y portales nacionales e internacionales:

- **NÚCLEO BÁSICO DE REVISTAS CIENTÍFICAS ARGENTINAS** (CAICYT – CONICET)
- **LATINDEX** (Sistema Regional de Información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)
- **L'Année Philologique** (Bibliographie critique et analytique de l'antiquité greco-latine)
- **ULRICH** (Global Serial Directory)
- **SERIUNAM** (Banco de datos de publicaciones periódicas, UNAM)
- **Serial Guide**: Classics, Ancient Near East, Medieval Latin and Byzantine (Library of the University of Chicago)
- **DIALNET** (Difusión de Alertas en la Red – Universidad de La Rioja, España)
- **INTERCLASSICA** (Portal para el estudio de clásicas de la Universidad de Murcia, España)
- **CLASE** (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, UNAM)
- **Biblioteca Digital / SID** (Repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo)
- **TOCS-IN** (Tables of Contents of Journals of Interest to Classicists)



ULRICHSWEB™
GLOBAL SERIALS DIRECTORY



EQUIPO EDITORIAL

Directora

Susana Aguirre (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina) aguirresusana@ffyl.uncu.edu.ar

 orcid.org/0000-0001-7576-1224

Editora de la Sección Griega

María Guadalupe Barandica (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

 orcid.org/0000-0002-4593-2667

Editora de la Sección Latina

Lorena Ángela Ivars (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina) lenaivars@yahoo.com.ar

Editora Técnica

María Candela López (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina) lopezcandela2009@hotmail.com

Consejo Editorial

Griselda Alonso (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

María Guadalupe Barandica (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Paolo Fedeli (Università degli Studi di Bari, Italia)

Lía Galán (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Luis Arturo Guichard Romero (Universidad de Salamanca, España)

Lourdes Rojas Álvarez (Universidad Nacional Autónoma de México)

 orcid.org/0000-0002-2466-1597

Jesús de la Villa Polo (Universidad Autónoma de Madrid, España)

 orcid.org/0000-0001-5480-0001

Graciela Zecchin de Fasano (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

 orcid.org/0000-0003-4530-2128

Comité Científico

Antonio Alvar Ezquerro (Universidad de Alcalá, España)

 orcid.org/0000-0001-7654-0204

Néstor Cordero (Université de Rennes 1, Francia)

 orcid.org/0000-0003-3198-7744

Rosario Cortés Tovar (Universidad de Salamanca, España)

Ana María González de Tobia (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Susana González Marín (Universidad de Salamanca, España)

 orcid.org/0000-0003-2421-5666

Monserrat Jufresa (Universitat de Barcelona, España)

Juan Antonio López Férez (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

 orcid.org/0000-0002-7684-1880

Aldo Luisi (Università degli Studi di Bari, Italia)

José Martínez Gázquez (Universitat Autònoma de Barcelona, España)

 orcid.org/0000-0001-6034-5842

Francesca Mestre (Universitat de Barcelona, España)

 orcid.org/0000-0002-4963-2637

Jaime Siles Ruiz (Universitat de València, España) <https://orcid.org/0000-0002-5056-9866>

Maria de Fátima Silva (Universidade de Coimbra, Portugal)

 orcid.org/0000-0001-5356-8386

Equipo técnico

Diseño gráfico: Clara Luz Muñiz (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina) arca.clara@ffyl.uncu.edu.ar -  orcid.org/0000-0001-7184-0507

Gestión OJS: Facundo Price (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina) arca.facundo@ffyl.uncu.edu.ar -  orcid.org/0000-0001-6056-5984

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

*Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo*

Nº 50 – enero-junio 2021

Índice

Editorial 11

ARTÍCULOS 13

“Tejes la muerte, el canto”: palimpsestos homéricos en Ida Vitale. *“You weave the death, the song”: Ida Vitale’s homeric palimpsests*

Josefa Fernández Zambudio 15

Aristotelis Protrepticus (parte I): Estudio preliminar del *Protréptico* de Jámblico, hacia una nueva reorganización de los fragmentos y traducción de la homónima obra de Aristóteles. *Aristotelis Protrepticus (part I): preliminar study of Iamblichus’ Protrepticus, towards a new reorganization of the fragments and a translation of Aristotle’s Protrepticus.*

Fernando Sebastián Manrique..... 31

Legitimación lingüística y de género en la Carta XVI de las *Heroidas*. *Gender and linguistic legitimation in Heroides 16.*

Ligia Ochoa Sierra y Yaosca Bautista..... 77

Un nuevo enfoque sobre la *Theogonía* de Hesíodo. *A new approach about the Theogony of Hesiod.*

Julen Andrés Zallo 105

RESEÑA 147

Laura E. Corso de Estrada. *Marco Tulio Cicerón. Sobre las leyes.* Buenos Aires, Colihue, 2019, 432 pp.

Por: María Emilia Cairo 149

Normas para la presentación de trabajos 153

Editorial

Con este número 50 la *Revista de Estudios Clásicos* acompaña el esfuerzo de la comunidad de las clásicas por reconquistar nuestra vida académica. Investigadores de diferentes campos comparten los resultados de su estudio.

Dos artículos muestran un acercamiento más literario y lingüístico: encontramos un enfoque retórico sobre Ovidio en “Legitimación lingüística y de género en la Carta XVI de las *Heroidas*”, de Ligia Ochoa y Yaosca Bautista; así como “Tejes la muerte, el canto”: palimpsestos homéricos en Ida Vitale” explora ecos antiguos en la poetisa uruguaya.

Por otra parte, Julen Andrés Zallo muestra una lectura mitológica diferente en “Un nuevo enfoque sobre la *Teogonía* de Hesíodo”, mientras que, uniendo filosofía y filología, Sebastián Manrique propone: “*Aristotelis Protrepticus* (parte I): Estudio preliminar del *Protréptico* de Jámblico, hacia una nueva reorganización de los fragmentos y traducción de la homónima obra de Aristóteles”.

Completa el volumen una reseña acerca de “Laura E. Corso de Estrada. *Marco Tulio Cicerón. Sobre las leyes.*” a cargo de María Emilia Cairo.

Les agradecemos a todos ellos su entusiasmo y dedicación.

La Dirección

ARTÍCULOS

“Tejes la muerte, el canto”: palimpsestos homéricos en Ida Vitale

“You weave the death, the song”: Ida Vitale’s homeric palimpsests

Josefa Fernández Zambudio

 orcid.org/0000-0002-2201-2921

Universidad de Murcia (España)

pepifz@um.es

Resumen

Estudiamos cómo Ida Vitale ha recibido a Homero en su obra. Para ello, a través de la imagen del palimpsesto, descubrimos cómo este referente se transparenta una y otra vez, y recorreremos a través de los textos los diferentes caminos en los que se demuestra su relevancia, que abarcan desde la visión de Penélope hasta el acercamiento por la sonoridad o el humor, pasando por una tradición indirecta a través de la pintura. La multiplicidad de textos que demuestran la profundidad de la asimilación y las posibilidades de la misma y la falta de acercamientos previos a este tema justifican nuestra aportación.

Palabras clave: Homero – reescritura – recepción - tradición

Abstract

We study how Ida Vitale has received Homer in her work. We discover by the image of the palimpsest, that this referent is revealed over and over again, and we travel the different ways in which its relevance is demonstrated in her texts, ranging from Penelope's vision to the approach by sound or humor, passing through an indirect tradition in painting. The multiplicity of texts that demonstrate the depth of assimilation and its possibilities and the lack of previous approaches to this theme justify our contribution.

Keywords: Homer – rewriting- reception -tradition

Fecha de recepción: 14/10/2020 - Fecha de aceptación: 27/11/2020

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR).
<http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/revistaestudiosclassicos>

Homero como punto de partida

Homero es el indiscutible punto de partida. Lo confirma Harold Bloom cuando nos recuerda: “Everyone who now reads and writes in the West, in whatever racial background, sex or ideological camp is still a son or daughter of Homer” (1975: 33).

El acercamiento hacia Homero como autoridad, hacia la obra transmitida bajo su nombre, esto es, la *Ilíada* y la *Odisea*, y hacia toda la tradición posterior que se puede poner en relación con los poemas homéricos, no excluye un diálogo tenso y una necesaria reescritura de sus parámetros. Queremos responder a la pregunta de si gracias a esta renovación se garantiza su pervivencia. Para ello, estudiamos un caso particular, la obra poética de Ida Vitale, poeta uruguaya nacida en 1923¹. Setenta años de escritura y numerosos premios, entre ellos el premio Reina Sofía de Poesía Hispanoamericana (2015) y el Premio Cervantes (2018), alaban la calidad de su obra, convirtiéndola en una de las más relevantes escritoras hispanoamericanas en los siglos XX y XXI.

En 2017, se publica la *Poesía reunida* de Ida Vitale (Major, 2017). Una de sus peculiaridades es que la autora ha seleccionado los poemas, con lo que toda selección propia supone, y, además, ha conllevado un trabajo de revisión y reescritura: aunque los cambios son mínimos y de detalle, esto justifica que hayamos utilizado como referencia esta cuidada edición para las citas de los poemas. La reescritura la sitúa en la órbita de Juan Ramón Jiménez, que le transmitió esa vuelta hacia la propia obra (González, 2018), pero es consciente de que debe encontrar un camino entre el compromiso que supone, y el apego necesario hacia la fijación del texto a través de la publicación del mismo. Ese juego que ella misma se propone puede tener como imagen el

¹ Para acercarse a su vida y obra, pueden consultarse Bruña Bragado (2015), Cañete Ochoa & Fernández Lanza (2019) y Corbellini (1997).

conocido trabajo de Penélope, que, como Ida Vitale expresa, teje y desteje. A partir de esta idea recorreremos las referencias a los poemas homéricos que aparecen a lo largo de su obra, para determinar si hay características comunes que nos dirijan en esta urdimbre como hilo conductor y cuáles son los parámetros en los que se reescribe la tradición heredada.

En un cuento titulado “Zenón el sedentario”, perteneciente al libro *Donde vuela el camaleón*, Vitale (1996: 28) inicia una lista sobre la muerte natural en los griegos partiendo de Homero. Homero es el punto de partida, no sólo para la literatura europea e hispanoamericana, sino también para esta autora uruguaya. Está presente en su imaginario literario y, como anécdota significativa, podemos afirmar que también en su imaginario personal y cotidiano, como demuestra el hecho de que el perro de su hija se llame Odiseo (Vitale, 2019: 23). Ya en este detalle encontramos una reescritura: el perro de Odiseo, Argos, tiene un papel en el reconocimiento del héroe (Picklesimer Pardo, 1997) y es considerado paradigma de la fidelidad canina hacia su amo (Bacigalupo, 2015), pero, en este caso, se ha convertido al protagonista en perro.

Reescribir a Homero

Volver a Homero, esta premisa de la literatura universal que también ha llevado a cabo Ida Vitale, supone entrar en el terreno de la reescritura y de un diálogo con el pasado al que esta autora otorga gran importancia. La imagen del palimpsesto es utilizada por la propia poeta para reivindicar el valor de la herencia. En el poema “Cultura del palimpsesto”, se posiciona contra la destrucción del legado y advierte sobre el peligro de ignorarlo, y de construir en la nada. Así, se vuelve hacia una sociedad que prescinde de amarras y que pretende fundamentarse en la nada,

mediante la negación y destrucción de lo que ha sido realizado anteriormente, para desvelarle una verdad:

Cultura del palimpsesto

Todo aquí es palimpsesto,
pasión del palimpsesto:

a la deriva,
borrar lo poco hecho,
empezar de la nada,
afirmar la deriva,
mirarse entre la nada acrecentada,
velar lo venenoso,
matar lo saludable,
escribir delirantes historias para náufragos.

Cuidado:

no se pierde sin castigo el pasado,
no se pisa en el aire (Major, 2017: 139).

La elocuencia de la advertencia de Vitale conlleva una idea sobre el palimpsesto que resulta diferente de la conocida concepción de Genette, en la que no se destruye el texto original, sino que, en una suerte de transparencia, que permite leer lo antiguo a través de lo nuevo. De esta manera, toda escritura tiene una base, y se abole la imagen destructiva del palimpsesto cultural

que la poeta tanto temía: “Un palimpseste est, littéralement, un parchemin dont on a gratté la première inscription pour lui en substituer une autre, mais où cette opération n'a pas irrémédiablement effacé le texte primitif, en sorte qu'on peut y lire l'ancien sous le nouveau, comme par transparence.” (Genette, 1982, contraportada). En este sentido trabaja nuestra autora: le preocupa la labor de la reescritura de la propia obra, y decide basarse en un pasado que la fundamenta. Nuestro objetivo será descubrir el mundo homérico que se vislumbra a través de la obra de Vitale², que demuestra que la reescritura no supone, como ella temía en “Cultura del palimpsesto”, borrar lo anterior totalmente.

En el canto 2 de la *Odisea*, ante los reproches de Telémaco, Antínoo responde explicando que la culpable es la propia Penélope, que pidió a los pretendientes que esperaran “hasta que termine el sudario³” (*Od.* 2.98-99). Como bien es conocido, *ἐνθα καὶ ἡματίη μὲν ὑφαίνεσκεν μέγαν ἰστόν, / νύκτας δ' ἄλλύεσκεν, ἐπεὶ ἰ δαΐδας παραθεῖτο* (“Entretanto de día tejía la extensa tela, y de noche la destejía, a la luz de las antorchas”, *Od.* 2.104-105). Una sirvienta es la responsable de que se descubra el ardid.

Desde la perspectiva de un mundo femenino, escribir es tejer, y la sabiduría de autor se transforma en la sabiduría cotidiana de la mujer que trabaja y conoce la verdad (Fernández Zambudio, 2019). El texto es un tejido. Penélope construye y destruye, teje y desteje, y se convierte en el referente para esa vuelta sobre el poema de Ida Vitale, que cuida la urdimbre del verso en el

² Una visión crítica de los límites de las concepciones de Genette puede consultarse en Quintana Docio (1980). En cuanto a la apreciación por la herencia, Vitale, en una entrevista concedida tras ser jurado del premio Loewe, reflexionaba sobre los referentes de los poetas actuales: “Las alusiones mitológicas se han ido perdiendo. Antes los poetas hablaban de Hércules; ahora, de Batman. No digo que eso dé una poesía inferior, pero marca una orientación distinta, sobre todo por los mundos que arrastran y lo que uno y otro te permiten entender”. (Rodríguez Marcos, 2005).

³ Todas las traducciones son propias.

ejercicio de reescritura, y que, en ese contexto, vuelve a Homero. La historia de la *Odisea*, entonces, se reescribe desde dentro, se plantea cuál es el contenido de esa tela que es espejo de la composición del poema, y lo convierte en muerte y canto. Así, se acerca a la paciente esposa con la proximidad que le proporciona la segunda persona del singular (“tejes”), y le concede no sólo el protagonismo que numerosos autores han explorado, dándole voz a su versión, sino que también la convierte en la escritora, la creadora, la tejedora de lo que está ocurriendo. La silente tejedora entiende la verdad, y en su tela construye la verdadera historia de Ulises (cf. Stanford, 2013) en “La grieta en el aire”:

Tejes la muerte, el canto,
 Penélope que sabes a ciegas
 del periplo
 y la ruta sin gloria
 de los pasos
 que buscan morir en las sirenas
 cuyo canto sucede
 mientras tú borras cantos,
 al borde de ti misma
 de la tela
 de vida
 que rasgas cuando
 el silencio impone arrecifes orales,
 un rodeo rastreo:
 retírate
 al dibujo difícil de tu tela asesina.
 Olvídate del canto (Major, 2017: 205).

¿Cuáles son los términos de la reescritura de Penélope? La tela que construye y destruye por las noches es el sudario de su suegro. El ardid de retrasar su matrimonio, que proporcionaría un nuevo rey a Ítaca, destejiendo por la noche el trabajo del día, se

trasciende en la construcción del verdadero canto homérico, el que conoce los devaneos del marido errante. Si en la *Heroida* 1 de Ovidio, donde Penélope le escribe a Ulises, le pide que vuelva, no siempre Penélope ha sido esa mujer enamorada en la larga tradición de este mito. La reivindicación de Penélope como representante de la identidad femenina ha permitido en el siglo XX acercamientos muy diversos a su situación (los ejemplos son innumerables, pero un completo panorama de los mismos se encuentra en Campos Fernández-Figares & Martos García, 2017). En estos versos, de la mano de Vitale, reconocemos la subversión de la tejedora silente odiseica.

En el poema “La grieta en el aire” se contraponen tres cantos: el homérico, la *Odisea*, que sería esa base que en ocasiones podemos vislumbrar a través de la reescritura; el canto de muerte que teje Penélope, a la que Vitale aconseja que olvide esa verdad de su tela, y el canto de las sirenas, que retienen al marido. Las sirenas son los monstruos en cuya trampa caen los navegantes que no vuelven. Circe advierte a Ulises de esta primera parada en su viaje, cuando le explica los peligros que le esperan (*Od.* 12.39-56). Esa intuición se descubre en el poema, donde el tradicionalmente admirado viaje de Odiseo se desvela como un viaje hacia la muerte⁴.

Textos y cuadros homéricos

El acercamiento que nos ofrece Ida Vitale hacia Homero y los poemas homéricos, como se ha podido comprobar en el ejemplo relevante que hemos analizado en el epígrafe anterior, no parte de un deseo de reencuentro con el texto, sino con la historia y sus

⁴ Ida Vitale dedica también su poema “Sirena” al libro *Ocaso de sirenas, esplendor de manatíes* de José Durand (1950). En este estudio, los avistamientos de las míticas sirenas se resuelven en la presencia de manatíes. Sobre las representaciones de las sirenas y su simbolismo, resulta esclarecedor Rodríguez Peinado (2009).

personajes. Por eso, no duda en volverse hacia la tradición indirecta literaria y visual sobre los mitos tratados por el bardo griego.

Así, no sólo es relevante la recepción del texto original, sino también de los intermediarios del mismo. Ya hemos aludido a que una sólida tradición en el siglo XX respalda la subversión de Penélope. A las representaciones literarias se unirán las representaciones pictóricas de diversos aspectos del mito. Evidentemente, no existe un solo camino recto desde Homero hasta Ida Vitale. Las inquietudes culturales de la autora se han metamorfoseado en poesía proporcionándonos información de esos recorridos intermedios, de las vías múltiples por las que Homero llega a su obra. En el poema dedicado a Constantino Cavafis titulado “No llores vanamente tu fortuna”, se dirige al poeta rememorando “durante el largo viaje tuyo a Ítaca” (Major, 2017: 330). El poema “Ítaca” es uno de los más conocidos de este intermediario que nos recordaba la importancia de los caminos largos, como el de Odiseo, y Vitale deplora las dificultades que el autor tuvo que pasar, hasta morir a causa de un cáncer de laringe, con todo el simbolismo que acarrea el silencio consiguiente. La autora recoge en el último verso “que trueca la muerte en canto” la necesidad de su labor y, al igual que Penélope, el poeta teje muerte y canto, verdad y poesía.

De manera similar, en “Brauneriana”, poema dedicado al artista rumano Víctor Brauner, se describe una de sus obsesiones, “el monstruo monocular / cíclope mínimo” (Major, 2017: 354) (cf. Parreño, 2010). El cíclope por excelencia de la recepción de la mitología clásica es Polifemo (*Od.* 9), de modo que no resulta aventurado afirmar que la “Ítaca” de Cavafis y el cíclope de Brauner forman parte de la ubérrima recepción del mundo homérico. Sobre la pintura de otro autor, tenemos el poema “Redon, Odilon”, donde se nos describen las particularidades del

universo pictórico de este simbolista francés, que, de nuevo, tiene cierta fijación por el cíclope (Aguirre Castro, 2013):

¿(...) cíclopes, clámides,
sombras o arcadas misteriosas
y radiantes pegasos por lo celeste
y nubes? (Major, 2017: 282).

El monstruo de un solo ojo aparece en el imaginario de Vitale tan sólo a través de estos dos ejemplos, donde la atracción por su imagen ha sido recibida de modo indirecto, a partir de dos poemas en los que se acerca a la obra de pintores. De esta manera, no le ha interesado reflejar la imagen monstruosa sino lo que el cíclope representa en la pintura de Brauner y Odilon. Las relaciones entre poesía y pintura que Horacio formuló en su conocida máxima *ut pictura poesis*, “como la pintura, la creación poética” (A.P. 361) han gozado de una demostrada fertilidad (Hernández Guardiola, 2011), que nuestra autora, una vez más, retoma.

La cercanía de Homero

Hemos empezado hablando de la recepción homérica, de la reescritura de la *Odisea* desde la perspectiva de Penélope, para luego volvernos hacia una tradición indirecta con relevantes catas en la pintura, cuya descripción llega al verso, completando el recorrido palabra-imagen-palabra. Por último, nos volveremos hacia la asimilación de ese referente cultural universal homérico en diferentes textos de la obra de Vitale, donde podremos demostrar su cercanía. Esta hija de Homero, por tanto, se mostrará cariñosa con las enseñanzas de su padre. Se trata de nombres propios nada comunes que rescatan toda la tradición que deriva de ellos.

Una manera de acercarse a ese mundo recibido a través de la poesía se basa en la sonoridad. Vitale es afectada a los juegos

lingüísticos, en los que se produce una exploración del lenguaje que, sin embargo, nunca llega a despojarse totalmente de su significado. Destaca un texto en prosa que se adentra especialmente en esa idea, *La voz cantante*, y que consiste en 15 textos⁵ en prosa, de diversa longitud, donde la sonoridad toma la preeminencia, o, como define audazmente José María Espinasa, “Es un cartesianismo lúdico: invento, luego existo” (2017: 62). En el penúltimo de ellos, encontramos a dos monstruos que ya hemos conocido a propósito de la pintura de Odilon Redon, Escila y Caribdis. Los navegantes podían encontrarse con diversos peligros: ya hemos hablado de las persuasivas sirenas y, de nuevo, se retoma la imagen de Escila y Caribdis: “Se suceden insucesos. Entre él que oscila y tú, Caribdis, más valiera retirarse por la fosa.” (Major, 2017: 267). El conocimiento del referente mítico se demuestra en la conversión de Escila en “oscila”, ya que los monstruos estaban en orillas opuestas de un estrecho, y parecía imposible no evitar a uno sin ir hacia otro. En efecto, entre los peligros advertidos por Circe, está este estrecho paso entre monstruos. Escila es un monstruo de seis cabezas del que: τῆ δ’ οὐ πώ ποτε ναῦται ὀκῆριοι εὐχετόωνται / παρφυγέειν σὺν νηί: φέρει δέ τε κρατὶ ἐκάστω / φῶτ’ ἐξαρπάξασα νεὸς κυανοπρώροιο. (“de ella los marineros jamás se ufanaron de haber escapado con su nave incólumes, pues con cada cabeza arrebató a un hombre de la azulada nave”, *Od.* 12. 98-100). Aun así, el consejo de Circe es que pierda a seis hombres, ya que Caribdis “ingiere las aguas oscuras” (*Od.* 12. 104). Representan, por tanto, el peligro del que no se puede huir, que no es posible evitar.

En “Sol lunático, desolación legítima”, aparece un personaje relacionado con la toma de Troya, Casandra:

⁵ Aunque fueron publicados por primera vez en la revista *Vuelta*, en 1993, con sólo 14 textos. Éste es uno de los ejemplos de cómo la autora vuelve una y otra vez a su obra, hecho que nos ha llevado a escoger para nuestras citas a Major.

Todo buzo aquí somete
su derrotada escafandra
e inútilmente Casandra
su mal augurio somete (Major, 2017: 177).

Imagen del mundo flotante, Casandra en uno de los juegos en esa búsqueda de un lenguaje exacto que suena y significa, la escafandra y Casandra entran en contacto⁶. En efecto, los augurios de Casandra son inútiles, pues no logra persuadir a los que la escuchan. Uno de los episodios más conocidos en relación con esa sabiduría inútil está relacionado con su advertencia sobre el caballo de Troya que, sin embargo, no aparece en Homero⁷. Los augurios de Casandra, de esta manera, no pertenecerían a la tradición homérica directamente, sino al ciclo troyano de la épica, que en general no conservamos, de modo que la *Eneida* virgiliana se convierte en nuestra fuente para el episodio (A. 2. 246-249), y, sobre todo, al *Agamenón* de Esquilo y *Las Troyanas* de Eurípides (Hualde Pascual, 2002).

De nuevo, una mujer se convierte en protagonista. Penélope, las sirenas y Casandra nos remiten a un mundo donde hay monstruos, pero, sobre todo, Vitale se interesa por lo humano y por la búsqueda de la palabra poética, que, en ocasiones, diluye su relación con el contenido a favor de la sonoridad. La fantasía permite desvelar la verdad. Los personajes homéricos de la autora

⁶ De la misma manera, en el conocido poema “La palabra”:

Expectantes palabras,
fabulosas en sí,
promesas de sentidos posibles,
airosas,
aéreas,
airadas,

ariadnas (Major, 2017: 383).

⁷ El episodio del caballo está atestiguado en *Od.* 4. 271-289 y 8. 492-520

uruguaya recorren este mismo camino. Eso demuestra una íntima asimilación de los referentes homéricos, que a menudo lleva a su uso más personal y cotidiano, como cuando exclama, a propósito de los límites de la expresión: “¿Cómo no sentirme entre Escila y Caribdis?” (Vitale, 1998: 11). En esta misma línea, en un artículo, muestra las dificultades para describir, remitiendo a la minuciosa descripción del escudo de Aquiles de la *Ilíada* (18. 478-608): “Quiero que se observe la nitidez de mis recuerdos. Si me viera forzada a una hazaña homérica podría extenderme en la descripción, como de un frágil escudo de Aquiles, de las escenas trazadas sobre un gran tabor” (Vitale, 1995).

Homero, ese lugar común de todos, tiene un amplio recorrido en nuestra autora, como se ha podido comprobar. La cercanía con este referente se demuestra en el uso de la ironía, que es una de las características de la obra de esta autora:

Si los lugares comunes no se empleasen con frecuencia no serían lugares comunes, pero el abuso sobresalta. Un poeta asiste con puntualidad a congresos, desde hace cuarenta años; usa estas trivialidades como los aedos griegos usan los epítetos: para ahorrar trabajo (Vitale, 2003).

La mirada sobre la obra ajena se vuelve, finalmente, con el distanciamiento proporcionado por el humor, hacia la propia cotidianeidad de la escritura propia. Y, una vez más, aparece Homero, esta vez bajo la máscara de esos aedos griegos cargados de epítetos.

Ida Vitale ha contado en numerosas ocasiones que su abuelo viajó desde Palermo al Uruguay con un libro bajo el brazo (Espinosa, 2019). Por eso, por su respeto a la tradición para no pisar en el aire, y por su preocupación del palimpsesto donde se destruye lo anterior, la uruguaya escucha atentamente a Homero.

Conclusiones

Ida Vitale, que busca el verso exacto y para eso no duda en retomar y reescribirlo, teje y desteje a Homero en su obra literaria desde diversas perspectivas. Su reestructuración de la *Odisea* a través de la apelación a la Penélope que construye el tejido del poema, la tradición indirecta con especial atención a las obras de escritores y, sobre todo, pintores que se rememora en sus versos, el uso de la sonoridad de ciertos nombres propios, y, finalmente, un diálogo cercano con un Homero hacia el que la ironía permite perder la distancia hacia el maestro, demuestran, una vez más, los múltiples caminos del laberinto de la vigencia de este referente, con el que Ida Vitale dialoga, discute y juega.

La relevancia de la recepción de Homero por Ida Vitale demuestra que sigue siendo en nuestros días ese fondo del palimpsesto cultural que se transparenta una y otra vez, y que nos permite fundamentarnos, pisar en tierra firme y construir y reconstruir, tejer y destejer nuestros propios textos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Castro, M. (2013). El mito del cíclope en la pintura de Odilon Redon. En A. Lipscomb, J. M. Losada. *Mito e interdisciplinariedad: Los mitos antiguos, medievales y modernos en la literatura y las artes contemporáneas* (pp. 25-34). Bari: Levante.
- Allen, T. W. (ed.). (1962; 1917⁴). *Homeri Odyssea*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Bacigalupo, A. (2015). Argos y la fidelidad canina. *Derecho animal: Forum of Animal Law Studies*, 6, 4. <https://doi.org/10.5565/rev/da.79>
- Bloom, H. (1975). *A Map of Misreading*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Bruña Bragado, M. J. (ed., intr. y sel.). (2015). *Ida Vitale. Todo de pronto es nada*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Campos Fernández-Figares, M. M. & Martos García, A. (2017). El ciclo de Penélope y su universo expandido: aproximación a la recepción del mito y reescrituras textuales en la era digital. *Tonos digital: Revista de Estudios Filológicos*, 33. Recuperado de <http://www.tonosdigital.es/ojs/index.php/tonos/article/view/1741>
- Cañete Ochoa, J. & Fernández Lanza, F. (coords.). (2019). *Palabras que me cantan*. Universidad de Alcalá: Servicio de Publicaciones.

- Corbellini, Helena. (1997). *Ida Vitale: la revelación exacta*. En Heber Raviolo & Pablo Rocca (dirs.). *Historia de la literatura uruguaya contemporánea, tomo II: Una literatura en movimiento (Poesía, teatro y otros géneros)* (pp. 145-163). Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Durand, G. (1950). *Ocaso de sirenas, esplendor de manatíes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Espinasa, J. M^a. (2017). Un retrato de Ida Vitale. *Revista de la Universidad de México*, 156, 57-63. Recuperado de <https://www.revistadelauiversidad.mx/articles/575592c8-14cd-40a1-9e97-24481e71f9cb/un-retrato-de-ida-vitale>
- Espinosa, G. (2019). *Ida Vitale: una entrevista a fondo con la Premio Cervantes*. *Milenio.com*, 23 de abril de 2019. Recuperado de <https://www.milenio.com/cultura/laberinto/los-libros-nezahualcoyotl-y-la-vida-errante>
- Fernández Zambudio, J. (2019). Mujeres que tejen y saben en la poesía de Ida Vitale. *Imposibilia*, 18, 165-185.
- Genette, G. (1982). *Palimpsestes. La littérature au Second Degré*. Paris: Seuil.
- González, Eric. *Ida Vitale: “El humor es esencial para sobrevivir”*. *El país*, 23 de noviembre de 2018. Recuperado de https://elpais.com/cultura/2018/11/23/babelia/1542964304_979376.html
- Hualde Pascual, P. (2002). Evolución de un personaje mítico: Casandra, de los textos clásicos a la novela histórica contemporánea. *Epos*, XXVII, 105-124. <https://doi.org/10.5944/epos.18.2002.10209>
- Major, A. (ed.). *Ida Vitale. Poesía reunida*. Barcelona: Tusquets, 2017.
- Parreño, J. M. (2010). El caso Brauner. En G. de Osmá. *Victor Brauner* (pp. 9-14). VEGAP: Madrid.
- Picklesimer, M. L. (1997). La doble función del perro Argos en la Odisea. *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, 8, 401-419. Recuperado de <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4440>
- Quintana Docio, F. (1980). Intertextualidad genética y lectura palimpséstica. *Castilla: Estudios de literatura*, 15, 169-182. Recuperado de <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/13884>
- Rodríguez Marcos, Javier. (2005). *Ida Vitale: Antes los poetas hablaban de Hércules; ahora, de Batman*. *El país*, 14 de enero de 2015. Recuperado de https://elpais.com/cultura/2015/01/14/babelia/1421251046_350225.html
- Rodríguez Peinado, L. (2009). Las sirenas. *Revista digital de iconografía medieval*, 1, 1, 51-63. Recuperado de <https://www.ucm.es/bdiconografiamedieval/numero-1>
- Stanford, W.B. (2013). *El tema de Ulises* (edición española de Alfonso Silván, traducción de B. Afton Beattie y Alfonso Silván). Clásicos Dykinson: Madrid.
- Vitale, Ida. (1995). El día que llovieron ranas. *Vuelta*, 225, 23-24. Recuperado de <https://www.lettraslibres.com/vuelta/el-dia-que-llovieron-ranas>
- Vitale, Ida. (1996). *Donde vuela el camaleón*. Montevideo: Vintén.

Vitale, Ida. (1998). Las hijas de Gorgo. *Río de la Plata. Actes du VI Congrès International du CELCIRP, New York, 25, 26 et 27 juin 1998*, 20-21, 11-23.

Vitale, Ida. (2003). Lugares comunes. *Letras libres*. Recuperado de <https://www.lettraslibres.com/mexico/lugares-comunes>

Vitale, Ida. (2019). *Shakespeare palace. Mosaicos de mi vida en México*. Barcelona: Lumen.

Josefa Fernández Zambudio es Doctora en Filología Clásica. Es profesora del Área de Latín del Departamento de Filología Clásica de la Universidad de Murcia (España). Es Secretaria de Departamento y Subdirectora del CEPOAT (Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía). Sus investigaciones abarcan la vigencia del legado clásico, con especial atención a la reescritura de la Mitología grecolatina en las poetas hispanoamericanas y a la recepción clásica en la cultura audiovisual.

Aristotelis Protrepticus (parte I):
Estudio preliminar del *Protréptico* de
Jámblico, hacia una nueva reorganización de
los fragmentos y traducción de la homónima
obra de Aristóteles

*Aristotelis Protrepticus (part I): preliminar study of Iamblichus’
Protrepticus, towards a new reorganization of the fragments and a
translation of Aristotle’s Protrepticus.*

Fernando Sebastián Manrique

Universidad Nacional de Cuyo
ousia41@yahoo.com

Resumen

Este artículo es el primero de una serie de tres. En este estamos empeñados principalmente en descubrir el plan principal del *Protréptico* de Jámblico hacia un plan más coherente del *Protréptico* de Aristóteles. Tratamos de llevar a cabo un esquema y reorganización de este escrito antiguo que no tenga que ver con una especulación neoplatónica, sino con el sesgo de un pensar filosófico más cercano a Aristóteles, y sobre todo más cercano al momento histórico en el que el texto fue escrito.

Palabras clave: Aristóteles - búsqueda – exhortación – Jámblico - pensar.

Abstract

This paper is the first in a series of three. Basically we endeavor here to develop the main plan of Iamblichus *Protrepticus* towards a more coherent plan of Aristotle’s *Protrepticus*. We try to carry out an outline and reorganization of this

Fecha de recepción: 03/02/2021 - Fecha de aceptación: 16/07/2021

ancient writing not related to a neoplatonic speculation, but with a bias of philosophical thinking nearer to Aristotle and above all nearer to the historical moment in which the text is written.

Keywords: Aristotle – exhortation – Iamblichus – searching - thinking.

I – Análisis del *Protréptico* de Jámblico

A – Esquema de esta obra

Los estudios realizados sobre el *Protrepticus* de Jámblico¹ para discriminar en él los extractos de Platón, Aristóteles, los del mismo neoplatónico y otras fuentes, son sin duda la piedra fundamental de toda investigación seria que quiera afrontar un análisis del escrito entero o de alguna sección o capítulo en particular. El texto base, la principal fuente, debe mostrar todo cuanto sea posible del escrito aristotélico².

El *Protrepticus* de Jámblico es el segundo escrito de una obra monumental de diez libros llamada *Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογματῶν*³, que era en definitiva un cuerpo de doctrinas pitagóricas, según se observa por los cuatro escritos conservados⁴. Hay unanimidad entre los eruditos en aceptar que el *Protréptico* en particular está compuesto de extractos de diferentes diálogos de Platón (aunque principalmente del *Eutidemo*), el *Protrepticus* de Aristóteles y otras fuentes⁵. A pesar de que se ha desconfiado del método de trabajo de Jámblico, al que muchos consideran muy desprolijo, Düring ha observado en el neoplatónico una confiable

¹ *Iamblichi Protrepticus ad fidem codicis Florentini*, Leipzig: Teubner (1888).

² Flashar (1965: 56)

³ La clasificación se la debemos a Sirano, *In Metaph.* 103-107, Kroll.

⁴ Jaeger (2002: 77)

⁵ Düring (1954: 144)

fuelle de reconstrucción⁶, ya que, comparando el Προτρεπτικὸς λόγος de Sócrates en el *Eutidemo* de Platón⁷, concluye que Jámblico cuidadosamente reproduce el argumento en general, aunque no siempre conservando el lenguaje original⁸.

Es interesante observar que los extractos de Platón ocupan el doble de espacio en la obra entera que los fragmentos extraídos de la obra de Aristóteles⁹. La obra del neoplatónico cuenta con un total de 21 capítulos. El primero, a modo de introducción, está escrito evidentemente por Jámblico, ya que se refiere en el principio al escrito precedente, *La vida pitagórica*, y al tipo de educación que se impartirá en el presente, el *Protrepticus*. Sin embargo, vienen a continuación unas líneas en las que se explica la cuestión de un modo a todas luces aristotélico. En lo que hace a la exhortación se reclama un progreso que va de menor a mayor; no se trata simplemente de un método preestablecido, sino de un fuerte indicio de la verdadera naturaleza de la obra: la absoluta convicción de que la ciencia contemplativa es lo superior hacia lo que debe ascenderse, aunque no encontremos en esta obra aún la determinación de lo buscado. El sentido de estas líneas se acerca definitivamente al *Protrepticus*¹⁰, sobre todo porque late en ellas el para nosotros fundamental sentido de la 'búsqueda'. Las últimas líneas de este corto capítulo presentan una propedéutica explícitamente relacionada con el pitagorismo, motivo por el cual se deduce fácilmente que aquí escribe Jámblico. La doctrina pitagórica es, según se expresa allí, el fin último al que debe apuntar la exhortación.

⁶ Flashar (1965: 56)

⁷ Merlan (1960: 155). Pl. *Euthydemus* 278a-289b.

⁸ Düring (1961: 24). Düring (1954: 143)

⁹ Flashar (1965: 57)

¹⁰ Düring (1954: 144)

El segundo capítulo sigue aún en la tónica aristotélica y sugiere un progreso hacia el fin último desde lo más claro para nosotros por medio de ciertas sentencias “conocidas por la mayoría”. La sucesión de las mismas desemboca en una frase transicional, κοινῶς ὂν εἰς φιλοσοφίαν προτρέψειεν (Pistelli 10.12-13)¹¹, que marca el inicio del tercer capítulo. Aparece en este una serie de sentencias pertenecientes al *Carmen Aureum*¹² unidas a extractos de neopitagóricos desconocidos¹³. El cuarto capítulo contiene principalmente extensos extractos de los neopitagóricos Arquitas¹⁴ y Periclíone. El primero, dice Jámblico, escribió un tratado llamado *Sobre la sabiduría*; a la segunda se le atribuye una obra llamada *Sobre la armonía de las mujeres*. Encontramos en esta sección, además, las frases con las que usualmente Jámblico conecta los extractos, indicio del hilo conductor que quiere imprimirle a su escrito¹⁵. Es importante tener en cuenta que los extractos que Jámblico anota principalmente de Arquitas revelan lo que consideraremos es el problema fundamental en nuestra reconstrucción del *Protrepticus* de Aristóteles.

El problema del *Protrepticus* de Aristóteles comienza en el cap. V del *Protrepticus* de Jámblico. Los extractos del *Eutidemo* de Platón comienzan en 24.22 y se extienden hasta 27.9¹⁶. Estas líneas se asemejan al comienzo del cap. VI del *Protrepticus* de Jámblico, 37.3-22. Tal hecho ha sido suficiente para mostrar que la repetición no

¹¹ De ahora en más solo mencionaré el número de página y el número de línea sobreentendiendo que tal numeración corresponde a la edición de Pistelli.

¹² Estos versos resumen la doctrina moral del pitagorismo; son atribuidos a Empédocles y Lisis, discípulos de Pitágoras. Algunas ediciones de los mismos son: D'Olivet, *Les vers dorés de Pythagore*, Paris 1991 (1813); I. von Wedemeyr (edit.) y G. von Koehler (trad.), *Die goldene Verse. Lebensregeln zur Meditation*, Heilbronn 1983; J.C. Tohm, *The pythagorean golden verses*, Leiden-New York 1995.

¹³ Düring (1954: 145).

¹⁴ Cf. Diels-Kranz (1954: 47).

¹⁵ Düring (1954: 145).

¹⁶ Düring (1954: 145).

es un descuido, sino el inicio de una nueva fuente del neoplatónico¹⁷. Sin embargo, Düring ha ubicado el comienzo de las citas del *Protrepticus* de Aristóteles en la última parte del cap. V, exactamente en 34.5¹⁸. Jaeger considera que la primera frase de 24.22, donde comienzan estrictamente hablando los fragmentos del *Eutidemo* (“Todos los hombres deseamos ser felices”), fue copiada por Cicerón (*Hortensius* fr. 26, Müller) directamente desde el *Protrepticus* de Aristóteles, quien sí lo ha extraído de la mencionada obra platónica¹⁹. De modo que la frase de 24.22 debe ser considerada como introductoria del razonamiento que aparece en 37.3-22. Todo el fragmento del cap. V del *Protrepticus* de Jámblico que ahora analizamos, 24.22-34.4, presenta además siete divisiones de los bienes²⁰. Debemos considerar que desde 24.22 hasta la aparición de dos διαίρεσεις discutidas (27.12-27.22 ss.)²¹ Jámblico reproduce algunos pasajes del *Eutidemo* de Platón y quizás hasta algún extracto del presocrático Alcman en 24. 23-26²². Pueden reconocerse los siguientes en el fragmento 24.22-27.10 (desde el comienzo del cap. V hasta la segunda división): 24.22-26.24 reproduce las 146 primeras líneas de *Eutidemo* 278e3-282d3, sintetizando y formalizando las principales conclusiones del diálogo, y citando tres géneros de bienes que no aparecen en este diálogo, sino en *Leyes* 697b (Jámblico, a diferencia de Platón, clasifica la σοφία entre los bienes del alma). Las próximas 7 líneas, 26.24-27.3, corresponden a las 76 de *Eutidemo* 288d8-290d8, en donde suprime la discusión sobre las numerosas artes y adapta la alterada definición platónica de la filosofía como κτήσις ἐπιστήμης; 27.4-9 está estrechamente relacionado con *Eutidemo*

¹⁷ Jaeger (2002:78-79); G. Rabinowitz (1957: 52-53).

¹⁸ Düring (1954: 145).

¹⁹ Jaeger (2002: 79-80)

²⁰ Flashar (1965: 57)

²¹ Düring (1961: 24). Flashar (1965: 57)

²² Alcman B4, DK I 215-216.

290e1-293a4; finalmente, 27.9-10 es una transcripción literal de *Eutidemo* 293a 5-6²³. Es importante tener en cuenta que los extractos de Jámblico suprimen el diálogo, recortan los ejemplos ilustrativos y omiten los argumentos negativos. Cabe mencionar, además, que el problema discutido, extensivo a los capítulos que presentan los extractos de Aristóteles, es si Jámblico cita literalmente desde una sola fuente, si utiliza más de una o si modifica con aportes personales las fuentes consultadas.

Después de las dos mencionadas διαίρεσεις aparecen algunos fragmentos extraídos de Platón, justo hasta 30.10 (quizás una frase de transición) “ὡστ' ἐξ ὅπαντος τρόπου φιλοσοφητέον τοῖς βουλομένοις εὐδαιμονεῖν”²⁴, que pueden ser identificados. El argumento que refiere a ὁρθὸς χρῆσθαι τῇ ζωῇ es un extracto del *Clitofón*, mientras que el de la identidad de cada uno con el alma pertenece al *Alcibíades I*²⁵. A continuación, desde 29.15 hasta el ya mencionado 30.10 aparecen extractos de las *Leyes V*²⁶. Desde 30.13 hasta 31.19 encontramos fragmentos del *Timeo* 89e-90d²⁷. Finalmente, desde 31.19 hasta 33.27 se extienden grandes pasajes de *Rep. IX*, especialmente los referidos al tema de lo divino en el hombre (según Merlan 588e-519e; según Flashar 588e-592a)²⁸. Las próximas seis líneas, hasta 34.4, contienen un resumen de lo dicho y la recurrente conclusión: φιλοσοφητέον. Son estos pasajes a los que Düring llama “connecting phrases” o “transitional phrases”. En algunas ocasiones Jámblico las utiliza cuando cambia de fuente. Lo propio hace en las líneas 33.27-34.4, puesto que encuentra pertinente de aquí en adelante contar con el *Protrepticus* de

²³ Rabinowitz (1957: 56-57)

²⁴ Düring (1954: 145)

²⁵ Düring (1961: 25)

²⁶ Flashar (1965: 58).

²⁷ Merlan (1960: 156). Flashar (1965: 60).

²⁸ Merlan (1960: 156). Flashar (1965: 60).

Aristóteles. El mayor espacio en el *Protrético* de Jámblico históricamente concedido como extractos de la homónima obra del filósofo griego va desde 34.5²⁹ hasta 61.4³⁰. Jaeger, Ross y Walzer parten de 37.2, desde el inicio del cap. VI³¹. Düring llega hasta 60.10³², mientras que Ross y Walzer llegan hasta 60.15³³. En toda esta sección observamos el tópico φιλοσοφητέον³⁴. Después de la misma Jámblico retorna a Platón, exactamente en 61.7³⁵; de aquí hasta el final del escrito la admonición φιλοσοφητέον se hace cada vez más rara³⁶. Desde 61.7 hasta 62.29 tenemos una copia literal de *Fedón* 64a-65d; 63.2-65.6 reproduce *Fedón* 65d-67d; en las próximas seis páginas (65.7-65.18, 65.22-67.16, 67.18-70.9, 70.16-71.1) siguen los fragmentos extraídos de este diálogo³⁷. Dentro del espacio mencionado, 61.7-71.1, Jámblico habla de los bienes que proporciona la filosofía (65.19) y dice que la filosofía nos da κόθαρσις τῆς ψυχῆς (67.16 y 70.12). Unas cuantas líneas más allá: οὐδὲν ἄλλο χρῆ πράττειν ἢ φιλοσοφίας ἀντιλαμβάνεσθαι γεναίως (77.27-28, y en el mismo sentido 82.6 y 93.24)³⁸. En 78.1-82.4 y 83.20-28 tenemos fragmentos de *Rep.* VII 514a-517c y el *Gorgias* respectivamente³⁹. Un poco más adelante, en 87.3-8, encontramos extractos de *Gorgias* 504d 5-9; y ya en 90.16-92.10 Jámblico extrae un extenso fragmento del *Menéxeno*, exactamente 246d-248b⁴⁰. En

²⁹ Düring (1954: 156). Gigon (1987: 302: fr. 73). Schneeweiss (2005: 132-134: frs. 72a-72e).

³⁰ Gigon (1987: 313: fr. 73). Schneeweiss (2005:146: frs. 86d y 86e).

³¹ Jaeger (2002: 78). F. Ross (1955: 30: fr. 4= Walzer fr. 4).

³² Düring (1961: 86: B96).

³³ Ross (1952: 52: fr. 15 = Walzer fr. 15).

³⁴ Düring (1954: 145-146).

³⁵ Düring (1961: 25).

³⁶ Düring (1954: 146).

³⁷ Merlan (1960: 156).

³⁸ Düring (1954: 146).

³⁹ Flashar (1965: 58).

⁴⁰ Flashar (1965: 60).

el cap. XX del *Protrepticus* de Jámblico, que contiene extractos de neopitagóricos y cuya frase favorita es οὐκ ἄλλο τι πρακτέον ἢ μῦν ἢ φιλοσοφητέον (97.14, repetida en 98.15 y por última vez en 104.24)⁴¹, pueden reconocerse algunos pasajes que proceden de un autor desconocido del s. V, el llamado *Anonymus Iamblichus*, escrito además en dialecto jónico: 95.12-24, 96.1-97.8, 97.16-98.12, 98.17-99.15, 99.18-28, 100.5-101.6, 101.11-104.14⁴². Todo el fragmento que viene a continuación, 104.14-25, cuyo argumento es el λόγος ὀρθός, es aristotélico en su contenido pero no en su forma⁴³. El último capítulo, por fin, contiene una colección de extractos, preceptos y recomendaciones neopitagóricas.

B- Plan de esta obra

El modo en que Jámblico ha extraído los fragmentos de la obra de Aristóteles habla a las claras de una intención particular de su propio escrito. Descubrir esta intención es fundamental a la hora de encontrar lo que quiere pensarse en la obra de Aristóteles.

De acuerdo con nuestra interpretación Jámblico ha comenzado por el final del escrito original de Aristóteles dejando el camino allanado para lo que consideramos era en esta parte del suyo lo más importante: la exhortación. De ahí que el último bloque de los extractos de Aristóteles es aquel en el que se conmina a filosofar a partir de la activación de la parte más importante del alma, la parte que conoce. Con este sesgo queda claro que su intención difería mucho de la de Aristóteles, si bien conocía a la perfección cuál era la fundamental del escrito del filósofo griego, según consta en unas líneas que aparecen en el

⁴¹ Düring (1954: 146).

⁴² Merlan (1960: 157). Hutchinson-Ransome (2006: 1-6). DK II 400-404.

⁴³ Düring (1954:146).

cap. IV de su *Protréptico* cuando transcribe algunos fragmentos de Arquitas⁴⁴.

Todo esto ha llevado a que se dude incluso del título de este escrito. Si bien aparecen en dos de las listas antiguas de obras del filósofo, considerando la enorme cantidad de peripecias que han atravesado sus escritos, ediciones antiguas, etc., es probable que el título solo aparezca como una especie de rotulación. En efecto, en la *Vita Hesychii* aparece en acusativo como προτρεπτικόν, quizás indicando que se trata solo de una obra de carácter exhortativo. La enorme incertidumbre que hay sobre la conformación de las listas de obras de Aristóteles nos hace pensar que cualquier cosa puede haber sucedido. Contaminaciones y arreglos que jamás podrán ser totalmente descubiertos. En este sentido el nombre de la obra puede venir de una parcial interpretación que consideraba como su núcleo la exhortación y no el desarrollo de la búsqueda filosófica imparcial que ayudaría a discriminar y ordenar los saberes. Por lo que surge espontáneamente de nuestra reorganización de los fragmentos, la exhortación era solo un método auxiliar que ayudaba a ironizar con mayor precisión el modelo de la escuela isocrática, no solo mejorando el estilo sino también el destino final de la reflexión. Esto era, creo, un ejercicio común en la Academia. Es decir, mostrar a los rivales que eran capaces no solo de alcanzar mejores resultados intelectuales, sino también de mejorar el estilo que aquellos empleaban. Testigo de esto es el *Fedro* de Platón.

⁴⁴ Manrique (2007: 169).

II- El *Protréptico* de Aristóteles

A - Testimonios

Los testimonios pueden dividirse en directos e indirectos. Por directos entendemos aquellos en los que se relaciona el autor directamente con la obra, ofreciendo información sobre el destinatario del escrito o sobre el supuesto argumento de la misma. Algunos de los escritos que mencionan el *Protrepticus* de Aristóteles son las listas de sus obras transmitidas desde la Antigüedad. Entre los que son conocidos como *Vitae Aristotelis* de origen griego o latino solo dos de ellos, *Diogenes Laertius* y *Vita Hesychii*, presentan una lista de obras que incluye la del filósofo griego que aquí estudiamos y reordenamos. Entre las Vidas de Aristóteles de origen siríaco-árabe solo una de ellas, la *Vida de Ptolomeo el-Garib*, cuenta el *Protréptico* entre los escritos del filósofo. Pero es necesario decir que ya me he ocupado de un modo mucho más minucioso sobre este particular en otro lugar⁴⁵.

Del *Florilegium* de Juan Estobeo, (Stobaeus IV, p. 785, 1-4 Hense; Ross Fr. 1, Düring A1, Gigon fr. 54, Rabinowitz fr. 1), hemos recibido información sobre el probable destinatario de la obra: Temisón de Chipre. Todos los filólogos que han reconstruido el texto cuentan con este fragmento como introducción del mismo. Sobre este particular, no obstante, pueden hacerse varias observaciones⁴⁶. El resto de los testimonios directos son aquellos, entonces, en los que aparece el principal argumento de este escrito. El mismo estriba en la ineluctable necesidad de filosofar plasmada en la forma de un silogismo hipotético. En el siglo XIX la estrecha relación entre estos extractos de diversa procedencia llamó la atención, motivo por el cual llegó a considerarse como un

⁴⁵ Manrique (2010: 145-180).

⁴⁶ Manrique (2007: 34-39).

posible fragmento el silogismo propiamente dicho. La investigación posterior ha supuesto, de la mano de varios eruditos como Düring, Rabinowitz, Berti, que todos los testimonios dependen del de Alejandro de Afrodisias, lo que ha generado que sea solo este razonablemente tenido en cuenta como un posible fragmento. La mayoría de los estudiosos lo incluyen en sus respectivas reconstrucciones. El hecho concreto es que el testimonio de Alejandro de Afrodisias no es un silogismo, mientras que en el resto de los autores aparece bajo esta forma. Es posible pensar, por lo tanto, que todos sean subsidiarios de aquel. El silogismo, entonces, puede haber surgido como un ingenioso modo de resumir el fragmento del comentador en el que aparece, el que sería para algunos, el principal argumento de la obra. Esto ha dado como resultado que el silogismo pierda fuerza para ser considerado fragmento. Los testimonios de los que hablamos son los siguientes:

Alex. Aphr. *In Top.* 149. 11-15 (= Rose 1831 fr. 50, 1886 fr. 51; Ross fr. 2.1; Rabinowitz fr. 2, pag. 34; Düring, A2, B6; Schneeweis fr. 36; Gigon fr. 55.1).

Schol. *In Anal. Pr., Cod. Pris.* 2064, f. 263a (Rose 1831 fr. 50, 1886 fr. 51; Ross fr. 2.2; Rabinowitz fr. 2.2, pp. 34-35; Düring A3; Schneeweis fr. 35, pag. 90; Gigon fr. 55.5).

Olymp. *In Alc. P.* 144 (Rose 1831 fr. 50, 1886 fr. 51; Ross fr. 2.3; Rabinowitz fr. 2.3, pag. 35; Düring A4; Gigon fr. 55.2).

Elías *In Porph.* 3.17-23 (Rose 1831 fr. 50, 1886 fr. 51; Ross fr. 2.4; Rabinowitz fr. 2.4, pag. 35; Düring A5; Schneeweis fr. 38; Gigon fr. 55.3).

David, *Proll.* 9. 2-12 (Rose 1831 fr. 50, 1886 fr. 51; Ross fr. 2.5; Rabinowitz fr. 2.5, pag. 35; Düring A6; Gigon fr. 54.5).

Por testimonios indirectos, finalmente, nos anoticiamos de aquellos en los que no aparece el nombre de la obra vinculada

directamente con el nombre del autor. Esto significa que pueden encontrarse en ellos referencias ora a la obra ora al autor, aunque en ninguno de estos casos queda perfectamente claro que se está hablando del *Protrepticus* de Aristóteles. En algunos estudios estos fragmentos aparecen como “Textos relacionados”. Dentro de esta categoría me he permitido seleccionar aquellos que están relacionados con los testimonios y no propiamente con el cuerpo de la obra, es decir con los fragmentos. Esto implica, entonces, que se trata de extractos en los que de algún modo podemos suponer que se está hablando implícitamente de la obra de nuestro filósofo. Considero como testimonios indirectos los siguientes:

Cicero, *De fin. Libri quinque V, 11* (Düring A7, app. 65; Gigon TD 18.3)

Cicero, *De fin. Libri quinque V, 12* (Düring A9, T 76b, app. 65; Ross fr. 18; Gigon TD 18.3)

Trebellius Pollio, *Vita Salonini Galliani, c2* (*Script. Hist. Aug. II*, 97.19 ff.) (Ross, *testimonia* 1; Rabinowitz, *testimonia* 1; Düring, C 6:5; Cicero, *Hort.* Fr. 8 Müller).

Philodemus, *De Rhetorica*, Vol. Rhet. Ed. Sudhaus II p. 50, col. LII-LIII (41) (Düring T 31f; Gigon fr. 132).

B - Sobre nuestra reorganización de la obra de Aristóteles

1-El método

En principio considero de la mayor importancia decir que es imposible discriminar los fragmentos de Jámblico de los de Aristóteles, a pesar del gran trabajo de investigación que han llevado a cabo los filólogos, cuyos resultados ya han quedado plasmados en la primera parte de este artículo. Todo trabajo de

reconstrucción de esta obra que pretenda aseverar qué pertenece al filósofo de Estagira y qué pertenece al neoplatónico se asienta sobre fundamentos poco sólidos, por no decir inexistentes. Y ello a pesar de que un análisis minucioso de todo el escrito, algo que ya he podido realizar en mi tesis de licenciatura, pone en evidencia muchos paralelos de los fragmentos de esta obra que estudiamos con algunos otros del *Corpus Aristotelicum*, lo cual invita a pensar que en ciertas oportunidades podríamos asegurar que el fragmento es aristotélico. Todo lo que podemos hacer en *pro* de la reconstrucción, según entiendo, es detectar un desarrollo presuntamente aristotélico del ‘qué’ puesto en cuestión o de la ‘cosa’ que quiere ser pensada. En este caso, con la salvedad de que nos encontramos frente a una obra de juventud que guarda un carácter absolutamente particular pero, a la vez, propio de un pensador en ciernes. Todo testimonio doxográfico, en definitiva, debe ser puesto bajo la lupa de la sospecha, aunque no por ello debe ser absolutamente descartado. Con esto queremos decir que no estamos empeñando nuestro tiempo en establecer y determinar qué sea de Aristóteles y qué sea de Jámblico, sino empeñándolo en reconstruir el ‘qué’ de lo que se está pensando, el fundamento de la búsqueda y el resultado que esta proporciona. Creemos, por eso, ante todo, que el escrito de Jámblico, más allá de qué pertenezca a su pluma y qué no, nos ha transmitido fielmente un desarrollo coherente que podríamos identificar como aristotélico, y que de hecho así lo hacemos.

Los extractos del neoplatónico nos conducen directamente hacia el aspecto filosófico fundamental de la obra del joven pensador griego, aunque desordenadamente, y claramente con una intención distinta de la de Aristóteles. Con esto queremos decir, también, que todo fragmento ajeno al *Protrepticus* de Jámblico podría completar algunos pasajes de la obra de Aristóteles, podría ayudarnos a entender con mayor precisión algún aspecto particular de la misma, aunque de ningún modo

funcionaría, según creo, como aporte esencial. Difícilmente podemos añadir distintas secciones al escrito a las ya conocidas y extraídas por Jámblico, puesto que eso sería consecuencia de un exceso y, por lo tanto, de una irresponsabilidad científica que cae fuera del lugar más útil que podemos destinar a la investigación filológica.

De acuerdo con las condiciones que hemos mencionado, la reconstrucción y reorganización que aquí ofrecemos se presenta como una posibilidad, como una propuesta, pero bajo ningún punto de vista convencidos de que estamos reproduciendo lo que el mismísimo Aristóteles pudo haber dicho hace ya casi 2500 años, antes, incluso, de que todos sus escritos de juventud atravesaran las peripecias que finalmente sufrirían.

2- El procedimiento de la reorganización

Según los extractos que ha hecho Jámblico podemos entender que el *Protrepticus* de Aristóteles presentaba dos secciones bien delimitadas, al modo de libros independientes, pero a su vez íntimamente conectados entre sí. En efecto, del trabajo especulativo y del procedimiento de la demostración que se despliega en la primera parte, depende la segunda, en la que se alcanzan las conclusiones fundamentales e, incluso, aquello que sin temor podemos llamar génesis de la división aristotélica de las ciencias.

De acuerdo con el método de reorganización procedemos ahora a describir el orden en que desarrollaba el escrito, según nuestro criterio, eso que consideramos es lo único que puede rescatarse, es decir, lo que se quería pensar y los resultados que consecuentemente surgirían de allí. En cada libro o sección tenemos un encabezado que no pretendemos que funcione como título tentativo, sino más bien como indicativo del contenido. Lo mismo debemos considerar de las subsecciones o capítulos de los

libros. Aquí solamente marcaremos, en el orden que pensamos es el correcto para entender el desarrollo fundamental de la obra de Aristóteles, cada sección de la obra de Jámblico, y esto según la enumeración de Pistelli.

a- Libro Primero: Determinación de la φρόνησις y demostración

a.1- Determinación de la φρόνησις a partir del plan de la φύσις

Al inicio del escrito debemos ubicar el bloque 49.1-52.16. Esta primera sección debió de haber sido una especulación obligada sobre la naturaleza, que tiene por último objeto establecer la φρόνησις como τέλος κατὰ φύσιν del hombre. El método aristotélico de la argumentación pide que se inicie la especulación desde el propósito (βούλημα) de la naturaleza. El inicio del método nos permite pensar que toda demostración debe ser posterior. Por eso, las tres demostraciones con las que se completa, según entendemos, el Libro Primero, deben estar a continuación de este bloque.

El fragmento 49.1-3 puede ser considerado en parte aristotélico y en parte del neoplatónico. Como ya hemos visto, Jámblico ordena los fragmentos, haciendo sus aportes personales, claro está, de tal modo que ante todo se muestra como necesario exhortar a activar la función del hombre. En Aristóteles, en cambio, el método supone un recorrido de búsqueda, en el que la exhortación solo puede aparecer después de un momento determinado que marcaremos oportunamente. Jámblico ha extraído en primer lugar los últimos fragmentos de la obra de Aristóteles. Esto marca con creces qué buscaba transmitir con su escrito y, además, cuál era presuntamente el orden de la obra de Aristóteles.

El inicio del escrito, y consecuentemente del método lo hallamos en 49.3-11. En este fragmento ya está presente la

distinción entre la causa κατὰ προαίρεσιν y ἀπὸ φύσεως, aunque con algún cambio en el vocabulario, que ya hemos considerado en otro lugar⁴⁷. Por lo tanto, se opera aquí una distinción entre τέχνη y φύσις. Ya en 49.11-26, la diferencia entre lo generado por azar, que debe ser entendido como una de las causas de la φύσις, y lo generado por la inteligencia (διάνοια) de la τέχνη, lleva a delimitar el saber productivo. Tal límite solo puede alcanzarse cuando la τέχνη se diferencia de la τύχη y de la φύσις, en virtud de que, por un lado, no implica generación al azar y de que, por el otro, lo causado, el ποιούμενον ὄν, es mejor que ella en la medida en que es causa, porque imitando la naturaleza no es causa en sí. El fin de la τέχνη es el de la φύσις.

Comienza la conclusión de este bloque en 50.19-26. Desde el punto de vista de la τέχνη y de la φύσις debe quedar claro que aquello para lo que es el ente y aquello que es el ente son la misma cosa. Es decir, el ente y su función coinciden en lo esencial. Lo que hasta este punto Aristóteles pretende mostrar es que tanto el ente fabricado como el ente natural tienen un fin o una función con la que se identifican esencialmente, amén de las diferencias que entre uno y otro harán que podamos distinguir saber productivo de saber teórico. Por eso después de 50.27-51.6, donde expone como evidencia que el hombre es el animal más noble y valioso, generado por naturaleza y según la naturaleza, se pregunta, ya en 51.6-15, por la gracia o la función en virtud de la cual tanto la naturaleza como la divinidad nos han generado entre los entes. Hay entre 51.6-15 además algunas referencias a Pitágoras y a Anaxágoras. Lo importante es que aquí sus testimonios funcionan como argumentos de autoridad para alcanzar la conclusión definitiva de este primer libro. En 51.16-52.5 se deduce finalmente que si el fin que establece la naturaleza es el cumplimiento natural del fin último, en el hombre el cumplimiento de la función de la

⁴⁷ Manrique (2007: 115).

parte del alma que conoce, entonces para el hombre alcanzar tal función es su objeto primordial. En esta primera parte del escrito el ἔργον del hombre se revela claramente como τὸ φρονεῖν. Por eso τὸ φρονεῖν es la gracia última por la que hemos nacido.

Es importante tener en cuenta que Düring ha ubicado este fragmento (51.16-52.5) entre 50.26 y 51.5, siendo para él B 17. No es un detalle importante, puesto que esta ubicación, o la que presenta el original de Jámblico, dependen respectivamente de si se consideran los extractos de Pitágoras o Anaxágoras como argumentos de autoridad que ora testimonian en favor de la conclusión reafirmando, ora, en la misma condición, funcionan como sus disparadores. Los últimos fragmentos se dilatan un poco más en el tema.

El inicio del escrito, concretamente la primera parte del Libro Primero, determina la φρόνησις como fin por naturaleza del hombre. Insistimos en que se trata del comienzo de esta obra de juventud porque a partir de aquí Aristóteles iniciará un recorrido de búsqueda que persigue deliberadamente ante todo resultados ecuanímes, puesto que va guiado por el φρονεῖν. Desde este punto de vista es importante tener en cuenta que nuestra reconstrucción quiere transmitir cierta ingenuidad de un pensador pensando, acaso un rasgo de su juventud, y en este sentido el poder vivo de la letra aquí transmitida. Esto último es el fundamento más fuerte de nuestra reorganización de los fragmentos.

a.2- El vínculo entre φρόνησις y φιλοσοφία

Una vez que se ha determinado que τὸ φρονεῖν es la función del hombre, Aristóteles procede a vincular tal actividad con la filosofía, puesto que considera tal ἔργον como competencia exclusivamente suya. En 36.27-37.2 queda claro que conviene aquí hablar del hombre, puesto que está empeñado en destacar su función. En 37.2-11, considerando que el vocablo ἐπιστήμη (37.7)

está referido a la φρόνησις, observamos que para el pensador el modo de adquirirla es mediante la φιλοσοφία. Esta sección termina en 37.22, donde se explica que la adquisición de la mentada ciencia por medio de la φιλοσοφία es posible porque esta supone un recto juicio que no está sujeto a error.

Teniendo en cuenta que según el proceso de la argumentación poseer la φιλοσοφία implica poseer la φρόνησις, de aquí en más no solamente será posible incluir alguna vez la admonición φιλοσοφητέον, sino también considerar que las próximas conclusiones estarán referidas tanto a la φιλοσοφία como a la φρόνησις. Entendemos que es así, aunque las demostraciones fluctúen con bastante desprolijidad en este sentido, porque subyace como cuestión fundamental que la φιλοσοφία proporciona τὸ φρονεῖν.

a.3- Las tres demostraciones

Consideramos que el texto en su primera parte o Libro Primero presentaba tres demostraciones. No podemos asegurar cuál era el orden en el que aparecían, ya que los tres fragmentos que nos pueden dar alguna información al respecto, 37.22-26, 39.9-11 y 40.12-15, difieren entre sí. El orden que decidimos darle en nuestra reorganización es arbitrario desde el punto de vista filológico, pero no caprichoso, es decir, no desde el punto de vista filosófico. Es necesario que la última demostración tenga en cierto sentido un tono de conclusión. De ahí que preferimos dejar al final la demostración de que aquello que alcanza la φιλοσοφία, es decir la φρόνησις, es el más grande de los bienes. Como la última demostración termina vinculada con el bien más valioso, decidimos ubicar antes de ella, es decir, como segunda demostración, aquella en que φιλοσοφία y φρόνησις son provechosas, aunque no útiles. Finalmente, por defecto, ubicamos

en primer lugar la demostración que determina la φιλοσοφία, por medio de la cual alcanzamos la φρόνησις, como fácil de adquirir.

Teniendo en cuenta estas aclaraciones, creemos que es posible ubicar el fragmento 37.22-26 como la introducción a las tres demostraciones. Sin embargo, hay que hacer algunas salvedades. En primer lugar, el mencionado fragmento, si bien funciona claramente como introducción, no menciona las tres demostraciones. En segundo lugar, y como consecuencia de esto, podemos pensar que probablemente sean palabras de Jámblico. De acuerdo con el orden que el neoplatónico le ha dado a los extractos de la obra de Aristóteles, es más probable que sea una paráfrasis, o un extracto que tiene en cuenta solo los resultados de las demostraciones, que es lo que seguramente le interesa sobremanera, pero no el orden en que se desarrollaban. De este modo, quiere utilizar las demostraciones de Aristóteles, pero sin atenerse al orden de su escrito.

a.3.1- Primera demostración

Desde 37.26-39.8 Aristóteles demuestra que la φιλοσοφία es posible y fácil de adquirir. Esta demostración se interrumpe precisamente en 39.8 y continúa en 40.15, llegando hasta 41.5. En su argumentación es probable que algunos elementos hayan quedado de lado. En efecto, la justificación de que la φιλοσοφία puede adquirirse fácilmente está en que versa sobre lo anterior, se ocupa de lo anterior, siendo esto más causa que lo posterior. Sin embargo, el texto de Jámblico no dice por qué lo anterior es más factible de adquirir que lo posterior. En este punto, o tomamos este postulado como un axioma, o suponemos que hay algún fragmento que no ha sido extractado, cuyo paralelo podemos encontrar en alguna otra parte del *Corpus*. En la segunda parte de esta demostración, la que aparece después del abrupto corte de 39.8, es decir 40.15-41.5, continúa desarrollando la posibilidad de la

adquisición de la φιλοσοφία sumando ahora como elementos esenciales para tal justificación la felicidad y el placer que conlleva su práctica.

Puesto que esta demostración procede del establecimiento de la φρόνησις a partir del plan de la φύσις, argumento en el que aquella, como lo más digno del hombre, se cumple posteriormente al cuerpo, el hecho de que esta primera demostración justifique la posibilidad de adquirir la φιλοσοφία en lo anterior genera alguna confusión. Para que esto no suceda y para que, fundamentalmente, esto no aparezca como una contradicción que anula el plan de reorganización que seguimos, es importante tener en cuenta lo siguiente: que la φρόνησις sea consecuencia de un desarrollo posterior al del cuerpo en el hombre, no significa que, en sintonía con aquello que la encuentra, la φιλοσοφία, no pueda estar abocada a lo anterior por naturaleza, es decir, a las causas.

a.3.2- Segunda demostración

En esta demostración aparece un claro problema con los vocablos χρήσιμος y ὠφέλιμος, es decir lo que es útil y necesario por un lado y lo que es provechoso por el otro. Según el orden y el método de nuestra reconstrucción consideramos que es pertinente subsanar en algunos puntos el texto del neoplatónico. Es realmente muy complicado y hasta, podríamos decir, un acto de irresponsabilidad científica borrar algunas palabras del texto argumentando que son de Jámblico, que no se condicen con el hilo conductor del texto y que, incluso y consecuentemente, suponen una mala interpretación por parte del mencionado filósofo neoplatónico. Nuestro rigor desaparece y se hace polvo nuestro método tomando esta vía de escape. Sin embargo, no podemos dejar de ver esta contradicción en el seno de lo que llamamos Segunda Demostración. Creemos que para Jámblico la demostración del provecho que comporta esta ciencia está

directamente vinculada con el bien, que como tal se diferencia de lo meramente útil. Esto por un lado. Pero por el otro, la investigación filológica del texto, recurriendo por supuesto al estilo del filósofo griego, a los paralelos en el resto del *Corpus*, etc., da por resultado a los estudiosos que allí donde se le niega toda utilidad y todo provecho a la ciencia de la que se habla (φρόνησις) el texto es sin dudas aristotélico. Que el punto de vista de Aristóteles y Jámblico difiere en esta materia, con todo lo que ello supone desde la óptica de la doxografía, es algo que ya hemos analizado. De modo que, siguiendo la lectura de algunos eruditos, debemos mantener nuestra Segunda Demostración en los límites de la diferencia entre el bien por un lado, y lo útil-necesario y provechoso por el otro.

Sus fragmentos se desarrollan entre 52.16 y 54.9. Estos se concentran en la diferencia entre el bien y la necesidad-provecho. A partir de aquí, y siguiendo los argumentos pertinentes, por un lado, la necesidad-provecho será equiparada con la utilidad, en función de que implica una razón distinta, y, por el otro, la φρόνησις con el bien, en función de que se la elige por sí misma. Toda esta sección termina retornando al plan o intención de la naturaleza y exhortando a alcanzar la φρόνησις, la que, debemos entender, por medio de la φιλοσοφία se descubre y establece como un bien, esto significa: no útil-provechoso.

Pero esta segunda demostración tiene, además, una segunda parte. Desde nuestro punto de vista no hay ningún quiebre entre esta y la primera parte, sino que están ordenadas una a continuación de la otra. Es decir, luego del bloque 52.16-54.9, primera parte, debemos ubicar 54.10-56.12, segunda parte de esta segunda demostración. Advertimos de esta división en un mismo bloque porque creemos que esta segunda parte representa un punto de transición en la especulación. Si bien las dos partes de la demostración se mantienen en la discusión de lo bueno que no es

útil-provechoso, esta segunda da un paso más y se ubica ahora en la tarea del político, recordando que entre los beneficios del filosofar está encontrar el plan de la naturaleza y con esto la φρόνησις, esto último de modo implícito. Al político se le recomienda que imite la vida del filósofo, puesto que es el único que vive con la mirada puesta en la naturaleza y en lo divino. Finalmente, advirtiendo que en 56.12 todos los bienes los adquirimos gracias a la ἐπιστήμη θεωρητική, esto es la φρόνησις, entonces debemos considerar que todo este bloque pertenece efectivamente al desarrollo de la segunda demostración.

Sin embargo, el cambio que presenta de una primera a una segunda parte, de la φρόνησις como el bien a la función del político respectivamente, puede provocar ciertas dudas. Aunque el cambio no es del todo desprolijo, en cierto sentido se asemeja a una digresión. El lugar donde queda ubicado responde exclusivamente a la continuidad del tema del bien, aunque no podemos decir que este lugar en el texto sea absolutamente necesario.

a.3.3-Tercera demostración

Entendemos que la segunda demostración tiende un vínculo entre la primera y esta. En el fragmento que hemos decidido que sea la introducción a las tres demostraciones se advierte que primeramente se demostrará por qué la φιλοσοφία, que busca la φρόνησις, es posible y fácil de adquirir, y en segundo lugar que precisamente esta, la φρόνησις, es provechosa, lo cual equivale a decir que es no útil. En esta tercera demostración, que va desde 39.9 hasta 40.1, en principio se recuerda la primera, luego, a través de la segunda, se procede a desarrollar la tercera. Decimos que es a través de la segunda, porque esta tercera demostración está directamente vinculada con la anterior.

Puesto que ya está dicho que la φρόνησις es, según el plan de la φύσις, el ἔργον del hombre, aquello que lo hace tal, entonces se

advierte que debe ejercer el mando, ya que esto solo lo puede cumplir el más valioso por naturaleza. Lo que esta elija, ese es el bien, porque, como ya se ha dicho, eligiéndose por sí y no por otra cosa es provechosa y en consecuencia alcanza lo que es auténticamente bueno. De manera que, en conclusión, es el más valioso de todos los bienes.

a.4- Conclusión

Como conclusión de estas tres demostraciones y de todo este Libro Primero, o primera parte del escrito, ubicamos en principio el fragmento 40.1-11, donde se reafirma que la φιλοσοφία posibilita la adquisición de la φρόνησις. Todo esto representa además, y aquí concluye el fragmento, la búsqueda, proximidad y consecución del bien que representa la φρόνησις. De aquí en más, y con este bien ganado, la especulación, al modo también de la búsqueda, alcanzará nuevos horizontes. Este trabajo es el que se desarrolla en la segunda parte del escrito.

En segundo lugar ubicamos el fragmento 41.2-5, el cual reúne en sí la conclusión sobre cada una de las demostraciones.

b- Libro Segundo: De la φρόνησις al νοῦς

La segunda parte del escrito o Libro Segundo presenta cuatro secciones bien delimitadas. En general el orden que proponemos aquí coincide casi completamente con el que ya ha desarrollado Düring, a excepción de un bloque, el que ubicamos exactamente hacia el final del escrito, y que cambia radicalmente la interpretación del fin que buscaba la obra. Con esta modificación, el escrito pasa de ser una obra interpretada casi completamente bajo la luz del ascetismo que intenta convencer a los lectores de los beneficios que trae la vida intelectual, a una obra de búsqueda, de investigación, que escudriña a partir de la función del hombre lo más digno de ser pensado, y con ello la clasificación de todas las

ciencias o de todos los saberes. Solo una búsqueda e investigación ecuánime, representada por la letra viva de un pensador pensando que se esfuerza por alcanzar lo máximamente pensable, competencia del hombre, puede llegar al extremo en el que la clasificación de las ciencias decanta por su propio peso.

Teniendo en cuenta que la primera parte del escrito estaba dedicada a la φρόνησις como capacidad que supone el afán por la búsqueda de aquello que es la función del hombre, la segunda, tomando este principio fundamental, comienza con la búsqueda o investigación de lo pensable por antonomasia, considerando que pensar es la función que hace al hombre tal, es decir hombre.

b.1- Primer estadio de la confrontación φρόνησις-νοῦς: Planteo inicial

Esta primera sección de la segunda parte, 41.15-45.5, se desarrolla en consonancia con la última sección de la primera parte del escrito. Efectivamente, el bloque 41.15-42.4 continúa con el desarrollo del argumento del dominio de la mejor parte, tal como se observa en la tercera y última demostración. En este caso, el argumento se dilatará un poco más y explicará el proceso que va desde el cuerpo hasta la mejor parte del alma. Lo que aquí importa sobremanera es lo que tiene que ver con la división del alma, lo que apunta directamente a aquello que se halla de acuerdo con la propia excelencia, también llamada buena disposición.

Todo este bloque continúa también con la determinación de la función propia del hombre y alcanza, consecuentemente, el νοῦς como su aspecto fundamental. De modo que la φρόνησις como capacidad de búsqueda de lo más digno de ser pensado, y tenida hasta entonces como tal, comienza a experimentar un límite precisamente en el νοῦς, en la medida en que este se arroga ahora el cumplimiento del ἔργον del hombre con ἀρετή. En este punto es muy importante tener en cuenta que la φρόνησις funcionando

como capacidad de búsqueda es tenida por saber teórico. Así la adjetiva precisamente el texto. Sin embargo, la propia búsqueda, capacidad ecuánime y casi inercial del pensador, se limitará a sí misma y en sí misma en el proceso que va desde sí hacia sí. Este movimiento, motivado por la *φρόνησις*, sin embargo, descubre algo extraño a sí. Todo esto representa, según nuestra reorganización de los fragmentos, el comienzo del meollo mismo de la obra aristotélica.

b.2- Segundo estadio de la confrontación *φρόνησις-νοῦς*: Activación

El bloque va desde 56.13-60.10. Supone un estadio anterior a la primera de las dos conclusiones. Es un bloque que deja el estado de cosas en condiciones para que esta primera conclusión se desprenda espontáneamente.

Vivir conforme al *νοῦς* implica vivir placenteramente. En este sentido, y por medio de algunos ejemplos y analogías, el vivir es comparado con el conocer. Desde este tópico comienza a despuntar el significado de vivir en acto. Por supuesto, comienzan a utilizarse a partir de aquí las nociones de acto y potencia para explicar lo que se quiere decir acerca del vivir y el punto al que se quiere llegar con ello.

Para el hombre vivir propiamente hablando es hacerlo conforme a la actividad, y más precisamente de acuerdo con la actividad del alma. Para alcanzar esta activación es necesario entender precisamente que hace mejor uso de la cosa el que la utiliza correctamente. Esto supone todo lo anterior según el orden en que lo hemos desarrollado. Pues, teniendo en cuenta que el alma es mejor que el cuerpo, y que de esta la mejor es la parte que conoce, entonces pensar y razonar es la única función del alma. Aquel que logra la excelencia de dicha función vive propiamente como hombre y, consecuentemente, alcanza la verdad de todo

aquello que conoce. Al hombre que vive conforme con esto hay que concederle la vida perfecta. El único capaz de alcanzar esta vida es el φρόνιμος, el que busca desde la φρόνησις la función que le compete al hombre.

El φρόνιμος hace uso de la φρόνησις como saber indeterminado por el mero hecho de que va tras las huellas de lo más digno de ser pensado. Solo el resultado de la búsqueda puede alcanzar un estadio que en retrospectiva limite esta facultad de búsqueda y determine su posición en el marco de la clasificación de las ciencias.

A pesar de que observamos que una de las conclusiones del escrito ya está casi plenamente encaminada, y a pesar de que dicho resultado está explícita e implícitamente anunciado (con una excepción que ya he analizado), aún el pensador no ha desarrollado en este bloque el último paso del razonamiento que acaba en la mencionada conclusión.

b.3- Tercer estadio de la confrontación φρόνησις-νοῦς: Diferenciación de la φρόνησις de sí misma

Este bloque, penúltimo del escrito, desarrolla su primera conclusión, la cual tiene que ver precisamente con el resultado de la búsqueda que inicia con la φρόνησις. Va desde 45.4-48.21.

El resultado del que hablamos es el νοῦς. Es el punto donde termina lo más digno de ser pensado como ἀλήθεια. La verdad, a partir de algunos ejemplos y analogías, está vinculada con la mejor parte del alma, la que debe ser cumplida con virtud. En consecuencia, la verdad está vinculada con el conocimiento. Solo hay conocimiento verdadero, entonces, ahí donde se cumple con ἀρετή la función del hombre, es decir el resultado de la búsqueda de la φρόνησις. En este sentido dicha facultad es un conocimiento

que busca conociendo, y que alcanza el νοῦς cuando el conocimiento llega a su ὄρετή.

Este bloque reviste una importancia fundamental porque en él comienza a despuntar la primera diferenciación que la φρόνησις obtiene de sí misma. Desde el punto de vista técnico, en cuanto al vocabulario se refiere, el camino hacia la última diferencia entre la φρόνησις y el νοῦς, con todo lo que esto conlleva hacia el final del texto, hacia la conclusión precisamente, comienza con apenas una observación sobre el campo semántico de aquella.

b.4- Redeterminación de la φρόνησις: Conclusión

Cuando la facultad que busca el conocimiento por antonomasia limita con aquella que lo proporciona, entonces debe reubicarse a partir de una nueva determinación. Es esto justamente lo que ocurre cuando la φρόνησις, facultad de conocimiento que busca, alcanza el νοῦς que determina precisamente la función del hombre cumplida con excelencia.

Este bloque, que va desde 34.5-35.18, es ubicado por los eruditos, y esto siguiendo a Düring, al principio de la reconstrucción del escrito. Desde nuestro punto de vista, en cambio, esta sección no puede más que estar hacia el final, cumpliendo allí con la conclusión general del escrito. Es decir, luego de que la φρόνησις, que busca la excelencia de la función del hombre, encuentra su coto en el νοῦς, que representa el cumplimiento de dicha función con excelencia, debe ser redeterminada en relación con todo el espectro del saber. En retrospectiva, una vez que se ha alcanzado con el νοῦς el τέλος y función del hombre, y en una actitud que los alumnos de la Academia tenían por absolutamente ecuánime y científica, lo primero que aparece es precisamente aquella facultad que ha guiado hacia el postrero resultado: aparece la φρόνησις.

Esta es la responsable de la división de los saberes o ciencias en un doble aspecto: por un lado genera con la actitud de búsqueda el extremo del conocimiento en un punto que se presenta para ello como irrefutable, la función, el τέλος del hombre, ahí donde encuentra su ἐν-τελ-έχεια; por el otro, el límite en el νοῦς obliga a una redeterminación que al fin de cuentas acaba con la perfecta delimitación de otro de los saberes, la πρόξις: el que tiene su fin en el hombre. Habiendo quedado ya determinado el saber productivo, que tiene su fin en la φύσις, desde un principio, entonces justo al final del escrito la totalidad de los saberes ha quedado determinada y perfectamente ordenada cuando comprendemos que el saber teórico tiene su fin en sí.

C- Esquema general sobre la reorganización

1 Libro Primero: determinación de la πρόνησις y demostración

1.1 Determinación de la πρόνησις a partir del plan de la φύσις (49.1-52.16)

1.2 El vínculo entre πρόνησις y φιλοσοφία (36.27-37.22)

1.3 Las tres demostraciones: introducción (37.22-26)

1.3.1 Primera demostración (37.26-39.8, 40.12-41.2)

1.3.2 Segunda demostración (52.16-56.12)

1.3.3 Tercera demostración (39.9-40.1)

1.4 Conclusión (40.1-11, 41.2-5)

2 Libro segundo: de la πρόνησις al νοῦς

2.1 Primer estadio de la confrontación πρόνησις- νοῦς: planteo inicial (41.15-45.5)

2.2 Segundo estadio de la confrontación φρόνησις- νοῦς: activación (56.13-60.10)

2.3 Tercer estadio de la confrontación φρόνησις- νοῦς: diferenciación de la φρόνησις de sí misma (45.4-48.21)

2.4 Redeterminación de la φρόνησις: conclusión (34.5-35.18)

D- ΦΡΟΝΗΣΙΣ-ΖΗΤΗΣΙΣ: Filosofía de la búsqueda

El verdadero motivo que generó en su momento esta investigación sobre el *Protrepticus* fue entender la relación ζήτησις-φρόνησις. Esta curiosidad derivó en una reorganización de los fragmentos y con ello en una nueva interpretación del texto. Solo por el nuevo orden y no estrictamente por el contenido de los fragmentos el texto pasó de ser casi ascético y de recomendación moral -según lo cual (guiado por las premisas fundamentales del neoplatonismo) se exhortaba a filosofar para alcanzar una mejor vida, lo que supone el conocimiento teórico y principalmente el conocimiento de Dios- a un texto de reflexión, a un texto en el que importa esencialmente la búsqueda filosófica. Como ya he mencionado, el orden de extracción que hace Jámblico ha hecho que se pierda el planteo fundamental del texto aristotélico. Hay incluso pasajes dudosos, de características netamente neoplatónicas aunque tenidos por genuinos, como aquel en el que sin dudas Jámblico recomienda el suicidio antes que vivir privado de la vida reflexiva que lleva a Dios, pasajes que bajo ningún concepto pueden pertenecer a Aristóteles. Recordemos que para este la muerte es un límite (πέρας) y que más allá de ella nada parece ser ni bueno ni malo (καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ θεοῦ δοκεῖ οὔτ' ἄγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι)⁴⁸. Y así podríamos citar algunos otros ejemplos.

⁴⁸ E N 1115^a 26-27.

Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos fundamentales y esenciales del análisis de este texto que nos han llevado a tal punto? Nos apoyamos en una serie de fragmentos que consideramos contienen signos que nos indican que deben ir al final del escrito. Esta nueva ubicación abrió un nuevo panorama y todo lo que está de estos fragmentos para atrás, es decir todos los que anteceden a este grupo, fue ordenado en función de lo esencial de sus líneas.

La primera señal responde directamente al desarrollo fundamental de la reflexión y consecuentemente al del texto. Es lo que consideramos el primer momento del límite de la φρόνησις en el νοῦς como diferenciación de sí misma, el primer momento del límite de la προξις en la ἐπιστήμη θεωρητική. Por lo tanto, este pasaje muestra la primera luz del resultado final de la búsqueda y de la especulación filosófica que ha funcionado como motor. Es en estas líneas donde empieza a despuntar tímidamente el primer destello del cuadro final de las ciencias: cuántas son y el orden que ocupan una respecto de la otra. Habiendo quedado diferenciada ya del resto la ciencia productiva al considerar su fin fuera de sí, puesto que su fin es el de la φύσις, el límite de la φρόνησις mostrará con qué saber se restringe, cuál es su fin y en consecuencia cuál es el fin de aquello que la hace limitarse, es decir el νοῦς. Estamos hablando de un pasaje que corresponde exactamente al penúltimo apartado del escrito, el que está inmediatamente antes de la conclusión. Efectivamente, en 46.22-47.4 de la edición de Pistelli encontramos que para Aristóteles así como la sola posesión de riquezas no es causa de vivir bien, así también, dice, precisamos de una inteligencia, pero no de la misma -que hasta ahora era de búsqueda- (“οὕτως καὶ <ἐπι> [περὶ] φρονήσεως οὐ τῆς αὐτῆς οἴμαι δεόμεθα”), solo para vivir, es decir solo para vivir aunque no se alcance la felicidad, e incluso para vivir bellamente (“πρὸς τε τὸ ζῆν μόνον καὶ πρὸς τὸ ζῆν καλῶς”). En este punto exacto de la investigación Aristóteles entiende y comienza a mostrar que la inteligencia de búsqueda

que había funcionado como acicate de su reflexión, ya ha hecho su primer contacto con aquella facultad que está en condiciones de hacer de lo que se busca, y que por eso está de cierto modo oculto, una clara ἀ-λήθεια; la facultad que está en condiciones de ocuparse de lo pensable en grado máximo.

De aquí en adelante el texto sigue haciendo algunas observaciones más al respecto y añadiendo algunos otros elementos hasta que finalmente da paso a la conclusión final (en esta reorganización) del escrito, el lugar donde se cierra con perfección el resultado final de la investigación y de la búsqueda. Algo que nos resulta del todo curioso es ver el modo en que Düring ha ubicado estos fragmentos, que consideramos preparan la conclusión, al final de su reconstrucción. Las palabras de esta sección que hemos rescatado, quedan en su reconstrucción colgadas en el aire; en efecto, ¿quién puede entender que ya no debe hablarse de la misma inteligencia de búsqueda cuando no se ha considerado que el texto va precisamente a lo pensable por antonomasia, pretendiendo por lo tanto determinar y ordenar las ciencias?

Consecuencia de esto es que los pasajes que en nuestra reorganización funcionan como conclusión, en la reconstrucción del mencionado erudito, y con ella en la del resto de los eruditos, están al principio del escrito. Esto muestra claramente que no comparto con ellos lo esencial de la reflexión filosófica que ofrece el texto. Desde mi punto de vista creo que estamos en condiciones de pensar que la exhortación que hacía en este texto Aristóteles era más hacia la búsqueda que hacia el resultado de esta. La exhortación hacia el resultado de la búsqueda es la intención de Jámblico y muestra no solo el sesgo de su reflexión sino también el orden en que ha extractado los fragmentos del escrito del filósofo griego. Hay por lo tanto posibilidades de considerar que los extractos del supuesto escrito de Aristóteles podrían en su mayoría no ser textuales, sino paráfrasis teñidas de aquel ascetismo que pensamos ha generado la mayor confusión a la hora de tratar de reconstruir el texto. Es claro, sin embargo, que el desprecio del cuerpo y otras características del orfismo eran puntos que no estaban ajenos a la Academia, y que, más

aún, eran pilares esenciales de la filosofía platónica. A pesar de ello me resisto a pensar que Aristóteles en el período de juventud en que escribió este texto haya estado todavía influido por esto. O que, teniendo en cuenta que mucho no tienen que ver entre sí, le preocupara más el desprecio del cuerpo en pro de la vida teórica que determinar el orden de las ciencias. Por eso, el único y más fuerte argumento en favor del mencionado supuesto es que según nuestra interpretación y consecuente reconstrucción, el filósofo griego ha tenido desde un principio la intención de determinar y ordenar las ciencias, motivo por el cual le ha sido absolutamente necesario hallar lo máximamente pensable, lo más digno de ser pensado para, ulteriormente, mirar en retrospectiva y ubicar con claridad, a través de los límites entre ellos, cada uno de los saberes. Es esta quizás la más venerable actitud del científico, del filósofo que investiga sobre la verdad en el espectro de lo-que-es⁴⁹.

Siguiendo lo que creemos era el principal motivo de búsqueda del texto aristotélico, es que ubicamos los fragmentos que van de 34.5 a 35.18 de la edición de Pistelli al final de nuestra reconstrucción. Nos apoyamos en el sesgo y coherencia de la interpretación del texto y en otras características esenciales que rescatamos desde la filología y que pasamos a analizar. Considero que en el fragmento 34. 5-16 Aristóteles comienza a desarrollar un repaso que lleva directamente a la conclusión final. Nos recuerda, por un lado, que las artes son imitaciones de la naturaleza, utilizando para esto un imperfecto que muestra claramente que esto es algo que ya ha dicho: “ὅτι καὶ φύσεως αἱ τέχναι ἦσαν μιμήματα”. Por el otro, nos recuerda que el hombre está compuesto por cuerpo y alma utilizando en una construcción de genitivo absoluto un participio pluscuamperfecto activo en genitivo singular, lo que nos muestra que de esto ya ha hablado: “τοῦ δὲ ἀνθρώπου συνεστῶτος φύσει ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος”. Lo mismo sucede unas líneas más abajo cuando nos remarca que una parte del alma tiene razón y la otra no utilizando nuevamente estos sugestivos imperfectos y demás: τῆς ψυχῆς δὲ τὸ μὲν ἦν ἔχον λόγον. Sobre esto Düring no anota nada en su aparato crítico. Aunque en su comentario entiende que los imperfectos, solo los imperfectos, hacen referencia a otros escritos y que por lo tanto suponen

⁴⁹ Hegel (1971: 33).

algo así como ‘como ya hemos dicho antes’. En este sentido Aristóteles se podría estar refiriendo a un escrito de su propia autoría como a un escrito de Platón, involucrándose con él como todavía miembro de la Academia⁵⁰. Ahora bien, en nuestra reconstrucción este pasaje supone un repaso de lo anterior que tiene como principal objetivo ir preparando el terreno de la conclusión, motivo por el cual la repetición tiene un sentido claro. Porque de hecho, y esto debe quedar bien claro, estos puntos se repiten en los extractos de Aristóteles. En la reconstrucción de Düring, sin embargo, obsérvese bien, se repite dos veces lo mismo sin sentido alguno. Con los imperfectos Düring entiende que Aristóteles supone que todos saben de lo que se está hablando, pero ¿con qué necesidad retórica el filósofo volvería a decir más adelante lo mismo que se sobreentiende? Es decir, si el filósofo considera que habla de un topos ya conocido, ¿por que volvería a insistir en él?

Hay, además, referencias al νοῦς que solo pueden estar al final del escrito. Del mismo modo, hablar de las νοήσεις como actos del νοῦς, como lo hace en 34.17-22, es una observación que solo podría aparecer después del descubrimiento del νοῦς. En este sentido es coherente que diga a continuación que el νοῦς es la mejor parte del alma. En 34. 22-27 entiendo que el texto comienza a tener una cercanía y relación fundamental con *Metaph. A* cuando dice que son libres los pensamientos que se desean por sí. Para esto vuelve a utilizar un imperfecto: “πάλιν δὲ τῶν διανοήσεων ἐλεύθεραι μὲν ἦσαν ὅσαι δι’ αὐτὰς αἰρεταί”. En este caso Düring ya no sabe qué hacer con él, por lo que anota en su aparato crítico “ἦσαν fortasse legendum εἰσίν”, y en su comentario considera que se trata lisa y llanamente de un error⁵¹. No creo además que deba vincularse el pasaje con 51.6-52.16 sino más bien con 53. 2-15, con aquel que habla de la isla de los Bienaventurados⁵². Es este tema de los pensamientos libres, además, el que considero es la puerta de entrada a la conclusión definitiva del escrito, que excede el descubrimiento de lo máximamente pensable y consecuentemente del νοῦς.

En efecto, Aristóteles tiende un puente en estas líneas entre lo que ya ha pensado y el asunto que todavía queda pendiente. Es decir, tiende

⁵⁰ Düring (1961:193).

⁵¹ Düring (1961:194).

⁵² Manrique (2007:131-132).

un puente entre el descubrimiento de la función que hace del hombre tal y la última conclusión del escrito, la que da estatuto definitivo al problema de la *πρᾶξις*. Esto implica además el lugar que definitivamente ocupará la *φρόνησις* de ahora en más. Cuando se hace uso de las acciones con ayuda de la *διάνοια*, dice en 34.27-35.25 (“*χρωμένων δὴ τῶν πράξεων τῇ διανοίᾳ*”), aunque el que así actúa lo haga en favor de su provecho (“*κἂν αὐτὸς ὑποβάλλῃ τὸ συμφέρον καὶ ταύτῃ ἡγήται*”), ello no obstante le obedece a aquella (“*ἀλλ’ ἔπεται γε ταύτῃ*”). Aún cuando necesite un cuerpo para realizar las acciones y se contamine del azar, por encima de esto las concreta siendo el *νοῦς* el que guía y manda (“*ὑπὲρ ὧν ἀποδίδωσι τὰς πράξεις ὧν ὁ νοῦς κύριος*”). De ahí que, concluye en 35.5-14, de los pensamientos que son deseables por sí, solo los que suponen un *θεωρεῖν* son superiores y más valiosos que los empleados para otra cosa (“*ὥστε τῶν διανοήσεων αἱ δι’ αὐτὸ ψιλὸν τὸ θεωρεῖν αἰρεταὶ τιμιώτεραι καὶ κρείττους τῶν πρὸς ἄλλα χρησίμων*”). Es decir: las contemplaciones son valiosas por sí mismas (*δι’ αὐτὰς δὲ τίμιοι αἱ θεωρίαί*) y en estas son deseables la *σοφία* y el *νοῦς*, o mejor la sabiduría del entendimiento (“*αἰρετὴ ἐν ταύταις τοῦ νοῦ ἢ σοφία*”), mientras que las contemplaciones que son deseadas por las acciones, no deseadas por sí y por lo tanto son no libres (“*διὰ δὲ πράξεις*”), están vinculadas con la *φρόνησις* en cuanto inteligencia de búsqueda (*αἱ -διανοίαι- κατὰ φρόνησιν*). Por lo tanto lo bueno y lo noble (“*ὥστε τὸ ἀγαθὸν καὶ τίμιον*”) está en las contemplaciones dependiendo de la *σοφία* (“*ἐν ταῖς κατὰ σοφίαν θεωρίαις*”), mientras que lo que tiene que ver con las acciones depende de la *φρόνησις*. Queda claro que aunque las contemplaciones vinculadas con las acciones no son libres, sin embargo, son contemplaciones al fin y como tales dependen del *νοῦς*. Este es el punto exacto que ha menester investigar.

En los fragmentos de este bloque podemos ver un resumen que solo puede estar al final del escrito original de Aristóteles. A su vez el *acmé* de la especulación filosófica nos ubica en el punto exacto en que la *πρᾶξις* alcanza su definición como saber cuando se redetermina la *φρόνησις*. Los pensamientos libres deseables para las acciones son *κατὰ φρόνησιν* y no contemplaciones que están en la *σοφία* del *νοῦς*. La *φρόνησις* encuentra entonces aquí su límite: es un principio de búsqueda que activando la parte suprema del alma ha descubierto la verdad en lo más digno de ser conocido y pensado; mas en este punto la ciencia identificada con el *νοῦς*, la *σοφία*, lo *θεός* y la *θεωρία* quiere distinguirse

y encontrar su propio estatuto. Ahora bien, ¿por qué en este escrito queda la φρόνησις finalmente vinculada con la πρᾶξις? Porque lo más digno no desprendido e independizado de la φρόνησις es la πρᾶξις. La φρόνησις como principio de búsqueda puede alcanzar el νοῦς y en este caso encuentra lo que tiene su principio en sí; pero cuando se mantiene en el límite que este marca (el νοῦς) encuentra lo más digno con su principio en el hombre, aunque dependa de la σοφία del νοῦς; encuentra la πρᾶξις. La φρόνησις es un principio de búsqueda de lo más digno y por eso tiene acceso a lo divino. Sin embargo, estrictamente hablando es una facultad que encuentra su coto en el νοῦς y por eso se restringe, solo una vez que la búsqueda ha dado resultado, a lo más digno con su principio en el hombre. Justo en el último párrafo del escrito, según entendemos el orden que este debe tener, Aristóteles cierra con perfección el espectro completo de los saberes. Cada uno ha encontrado su lugar de acuerdo con su principio.

Es importante tener en cuenta además que las intelecciones prácticas, a diferencia de las teóricas, cuyo movimiento (la intelección) es eterno porque tienen su fin en sí, poseen un límite por tener un fin distinto de sí mismas⁵³. Por lo tanto, es posible decir que la φρόνησις como principio de búsqueda encuentra su límite en aquello que tiene su principio en sí, quedando en consecuencia relegada a lo más digno cuyo principio no está en sí. El principio más digno, según entiende Aristóteles, después del que está en sí, es el que está en el hombre. Por eso la φρόνησις gobierna el ámbito de lo práctico sin perder el contacto con la facultad que gobierna el ámbito de lo teórico. ¿Por qué? Evidentemente en este escrito de juventud Aristóteles no ha definido con exactitud el problema. Debemos rescatar, sin embargo, su modo de proceder, su método filosófico, coherente hasta el último de sus escritos. En efecto, lejos de destruir las enseñanzas de la tradición, se mantiene fiel a ellas y ordena con precisión todo lo que esta ha transmitido.

⁵³ *De an* 407^a 20-32.

El libro A de la *Metaph.* es un escrito que sin dudas está muy cerca en estilo, idea y tiempo al *Protrepticus*. Lo importante de aquel es, sin embargo, no precisamente esto, sino que se registran algunos datos que refuerzan nuestra reorganización de este. Esta reorganización, incluso, nos ayuda a entender ciertos pasajes del libro A de la *Metaph.* que, a mi entender, siempre fueron algo oscuros. Veamos algunos detalles. En este escrito, posterior a todas luces al *Protrepticus*, Aristóteles busca, a partir de distintos saberes, la ciencia por antonomasia⁵⁴. Además, entre las ciencias, aquella que se escoge por sí es σοφία⁵⁵, y el saber y el conocer sin otro fin que ellos mismos se dan en la ciencia de lo más digno de ser conocido⁵⁶ (un extracto fundamental para nosotros). Y lo más digno de ser conocido son los primeros principios y causas⁵⁷. Ahora bien, como no se está hablando de una ciencia productiva, queda claro que los que filosofaron, los que buscaron más allá de los saberes necesarios, lo hicieron para huir de la ignorancia⁵⁸. Por eso, dice el filósofo, una φρόνησις tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios y los relativos al placer y al bienestar: σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγῆν ἢ τοιάυτη φρόνησις ἤρξαντο ζητεῖσθαι⁵⁹. ¿Qué significa en este contexto φρόνησις? Queda claro que no es σοφία o ciencia de las primeras causas, sino el principio de búsqueda de esta: la φρόνησις comenzó a desandar su camino cuando ya se sabía todo lo relativo al conocimiento necesario. Aparece esta, entonces, como el principio de búsqueda de una investigación que opera por tener las necesidades cubiertas. Esta fue el motor principal que comenzó el

⁵⁴ *Metaph* 982^a 1-3.

⁵⁵ *Metaph* 982^a 14-16.

⁵⁶ *Metaph* 982^a 30-32.

⁵⁷ *Metaph* 982b 2.

⁵⁸ *Metaph* 982b 19-20.

⁵⁹ *Metaph* 982b 22-24.

movimiento hacia lo más digno de ser pensado. Pero, ¿por qué comienza por aquí? Como se trata de una búsqueda que está más allá de la utilidad, apunta hacia un conocimiento libre, algo que también remarca el *Protrepticus*, el único libre de todos los conocimientos⁶⁰; el que es su propio fin⁶¹. Podría considerarse incluso que un saber tal es propio de un dios, aunque sería indigno que un hombre no busque su función, la que lo hace tal⁶². Aquello de que un conocimiento tal solo puede pertenecer a un dios está plasmado en un verso que se le atribuye a Simónides. Y como Aristóteles entiende que un tal conocimiento, en cambio, sería indigno para el hombre no buscarlo, es que considera que muchas mentiras dicen los poetas⁶³. Es entonces que la ciencia buscada por la φρόνησις comienza a determinarse; aunque en este momento, que supone el encuentro, ya nada tenga que ver principalmente con ella, sino con el νοῦς. Se trata de la ciencia más divina y más digna de estima⁶⁴, y además doblemente, ya que es la ciencia que posee en grado sumo lo divino y aquella que versa sobre lo divino⁶⁵. Claramente en estas líneas de *Metaph.* A Aristóteles supone por sabido todo lo relativo a la φρόνησις como motivo de búsqueda, considerando como un tópico fundamental para sus exposiciones el denodado trabajo de su *Protrepticus*.

Ahora bien, ¿por qué el conocimiento de lo más digno de ser pensado, el conocimiento de lo divino que implica la función por antonomasia del hombre, comienza a buscarse por la φρόνησις? Si la función por antonomasia del hombre y lo más digno de ser pensado suponen el νοῦς, que a su vez es capaz de pensar lo divino,

⁶⁰ *Metaph* 982b 27.

⁶¹ *Metaph* 982 27-28.

⁶² *Metaph* 982b 30-32.

⁶³ *Metaph* 983^a 3.

⁶⁴ *Metaph* 983^a 5.

⁶⁵ *Metaph* 983^a 6-7.

y si el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es justamente lo divino en nosotros, como dice el *Protrepticus* hacia el final, entonces la $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ es la facultad más elevada del hombre en tanto hombre; es decir, en la medida en que no consideramos lo divino que hay en él. En el camino de búsqueda es el bien intelectual máspreciado del hombre. En tal sentido es el vínculo entre el hombre y lo divino; es la facultad que por medio de tal vínculo hace que finalmente el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ sea la más elevada en el hombre. Es por eso, ni más ni menos, que nunca ha dejado de ser la facultad cuyo principio está en el hombre. Su función de búsqueda, su rol, radica precisamente en esto. Es lo más elevado del hombre como hombre porque puede alcanzar su vínculo con lo divino. La búsqueda supone que el hombre está haciendo uso de lo mejor ‘de sí’ cuando intenta conocer y alcanzar su función. Ahora bien, lo mejor ‘de sí’ queda reducido al ‘para sí’ cuando alcanza el vínculo con lo divino y conoce ahí su más elevada función. En ese ‘para sí’ queda definida la $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$: en lo mejor del hombre para el hombre, que es hombre, finalmente, porque alcanza lo divino. De modo que la $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ nunca quedará desligada de la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ y del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Sobre esto algo ha adelantado ya el filósofo en el *Protrepticus*, aunque lo hará de un modo mucho más preciso en un texto sin dudas posterior como es la *Ethica Nicomachea*.

La $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ como la facultad más elevada del hombre como hombre hasta que alcanza el vínculo con lo divino, no solo descubre la función del hombre en esto, sino que además, y como consecuencia, termina de ordenar el espectro de los saberes. En efecto, la búsqueda ha alcanzado lo más digno, que en cierto modo cae fuera del hombre, y esto, como lo ganado, establece lo contrario al estado inicial de las investigaciones: “ $\delta\epsilon\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota\ \pi\omega\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\eta\eta\nu\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \kappa\tau\eta\sigma\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\omega\nu\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$

ζητήσεων”⁶⁶. Solo el descubrimiento de lo más digno de ser pensado puede generar en retrospectiva el orden de las ciencias. Hasta entonces todo es indefinido.

Pero, ¿cómo queda finalmente determinada la φρόνησις en los escritos del Aristóteles maduro? Como en el *Protrepticus*, Aristóteles considera en la *Ethica Nicomachea* que para entender la φρόνησις hay que comprender a qué llamamos ὁ φρόνιμος. Es propio de este deliberar (βουλεύω) bien sobre lo que es bueno, no en un sentido parcial, sino en un sentido general⁶⁷. Desde este punto de vista hay que tener presente que no se delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no se puede hacer⁶⁸. Como no hay demostración (ἀπόδειξις) de las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera⁶⁹, porque aquello de lo que hay ciencia sin más es imposible que se comporte de otra manera⁷⁰, y como tampoco es posible deliberar (βουλεύω) sobre lo que es necesariamente⁷¹, ya que sobre lo necesario no hay deliberación sino demostración y por ende razonamiento científico (“ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν”)⁷², entonces la φρόνησις no será ni ciencia ni τέχνη; no es ciencia porque la acción puede suceder de distintas maneras y no de un modo único y en consecuencia necesario, y no es τέχνη porque la acción y la producción son de distinto género⁷³. Esto último es un aspecto sobre el que se ha ocupado con absoluta prioridad en el *Protrepticus* según nuestra reorganización. Por lo tanto, tiene que ser una disposición verdadera y práctica respecto de lo que es

⁶⁶ *Metaph* 983^a 11-12.

⁶⁷ *E N* 1140^a 23-27.

⁶⁸ *E N* 1140^a 30-32.

⁶⁹ *E N* 1140^a 33-35.

⁷⁰ *A Po* 71b 15-16.

⁷¹ *E N* 1140^a 34-1040b 1.

⁷² *A Po* 71b 17-18.

⁷³ *E N* 1140b 2-4.

bueno y malo para el hombre: “λείπεται ὅρα αὐτὴν εἶναι ἐξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά”⁷⁴. Tratar de entender la φρόνησις a partir del ὁ φρόνιμος nos hace suponer desde un principio que se trata de una disposición, y con esto comprendemos a continuación que se trata de una virtud. Una virtud de la parte del alma que también forma opiniones, puesto que la δόξα y la φρόνησις tienen por objeto lo que puede ser de otra manera: “τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν”⁷⁵.

De modo que el principio de lo científico no puede ser objeto de la τέχνη ni de la φρόνησις, porque lo científico es demostrable y se basa en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión, pues así los principios serán apropiados a la demostración⁷⁶; pues lo científico es demostrable, mientras que la τέχνη y la φρόνησις están en estrecha relación con las cosas que al suceder tienen distintas posibilidades (“αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὔσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν”)⁷⁷. De las formas de conocimiento debemos considerar entonces, aquella que está en relación con lo que no puede ser de otra manera y por ende se lo considera conocimiento necesario, y la forma que es sobre aquello que al suceder tiene distintas posibilidades. Los encargados de alcanzar esta verdad son la ἐπιστήμη, la φρόνησις, la σοφία y el νοῦς. Considerando por lo ya dicho que tres de estas no pueden tener por objetos los principios (la ἐπιστήμη, la φρόνησις, la σοφία)⁷⁸, pues el principio de lo científico no puede ser objeto de ἐπιστήμη porque se trata de una tesis que no es posible demostrar⁷⁹, no puede ser objeto de la

⁷⁴ *E N* 1140b 4-5.

⁷⁵ *E N* 1140b 26-27.

⁷⁶ *A Po* 71b 20-22.

⁷⁷ *E N* 1140b 33-1141^a 1.

⁷⁸ *E N* 1141^a 5-6.

⁷⁹ *A Po* 72^a 15-16.

σοφία porque el principio del sabio es usar la demostración⁸⁰, ni de la φρόνησις porque, como dijimos, se trata de una deliberación y esto supone que se habla en este caso de aquello que al suceder tiene distintas posibilidades, entonces, concluye el filósofo: como ninguna de estas tres es necesaria, las tres dependen del νοῦς y se deja que este sea el encargado de los principios (λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν)⁸¹. Vemos entonces cómo en un texto que a todas luces no es de juventud, Aristóteles mantiene la idea desarrollada en el *Protrepticus*: la φρόνησις limita en el νοῦς porque encuentra allí la facultad de lo más digno de ser pensado y por ende de los principios. Ahora bien, si la φρόνησις está vinculada con el ámbito del ente que al suceder tiene distintas posibilidades, ¿para qué precisa de los principios a los que accede gracias a su relación con el νοῦς?

La σύνεσις, dice más adelante Aristóteles, vocablo que debemos relacionar con el νοῦς, no se aplica solamente a lo inmóvil (es por esto precisamente que debemos relacionar ambos vocablos), sino también a lo que puede presentar dificultades y por lo tanto ser objeto de deliberación⁸², algo que es propio de la φρόνησις, como ya vimos. Es que, si puede (σύνεσις- νοῦς) alcanzar lo pensable en máximo grado, puede con el resto de los asuntos. Por lo tanto, se aplica a lo mismo que la φρόνησις, aunque: “οὐκ ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις”⁸³. ¿Por qué la σύνεσις se aplica a lo mismo que la φρόνησις? O, lo que es lo mismo, ¿por qué la φρόνησις precisa de los principios a los que puede acceder el νοῦς? La φρόνησις es normativa, ἐπιτακτική, proponiéndose como fin lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer⁸⁴. Para esto

⁸⁰ *E N* 1141^a 1-3.

⁸¹ *E N* 1141^a 7.

⁸² *E N* 1143^a 4-5.

⁸³ *E N* 1143^a 7-8.

⁸⁴ *E N* 1143^a 8-9.

precisará de la *σύνεσις* si consideramos que el objeto de esta no es tener *φρόνησις* ni alcanzarla, sino ejercitarse en la opinión para juzgar acerca de las cosas que son objeto de la *φρόνησις*, y para juzgar rectamente⁸⁵. Sin embargo, como la deliberación no es estrictamente hablando una clase de opinión⁸⁶, entonces ejercitarse en la opinión debe ser entendido como un paso previo a la deliberación. Es decir, entre la *φρόνησις*, la *σύνεσις* y el *νοῦς* hay un vínculo esencial que se concreta en una rectitud que no es ni aquella de la ciencia, ni aquella de la opinión⁸⁷. La rectitud que alcanza la *φρόνησις*, entonces, es deliberación, que está por encima de la rectitud de la opinión y no alcanza a llegar al nivel que tiene la rectitud de la ciencia.

Por lo tanto, el *νοῦς* tiene por objeto los extremos en las dos direcciones, “καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ’ ἀμφοτέρα”⁸⁸; la de los límites primeros y la de los límites últimos, “καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος”⁸⁹. Debemos considerar así una clase de *νοῦς* que se ejercita en las demostraciones y que tiene por objeto los límites inmóviles y primeros, y otra clase que se vincula con la *πρᾶξις* y que tiene por objeto lo extremo, lo contingente y la segunda premisa⁹⁰. Es decir, sobre las cosas que al suceder tienen distintas posibilidades no hay estrictamente hablando ciencia ni *νοῦς*, sino que de ellas puede haber deliberación y opinión (ya sea que se trate de la *πρᾶξις* o de cierto tipo de conocimiento respectivamente) acerca de lo verdadero y de lo falso por mediación de ellas⁹¹.

⁸⁵ *EN* 1143^a 11-15.

⁸⁶ *EN* 1142b 6-7.

⁸⁷ *EN* 1142b 8-9.

⁸⁸ *EN* 1143^a 35.

⁸⁹ *EN* 1143^a 35-1143b 1.

⁹⁰ *EN* 1143b 1-3.

⁹¹ *APo* 88b 30- 89^a 4.

Queda claro a esta altura que el límite entre *φρόνησις* y *νοῦς* es mucho más delicado de lo que se piensa normalmente, e incluso es evidente que en algún punto el *νοῦς* puede llegar a los niveles de la *φρόνησις*, cuando se ocupa de los límites últimos, y esta a los niveles de aquel, cuando alcanza el contacto con él. Lo importante es que la *φρόνησις* como principio de búsqueda intelectual sorprende al hombre con su hallazgo. Siendo lo mejor de él en tanto está en él, sorprende cuando encuentra que la función última del hombre radica en la intelección de lo que no es él. He aquí la esencia misma del pensar para Aristóteles y en general para el mundo intelectual de la Grecia Antigua.

BIBLIOGRAFÍA

Bekker, I. – Gigon, O. (1987). *Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Edidit Academia Regia Borussica. Editio altera, addidit instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon. Volumen Tertium, *Librorum Deperditorum Fragmenta*, collegit et annotationibus instruxit Olof Gigon. Berlin – New York: Walter de Gruyter.

de Strycker, E. (1969). Ingemar Düring: *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*. En *Gnomon* 41Band/Heft 3, pp. 233-255.

Düring, I. & Owen, G. E. L. (1956). *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*. *Studia graeca et latina gothoburgensia* XI, Göteborg.

Düring, I. (1954). Problems in Aristotle's *Protrepticus*. En *Eranos. Acta Philologica Suecana*. Vol. LII, fasc. 3-4, pp. 139-171.

Düring, I. (1956). Aristotle and Plato in the mid-fourth century. En *Eranos. Acta Philologica Suecana*. Vol. LIV, pp. 109-120.

Düring, I. (1957). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. *Studia graeca et latina gothoburgensia* V, Göteborg.

Düring, I. (1961). *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*. *Studia graeca et latina gothoburgensia* XII, Göteborg.

Düring, I. (1969). *Aristoteles Protreptikos*. Klostermann Texte Philosophie, Frankfurt am Main.

Düring, I. (2005). *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Zweite Auflage unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1966, Heidelberg.

Flashar, H. (1965). Zur Diskussion: Platon und Aristoteles im *Protreptikos* des Jamblichos. En *Archiv Für Geschichte der Philosophie*. Band 47/ Heft 1, pp. 53-79.

Gigon, O. (1959). Cicero und Aristoteles. En *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie*. 87 Band/Heft 2, pp. 143-162.

- Hegel, G. W. F. (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main.
- Hutchinson-Ransome, (2002). *Aristotle Invitation to Philosophy*. Toronto.
- Hutchinson-Ransome, (2005). *Aristotle's Exhortation to Philosophy*. Traslated from Budé edition of *Protrepticus* of Iamblichus (Paris 1989). The authenticity of these citations was established in "Authenticating Aristotle's *Protrepticus*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29.
- Hutchinson-Ransome, (2006). *Anonymous Iamblichi*. Fragments from an uncertain work apud Iamblichus, *Protrepticus* ch. 20..
- Hutchinson-Ransome, (2006). *Protrepticus and Antidosis*. En *Pacific Division Meeting of the American Philosophical Association*. Portland, Oregon.
- Hutchinson-Ransome, (2007). *Oxyrhynchus Papyrus 3659*. Version 2007i 16. Edition Helen Cockle, *The oxyrhynchus papyri*, Volume LII: 59-62, London, 1984. With comments.
- Hutchinson-Ransome, (2007). *Oxyrhynchus Papyrus 3699*. Version of 2007i 19. Edition M. W. Haslam, *The oxyrhynchus papyri*, Volume LIII: 15-23, London 1986.
- Hutchinson-Ransome, (2007). *Oxyrhynchus Papyrus 666*. Version of 2007i 19. With comments.
- Hutchinson-Ransome, (2007). *Vindob Papyrus 26008*. version of 2007i 19. Edition Caizzi, D. & Funghi, (1991). *Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini* 5: 49-99.
- Jaeger, W. (2002). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. (7ª reimp.). México: Fondo de Cutura Económica.
- Jámblico, (2003). *Vida Pitagórica. Protréptico de Aristóteles*. Madrid: Gredos.
- Manrique, F. S. (2007). *El Protréptico de Aristóteles: Testimonios, Fragmentos, Análisis y División del Texto*. Tesis de Licenciatura en Filosofía. Director: Prof. Dr. Martín Zubiría. Mendoza. (inédito)
- Manrique, F. S. (2010). De Aristotelis Operibus et Vitis Inquisitio. En: *Revista de Estudios Clásicos* 37, Mendoza, pp. 145-180.
- Megino Rodríguez, (2002). Platón como lector de obras órficas: ¿qué clase de literatura órfica pudo conocer Platón?. En *Estudios Clásicos*, tomo XLIV (Nº 121), Madrid, pp. 163-171.
- Merlan, P. (1960). *From Platonism to Neoplatonism*. Second edition, revised. The Hague.
- Moraux, P. (1951). *Les listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires de Louvain. 2, Place Cardinal Mercier.
- Nuyens, F. (1948). *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain: Editions de l'Institut Superior de Philosophie.
- Rabinowitz, G. (1957). Aristotle's *Protrepticus* and the Sources of its Reconstruction I. En *University of California Publications in Classical Philology*, Volume 16, Nº 1, pp. 1-96. Los Angeles.

- Reale, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Richter, L. (1960). Die Beziehung zwischen Theorie und Praxis der Musik im aristotelischen Protreptikos. En *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie*. 88 Band/Heft 2, pp. 177-188.
- Ross, W. (ed.) (1955). *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: OCP.
- Schneeweiss, G. (2005). *Aristoteles Protreptikos. Hinführung zur Philosophie*. Rekonstruiert, übersetzt und kommentiert von G. S. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Tovar, A. (1943). Para la formación de la *Vita Marciana* de Aristóteles: sobre un nuevo fragmento en el Códice Matritense 4676 (Olim. N 9). En *Emerita II*, pp. 180-200.
- Zemb, J. M. (1961). *Aristoteles in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlt, Hamburg.

Sebastián Manrique es Especialista en Filología Clásica por la Universidad Nacional de Cuyo. Se desempeña como investigador independiente. Sus áreas de interés abarcan la filosofía clásica, su transmisión, y la mitología comparada.

Legitimación lingüística y de género en la Carta XVI de las *Heroidas*

Gender and linguistic legitimation in Heroides 16

Ligia Ochoa Sierra

 orcid.org/0000-0002-8761-4819

Universidad Nacional de Colombia

lochoas@unal.edu.co

Yaosca Bautista

 orcid.org/0000-0002-8229-8634

Universidad Pompeu Fabra

yaosbau@gmail.com

Resumen

La carta XVI de las *Heroidas* se diferencia de las otras cartas porque está escrita por Paris y destinada a Helena. A través de ella, se pretende convencer a la receptora de huir juntos, y traicionar los valores de la tradición grecorromana como la hospitalidad y el matrimonio. En este artículo se analizan las estrategias retórico-argumentativas que emplea Paris y la concepción de género que subyacen en estas, al tiempo que se analiza el contexto y el aporte de Ovidio a estos dos tópicos. Para el estudio del primer aspecto se utiliza el modelo de la Gramática Funcional y los datos de los niveles discursivos: representativo e interactivo (Kroon, 1995). En cuanto a la dimensión de género, se tiene en cuenta sobre todo el discurso de Paris, el imaginario en torno a Helena y el contexto en el que se inscribe la obra, prestando especial atención a la manera en que los estereotipos se desdibujan y refuerzan en igual medida.

Fecha de recepción: 28/10/2020 - Fecha de aceptación: 20/05/2021

Palabras clave: argumentación - estrategias - género - *Heroidas* - retórica

Abstract

The 16th letter of the *Heroides* differs from the other letters because it is written by Paris and addressed to Helen. Through it, he tries to convince the addressee to run away together, betraying values of the Greco-Roman tradition such as hospitality and marriage. This article analyses the rhetorical-argumentative strategies employed by Paris and the conception of gender that underlies them, while analysing the context and Ovid's contribution to these two topics. In order to study the first aspect, we use the model of Functional Grammar and the data from the discursive levels: representational and interactive (Kroon, 1995). As for the gender dimension, Paris' discourse, the imaginary around Helena and the context in which the work is set are taken into account, paying special attention to the way in which stereotypes are blurred and reinforced in equal measure.

Key words: argumentation– gender – *Heroides* - rhetoric - strategies

Introducción

Cartas de las heroínas o *Heroidas* son los títulos más conocidos del compendio de veintiuna cartas de amor publicado por Ovidio (23 a.C.- 17 d.C) en, según se calcula, los quince años antes de la era cristiana. Salvo cuatro excepciones, tres hombres y una mujer histórica (Safo), todas las cartas tienen como remitentes a mujeres míticas. El conjunto presenta una imagen del amor que, por distintos motivos, no ha podido completarse o es desafortunado. La particularidad de la colección es que, escrita por Ovidio, es la prueba de un interés por desentrañar la psique femenina. Dispuesta en dos secciones distintas, la primera parte de la obra son cartas, sin responder, de las míticas féminas. En cambio, más pequeña, la segunda parte comprende seis epístolas dobles. De estas últimas se desata cierta controversia sobre su autoría pues se distinguen de las primeras, por su longitud, métrica y evolución estilística. Esto, sin embargo, se podría explicar por la datación posterior y, en consecuencia, una mayor madurez del autor. Una

de estas cartas dobles es la de París, príncipe troyano, hijo del rey Príamo y hermano de Héctor, quien se dirige a Helena, la hermosa esposa de Menelao, rey espartano, hermano de Agamenón, rey de Micenas.

A pesar de la extensa obra de Ovidio y la variedad de géneros literarios que integra su bibliografía, destacó como poeta elegíaco y, más precisamente, por su elegía amorosa. La queja constante y el discurso dirigido a una segunda persona permiten considerar al conjunto epistolar como parte de su obra elegíaca. En ella, además, resalta la indagación del universo femenino no ya desde una perspectiva masculina idealizadora, sino a partir de una pretendida manifestación de las mujeres enamoradas. A través de las cartas, Ovidio proyecta un discurso femenino, hasta cierto punto transgresor, si se tiene en cuenta el contexto mismo de la obra. Por medio de los personajes femeninos, el autor se inscribe en la tradición elegíaca y manifiesta cierto desdén por los valores patrióticos y conservadores de la época augustea. De esta manera, el discurso en torno al género está constantemente presente y se proyecta de manera tan compleja como variada a lo largo de la obra.

Existe una clara diferenciación entre hombres y mujeres tanto a nivel de contenido como en la forma de las cartas. Para Helena, por ejemplo, las mujeres son confiadas y, los hombres, mentirosos. Hero, en su carta, explica que los hombres tienen diversas actividades en las que ocuparse y que, prohibidas a las mujeres, ellas se entretienen con los temas amorosos. En cualquier caso, y como bien lo señala Farrell (1998), a través de la correspondencia los personajes míticos adquieren un nuevo rol. En efecto, el acto de la escritura y el uso de la primera persona son hechos aislados dentro de su contexto: “(...) real women in Ovid’s day obviously did write letters and some even wrote poetry; but the woman writer was not one that we could regard as normative

or paradigmatic (...)”¹ (Farrell 1998: 311). A esto se suma que muchas de ellas se refieren a su deseo, la apropiación de él y al carácter íntimo de su correspondencia.

La diferencia en función del género evidencia otro aspecto: “From the male point of view, it is nothing more than an especially good and comparatively safe medium for practicing the duplicity that seduction requires”² (Farrell 1998: 322). No obstante, la idea según la cual las cartas de las mujeres son sinceras mientras que los hombres mienten como estrategia de seducción no siempre se cumple. De hecho, la correspondencia entre Paris y Helena es un claro ejemplo de lo contrario. Determinada por las “semillas de veracidad”, la epístola de Paris mantiene una estructura muy similar a las otras cartas del volumen, aporta cohesión, pero insiste también en el carácter repetitivo del conjunto. Della Corte, como bien cita Cristóbal, subraya este aspecto:

“La carta sigue constantemente esta progresión: se inicia en un momento de depresión, sale de tono en su parte central, sostenida por el calor del recuerdo, y se precipita hacia su fin cuando se impone de nuevo la llamada a la realidad; entonces las fantasías se demuestran infundadas, y el despertar del sueño da lugar a una postración aún más profunda que aquella con que se partía en la fase inicial.” (1970: 162-163).

En efecto, la disposición de la primera carta ‘masculina’ del conjunto se mantiene constante, excepto hacia el final. Contrario al

¹ Esta traducción del inglés y las siguientes son sugeridas por las autoras del artículo: “(...) las mujeres reales en los días de Ovidio obviamente escribían cartas y algunas incluso escribían poesía; pero la mujer escritora no era una que pudiéramos considerar como normativa o paradigmática (...)”.

² Desde el punto de vista masculino, no es más que un medio especialmente bueno y comparativamente seguro para practicar la duplicidad que requiere la seducción.

“despertar del sueño”, Paris concluye la carta con mayor ímpetu insistiendo en su deseo de escapar con Helena.

A pesar de las particularidades de la epístola, en la revisión bibliográfica que se hizo para esta investigación, no se encontraron trabajos sobre la carta objeto de análisis. Hay artículos donde se compara las *Heroidas* con otras obras y autores de la literatura clásica para buscar sus semejanzas. Así Vaiopoulos, (2019) en relación con la carta de Ariadna a Teseo encuentra similitudes entre la historia de Ariadna y la tragedia *Philoctetes*, de Sófocles. Estudios similares son los de Forero-Álvarez (2017), quien analiza las relaciones intertextuales entre los poemas de Safo y la Heroida XV (2018) y cómo el autor combina preceptos de la suasoria con “datos autobiográficos que refiere Safo” s.p. En la misma línea, Jacobson (2015) analiza las primeras quince cartas y reflexiona en torno a la naturaleza del género; Altamirano-Pacheco (2015) estudia la epístola VII desde una perspectiva retórica, y Camino (2015) señala la originalidad de Ovidio al dar voz a las mujeres. Por último, Ochoa (2019) identifica en las cartas de Enone a Paris y en la carta de Filis a Demofonte las estrategias argumentativas que usa cada heroína para manifestar su amor y la necesidad del otro. En el marco del presente artículo, la pregunta que se planteó como punto de partida fue la siguiente: ¿Cuáles son las estrategias retóricas que utiliza Paris para convencer a Helena y de qué manera movilizan un discurso de género problemático?

Para realizar un análisis conjunto de las estrategias comunicativas y el enfoque de género, este trabajo está dividido en dos partes. Inicialmente, se identifican las estrategias retóricas que emplea Paris y posteriormente, se analiza la perspectiva de género presente en la carta. En la primera sección, se aborda la distinción que realiza Dik (1989) y Kroon (1995) sobre los niveles del discurso: representativo (función referencial o ideativa) e interactivo (función interpersonal). Así, el primer apartado, dedicado al nivel representativo, se enfocará en estudiar los hechos descritos en la epístola número XV que usa Paris como

argumentos para su solicitud. La promesa de Venus, la ausencia de Menelao y el dilema entre pudor y belleza serán centrales en este apartado. Así mismo se mostrará cómo el tipo de texto elegido, la estructura de la carta y la forma en la que se presenta y organiza la información ayudan al propósito del emisor. A nivel interactivo, Paris usa como estrategias de persuasión su *ethos*, el cambio de estatus que vive luego de ser reconocido hijo de los reyes de Troya, el amor que siente y las propias reacciones de Helena. En la segunda parte se establece una relación entre las estrategias y la cuestión de género teniendo en cuenta tanto las intenciones del personaje remitente como del autor en sí mismo.

Estrategias retóricas

A continuación, se describen las estrategias y recursos argumentativos.

1. Nivel representativo

La epístola número XV es la primera misiva del volumen cuyo remitente es un varón, y una de las tres únicas en obtener respuesta. El propósito es convencer a Helena de partir juntos a Troya, y para esto se usa un conjunto de argumentos y estrategias retóricas. Inicialmente, Paris presenta el deseo por Helena como consecuencia de la promesa hecha por Venus: “*pollicita est thalamo te Cytherea meo.*” *Ep.*16.20. (“Citerea te prometió a mi tálamo”, Cristóbal 2008: 230)³, buscando atenuar su conducta. El troyano insiste en responsabilizar a la diosa Venus de su proyecto: “*quae rata sit, nec te frustra promiserit, opto, Hoc mihi quae suasit, mater Amoris, iter.*” *Ep.*16.16 (“¡Ojalá se confirme! ¡Y ojalá no te me haya prometido en vano la madre del Amor quien me

³ Las citas latinas de la obra de las Heroidas fueron tomadas de la versión traducida, introducida y anotada por Francisca Moya del Baño (1996). Las traducciones al español fueron tomadas de la versión introducida y anotada por Vicente Cristóbal (2008).

persuadió a emprender esta travesía!”⁴). Así puede mostrarse inocente e implicar a Helena en el que según el remitente es el anhelo de la divinidad. Emplea también la estrategia retórica de la reiteración a través de la expresión de un deseo: “*Di facerent pretium magni certaminis esse, Teque suo posset uictor habere toro.*” *Ep.*16.263-264. (“Quisieran los dioses que fueras el premio de un gran certamen y que el vencedor pudiera poseerte en su lecho”⁵) y la generalización de los actores responsables: los dioses. Esta estrategia se asemeja a la empleada tradicionalmente en la poesía elegíaca para justificar los actos a través de los sentimientos, sobre todo en el amor.

A lo anterior se suma el hecho de que Paris, al momento del certamen, antepone el amor a otros dones que hubiese podido recibir: “*praeposui regnis ego te, quae maxima quondam pollicita est nobis nupta sororque Iovis, dumque tuo possem circumdare brachia collo, contempta est virtus Pallade dante mihi.*” *Ep.*16.165-168. (“Te he puesto por delante del imperio, que hace tiempo la poderosa cónyuge y hermana de Júpiter me prometió; y con tal de poder rodear con mis brazos tu cuello, he despreciado el valor que Palas me daba”⁶). Como estrategia retórica usa el contraste para magnificar su decisión amorosa y la reiteración de la intervención de los dioses a través de la oración relativa: “*quae maxima quondam pollicita est nobis nupta sororque Iovis*”.

La ausencia de Menelao, esposo de Helena, no es menos determinante en el proyecto del troyano. Al contrario, Paris lo presenta como un incentivo: “*sed tibi et hoc suadet rebus, non voce, maritus, neve sui furtis hospitis obstet, abest.*” *Ep.*16.299-300. (“Pero incluso tu marido con sus acciones, si no con sus palabras, te persuade a ello, y para no ser obstáculo al hurto de su huésped, se

⁴ Cristóbal (2008: 230).

⁵ Cristóbal (2008: 240).

⁶ Cristóbal (2008: 236).

ha ido de viaje.”⁷), o “*paene suis ad te manibus deducit amantem; utere mandantis simplicitate viri!*”. *Ep.*16.315- 316 (“Casi con sus manos trajo al amante hasta ti; ¡aprovecha la simpleza del encargo de tu marido!”⁸). El argumento que emplea Paris aquí es una relación causa-consecuencia: la forma de actuar de Menelao propicia el rapto, que refuerza con el agravante de que Menelao pidió expresamente que su esposa atendiera al huésped: “*Curam pro nobis hospitis, uxor, agas*”. *Ep.*16.304 (“Te encargo, esposa, que cuides en mi lugar del huésped del Ida”⁹). El argumento *ad hominem* que emplea el emisor para descalificar a su oponente deriva en ironía cuando Paris le da un doble sentido a la petición de Menelao: “*Neglegis absentis, testor, mandata mariti; Cura tibi non est hospitis ulla tui*”. *Ep.*16. 305-306. (“No haces caso –doy fe de ello— de los encargos de tu marido ausente: no tienes ningún cuidado de tu huésped”¹⁰). La intención del remitente es anticiparse a las posibles recriminaciones que recibirá por violar la hospitalidad del *dominus*, responsabilizándolo de la oportunidad que le brinda al dejar sola a Helena. De hecho, ante los descuidos de Menelao, Paris se convierte en compañía protectora para la figura femenina en un contexto que incita al adulterio: “*sola iaces viduo tam longa nocte cubili; in viduo iaceo solus et ipse toro. Te mihi meque tibi communia gaudia iungant*”. *Ep.*16.317-319 (“Sola duermes en lecho sin compañía en la noche tan larga; solo duermo también yo en lecho sin compañía.; que unos goces comunes te junten conmigo y a mí contigo”¹¹). Obsérvese el paralelismo sintáctico que Paris establece entre su soledad y la de Helena, paralelismo que, como una especie de garante, autoriza el fragmento donde se expresa el deseo de la unión invitando al *carpe diem*, recurso usado por los

⁷ Cristóbal (2008: 242).

⁸ Cristóbal (2008: 242).

⁹ Cristóbal (2008: 242).

¹⁰ Cristóbal (2008: 242).

¹¹ Cristóbal (2008: 243).

poetas elegíacos: “*Vt te nec mea uxor nec te meus incitet ardor, Cogimur ipsius commoditate frui Aut erimus stulti, sic ut superemus et ipsum, Si tam securum tempus abibit iners*”. *Ep.* 16. 312-314 (“Aunque ni mis palabras ni mi pasión te muevan, estamos obligados a gozar de una condescendencia; o seremos tontos, tanto que le superaremos a él, si dejamos pasar sin aprovecharnos de ella una ocasión tan segura”¹²).

En la misma línea, el remitente se anticipa a las objeciones de Helena al minimizar las consecuencias de sus actos: “*nec tu rapta time, ne nos fera bella sequantur, concitet et vires Graecia magna suas*”. *Ep.* 16.341-342 (“No tengas miedo de que, por haber sido raptada se dé lugar a fieros combates, y la gran Grecia reúna sus fuerzas”¹³), y responde a posibles objeciones sociales. Así, el troyano aplaca los posibles temores de Helena y pone en entredicho su pudor a través de preguntas retóricas: “*an pudet et metuis Venerem temerare maritam castaque legitimi fallere iura tori?*”. *Ep.* 16.285-286 (“¿Acaso te da vergüenza y temes ultrajar la Venus conyugal y quebrantar los castos deberes del legítimo tálamo?”¹⁴), y confrontándolo a la belleza: “*a, nimium simplex Helene, ne rustica dicam, hanc faciem culpa posse carere putas?*” *Ep.* 16.287- 288 (“¡Ah! ¡Demasiado ingenua Helena, por no decir rústica!, ¿Crees que ese rostro puede estar libre de culpa?”¹⁵). Sin embargo, el remitente plantea una posible solución al conflicto mostrándose, una vez más, dispuesto a correr todos los riesgos por Helena: “*Si pudet et metuis ne me uideare secuta, Ipse reus sine te criminis huius ero*”. *Ep.* 16. 325- 326 (“Si te da vergüenza y temes que parezca que me has seguido, yo mismo, sin ti, seré reo de tal acusación”¹⁶). Esta especie de entimema pretende suscitar

¹² Cristóbal (2008: 133).

¹³ Cristóbal (2008: 243).

¹⁴ Cristóbal (2008: 242).

¹⁵ Cristóbal (2008: 242).

¹⁶ Cristóbal (2008: 243).

confianza y tranquilidad en la destinataria y en los receptores sociales de la carta; de esta manera busca su complicidad y aprobación (*captatio benevolentiae*) y trata de acortar la distancia entre su pedido y los planteamientos éticos de la sociedad griega.

A todo lo anterior, se suma el hecho de que la carta, por su naturaleza textual, simula una conversación prototípica (cara a cara), que contribuye a crear una relación de mayor cercanía entre el emisor y la destinataria. El tipo de texto es en sí mismo argumentativo y así lo demuestran las distintas partes que componen la misiva. De hecho, la fórmula condicional con la que abre Paris: “*Hanc tibi Priamides mitto, Ledaeva, salutem, quae tribui sola te mihi dante potest*”. *Ep.16.1-2* (“Yo, el hijo de Príamo, te envío, hija de Leda, la salud que puedo ofrecerte sólo si tú me la das”¹⁷) no solo es característica del conjunto de cartas, sino que revela dos aspectos fundamentales de la misma. En primer lugar, se presenta como hijo de Príamo y por otra, muestra el amor como una enfermedad o malestar que solo puede ser tratado a partir de la reciprocidad, especie de chantaje emocional logrado a través de la estrategia retórica de la exageración. Así mismo, las preguntas que siguen: “*Eloquar, an flammae non est opus indice notae*”. *Ep.16.3* (“¿He de hablar?, ¿o no hay necesidad de confesar una llama¹⁸ que es conocida (...)”¹⁹) evidencian el tipo de amor que experimenta Paris: una pasión incontrolable: “*Et feras in molli pectore flagrat amor!*”. *Ep.16.126-127* (“Un amor arde indómito en mi tierno corazón”²⁰). En segundo lugar, el hecho mismo de aceptar la carta, autoriza, en cierta medida, la petición de Paris: “*iamdudum gratum est, quod epistula nostra recepta spem facit, hoc recipi me quoque posse modo*.” *Ep.16.13-14* (“Ya desde hace tiempo me regocija la esperanza

¹⁷ Cristóbal (2008: 228).

¹⁸ El amor entendido como una llama aparece también en *Ov. Am. 2.16.11-12* y en *Prop. 2.24.5-8*.

¹⁹ Cristóbal (2008: 229).

²⁰ Cristóbal (2008: 125).

de que al haber recibido tú mi carta, pueda yo también ser recibido del mismo modo”²¹). Pues a través de la analogía se hace una especie de transitividad argumentativa: el hecho de aceptar la carta supone que Helena acepta al amante.

Por último, toda la carta gira en torno a la petición de Paris, con lo cual la reiteración vuelve a ser una estrategia retórica decisiva. La petición se presenta en el verso 163, “*Da modo te*” (“Ofrécete a mí”²²), y se repite de manera constante a lo largo de la misma junto con lexemas como *furor*, *flamma*, *ardebat*, *peccemus*, *ardor*, *incaluisse*. Con estos recursos no se invita a Helena a que acompañe a Paris a una nueva vida, un nuevo hogar sino a una aventura básicamente sexual. De hecho, la misiva concluye ya no con una exhortación a Helena sino con una orden para que sea ella quien exija lo prometido: “*Spe modo non timida dis hinc egressa secindis Exige cum plena munera pacta fice*”. *Ep.*16.377- 378 (“Limitate a exigir por tu parte, con esperanza libre de miedo, que, partiendo de aquí con los dioses a nuestro favor, se cumplan con entera fidelidad las promesas que te he hecho”²³).

2. Nivel interactivo

En este nivel se presenta el mayor número de argumentos relacionados por una parte con el emisor y por otro, con la receptora de la carta; en términos de la retórica clásica los argumentos están relacionados con el *ethos* y el *pathos* de los participantes del texto. En la primera parte, se abordan aquellos aspectos que remiten directamente a Paris y la manera en que se presenta en la misiva, mientras que, en la segunda, se analizan las señales dadas por Helena y la interpretación que, a su vez, realiza Paris.

²¹ Cristóbal (2008: 229-230).

²² Cristóbal (2008: 236).

²³ Cristóbal (2008: 245).

Una de las cuestiones centrales que habría que tener en cuenta al momento de analizar la carta es el nuevo estatus que el remitente mismo describe en su misiva. En efecto, tras haber sido reconocido como miembro de la familia real de Troya y dejando en el pasado su vida de campesino, adquiere una nueva ambición. Enone lo insinúa en su carta: “*At cum pauper eras armentaque pastor agebas, Nulla nisi Oenone pauperis uxor erat*”. *Ep.*16.77-80 (“cuando eras pobre y siendo pastor apacentabas los rebaños, ninguna sino Enone era la mujer de este pobre”²⁴).

Paris es quien da todos los detalles a Helena, aunque con tendencia a la hipérbole como Drinkwater lo señala: “How Paris presents himself to Helen at the start of his letter exemplifies his excessive and repetitive rhetoric”²⁵ (2013: 114). El fin de esta exposición es demostrar su valía a la destinataria y cómo antes incluso de descubrir sus orígenes, se manifestaba la nobleza de su carácter. El troyano pretende persuadir a Helena de aceptar su propuesta no solo porque ha sido otorgada como un trofeo sino además por sus atributos.

En efecto, Paris usa como argumentos su *ethos* y específicamente su linaje: “*regius agnoscor per rata signa puer*”. *Ep.*16.90 (“Soy reconocido como hijo del rey por señales inequívocas”²⁶), sus características físicas y morales: “*forma vigorque animi, quamvis de plebe videbar, indicium tectae nobilitatis erat*”. *Ep.*16.51-52 (“Aunque parecía de la plebe, mi gallardía y el vigor de mi espíritu, eran indicios de una oculta nobleza”²⁷) y la pasión que suscita en las mujeres: “*utque ego te cupio, sic me cupiere puellae; multarum votum sola tenere potes*”. *Ep.*16.93-94. (“del mismo

²⁴ Cristóbal (2008: 112).

²⁵ La forma en que París se presenta a Helena al principio de su carta ejemplifica su excesiva y repetitiva retórica.

²⁶ Cristóbal (2008: 233).

²⁷ Cristóbal (2008: 231).

modo que yo te deseo a ti, así me pretendieron a mí las muchachas; tú sola puedes tener lo que muchas desearon”²⁸). Resalta, además, su valentía con el fin de ponerse al mismo nivel de Menelao y, para ello, exagera los méritos: “*paene puer caesis abducta armenta recepi Hostibus*”. Ep.16.359 “(Un niño era yo cuando, tras haber matado a los enemigos, recuperé los rebaños que me habían robado”²⁹). Así mismo, le promete ir a la guerra por ella, si es necesario: “*finge tamen, si vis, ingens consurgere bellum: et mihi sunt vires, et mea tela nocent. Nec minor est Asiae quam vestrae copia terrae: illa viris dives, dives abundat equis. Nec plus Atrides animi Menelaus habebit quam Paris aut armis antefendus erit*”. Ep.16.353-358 (Sin embargo, imagínate si quieres que se origina una enorme guerra: también yo tengo fuerzas y también mis dardos causan heridas. No es menor el poder de Asia que de vuestra tierra: es rica en hombres y siendo rica, abunda en caballos. Y el Atrida Menelao no tendrá más coraje que Paris ni habrá de ser puesto por delante en hechos de armas”³⁰).

La enumeración y la hipérbole son los recursos empleados para construir una imagen íntegra, equiparable e incluso superior a aquella que Helena podría tener de su marido, Menelao.

Y, de manera adicional, Paris recurre a la promesa del honor y la opulencia. En primer lugar, alude al patrimonio familiar en tanto que hijo del rey de Troya: “*sceptra parens Asiae, qua nulla beatior ora est, finibus inmensis vix obeunda, tenet*”. Ep.16.177-178 (“Mi padre tiene el cetro de Asia, tierra como no hay otra más rica, y por la inmensidad de sus confines casi imposible de recorrer”³¹). Para luego hacer una alusión de la superioridad de su estirpe: “*da modo te facilem nec dedignare maritum, rure Therapnaeo nata puella,*

²⁸ Cristóbal (2008: 233).

²⁹ Cristóbal (2008: 244).

³⁰ Cristóbal (2008: 244).

³¹ Cristóbal (2008: 236).

Phrygem”. *Ep.*16.197-198 (“Tan sólo ofrécete benevolente y no desdeñes, oh mujer nacida en el campo de Terapne, a un marido frigio”³²). Por distintos medios y a través de los múltiples aspectos señalados, el remitente pretende demostrar su atractivo, mostrándose si no superior, al menos igual que su opuesto. De hecho, en gran parte del discurso se percibe una defensa a la masculinidad, contrastada con la de Menelao.

Finalmente, aparece el *topoi* de la fama y el reconocimiento: “*Ibis Dardanias ingens regina per urbes, Teque nouam credet ulgus adesse deam.*” *Ep.*16.334-335 (“Irás por las ciudades dardanias como una gran reina y el vulgo creará que te acercas como una nueva diosa”³³). Helena será venerada gracias a Paris, como lo fueron las amadas de Tibulo: “*Quem referent Musae, vivet, dum robora tellus, Dum caelum stellas, dum vehet amnis aquas.*” 2.4.65-66 (“A quien canten las Musas, vivirá, mientras la tierra fuerza, mientras el cielo estrellas, mientras el río agua tengan”) y Propercio: “*ista meis fiet notissima forma libellis.*” (2.25.3). (“Esa belleza llegará a ser famosa en mis libros”). En forma paralela, Paris exalta la belleza de Helena: “*Magna quidem de te rumor praeconia fecit, Nullaque de facie nescia terra tua est; Nec tibi par usquam Phrygia nec solis ab ortu Inter formosas altera nomen habet.*” *Ep.*16.141-144. (Grandes pregones, en efecto, había hecho de ti la fama, y ninguna tierra era ignorante de tu rostro; no hay ninguna igual a ti en parte alguna de Frigia, ni desde el orto del sol tiene otra, entre las bellas, el renombre que tú tienes³⁴).

Frente a este tópico, el emisor de la carta usa la amplificación, recurso retórico propio de la oratoria encomiástica: “*ut vidi, obstipui praecordiaque intima sensi attonitus curis intumuisse novis.*” *Ep.*16.135-136. (“Cuando te vi me quedé estupefacto, y atónito sentí,

³² Cristóbal (2008: 236).

³³ Cristóbal (2008: 134).

³⁴ Cristóbal (2008: 235).

cómo lo más íntimo de mi corazón se hinchaba con preocupaciones nuevas”³⁵).

Paris, además, ofrece un amor seguro y decidido: “*da modo te, quae sit Paridis constantia nosces: flamma rogi flammis finiet una meas*”. *Ep.*16.163- 164 (“Ofrécete a mí. Conocerás cuál es la constancia de París. Únicamente la llama de la pira apagará mis llamas”³⁶), un amor supremo, divino, vigilante y, sobre todo, mejor que aquel de Menelao. Es, a pesar de ello, un amor desconfiado, posesivo y celoso como puede percibirse cuando, en la carta, alude a la escena de la cena en presencia de Helena y Menelao:

“Heu facinus! Totis indignus noctibus ille Te tenet amplexu perfruiturque tuo; At mihi conspiceris posita uix denique mensa, Multaque, quae laedant, hoc quoque tempus habet... Paenitet hospitii, cum me spectante lacertos Imponit collo rusticus iste tuo. Rumpor et inuideo”. *Ep.*16.218-223. (¡Ay, crimen! Aquél, sin merecérselo, te posee durante noches enteras y disfruta de tus abrazos y yo, en cambio, apenas puedo verte, cuando, por fin, se pone la mesa, e incluso, esos momentos conllevan muchas cosas que me hieren... Me fastidia la hospitalidad cuando, viéndolo yo, pone ese rústico sus brazos en tu cuello. Me desgarró por dentro y siento celos)³⁷.

Paris no omite los descalificativos a Menelao ni los celos que le despiertan las caricias que le proporciona a su amada³⁸. Tampoco duda en referir a la visión de los pechos de Helena: “*Prodita sunt, nemini, túnica tua pectora laxa Atque oculis aditum nuda dedere meis, Pectora uel pluris niuibus...*”. *Ep.*16.249-251 (“Pude

³⁵ Cristóbal (2008: 235).

³⁶ Cristóbal (2008: 236).

³⁷ Cristóbal (2008: 239).

³⁸ El *topos* de los celos, característico de la poesía elegíaca, en el contexto de la carta tiene una estrecha relación con los rasgos de poesía erótica, sensual y pasional.

ver tus pechos, lo recuerdo, por el escote de la túnica y, desnudos, dieron entrada a mis ojos: pechos más blancos que la nieve (...)”³⁹). Incluso realiza una referencia al jugueteo entre la hija de Helena, ella y Paris: “*Oscula si natae dederas, ego protinus illa Hermiones tenero laetus al ore tulli*”. *Ep.16.255-257*. (“Si dabas besos a tu hija, al punto yo, alegre, los recogía de los tiernos labios de Hermíone”⁴⁰).

El *topoi* del fuego es, además de constante, una señal casi inconfundible de la fatalidad. Desde su nacimiento su madre le advierte de su destino y antes de partir, su hermana Casandra le relata su visión: “«*Quo ruis?*» *Exclamat; «referes incendia tecum. Quanta per has nescis flamma petatur aquas!»*”. *Ep.16.123-124*. (“¿Adónde te apresuras?» Exclama. «¡Traerás a la vuelta incendios contigo! ¿No sabes qué gran llama vas buscando a través de estas aguas!»”⁴¹). Para él, el designio tiene que ver con el amor que le despierta Helena: “*Vera fuit vates; dictus inuenimus ignes, Et ferus in molli pectore flagrat amor!*” *Ep.16.125-127*. (“Fue adivina certera; hemos hallado el fuego profetizado y el fiero amor arde en mi blando corazón”⁴²). De nuevo, la ironía se presenta, esta vez, a partir de la confusión de Paris. Las imágenes de incendios remiten al fuego real que arderá en Troya, consecuencia del rapto de Helena.

En contraste con la superioridad de la que se alardea, también se hace uso del halago como una forma de persuasión y de seducción. Para ello, Paris resalta la jerarquía de Helena y la notoriedad que tendrá en el futuro: “*nec tamen indigner pro tanta sumere ferrum coniuge; certamen praemia magna movent. tu quoque, si de te totus contenderit orbis, nomen ab aeterna posteritate feres*”. *Ep.16.373-376*. (“Y con todo, no desdeñaría yo tomar las armas

³⁹ Cristóbal (2008: 240).

⁴⁰ Cristóbal (2008: 240).

⁴¹ Cristóbal (2008: 234).

⁴² Cristóbal (2008: 234).

para defender a tan ilustre esposa; son grandes recompensas las que dan origen a la lucha. Tú, además, si el mundo entero entrara a combatir por ti, conseguirías para la posteridad renombre eterno”); posteriormente dirige la argumentación a sus sentimientos; específicamente a generar una especie de culpa a través de una amenaza vedada: “*Aut ego Sigeos repetam te coniuge portus, Aut hic Tenaria contegat exul humo*”. *Ep.16.275-276*. (“yo casado contigo, he de volver a los puertos del Sigeo, o, de lo contrario, seré sepultado aquí, lejos de mi patria, en tierra del Tenaro”⁴³). A esto se suma el hecho de que París quiere hacer sentir a Helena responsable de su pasión al afirmar que ella ofrece ciertas señales que lo animan a hacer su petición, tales la coquetería e insinuación: “*Saepe dedi gemitus et te, lascuia, notauit, In gemitu risum non tenuisse meo*”. *Ep.16.229-230*. (“[a] menudo proferí gemidos, y me di cuenta de que tú, frívola, no reprimías la risa ante mi gemido.”⁴⁴).

Hasta acá se ha analizado el *dramatis personae*, pero ¿qué podemos inferir del autor, Ovidio, de las estrategias y recursos que usa? ¿qué relación tiene con los poetas elegíacos? A diferencia de Tibulo y Propercio, Ovidio no se muestra como poeta enamorado, sino que cede su voz a otro, posiblemente para lograr un mejor efecto o para ser más persuasivo. En términos de las estrategias argumentativas, Ovidio emplea recursos presentes en las elegías de Propercio y Tibulo e incluso en *Amores*: tópicos tales como la belleza de la amada, el amor como enfermedad, el fuego abrasador, los celos del amante, el *carpe diem*, el amor como flechazo, la inmortalidad de la amada, están presentes en los poetas elegíacos. ¿Acaso esto resta originalidad a la obra ovidiana? Definitivamente no; Ovidio adapta dichos recursos a propósito del emisor intratextual que construye: primero, hace una cierta

⁴³ Cristóbal (2008: 241).

⁴⁴ Cristóbal (2008: 239).

manipulación de los mismos, tal es el caso del *carpe Diem* excusado por la actitud del rival, los besos metafóricamente sentidos o la supuesta fama que adquirirá Helena por ser su esposa, estrategias que develan características de un amante inteligente y perspicaz; posteriormente, selecciona las estrategias adecuadas a la perspectiva ‘sexual’ y ‘sensual’ del amor que ofrece Paris a la amada, de ahí la preponderancia de los *topos* antes señalados y la exclusión de otros, y por último, presenta importantes diferencias frente a las cartas de las mujeres. En efecto, el autor enfatiza la perspectiva masculina: no es una carta de queja o lamento; se invita a Helena a la infidelidad, así como lo hizo Tibulo con Delia; no termina con una súplica sino con un mandato a Helena para que haga valer la promesa que se le hizo a Paris. Este final y el conjunto general de estrategias permiten hipotetizar que París reclama de Helena que sea ella la enamorada, y le exige la *militia amoris* y el *serus amoris*. Además, no pide compasión; al contrario, invita a su lectora intratextual a la acción. La gran virtud de Ovidio fue hacer un texto completamente coherente con la perspectiva adoptada haciendo uso del género epistolar: convierte a Helena en la amante elegíaca y a Paris en un conquistador.

Ovidio es, sin lugar a duda, un maestro de la persuasión y por ello esta carta no recae en el tópico del amor no correspondido: los lectores saben que el final de la historia es, cuando menos, exitoso si se tiene en cuenta que París lucha por lograr el amor de Helena y lo consigue. En términos didácticos, la carta XVI es el mejor ejemplo posible de cómo un seductor conquista y persuade a una mujer, que por lo demás se concibe ingenua y manipulable, como se verá en el apartado siguiente.

II. Perspectiva de género

En las primeras catorce cartas del volumen, las mujeres míticas toman la palabra como un acto, dentro de lo que cabe,

subversivo. Con un amor frustrado, su único recurso es la escritura. Los hombres, ocupados en la guerra, la caza o los negocios, como bien lo señala Hero en su misiva, tienen menos tiempo para los temas amorosos. Para ellas, relegadas a un plano secundario, la escritura y los temas del amor aparecen como oportunidades para exponer las frustraciones femeninas. Innegable es entonces que la cuestión de género se revele compleja y, por tanto, deba ser analizada desde múltiples perspectivas. Cortés Tovar (2012, 267) así lo expone en su artículo cuando afirma:

“(...) si tuviéramos que responder a la pregunta del título del artículo de Fulkerson, «The Heroides: Female Elegy?» (2009) lo haríamos con matices y diríamos que si no son elegías en femenino al menos plantean muchos problemas sobre escritura de mujeres y sus diferencias con respecto a la escritura de sus contemporáneos poetas.”

En el contexto de la carta analizada, Paris emprende el viaje a Esparta con el fin de reclamar a la hija de Leda como premio y allí hace evidente sus intenciones. Bolton (2009) afirma que el viaje a través del mar remite no solo a los orígenes de Venus, sino a la sexualidad femenina en general. Mientras que, en la primera parte del volumen, en las cartas escritas por mujeres, el océano representa la esperanza del retorno del amante y un espacio exclusivamente masculino; en la carta de Paris se revela como la posibilidad para la evasión y el adulterio. Enone, ninfa con quien entretuvo relaciones antes de que la diosa Venus le prometiera a Helena, lo señala en su correspondencia: “*Nunc tibi conueniunt, quae te per aperta sequantur Aequora legitimos destituantque uiros*”. *Ep.5.77-78*. (“Ahora te parece bien mujeres que te sigan a través de los mares navegables y abandonen por ti a sus legítimos

esposos”⁴⁵). Así, los modelos femeninos expuestos funcionan a través del contraste. Por una parte, la imagen de la mujer que espera pacientemente el retorno del amante y, por otra, aquella que es capaz de atravesar el mar para seguir el llamado del amor. Y como se anunciaba antes, Helena es el ejemplo por excelencia de este segundo paradigma y así lo señala el mismo autor en *Am.* 1.9 y 1.10, y no duda en comparar a su amada con Helena.

No obstante, más allá de la dimensión moral que subyace a la infidelidad, es importante señalar que la carta de Paris y sus intenciones son osadas. De hecho, Drinkwater (2013:111) afirma que el troyano demuestra ser un seductor torpe al no seguir los consejos de las *Ars Amatoria*: “Paris’s seductive missteps, especially at the banquet and in his projection of the impact of Helen’s desertion of Menelaus show that Paris is not the polished lover that the *Ars* hopes to create, but instead a rather inept one (...)”⁴⁶. Así lo demuestra al elegir a Helena como objeto de amor, o presentarse en Esparta. Ambas acciones van en contra de los consejos que Ovidio ofrece en su libro, incluso si la idea de que la belleza y la castidad son incompatibles y, en consecuencia, la infidelidad de Helena sea concebible. Pero como hemos visto, la carta es un ejemplo de persuasión, y lo que parece error de Paris, a saber, anhelar la posesión, es un rasgo que devela el tipo de amor que reclama Paris: un amor prohibido y pasional que va en contra de las leyes establecidas por Augusto.

El deseo de Paris engendra consecuencias importantes que el troyano intuye, pero desestima. De hecho, es justamente la epístola de Enone la que nos recuerda la doble ruptura, cuando refiere tanto a su compromiso con él, como al de Helena con

⁴⁵ Cristóbal (2008: 112).

⁴⁶ “Los seductores pasos en falso de París, especialmente en el banquete y en su proyección del impacto de la deserción de Helena de Menelao muestran que París no es el amante pulido que el *Ars* espera crear, sino más bien un inepto (...)”

Menelao. Así, el objetivo de Paris es doble: desea sexualmente a Helena, pero, además quiere hacerla parte de sus posesiones, a través del rapto y, posteriormente convirtiéndola en su esposa. Kauffman (1986) explica que la pasión de Paris aspira sobre todo a la posesión y lo hace a partir de la arrogancia. La entrega a la que refiere el troyano es sexual, y así lo demuestra el v. 297: “*Nunc ea peccemus*”. (“Ahora cometamos ese pecado”⁴⁷). Paris menosprecia cualquier posible vínculo afectivo que pudiera unir a Helena y Menelao e insiste en el hecho de que su superioridad radica no en lo que es, sino por lo que tiene y, sobre todo, de dónde viene. En resumen, asume la frivolidad e inocencia de Helena. Así, además de dejar de lado la individualidad de ella, se hace evidente que la urgencia de demostrar su superioridad masculina ante Menelao, está por encima del vínculo sexual o amoroso que pueda sentir hacia Helena. El objetivo final parece ser la ratificación de la superioridad a través de la posesión de ella.

En este sentido, podría pensarse que el anhelo de reafirmar su identidad es el que empuja a Paris a atravesar el mar y encontrar a Helena: “*Ardebam, quamuis hinc procul ignis erat. Nec potui debere mihi spem longius istam, Caerulea peterem quin mea uota uia.*” vv.104- 107. (“Me abrasaba, aunque el fuego estaba lejos de mi entorno. Y no he podido aplazar por más tiempo esta mi esperanza, como para dejar de perseguir mis deseos por el camino azulado”⁴⁸). Se trata de un amor que se confunde constantemente con la pasión y que, además, se fundamenta en una imagen de Helena que él mismo ha construido y cuya base es la fama de su belleza. Así, el remitente no solo deshumaniza a la persona, sino que su búsqueda y ambición radica en la posibilidad de ostentar la posesión de tal belleza. El destino de Paris y con él, el de Esparta y

⁴⁷ Cristóbal (2008: 242).

⁴⁸ Cristóbal (2008: 233).

Troya, está estrechamente ligado al encanto de Helena y quién se hace con él.

Por lo tanto, el énfasis que hace Paris al referirse al fuego que le despierta la mujer, así como los argumentos que utiliza para persuadirla de huir juntos a Troya, poco tienen que ver con motivos románticos. Si bien pretende proyectarse sensible y afectado por la indiferencia de ella y las muestras de afecto de Menelao, el protagonista equipara constantemente la posesión sexual al amor. Aunque en el mayor de los casos refiere a lo primero, en otras ocasiones e indistintamente, más bien es una justificación para una pasión voluptuosa y, de nuevo, una ratificación de su autoridad.

En el ámbito privado es importante señalar que a Helena no se le ofrece, en ninguna parte de la carta, la posibilidad de construir una familia, establecerse en un hogar seguro ni se le invita a desempeñar el papel de compañera o madre. Al contrario, riquezas y reconocimiento es aquello con lo que pretende persuadir Paris a Helena. A pesar de que en repetidas ocasiones Paris evoca el matrimonio, en su misiva el afecto está ausente y el sentimiento que se exalta es el de la pasión. La destinataria de la carta es considerada sobre todo como objeto bello, valioso, que puede ser adquirido y arrebatado; incluso si es ella quien tiene la posibilidad de decidir aceptar o no la misiva y, con ella, al amante.

En cuanto a la esfera pública, los pocos argumentos que apuntan a la razón son bastantes cuestionables, por no decir lindantes con la mentira. Algunos de ellos son la constante negación de la inminente guerra, la manipulación de la partida de Menelao y de su hospitalidad, la relativización de valores fundamentales para la sociedad griega como el pudor y la fidelidad, con el supuesto, ya anunciado en *Ars Amatoria*, de que la belleza es incompatible con ellos. En resumen, la mitigación de los hechos a través de las fórmulas indirectas, las preguntas retóricas

y figuras como la ironía, reflejan la percepción que Paris tiene de Helena como una mujer superficial e ingenua. Los actos de Helena, no obstante, dejan entrever el error de los juicios que ejerce el troyano y el matiz más irónico del intercambio epistolar. La historia misma, con el devenir de los acontecimientos, demuestra que el error es de Paris no solo por despreciar la inteligencia de Helena sino por subestimar la trascendencia de sus actos.

Con un perfil plano y homogéneo, el sujeto discursivo intenta manipular a la receptora, negarle la voz y su autonomía. En el universo construido por París, a Helena se le seduce no por la razón sino por la emoción, por el *pathos*, a través de la adulación física y emocional, las promesas de bienestar y fama. Los argumentos usados son los que Aristóteles atribuye a la oratoria encomiástica, tales como la reiteración de los mensajes, la amplificación de la belleza, la apariencia que le proporciona Paris de convertirla en protagonista y la anticipación a las objeciones: el emisor sabe cuáles son los problemas de la propuesta, las inquietudes y dudas que suscita y por eso ataca las inseguridades de su interlocutora y aminora las consecuencias con mentiras, halagos y con descaro, pues llega al punto de hacerla responsable de la pasión que le abrasa.

Las actuaciones de París resultan infantiles en la medida en que obedece designios de otros y destaca su superioridad por su linaje y riqueza para alcanzar su objetivo. Paradójicamente, en su carta se presenta a Helena como un hombre valiente y comparable a Menelao. Además, París se exhibe a sí mismo destacando su belleza física, su valentía y el candor de una pasión intensa, incontrolable: “*Qua licet et possum, luctor celare furorem*”. v. 237. (“En lo que se me permite y puedo lucho por ocultar mi frenesí”⁴⁹) y

⁴⁹Cristóbal (2008: 239).

muy profunda: “*non mea sunt summa leuiter districta sagitta Pectora; descendit ulnus ad ossa meu*”. vv. 277- 278 (“no está herido mi corazón levemente por la punta de una flecha; la herida me llega hasta los huesos”⁵⁰). Es probable que sea la intensidad de la pasión y su incitación a la aventura lo que haga que Helena responda al llamado y, con él, reivindique su propia libertad de decisión en tanto que ser humano y mujer, convirtiéndose, con dicho acto, en la encarnación de la heroína elegíaca.

En este sentido, la problemática del discurso de género debe tener en cuenta tanto la voz de Ovidio y su contexto, como la de Paris en calidad de personaje mítico. Por ello, vale la pena resaltar a Helena como personaje elegíaco por excelencia opuesto al contexto de la época. Valentín Perelló (2013: 8) así lo señala refiriéndose a la obra como “una defensa del amor adúltero o, por lo menos, fuera del matrimonio”. Helena, al aceptar huir con Paris, se apropia de su deseo y escapa a las imposiciones conyugales yendo en contra de la *lex Iulia de adulteriis*⁵¹. Ovidio, a través de este personaje, refuerza su posición como poeta elegíaco. Y, tomando en cuenta el contexto de la obra, resulta evidente que la carta y su invitación va en contra de los ideales familiares y los preceptos del contexto. Esto último teniendo en cuenta que Ovidio no elige a una concubina, una prostituta o una viuda sino a una mujer casada, de clase alta, es decir a una *domina*, como *dramatis personae* y presenta un tratamiento que resulta ser ‘insultante’ para cualquier mujer. Paradójicamente en esto radica su originalidad y su ‘transgresión’.

⁵⁰ Cristóbal (2008: 241).

⁵¹ La Ley Julia sobre el adulterio, del año 18 a. C., establecía que las mujeres casadas (a excepción de las esclavas, prostitutas o libertas) que tenían relaciones sexuales fuera del matrimonio cometían adulterio delito grave para los romanos. Los hombres, por su parte, eran libres de asociarse con otras mujeres solteras sin tener que enfrentar ninguna ley.

Conclusiones

La carta número XVI de las *Heroidas* no es solo la primera de las cartas dobles, sino una de las representaciones más interesantes del mítico amor entre Helena y Paris. En esta interpretación de Ovidio se destacan aspectos que van desde la dimensión de género, hasta el uso de recursos argumentativos de dos niveles del discurso. En cuanto a lo primero, vale la pena destacar, la evidencia de un sentimiento obsesivo por parte de Paris que se contrasta con la coqueta indiferencia de Helena que termina cediendo ante el llamado del amor, el deseo de aventura y la pasión. El sentimiento de Paris, tantas veces comparado con el fuego, no es fortuito, sino parte del destino del remitente y, como consecuencia, más allá de su dominio. Así, a pesar de que Helena es solo la receptora de la carta, en la historia de la mitología tiene un lugar predominante. El lector culto sabe que partirán juntos y que esa decisión tomada por ella será el inicio de la guerra entre Troya y Esparta. De allí que sea Helena una de las figuras más importantes, para bien y para mal, de la mitología grecorromana. Y, ante los ojos de Ovidio, una de las mejores representaciones femeninas para ejemplificar la elegía erótica y la violación -o provocación- de la *Lex Iulia de adulteriis*.

Lo interesante de la carta es entonces, la forma en que presenta Ovidio a ambos personajes. Es decir, la manera en que, por una parte, Paris pretende persuadir a Helena y, por otra, es percibida ella por el troyano. El retrato que elabora Paris de sí mismo a través de la exaltación de valores como la juventud, la belleza, el prestigio, la liberación, la felicidad y el placer resulta tan extraordinario como hiperbólico. Se podría pensar que, a través de la retórica, consigue que Helena se sienta amada, única e importante, y así logra conducirla al plano emocional, que ella prescindiera de la argumentación lógica y que sean los sentimientos y no la razón lo que la convenza. Puede que ella sepa ver más allá

que Paris y sea la idea de hacer crecer y valer aún más su belleza lo que la persuade de emprender el viaje, o el deseo de vivir una pasión intensamente. Las posibilidades son múltiples y, si bien es necesario la respuesta de ella para tener una versión más completa, lo cierto es que Helena personifica el modelo femenino de amante elegíaca al decidir huir con el amante troyano.

Paris no se queda atrás pues consigue ensalzar sus propias virtudes y las de su destinataria, mostrándose superior a Menelao y aniquilando los temores de Helena. Así consigue llegar a ella y obtener una contestación. Para lograrlo, miente, presenta como natural y legítima su propuesta; desacredita al oponente y reitera el mensaje principal a lo largo del texto. En resumen, París usa como estrategia argumentativa general un movimiento oscilatorio entre la intensificación (del amor que le tiene a Helena, de su propia belleza, de la belleza de Helena, de los designios divinos, de la pasión que lo embarga, de la conducta de Menelao) que justifica su petición y la atenuación (de las consecuencias del hurto, del pudor, como valor esencial de la sociedad griega, de la violación a la hospitalidad) que excusa su comportamiento. De esta manera logra, en última instancia, su propósito comunicativo y revela a Helena como una figura determinante en el acontecer de los hechos que, en últimas, expone la complejidad de la perspectiva de género en la obra de Ovidio.

BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano Pacheco, S. (2015). Πάθος in the Ovid's Heroid Aeneid. *Revista Káñina*, 34, 15-21.
- Bolton, M. (2009). Gendered Spaces in Ovid's Heroides. *The Classical World*, 102(3), 273-290. doi:10.1353/clw.0.0099.
- Camino, L. (2016). Las voces femeninas en las heroidas de Ovidio. *Artyhum: Revista digital de artes y humanidades*, 20, 132-143.

- Cortés Tovar, R. (2012). Qua licet et sequitur pudor est miscendus amori (OV.epist.4.9): la transgresión de los límites y los límites de la transgresión en la carta de Fedra. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 32(2), 247-269.
- Dik, S. C. (1989). *The Theory of Functional Grammar*. Foris: Dordrecht.
- Drinkwater, M. (2013). An Amateur's Art: Paris and Helen in Ovid's *Heroides*. *Classical Philology*, 108(2), 111-125. doi:10.1086/671416
- Farrell, J. (1998). Reading and Writing the *Heroides*. *Harvard Studies in Classical Philology*, 98, 307-338. <http://dx.doi.org/10.2307/311346>
- Forero, R. (2017). Relaciones intertextuales entre los poemas de Safo y la *Heroida XV*: los nuevos aportes de P.GC. inv. 105 + P.Sapph. Obbink. *Byzantion nea hellás*, 36, 24-43. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-84712017000100024>
- Forero, R. (2018). La influencia de la etopeya y la suasoria en la *Heroida XV*: una mirada desde el novísimo papiro de Safo (g.c.inv. 105+ Sapph. Obbink). *Synthesis*, 25(1), 1-11. <https://doi.org/1851779Xe030>
- Halliday, M. A. K. (1978). *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ovidio, N. (1986). *Heroidas*. Versión bilingüe. Anotada y traducida por Francisca Moya del Baño. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas.
- Ovidio, P. N. (2008). *Heroidas*. Versión anotada y traducida por Vicente Cristóbal. Madrid: Alianza Editorial.
- Ovidio, P. N. (2018). *Amores*. Introducción, versión rítmica, notas e índice de nombres de José Quiñones Melgoza. México: Universidad Autónoma de México
- Jacobson, H. (1974). *Ovid's Heroides*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kauffman, L. (1988). *Discourses of Desire: Gender, Genre, and Epistolary Fictions*. New York: Cornell University Press.
- Kroon, C. (1995). *Discourse Particles in Latin: a study of nam, enim, autem, vero and at*. Amsterdam: J.e. Gieben Publishe.
- Ochoa Sierra, L. (2013) Función lingüística y función argumentativa de la partícula igitur. *Forma Y Función*, (16), 145-187. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/article/view/17267>
- Propertio, S. (1989). *Elegías*. Introducción, traducción y notas de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Editorial Gredos.
- Tibulo, A. (1994). *Elegías*. Introducción, traducción y notas de Juan Luis Arcaz Pozo. Madrid: Alianza Editorial.
- Vaiopoulos, V. (2019). Scenografia, spettacolo e abbandono: il caso delle eroidi di ovidio (Ov., *Her.*, 10), del carme 64 di Catullo e del Filottete sofocleo. *Rivista di cultura classica e medioevale*, LXI (1), 135-176.
- Valentín Perelló, M. (2013). *La influencia de Ovidio en el "Libro de buen amor"* (Trabajo de fin de grado). Universitat de Girona, Girona, España.

Ligia Ochoa Sierra es Licenciada en Español y Filología Clásica (Universidad Nacional de Colombia), Magister en Lingüística Española (Instituto Caro y Cuervo) y Doctora en Gramática General y Comparada (Universidad Autónoma de Madrid). Se desempeña como profesora titular del departamento de lingüística de la Universidad Nacional de Colombia. Áreas de investigación: complejidad lingüística en distintos tipos de textos, retórica latina, estudios comparados del latín y el español.

Yaosca Bautista es Doctora *Cum Laude* de la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona) en el área de Humanidades, con máster en Literatura Comparada en la Universidad Sorbonne Nouvelle y licenciada en Letras, Artes y Lenguas en la Universidad Paris VII. Actualmente forma parte del equipo coordinador de la revista académica *Forma*, adscrita al Institut de Cultura de la Universidad Pompeu Fabra. Sus investigaciones se han centrado en los estudios culturales, la literatura comparada y la teoría de género.

Un nuevo enfoque sobre la *Teogonía* de Hesíodo

A new approach about the Theogony of Hesiod

Julen Andrés Zallo

 orcid.org/0000-0002-4902-579X

Universidad Autónoma de Madrid

julen.filos@gmail.com

Resumen:

En este artículo me propongo dos objetivos: desmontar las teorías sobre la Teogonía de Hesíodo que hacen equivalentes a algunas divinidades del panteón griego con regiones del cosmos y con abstracciones, y, al mismo tiempo, aclarar cómo son los elementos, regiones o ámbitos que estas gobiernan, buscando las conexiones que existen entre Hesíodo y los siguientes autores: Homero, Esquilo, Aristófanes, Platón, Apolodoro, Diógenes Laercio, Quinto de Esmirna y Nonno de Panópolis.

Palabras clave: cosmología – deidades – elementos – Hesíodo - Teogonía.

Abstract:

In this article I have two objectives: to dismantle the theories about the Theogony of Hesiod, which identify some deities of the Greek pantheon with cosmic regions and abstractions, and, at the same time, to clarify how the elements, regions or ambits ruled by these deities are like, searching the connections between Hesiod and the following authors: Homer, Aeschylus, Aristophanes, Plato, Apollodorus, Diogenes Laertius, Quintus Smirnaeus and Nonnus of Panopolis.

Keywords: cosmology – deities – elements – Hesiod - Theogony.

Fecha de recepción: 31/03/2021 - Fecha de aceptación: 36/05/2021

1. La distinción entre la divinidad Caos y su elemento homónimo

Considero que para Hesíodo el *χάος* no debió de ser concebido como un ‘hueco’ o ‘espacio vacío’, sino como ‘tiniebla’. Esta palabra no procedería del verbo *χαίνω* “abrirse”, sino del verbo *χάωω*, variante del verbo *χέω*. El verbo *χέω* puede tener la acepción de “bloquear, obstruir”¹. En efecto, el *χάος* sería la tiniebla oscura que impediría el paso de la luz, siendo un elemento asociado a la humedad. Hesíodo afirma claramente que los Titanes se hallan en un lugar mohoso de los confines de la tierra, al otro lado del sombrío *χάος*, ocultos bajo la sombra².

Discrepo de la opinión emitida por algunos autores según la cual la noción de *χάος* denota un espacio vacío eterno (Woodard, 2007: 86; Most, 2013: 164). La noción de ‘espacio vacío’ empieza a gestarse con Pitágoras de Samos y con Heráclito de Éfeso hasta llegar a su máximo auge con Parménides de Elea, para el cual es sinónimo de la nada, es decir, aquello que no puede existir, que no puede pensarse y que no puede expresarse. Para Cornford el *χάος* sería el ‘hueco-divinidad’ que surgió con la separación primordial del cielo y de la tierra, a los que se identificaría, a su vez, con Urano y con Gea (Cornford, 1952: 194). Cuesta creer cómo el *χάος*, que es citado por Hesíodo antes de Gea y Urano, hubiera surgido como una separación de estos últimos. También se ha sostenido la identificación del *χάος* en Hesíodo con el aire eterno. Pero en tal hipótesis no se podría entender cómo el aire puede ser ‘sombrio’. Además, según Aristófanes, cuando la divinidad Caos existía, el aire sin embargo no había llegado todavía a la existencia. ¿Cómo, si la divinidad Caos se identifica con su

¹ Cf. “*Χέω*”. Def. A III. 2. *Greek-English Lexicon. Perseus.tufts.edu*. Web. 2019.

² Cf. Hes. *Th.* 729-731; 813- 814. Hesíodo nos está indicando que el *χάος* se extiende más allá de los confines del cosmos.

elemento homónimo y dicho elemento es el aire, va a ser la divinidad Caos anterior al aire? Incluso se ha sostenido que el *χάος* sería un elemento-dios informe y primigenio del cual procede todo. Pero si todo estuviera hecho de *χάος*, ¿por qué habría que ubicar al *χάος* en unos lugares concretos? y ¿cómo en dicha hipótesis se explicaría la afirmación hesiódica que dice que de la divinidad Caos proceden solo *Érebo* y *Nicte*³?

Considero que en un principio, para Hesíodo, había un ilimitado fluido de sombrío *χάος* y de agua en constante agitación y ebullición. Ni el inmenso *Tártaro*, ni la tierra, ni el aire, ni el cielo habrían existido en tal momento. Y en un momento posterior, de las tinieblas homónimas presentes en el fluido primigenio habría surgido la divinidad antropomórfica Caos⁴. En efecto, se deduce que Caos tuvo que nacer en algún momento, pues la forma verbal que Hesíodo atribuye a Caos (*γένετο*) es un aoristo del verbo *γίγνομαι*, verbo que normalmente significa “llegar a la existencia”⁵.

Aristófanes describe a la divinidad Caos como alada, lo cual es un indicio más de que esta divinidad no es una región, sino una persona⁶. Desde la época antigua las divinidades antropomorfas eran ya algo muy natural (Burkert, 1977: 251).

La divinidad Caos habría construido el pozo del *Tártaro*, con el fin de hallar un sitio seguro ante tanta zozobra. Considero que Caos era una divinidad hermafrodita que se escindió en dos partes, siendo *Érebo* y *Nicte*, respectivamente, el macho y la hembra en los que Caos se escindió.⁷ Aristófanes dice: “*Χάος ἦν καὶ Νύξ*

³ Cf. Hes. *Th.* 123.

⁴ Cf. Hes. *Th.* 116. “*ἦ ᾗ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ’*”; “primero Caos nació”.

⁵ Cf. “*Γίγνομαι*”. Def. A I. 1. *Greek-English Lexicon. Perseus.tufts.edu*. Web. 2019.

⁶ Cf. Ar. *Av.* 698.

⁷ Hay que tener en cuenta que en las culturas antiguas de Oriente Próximo y de La India las divinidades primordiales eran concebidas como hermafroditas, pudiendo haber un nexo entre Grecia y estas culturas en lo concerniente a la visión sobre el sexo de la divinidad primordial.

Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον”⁸. Estimo que esta oración de Aristófanes debería traducirse como: “Caos era al mismo tiempo Nicté y Érebo, lo primero oscuro”. En efecto, la partícula καὶ, en este pasaje, al estar unida con la partícula τε, puede expresar simultaneidad⁹. Ha habido quien ha defendido la teoría según la cual Caos, mediante partenogénesis, dio lugar a Érebo y a Nicté (Most, 2013:168). La divinidad Caos no parió a Érebo y Nicté. Si la divinidad Caos hubiera parido a Érebo y a Nicté entonces hubiera continuado existiendo después del nacimiento de sus hijos y Hesíodo habría seguido hablando de dicha divinidad, pero Hesíodo no dice en ningún momento que Caos dé a luz a Érebo y a Nicté, ni tampoco hace la menor mención de Caos después de que Érebo y Nicté hayan surgido.

Considero que, una vez que Caos se escindió, Érebo pasaría a residir en el fluido primordial, el cual ya se habría circunscrito a las afueras del cosmos, mientras que Nicté se quedaría dentro del Tártaro, en el cosmos, allí donde el χάος reside en orden. Érebo, Nicté y los hijos engendrados por éstos serían las entidades de mayor magnitud para Hesíodo.

Cada noche la diosa Nicté utilizaría el χάος para tapar la bóveda celeste o οὐρανός. Esta concepción de Hesíodo se habría conservado a lo largo de los siglos. Según Quinto de Esmirna la oscuridad de χάος se extiende cada noche sobre la tierra¹⁰. Y para Nonno de Panópolis Nicté tapa con su manto de χάος al cielo¹¹.

⁸ Cf. Ar. Av. 693.

⁹ Cf. “Kai”. Def. A III. 3. *Greek-English Lexicon. Perseus.tufts.edu*. Web. 2019.

¹⁰ Cf. Q. S. 2. 614.

¹¹ Cf. Nonn. D. 41. 96; 18. 160-161.

2. La distinción entre el dios Érebo y su región homónima

Quiero empezar esta sección hablando del sintagma τοῦτο τέρας¹². Claramente, τοῦτο τέρας, que significa “ese prodigio”, hace referencia al término χάσμα. Y, a su vez, el término χάσμα alude al Érebo, ese inmenso fluido primigenio que no ha entrado en el cosmos y que ha quedado relegado más allá del Tártaro, resultando ser un presagio odioso hasta para las propias divinidades.

Discrepo de la hipótesis según la cual el abismo más grande que existe es el Tártaro. Para Aristófanes solo las corrientes del Érebo son infinitas¹³. Y Hesíodo señala los límites del Tártaro¹⁴.

El dios Érebo es el dios que gobierna en el abismo homónimo, alguien que no puede vivir en el cosmos, a diferencia de su hermana Nicté, la cual reside en la parte más baja del cosmos. Un indicio de que Érebo no habita en la misma región que Nicté es el hecho de que su lugar de residencia no aparece nombrado en ningún momento por Hesíodo cuando este último nombra las mansiones del Inframundo.

Si el dios Érebo se identificara con el abismo tenebroso homónimo y Caos con un supuesto ‘hueco’, ¿cómo de tal hueco pudieron proceder las tinieblas? Con respecto al sustantivo χάσμα pienso que este procedería del verbo χάσκω en su acepción de

¹² Cf. Hes. *Th.* 744. West considera que el pasaje que transcurre entre los versos 741 y 744 de la *Teogonía* es una interpolación (West, 1967, p. 365). Por el contrario, considero que dicho fragmento, lejos de ser una interpolación, constituye una clave decisiva a la hora de entender lo que es el Érebo en Hesíodo.

¹³ Cf. Ar. *Av.* 694.

¹⁴ Cf. Hes. *Th.* 736 -739 ; 807-810.

“bostezar”¹⁵. En efecto, creo que este χάσμα no podría identificarse, en modo alguno, con el Tártaro, a diferencia de lo que hasta ahora se ha formulado (Johnson, 1999: 8). Hesíodo afirma que un yunque de bronce que cayera del cielo tardaría nueve días y nueve noches en llegar a la tierra y otros nueve días y otras nueve noches en llegar de la tierra al Tártaro¹⁶. Y, sin embargo, como dice Hesíodo, al fondo del χάσμα no podría llegarse ni en un año entero¹⁷. En este χάσμα hay una θύελλα tras otra hasta el infinito, teniendo θύελλα el significado de “tormenta furiosa”¹⁸. En este fluido tórrido o πνεῦμα el agua no tendría fondo ni apoyo y estaría moviéndose constantemente¹⁹. Según Hesíodo los Hecatónquiros estuvieron viviendo en los límites de la tierra, en la sombra oscura, en el Érebo debajo de la tierra²⁰. Homero asegura que Crono y Jápeto se hallan en los confines de la tierra y del mar, rodeados del profundo Tártaro²¹. Hesíodo denomina a los Titanes ὑποταρτάριοι “subtartáreos”²². En efecto, primero los Hecatónquiros y después los Titanes se hallarían justo en el límite entre el cosmos y el desorden, con sus cuerpos sumergidos en el Érebo pero atados con cadenas a la base del Tártaro. La prueba de que en la *Ilíada* más allá del Tártaro sigue habiendo extensión, de que el Tártaro no es la jarra subterránea que marca el límite de todo lo existente y de que los Titanes no residen en lo más bajo del universo se halla en la amonestación que Zeus hace a Ares, en la cual aquel avisa a este último que si este no fuera su hijo habría llegado a estar más abajo y oculto que los Uraniones²³. El castigo que según Hesíodo Zeus aplicó a Menecio habría sido bastante

¹⁵ Cf. “Χάσκη”. Def. A I. 3. *Greek English Lexicon. Perseus.tufts.edu*. Web. 2019. 16 Cf. Hes. Th. 721 - 725.

¹⁶ Cf. Hes. Th. 721- 725.

¹⁷ Cf. Hes. Th. 740 - 741.

¹⁸ Cf. “Θύελλα”. Def. A. *Greek-English Lexicon. Perseus.tufts.edu*. Web. 2019.

¹⁹ Cf. Pl. Ph. 112 b.

²⁰ Cf. Hes. Th. 622; 658; 669.

²¹ Cf. Hom. Il. 8. 478-481.

²² Cf. Hes. Th. 851.

²³ Cf. Hom. Il. 5. 897-898.

más cruel que el aplicado a los Titanes, pues Zeus precipitó a Menecio al Érebo²⁴.

3. La distinción entre la región del Tártaro y las divinidades que la gobiernan

No creo que el Tártaro sea un abismo que se halla oculto o cerrado por debajo de la tierra, como se ha planteado (Woodard, 2007, p. 86). Considero que el Tártaro es una inmensa sima o pozo. Platón dice que el Tártaro es un βέρεθρον que atraviesa la tierra²⁵. La palabra βέρεθρον significa “pozo”²⁶.

Zeus en la *Iliada* amenaza a los dioses que quieran socorrer a los griegos o a los troyanos con arrojarlos hasta el oscuro Tártaro, allí donde muy profundo bajo tierra es este pozo, donde las puertas de hierro y el umbral bronceo, tan abajo en el Hades cuanto el cielo dista de la tierra²⁷.

A menudo, Hesíodo califica al Tártaro con el epíteto de εὐρύς²⁸. Estimo que cuando dicho epíteto se aplica al Tártaro, este tendría el significado de “amplio”²⁹.

Dentro del Tártaro se hallarían la bóveda celeste (en los laterales), el montículo terrestre (en el centro) y un pasillo de tierra con grandes corrientes acuáticas situado entre la bóveda y el montículo. A la hora de ver cómo se configuran las distintas regiones cósmicas dentro del Tártaro en la mentalidad hesiódica hay que tener en cuenta el testimonio de Diógenes Laercio, el cual afirma: “Ἄλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον καὶ

²⁴ Cf. Hes. *Th.* 515. Menecio estaría condenado a permanecer revuelto y perdido eternamente entre las corrientes tormentosas e infinitas del Érebo.

²⁵ Cf. Pl. *Ph.* 112 a.

²⁶ Cf. “βέρεθρον”. Def. A. 1. *Greek-English Lexicon. Perseus.tufts.edu.* Web. 2019.

²⁷ Cf. Hom. *Il.* 8. 10-16.

²⁸ Cf. Hes. *Th.* 868.

²⁹ Cf. “Εὐρύς”. Def. A. 1. 1. *Greek-English Lexicon. Perseus.tufts.edu.* Web. 2019.

τὴν γῆν στρογγύλην· ὥς δὲ Θεόφραστος Παρμενίδην· ὥς δὲ Ζήνων, Ἡσίοδον”³⁰. Esta oración podría traducirse de la siguiente manera: “(Pitágoras) fue el primero que llamó firmamento al cielo y redondeada a la tierra, pero según Teofrasto fue Parménides y según Zenón, Hesíodo”.

Discrepo de la idea según la cual en el fragmento comprendido entre los versos 736 y 739 de la *Teogonía* ha habido interpolaciones (West, 1967: 358). La idea que expresa Hesíodo está clara: los límites del Tártaro están en el mismo nivel en el que se encuentran los límites del cielo, del mar y de la tierra. Y para que esto sea posible, el Tártaro no puede seguir prolongándose hacia abajo (pues de lo contrario no se respetaría la confluencia de límites entre el Tártaro, el cielo, el mar y la tierra). Platón revela que en la base del Tártaro se halla la corriente de agua más grande, la del río Océano, en forma de círculo³¹. En la base del Tártaro desemboca el río Piriflegetonte y desde este nivel el río de fuego vuelve a ascender, siendo los arroyos de lava de la superficie terrestre afluentes de este río³². Enfrente del Piriflegetonte desemboca el río Éstige, río de azuladas aguas³³. Si el Tártaro estuviera oculto debajo de la tierra, no se entendería cómo, durante la Titanomaquia, los Hecatónquiros, desde el mundo superior, pudieron arrojar al Tártaro a los Titanes³⁴. Tampoco se entendería, en tal supuesto, cómo Zeus puede arrojar hasta el Tártaro al dios que incumple sus órdenes.

Según Havelock el hecho de que el cielo, el mar, la tierra y el Tártaro compartan “raíces”, “resortes” o “bordes” revela que estas

³⁰ Cf. D.L. 8. 48. En efecto, es perfectamente plausible que Hesíodo ya manifestara esas ideas. La palabra *κόσμος* atribuida al cielo resaltaría el hecho de que el cielo engloba el ámbito de lo civilizado, y la palabra *στρογγύλη* atribuida a la tierra reforzaría la concepción de la tierra como un montículo terrestre.

³¹ Cf. Pl. *Ph.* 112 e.

³² Cf. Pl. *Ph.* 113 b.

³³ Cf. Pl. *Ph.* 113 b-d.

³⁴ Cf. Hes. *Th.* 713 - 720.

regiones emanan de una fuente elemental común, algo así como lo que Aristóteles llamaría un “primer principio” físico, del cual aquellos elementos son fenómenos (Havelock, 1987: 50).

Estimo que el cielo, el mar y la tierra no se hicieron al mismo tiempo que el Tártaro, sino que primero se hizo el Tártaro y después las restantes regiones, y el hecho de que todas estas regiones hubieran surgido después de un “primer elemento” no significa que tuvieran que venir de dicho elemento o que tuvieran que compartir la misma esencia que este.

No creo que el verso 119 de la *Teogonía* (verso en el cual se habla de los Τάρταρα), sea interpolado. Τάρταρα es un neutro plural y, muy probablemente, hace referencia a unas supuestas divinidades que habrían surgido en el nivel más bajo del Tártaro, en los confines de la tierra, en unos terrenos homónimos: los Τάρταρα γαίης que figuran en el verso 841 de la misma obra. Si el verso 119 fuera interpolado, no se explicaría de dónde habría surgido el dios Tártaro que más tarde acabaría uniéndose con Gea. En efecto, este dios sería uno de los dioses Τάρταρα. El hecho de que en la *Teogonía* se hable de los Τάρταρα es un indicio más de que para Hesíodo una cosa es el Tártaro (una región), y otra muy distinta las divinidades que surgen en él.

4. La distinción entre la diosa Gea y la tierra

No creo que la diosa Gea se identifique con la región cósmica homónima. El sustantivo ἔδος es empleado por Hesíodo dos veces en la *Teogonía*³⁵. Sobre este sustantivo, hay que hacer alguna que otra matización. Pienso que dicho sustantivo, en este poema, no significaría “cimiento”, sino “punto de apoyo”³⁶. La palabra ἔδος

³⁵ Cf. Hes. *Th.* 117 ; 128. En la primera ocasión que sale ἔδος dentro de la *Teogonía* este sustantivo haría referencia a Gea mientras que en la segunda ocasión estaría haciendo referencia a Urano.

³⁶ Cf. “Ἐδος”. Def. 16. *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico Español*. 2011.

en griego siempre se refiere a un punto concreto, y la tierra en su conjunto no sería un punto concreto. En efecto, creo que Gea no sería de un tamaño mucho más grande que el de sus hijos y nietos, pero sí lo suficiente como para llevar sobre sus hombros a sus descendientes, y es en este sentido como podría entenderse la afirmación hesiódica según la cual Gea sería “πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἀθανάτων, οἱ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου”, “punto de apoyo siempre seguro de todos los inmortales dioses, quienes poseen la nevada cumbre del Olimpo”³⁷. Si el sintagma “οἱ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου”, atribuido a los divinidades olímpicas, se traduce como “quienes habitan la nevada cumbre del Olimpo” se estaría haciendo una traducción incorrecta, pues ἔχω en griego es “tener”, no “habitar”. El sintagma se repite en Hesíodo y vuelve a ser atribuido a las divinidades olímpicas en contextos en los que no hay la menor referencia a la diosa Gea³⁸. El hecho de que en Hesíodo aparezca este sintagma inmediatamente después de haberse hablado de Gea, no conecta a Gea con la nevada cumbre del Olimpo. Discrepo de la opinión según la cual el sintagma “ἔδος ἀσφαλὲς” “sugiere algo más bien inanimado, un lugar seguro donde los dioses pueden residir” (Graziosi, 2016: 41). Graziosi, en esta misma página, antes de hablar de “ἔδος ἀσφαλὲς” reconoce que el adjetivo εὐρύστερνος (epíteto aplicado también a Gea) presenta a Gea “como una figura con una reconocida apariencia humana”.

La región sobre la que Gea gobierna no sería un disco llano, sino un enorme montículo terrestre, pues, como ya se ha visto, un yunque de bronce tardaría nueve días y nueve noches en caer desde el cielo a la tierra y otros nueve días y otras nueve noches en caer desde la tierra al Tártaro y en el Tártaro se hallan los límites de la tierra. Kirk y Raven no tienen en cuenta estos datos cuando afirman que para Hesíodo la tierra es un disco plano (Kirk y Raven, 1983: 15).

³⁷ Cf. Hes. *Th.* 117-118.

³⁸ Cf. Hes. *Th.* 794.

La diosa Gea habría surgido una vez que se creó el Tártaro y el montículo terrestre, pudiendo haber nacido de la superficie de dicho montículo (como los autóctonos). A Gea Hesíodo le da el epíteto de *πελώρη*³⁹. Creo que este epíteto, en el caso de Gea, debería traducirse única y exclusivamente como “horrible” en vez de como “inmensa”⁴⁰. En efecto, un ser que ha surgido de la tierra tendría un aspecto bastante tosco. La tierra misma (*γαῖα*) comparte este epíteto⁴¹. La hoz de afilados dientes con la que Crono castra a Urano también recibe dicho adjetivo⁴². Y de hecho cuando Hesíodo se refiere a Tifón le asigna este epíteto en masculino⁴³. Si el adjetivo *πελώρη* aplicado a la tierra tuviera el significado de “inmensa”, entonces no se entendería por qué el cielo, siendo bastante más grande que la tierra, nunca es designado por Hesíodo con este epíteto. Homero y Hesíodo describen a la tierra como negra (*γαῖα μέλαινα*)⁴⁴.

Según Hesíodo, Gea acompaña a su hija Rea hasta Licto y después de que esta última pariera a Zeus, Gea recibe a Zeus para criarlo en la espaciosa Creta⁴⁵. Apolodoro afirma que durante la Gigantomaquia Gea buscó una bebida que salvara a los Gigantes, pero Zeus la encontró antes que ella⁴⁶. En el pasaje de la Biblioteca donde se dice que Deucalión y Pirra lanzaron por detrás de sí las piedras que darían origen al pueblo heleno, no se afirma en momento alguno que estas piedras fueran los huesos de la diosa Gea⁴⁷. No es verdad que una Gea-tierra pariera a Tifón como un

³⁹ Cf. Hes. *Th.* 173; 479; 821.

⁴⁰ Cf. “*Πελώριος*”. Def. 6. *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico Español*. 2011.

⁴¹ Cf. Hes. *Th.* 371; 858.

⁴² Cf. Hes. *Th.* 179.

⁴³ Cf. Hes. *Th.* 845; 856.

⁴⁴ Cf. Hom. *Il.* 17. 416; Hes. *Th.* 69.

⁴⁵ Cf. Hes. *Th.* 477-480. En efecto, si Gea puede realizar acciones como acompañar a su hija hasta la isla de Creta y criar a su nieto dentro de dicha isla, se debe a que es un ser que no se identifica con la tierra.

⁴⁶ Cf. Apollod. 1. 6. 2. El hecho de que Gea tenga que salir a buscar una bebida cuya ubicación desconoce implica que esta diosa no puede ser identificada con la tierra.

⁴⁷ Cf. Apollod. 1. 7. 2.

adulto inmenso. Hesíodo dice que Gea engendró de su unión con Tártaro a un chico, Tifón⁴⁸. Y Apolodoro señala que Gea alumbró a Tifón dentro de Cilicia (se entiende que como una mujer que alumbró a un niño)⁴⁹. En la tradición mítica Gea engendra con Posidón a Anteo y a Caribdis, con Zeus al héroe Manes y con Helios al dios Aqueronte⁵⁰. Si Gea tuviera un tamaño inmenso, jamás hubiera podido unirse con estos. Y, por último, si Gea se identificara con la tierra y las diosas de culto local con sus territorios homónimos, entonces el cuerpo de Gea estaría siendo partido o laminado continuamente en su superficie y, además, dicho cuerpo, por arriba, se identificaría con los cuerpos de las otras diosas, siendo todo ello inadmisibles.

La tierra y el Olimpo fueron dos territorios que no cayeron en manos de ninguno de los tres Crónidas, pues serían comunes a todos⁵¹. El hecho de que se hable del monte Olimpo como de una región distinta de la tierra denota que este tiene que ser de una envergadura parecida a la de la propia tierra. Podría ser que el monte Olimpo llegara en altura hasta el cielo. En la *Iliada* la diosa Tetis asciende al gran cielo por el Olimpo⁵².

⁴⁸ Cf. Hes. *Th.* 821. Se deduce que para Hesíodo el monstruo Tifón se habría vuelto enorme con el paso del tiempo.

⁴⁹ Cf. Apollod. 1. 6. 3.

⁵⁰ Cf. Apollod. 1.6.2.

⁵¹ Cf. Hom. *Il.* 15. 193.

⁵² Cf. Hom. *Il.* 1. 497. Esta idea homérica sobre la altura del Olimpo estaba muy presente en la mentalidad griega. El mito del origen de La Vía Láctea evidencia la altura del monte Olimpo, pues Hera se encontraba en dicho monte cuando, tras haber amamantado a Heracles, apartó su pecho de la boca del niño y desvió la leche, quedando dicha leche inmortalizada entre las estrellas.

5. La distinción entre Eros y la noción de amor como fuerza cósmica inmaterial

Discrepo de la teoría según la cual Eros fue concebido por Hesíodo como una fuerza inmaterial que actúa como causa eficiente en el cosmos (Most, 2013: 165). El dios Eros es descrito por Hesíodo con el epíteto de *λυσιμελής* (bellísimo)⁵³. El primer individuo del que se tiene constancia que habla del amor como una fuerza cósmica inmaterial es el filósofo Empédocles de Agrigento.

Pudo ser que para Hesíodo el dios Eros fuera quien separó las dos partes de la divinidad Caos y quien después las apareó entre sí. En efecto, para que haya cópula lo masculino y lo femenino tienen que estar distinguidos.

6. La distinción entre el dios Urano y la región del cielo; análisis del elemento celeste

Urano no puede identificarse con la bóveda celeste. Si Urano hubiera tenido las dimensiones del cielo, entonces no se entendería cómo su hijo Crono pudo castrar al cielo. Hay que tener en cuenta que Crono tendría un tamaño ínfimo en comparación con el del cielo, dado que en la Titanomaquia el dios Crono lucha contra los dioses Olímpicos desde el monte Otris⁵⁴. Si el poder de cambiar el tamaño fuera la razón que justificara cómo Crono en un momento castra al cielo y en otro momento lucha junto a sus hermanos desde el Otris, ¿entonces cuál sería el fin por el que algunas divinidades, siendo tan inmensas, habrían decidido volverse tan pequeñas y por qué habrían decidido parar de encogerse en nuestra magnitud y no en otra más grande o más pequeña?

⁵³ Cf. Hes. *Th.* 121. No es muy creíble que una fuerza inmaterial pudiera ser “bella”.

⁵⁴ Cf. Hes. *Th.* 632.

Respecto al sintagma “οὐρανός ἀστερόεις” creo que este debería traducirse como “lo insalpicable con forma de llama”. En efecto, pienso que la palabra οὐρανός estaría relacionada con el verbo ραίνω, que significa “salpicar” y con la palabra griega ρανίς “gota”⁵⁵. Y también creo que la palabra ἀστερόεις estaría relacionada con la palabra ἀστήρ en su acepción de “llama”⁵⁶.

El elemento ígneo del οὐρανός, divino, perfecto, se agruparía entre sí, formando una bóveda totalmente fogosa en todos sus lados. Estimo que en la mentalidad griega arcaica la luz del día solo podría venir de una bóveda concebida de esta manera, dado que, en dicha mentalidad, el sol sería como una canica rodando por un espacio abismal. Considero que para Hesíodo el οὐρανός se habría creado con la llegada al mundo de Hémera, la hija de Nicté y Érebo y la hermana y esposa de Éter. Hémera es la diosa asociada a la luz del día.

La hipótesis que identifica a varias divinidades de la mitología griega con elementos del cosmos se contradice cuando afirma que un supuesto dios Urano-cielo, durante toda su existencia, siempre habría sido intrínsecamente ‘estrellado’ y que al mismo tiempo las estrellas serían las biznietas del cielo y los catasterismos de héroes y criaturas. Si el cielo fuera ‘estrellado’ no se entendería por qué Nicté tiene que salir envuelta en una nube oscura o con un manto para tapar a este cielo, dado que, en tal supuesto, el cielo ya sería oscuro prácticamente en su totalidad (no siendo posible tampoco en tal hipótesis que las estrellas se siguieran viendo de noche al estar dentro de ese supuesto cielo que ha sido tapado por el manto oscuro). Esta hipótesis que defiende un ‘cielo estrellado’ también se contradice cuando afirma que las estrellas están situadas en el manto de Nicté, pues entonces ¿dichas estrellas dónde están, en el cielo o en el manto de Nicté?

⁵⁵ Cf. “Ραίνω”. Def. 3. ; y “Ρανίς”. *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico Español*. . 2011.

⁵⁶ Cf. “Ἀστήρ”. Def. A. I. 2. *Greek-English Lexicon*. *Perseus.tufts.edu*. Web. 2019.

Es interesante ver el epíteto que en la *Iliada* se da a la fragua de Hefesto. Se dice que esta es ἀστερόεντα, adjetivo que no sería conveniente traducir por “estrellada”, pues ninguna fragua es “estrellada”, siendo apropiado traducir dicho adjetivo femenino como “llameante” o “reluciente”⁵⁷. Discrepo de la teoría según la cual el cielo es concebido por Hesíodo como una esfera hecha de cristal o como una bóveda de cristal (Wade-Gery, 1949, p. 81). Un indicio de que el cielo es de un elemento distinto del de la tierra y del océano es la afirmación que hace Aristófanes según la cual Eros, organizando los distintos elementos, da lugar al cielo, a la tierra y al océano⁵⁸.

Es posible que el dios Urano fuera creado y modelado por Gea a partir de una llama del οὐρανός, al igual que el alfarero crea y modela con el barro. Gea es del mismo tamaño que Urano, puesto que aquella lo hizo con sus mismas proporciones para que la abrazara toda y fuera un punto de apoyo siempre seguro para sus hijos⁵⁹. Mientras que Gea y Urano son del mismo tamaño, sin embargo la tierra y el cielo son asimétricos, siendo la tierra bastante más pequeña que el cielo (por el ejemplo ya visto varias veces del yunque de bronce). La tierra está metida dentro de la bóveda celeste. No se explicaría que una Gea-tierra hubiera extraído a un Urano-cielo de sí misma para que se satisficiera con este, pues en tal hipótesis Gea, lejos de haber ganado algo, lo habría perdido al haber disminuido su ser tras esta separación.

El tamaño de Gea y de Urano sería solo un poco más grande que el de sus hijos y nietos, pues cuando los Titanes se chocaron contra los dioses olímpicos en la Titanomaquia produjeron un ruido equivalente al que tiempo atrás había hecho Urano cuando se abalanzaba sobre Gea⁶⁰.

⁵⁷ Cf. Hom. *Il.* 8. 370.

⁵⁸ Cf. Ar. *Av.* 700 - 703.

⁵⁹ Cf. Hes. *Th.* 126-127.

⁶⁰ Cf. Hes. *Th.* 700-705.

Urano recibe el epíteto de εὐρύς⁶¹. Estimo que dicho epíteto debería traducirse aquí como “disperso” o “propagado” en vez de como “ancho”⁶². El οὐρανός, elemento del que estaría hecho Urano, también recibe este epíteto.⁶³ En efecto, pienso que el οὐρανός sería un elemento que se esparce o difumina sin cesar; algunas llamas de οὐρανός se habrían despegado de la bóveda celeste y habrían impregnado las estrellas y planetas que se hallan en el éter, así como las nubes. Estimo que cuando Homero describe al οὐρανός como χάλκεος (bronceo), se estaría refiriendo, en concreto, al οὐρανός llameante contenido en las nubes⁶⁴. El metal del bronce es de color amarillo, y las nubes durante el día también muestran este color.

Apolodoro enunció la siguiente frase: “Οὐρανὸς πρῶτος τοῦ παντὸς ἐδυνάστευσε κόσμου”⁶⁵. Esta frase podría traducirse de la siguiente forma: “Urano fue el primero que gobernó en todo el cielo”. Evidentemente, si Urano se identificara con la bóveda celeste no sería entendible que este se gobernara a sí mismo o que gobernara al universo.

7. La distinción entre el dios Éter y su región homónima

Discrepo de la idea manifestada según la cual el éter es una atmósfera plana situada entre el cielo y el aire (Woodard, 2007: 86). Considero que el éter es una inmensa bola que se va desplazando a lo largo del día. El dios Éter sería el dios encargado de cuidar de esta bola homónima y de transferirle el movimiento de traslación y de rotación. Pienso que el nombre αἴθήρ deriva del verbo αἶθω pero no en su acepción de “brillar”, sino de

⁶¹ Cf. Hes. *Th.* 45.

⁶² Cf. “Εὐρύς”. Def. A. I. 2. *Greek-English Lexicon*. Perseus.tufts.edu. Web. 2019.

⁶³ Cf. Hes. *Th.* 110; 373; 517; 679; 746; 840.

⁶⁴ Cf. *Hom. Il.* 17. 425.

⁶⁵ Cf. Apollod. 1. 1. 1.

“quemar”⁶⁶. Hesíodo le atribuye al éter el epíteto de *δαῖν*⁶⁷. Este epíteto podría traducirse como “divino”, “maravilloso” o “excelente”⁶⁸. En *Prometeo Encadenado* se afirma que el éter “hace girar la luz común de todos”⁶⁹. Nonno de Panópolis llama al éter directamente “bola”⁷⁰. En la mentalidad griega antigua el sol, al ser muy pequeño y al estar muy alejado de la superficie, no puede quemar nada de esta por lo cual es necesario postular una bola inmensa cuyo movimiento de rotación diario explicaría el calor del día.

No es verdad la hipótesis que se ha solido hacer de que para Hesíodo la luz del día viene de un supuesto dios Éter concebido como una atmósfera azul plana siempre brillante situada muy cerca de la superficie, de un dios que coexistiría con un ‘cielo estrellado’. Según dicha hipótesis, o bien no habría ningún ‘cielo estrellado’ entre el luminoso dios Éter y la superficie terrestre (estando dicho cielo por encima de Éter, no tapándose Éter por debajo) o bien dicho cielo sería retráctil, desplegándolo cada noche Nigte por debajo de Éter. Si fuera esto último, entonces Nigte tendría que desplegar este cielo muy cerca de la superficie terrestre para poder tapar a su hijo y, por lo tanto, las estrellas estarían cerquísima de la superficie, no pudiéndose entender en tal supuesto cómo las estrellas y los planetas se verían siempre a la misma distancia al margen del punto desde el que se mirasen. Los griegos de la Época Arcaica ya sabían que si estos cuerpos eran observables desde cualquier punto de Grecia con el mismo tamaño se debía a la enorme lejanía de los mismos con respecto a la superficie. Y la hipótesis según la cual Nigte taparía a su hijo Éter

⁶⁶ Cf. “*Αἰθήρ*”. Def. A. I. 2. *Greek-English Lexicon. Perseus.tufts.edu*. Web. 2019.

⁶⁷ Cf. Hes. *Th.* 697.

⁶⁸ Cf. “*Δῖος*”. Def. A. I. 5. *Greek-English Lexicon. Perseus.tufts.edu*. Web. 2019. En efecto, en la cultura griega el círculo fue asociado a la perfección.

⁶⁹ Cf. A. *Prom.* 1091-1093. 66 ; Nonn. *D.* 6. 65-66.

⁷⁰ Cf. Nonn. *D.* 6. 65-66.

al esparcir al dios Érebo (siendo este último concebido en tal hipótesis como un conjunto de tinieblas), tampoco tendría lógica.

En la *Iliada* se afirma que a Zeus le fue encomendado el οὐρανός en el éter y en las nubes⁷¹. De esta afirmación se infiere que las esferas situadas en el éter, así como las nubes, serían cuerpos que albergarían en su interior la llama imperecedera del οὐρανός. Las constelaciones y estrellas no serían metamorfosis de individuos ilustres, sino representaciones que el dios Éter haría de estos individuos extrayendo el fuego del οὐρανός e introduciéndolo en esferas que se hallarían dentro de su bola homónima. Si las constelaciones y estrellas fueran las metamorfosis de dichos individuos, no se entendería por qué Orión, Calisto y Arturo serían transformados en constelaciones colosales y sin embargo cada una de las Híades y de las Pléyades en una estrella. Una prueba de que las esferas que se hallan en el éter están insufladas de la llama imperecedera del οὐρανός es que una vez que estas se han bañado en el Océano, lejos de haberse apagado, relucen con más intensidad⁷².

8. La distinción entre el dios Ponto y su dominio homónimo

A la hora de analizar la naturaleza del dios Ponto es fundamental detenerse en el sintagma ἄλμυρός Πόντος que se encuentra en la *Teogonía*⁷³. Considero que este sintagma se debería haber traducido como “el marino Oleaje” y no como “el salobre Mar”. El adjetivo ἄλμυρός deriva de ἄλς, palabra que puede tener la acepción de “mar”⁷⁴. Asimismo, el sustantivo

⁷¹ Cf. Hom. *Il.* 15. 192.

⁷² Cf. Hom. *Il.* 5. 5-6.

⁷³ Cf. Hes. *Th.* 107.

⁷⁴ Cf. “ἄλς”. Def. B. *Greek-English Lexicon. Perseus.tufts.edu*. Web. 2019.

Πόντος puede tener el significado de “Ola”⁷⁵. Y también estimo que el sintagma ἀτρύγετον πέλαγος significaría “infatigable peligro” y no “estéril piélago”⁷⁶. En efecto, la palabra ἀτρύγετος haría referencia al carácter incansable del dios Ponto⁷⁷. Y el adjetivo πέλαγος haría énfasis en el aspecto imprevisible de este dios⁷⁸.

El dios Ponto sería concebido como un individuo antropomórfico de cuerpo sólido, habiendo sido este cuerpo fabricado por la diosa Gea. El dios Ponto no genera al dios Nereo por una partenogénesis masculina, como a veces se ha sugerido (Strauss-Clay, 2003: 20). Ponto habría engendrado con Gea no solo a Forcis, Taumante, Euribia y Ceto, sino también a Nereo.

El oleaje del mar (πόντος) recibe el epíteto de ἀτρύγετος, epíteto que compartiría con su señor, Ponto⁷⁹.

9. La distinción entre las divinidades Orea y las montañas homónimas

El siguiente fragmento hesiódico “γείνατο δ’ Οὔρεα μακρά, θεῶν χαρίεντας ἐναύλους, Νυμφέων, αἶ ναίουσιν ἀν’ οὔρεα βησσηέντα” plantea un dilema⁸⁰. Aurelio Pérez Jiménez ofrece la siguiente traducción de dicho fragmento: “(Gea) también dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes”⁸¹. Estimo que si ya se ha dicho

⁷⁵ Cf. “ Πόντος ”. *Diccionario de mitología griega y romana*. 1981.

⁷⁶ Cf. Hes. *Th.* 131.

⁷⁷ Cf. “ Ατρύγετος ”. Def. 2. *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico Español*. 2011.

⁷⁸ Cf. “ Πέλαγος ”. Def. 5. *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico Español*. 2011. Si ἀτρύγετος significara “estéril”, no se entendería cómo un principio “estéril” podría engendrar vida. Considero que el dios Ponto no es una personificación pasiva y silenciosa del Mar Mediterráneo, sino el dios que preside las olas y los maremotos.

⁷⁹ Cf. Hes. *Th.* 737; 808.

⁸⁰ Cf. Hes. *Th.* 129 - 130.

⁸¹ Cf. Hesíodo, *Teogonía*, trad. Pérez Jiménez, 2008, pp. 22 - 23.

que las Ninfas habitan en las Montañas, no es necesario tener que volver a decir que habitan en los montes.

El término ἐναύλους podría tener aquí la acepción de “acompañados de la flauta”⁸². O, si se prefiere, de “flautistas”. Así pues, esta frase podría haberse traducido del siguiente modo: “y procreó (se entiende, Gea) a los grandes Orea, alegres flautistas de unas diosas, de las ninfas, las cuales habitan en montes boscosos”.

10. La comprobación de que Urano y Gea no son regiones a través del episodio de la castración de Urano

A la hora de demostrar que Urano y Gea son divinidades que no se identifican con sus respectivas regiones cósmicas en el episodio de la castración de Urano a manos de Crono es fundamental hacer alguna que otra consideración sobre el contexto de dicho episodio. En primer lugar, hay que tener en cuenta el orden de nacimiento de los hijos de Gea y Urano: los primeros en nacer fueron los Titanes y sus hermanas, y después les siguen a estos los Cíclopes y los Hecatónquiros.

En segundo lugar, creo que es necesario detenerse en la oración que se halla entre los versos 154 y 156 de la *Teogonía* y que dice así: “Ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο, δεινότατοι παίδων, σφετέρῳ δ' ἤχθοντο τοκῆι ἐξ ἀρχῆς”. Creo que este pasaje tendría que haberse traducido de la siguiente manera: “tan grandes de Gea y Urano nacieron, los más terribles de los hijos, por su mismidad, que eran afligidos por el padre desde el principio”. En efecto, la partícula ὅσος podría estar coordinada en este pasaje con la partícula δέ, introduciendo así una oración

⁸² Cf. “Ἐναυλος”. Def. 2. *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico Español*. 2011. En efecto, los Orea estarían asociados a la música. No hay que olvidar que en la tradición mítica el dios del monte Tmolos es el juez del célebre certamen musical librado entre Apolo y Pan, y es Tmolos quien da la victoria a Apolo.

consecutiva⁸³. Y σφέτερος es el adjetivo posesivo de la tercera persona del plural⁸⁴. En este pasaje Hesíodo se está refiriendo a los Hecatónquiros⁸⁵. No hay que olvidar que Briareo, en la *Iliada*, es descrito como “más fuerte que su padre”⁸⁶. Considero que los únicos hijos que estuvieron dentro del cuerpo de Gea fueron los Hecatónquiros. En efecto, como acabo de mostrar, Hesíodo, inmediatamente después de haber nombrado a los Hecatónquiros y de haber descrito sus desmedidas características, pasa a hablar de los δεινότατοι a los que castiga Urano (no puede haber otros δεινότατοι que no sean los Hecatónquiros). Puede que los Hecatónquiros supusieran, ya desde su nacimiento, una seria amenaza para Urano, lo cual llevó a este a ocultarlos dentro del seno de Gea. El error de Urano y de Crono habría sido castigar a los Hecatónquiros, lo cual les impidió que sus reinados triunfaran. Zeus, como asegura Hesíodo, puede garantizar su reinado porque cuenta con el apoyo de los Hecatónquiros⁸⁷. Una supuesta Gea-tierra no podría estar a punto de reventar por albergar en su interior a tres seres de un tamaño ínfimo en comparación con el suyo. Se deduce que Gea tenía que tener la misma magnitud que estos tres hijos para estar a punto de reventar.

Y en tercer lugar, hay que destacar que es de noche cuando Urano se abalanza sobre Gea, momento en el que Crono castra a su padre. Si un Urano-cielo hubiera estado abrazando continuamente a una Gea-tierra, impidiendo a todos sus hijos ver la luz, no se entendería por qué Urano yace con Gea solo de noche, ni tampoco cómo Crono, siendo tan pequeño en comparación con su padre, puede castrar a aquel en esa noche y arrojar sus genitales al mar, ni

⁸³ Cf. “ὄσος” Def. A. IV. ; “δέ” Def. A. II. 3. *A Greek-English Lexicon*. Perseus.tufts.edu. Web. 2019.

⁸⁴ Cf. “σφέτερος”. Def. A. I. 1. *Greek-English Lexicon*. Perseus.tufts.edu. Web. 2019.

⁸⁵ Hay que tener presente que las características de los Hecatónquiros infundirían temor, pues éstos tenían cincuenta cabezas y cien brazos.

⁸⁶ Cf. Hom. *Il.* 1. 404. Si Urano fuera el cielo, entonces Briareo no podría ser más fuerte que su padre.

⁸⁷ Cf. Hes. *Th.* 628-629.

cómo, estando todos los hijos de Gea y Urano dentro de una Gea a punto de reventar, pueden recibir la hoz que les entrega esta última. Parece que Burkert no tuvo en cuenta que el episodio de la castración de Urano fue de noche cuando afirmó que un Urano-cielo no paraba de abrazar a una Gea-tierra (Burkert, 1977: 209). Se entiende que los hijos de Urano y Gea (con la excepción de los Hecatónquiros) estaban fuera de Gea, pues de no ser así no hubiera sido posible llevar a cabo la castración de Urano. Asimismo, un supuesto Urano-cielo no podría yacer con una Gea-tierra ni tan siquiera de noche, pues entre medias estaría situado el inmenso Olimpo.

De todas estas consideraciones, se desprende que los Titanes, sus hermanas y los Cíclopes no estaban perseguidos por Urano, que solo los Hecatónquiros permanecían en el seno de Gea (produciéndole daño estos hijos a la diosa porque serían de una magnitud parecida a la de la madre) y que Crono pudo castrar a su padre de noche porque tenía un tamaño parecido al de su padre y porque estaba fuera de Gea, permitiéndonos entender todas estas cosas por qué en la *Teogonía* cuando Urano es castrado este maldice solo a algunos de sus hijos predilectos, llamándolos con el nombre de “Titanes”⁸⁸. Creo que estos hijos a los que maldice Urano son: Ceo, Crío, Hiperión, Jápeto y Crono, quienes habrían conspirado contra su padre y lo habrían agarrado de sus piernas, brazos y genitales, llevando a término Crono la castración de Urano.

A veces, dentro de la hipótesis que ha identificado a las divinidades primordiales con las regiones cósmicas, se ha planteado la cuestión de si Crono estaba o no dentro de una región del continente cuando realizó la acción de castrar a su padre (West, 1967: 221). Evidentemente, este tipo de dudas surgen cuando se intenta conciliar cosas incompatibles entre sí, como que el enorme cielo puede ser castrado por un individuo que se pasea por dentro

⁸⁸ Cf. Hes. *Th.* 208.

de los montes, de los campos, de las ciudades y de los pueblos. No hay que olvidar que la célebre piedra del santuario de Delfos fue identificada por Hesíodo con la piedra que Crono devoró pensando que era su propio hijo, piedra que según *La Teogonía* Zeus habría colocado en Delfos para asombro de los mortales⁸⁹. El tamaño de esta piedra nos daría la clave para deducir cuál sería el tamaño de Crono.

11. La distinción entre el dios Océano y su río homónimo

El dios Océano de ningún modo puede identificarse con la corriente de agua homónima que circunda la tierra. El adjetivo que recibe Océano en la *Teogonía* es *τελήεντος ποταμός*, epíteto que no debería traducirse como “el río que acaba en sí mismo”, sino como “el perfecto corredor”⁹⁰. En efecto, la palabra *ποταμός* (río) deriva de la raíz griega *πέτομαι*, que significa “correr, precipitarse”⁹¹. A veces, el dios Océano es calificado como *ἀψόρροος*⁹². Este adjetivo podría traducirse como “el que corre dando vueltas”⁹³. Y también recibe los epítetos de *βαθυδίνης*, de *κλυτός* y de *βαθυρρείτης*⁹⁴. Los epítetos de *βαθυδίνης* y *βαθυρρείτης* podrían traducirse como “el que voltea en lo

⁸⁹ Cf. Hes. *Th.* 498-500. La piedra de Delfos no supera el metro de altura. En efecto, la relación de escala natural entre Crono y dicha piedra sería equivalente a la de un padre con respecto a su hijo recién nacido. Queda así probado que el tamaño natural de Crono y de sus familiares sería muy parecido al de los humanos, hecho que se ratifica en las uniones mantenidas entre dioses y mujeres mortales o entre hombres y diosas, así como en las limitaciones corpóreas de las divinidades y semidioses nacidos de dichas uniones, limitaciones propias de humanos.

⁹⁰ Cf. Hes. *Th.* 242.

⁹¹ Cf. “*Πέτομαι*”. Def. 2. *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico Español*. 2011.

⁹² Cf. Hes. *Th.* 776.

⁹³ Cf. “*Ψ*” Def. 2; “*Ρέω*” Def. 1 *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico Español*. 2011.

⁹⁴ Cf. Hes. *Th.* 133 ; 215 ; 265.

profundo” y “el que corre en lo profundo”⁹⁵. El adjetivo de κλυτός significaría “famoso” o “ilustre”⁹⁶. En un pasaje homérico, al lado de la palabra griega para el dios Océano (Ὠκεανόν), figura el sintagma θεῶν γένεσιν, sintagma al que se le ha dado la traducción errónea de “padre de dioses”⁹⁷. Pero en realidad, aquí γένεσιν no sería acusativo masculino singular, sino dativo femenino plural, teniéndose que traducir el sintagma como “en las fuentes de los dioses”, pues dicho sintagma no se refiere al dios Océano, sino a los lugares en los que habitan el dios Océano y su hermana y esposa Tetis.

El río homónimo sobre el que gobierna el dios Océano sería la fuente de agua universal. Considero que para Hesíodo dicho río residiría en la base del Tártaro, alrededor del montículo terrestre, y que sus afluentes, tras dar vueltas por el montículo, originarían al mar, a los ríos y a los manantiales⁹⁸. En la *Iliada* se afirma que el dios Hipnos podría llegar a adormecer a las corrientes del río Océano, el cual ha generado las fuentes (γένεσις) para todos⁹⁹. Γένεσις, en la épica jonia, puede ser un acusativo femenino plural¹⁰⁰. Las aguas del río Océano procederían del Érebo y ascenderían a través del Tártaro a muchísima presión hasta la superficie del montículo terrestre para luego volver a descender al nivel más bajo del Tártaro y de ahí regresar al Érebo. El hecho de que estas corrientes se muevan hacia arriba y de que salgan y entren por el Tártaro se debe a que más allá del Tártaro el agua está constantemente agitándose¹⁰¹.

⁹⁵ Cf. “βαθύς” Def. 1; “Δινέω”, Def. 4; “Ῥέω” Def. 1. *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico Español*. 2011.

⁹⁶ Cf. “κλυτός” Def. 1 y 5. *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico Español*. 2011.

⁹⁷ Cf. Hom. *Il.* 14. 201.

⁹⁸ Estimo que para Hesíodo y Homero el mar no estaría hecho de un elemento distinto al del río Océano, sino que recibiría su ser de este.

⁹⁹ Cf. Hom. *Il.* 14. 245-246.

¹⁰⁰ Cf. “Γένεσις”. Greek Word Study Tool. *A Greek-English Lexicon*. Perseus.tufts.edu. Web. 2019.

¹⁰¹ Cf. Pl. *Ph.* 112 b.

La mejor prueba que demuestra que en la *Iliada* el dios Océano es un dios antropomórfico que no es la génesis de los dioses ni tampoco la masa acuática universal de la que emanan todas las distintas aguas es el fragmento comprendido entre los versos 188 y 199 del canto 21 de dicha obra, en el que Aquiles le dice a su enemigo que un descendiente de un dios-río es inferior a un descendiente de Zeus y que hasta el propio Océano, gracias al cual todos los ríos y todo el mar y todas las fuentes y todos los pozos discurren, teme el rayo de Zeus cuando este lo agita desde el οὐρανός (se entiende, desde el οὐρανός de las nubes). Si el dios Océano fuera toda el agua que circula por el mundo y si el dios Ponto fuera la personificación del mar, entonces el cuerpo del dios Ponto sería una parte del cuerpo del dios Océano, lo cual carece de sentido. En caso de que el dios Océano fuera la personificación del río del mismo nombre no se entendería por qué en tal supuesto el cuerpo de Océano sería de una magnitud muchísimo más grande que la de sus hermanos y hermanas (entre estas Tetis, su esposa). Y si se hubiera dado el caso de que el dios Océano se identificara con unas supuestas aguas masculinas del río del mismo nombre y Tetis con las femeninas, entonces estas dos masas de agua, al enfadarse entre sí, se habrían ido cada una por su cuenta y el río Océano ya no habría sido el mismo. Pero el río Océano sigue siendo el mismo siempre. Hera en la *Iliada* cuenta que Océano y Tetis la acogieron en sus mansiones cuando era una niña, y que está decidida a evitar que sigan separados y que se priven del lecho conyugal, prueba inequívoca de que Océano y Tetis son seres que no se identifican con el río Océano¹⁰². Y, finalmente, si se identifica al dios Océano con su río homónimo y a la tierra con la diosa Gea, al final se acabaría reconociendo que el dios Océano está continuamente abrazando a su madre cuando circunda a la tierra, como así ha sido aceptado (Strauss-Clay, 2003: 20).

¹⁰² Cf. Hom. *Il.* 14. 203-210.

12. La distinción entre los dioses *Pótamoi* y los caudales de agua dulce homónimos

Hesíodo designa a los *Pótamoi* con el epíteto de “δινήεντας”¹⁰³. Este adjetivo podría tener aquí el significado de “los que giran”¹⁰⁴. Si los *Pótamoi* o dioses-río se identificaran con los caudales de agua sobre los que gobiernan, el dios Océano con la fuente de la que aquellos emanan y el cuerpo del dios Ponto con el mar, entonces se estaría aceptando que el cuerpo del dios Ponto y los cuerpos de los dioses-río son lo mismo (pues los ríos desembocan en el mar) y que el cuerpo del dios Océano es el mismo cuerpo que el de sus hijos. Los ríos están constantemente transitando, y el agua que fluye en un momento dado no es la misma que ha fluido en el momento anterior o que fluirá después de dicho momento, y se deduce que el cuerpo de un dios ha de ser el mismo siempre, no pudiendo un dios cambiar de cuerpo. En la *Iliada* se dice que los ríos acuden a la asamblea de Zeus¹⁰⁵. Evidentemente, aquí se está hablando de los dioses que gobiernan los caudales y no de los caudales mismos, pues no sería lógico que los caudales de los ríos se levantaran y acudieran hasta dicha asamblea. Según Apolodoro, del dios Ínaco toma su nombre el río Ínaco en Argos¹⁰⁶.

Como recoge Apolodoro los dioses Asterión, Cefiso e Ínaco, en el momento de la disputa entre Hera y Posidón por la región de la Argólide, emitieron su veredicto a favor de Hera, lo cual hizo que Posidón secara los caudales de agua dulce de la Argólide¹⁰⁷. No tendría sentido que Posidón hubiera secado a estos tres dioses *Pótamoi*, pues, en tal supuesto, ¿qué significaría que los hubiera “secado”?

¹⁰³ Cf. Hes. *Th.* 337.

¹⁰⁴ Cf. “Δινηεις”. Def. A. I. *Greek-English Lexicon*. Perseus.tufts.edu. Web. 2019.

¹⁰⁵ Cf. Hom. *Il.* 20. 1-9.

¹⁰⁶ Cf. Apollod. 2. 1. 1.

¹⁰⁷ Cf. Apollod. 2. 1. 3.

13. La distinción entre las deidades asociadas a la luz y sus respectivos objetos

No sería explicable que Helios se identificara con el sol, su hermana Selene con la luna y Eos con la aurora. Considero que la función de Helios es reforzar con sus rayos amarillos el brillo de la esfera solar etérea (esfera que albergaría en sí el οὐρανός), que Selene reforzaría con sus rayos blancos el brillo de la esfera lunar etérea (esfera que también tendría οὐρανός) y que Eos expandiría su brillo rosáceo a la madrugada. Si los fuegos matutino, solar y lunar que se pueden contemplar desde la tierra fueran, respectivamente, los haces de luz que emanan de los cuerpos de Helios, Selene y Eos, entonces a medida que alguien se fuera acercando a estas divinidades la luz y el calor se irían haciendo cada vez más insoportables, no pudiendo estar dichas divinidades en compañía. Pero Hesíodo nos informa de que estas divinidades se aparean, de lo que se deduce que los fuegos matutino, solar y lunar no proceden de los cuerpos de estas divinidades¹⁰⁸.

Con respecto al verso 373 de *La Teogonía* pienso que el sintagma “τοὶ οὐρανὸν εὐρὸν ἔχουσι” tendría que haberse traducido como “los que poseen lo insalpicable disperso” y que dicho sintagma estaría haciendo referencia a las divinidades olímpicas, que son dueñas de las nubes y que reciben la luz de Eos. Si las divinidades habitaran en la parte más alta de la bóveda celeste y Eos tuviera que iluminarlas, entonces esta tendría que expandir, desde la superficie, una luz potentísima que llegara hasta las alturas del cielo, lo cual no sería posible.

Hesíodo afirma que Helios, siempre que asciende al οὐρανός o desciende de este, no puede acariciar con sus destellos ni a Tánatos

¹⁰⁸ Cf. Hes. *Th.* 956-957; 378-382; 984-991. El dios Helios engendra con la ninfa Perséis a Circe y a Eetes. La diosa Eos engendra con Astreo a los dioses de los vientos y de los astros, con el mortal Titono a Memnón y Ematión y con el mortal Céfalos a Faetonte.

ni a Hipnos, de lo que se deduce que estos últimos serían refractarios a la luz de Helios¹⁰⁹. Si aquí se entendiera que el término οὐρανός hace alusión al cielo, entonces se estaría aceptando que Helios todos los días subiría hasta el cielo y descendería de este, teniendo que recorrer en tal supuesto distancias incalculables por cada viaje. Se entiende que el οὐρανός al que sube Helios o del que desciende es el οὐρανός de su esfera solar. En la *Iliada* Zeus, después de haber dicho a Hera que va a crear una nube dorada (νέφος χρύσεον) totalmente opaca a fin de que éstos puedan yacer allí dentro sin que nadie se entere, le asegura que en tal supuesto ni siquiera Helios podría translucirles, aunque muy fuertemente llegara la luz a haberse observado adentro¹¹⁰. Se entiende que la intensa luz del sol no sería producida por los ojos de Helios, sino por los rayos con los que Helios ilumina la esfera solar que se halla en el éter.

No sería lógico plantear que las estrellas fueran los haces de luz que provienen de los dioses nacidos de Astreo y de Eos. Las estrellas se hallan a distancias inmensas con respecto a la superficie terrestre, y no sería admisible que los dioses nacidos de Astreo y Eos desprendieran una tremenda e insoportable irradiación.

Con respecto a los objetos que administrarían los hijos de Astreo y Eos creo que tales objetos no serían las estrellas, sino los planetas. En efecto, las estrellas, al hallarse a una notablemente mayor distancia de la superficie terrestre que el sol y que la luna, tendrían, por consiguiente, una envergadura considerablemente mayor a la de estos últimos, por lo que no se entendería que los Astra tuvieran encomendadas las estrellas y que el tío de éstos, Helios, tuviera a su cargo el sol. Helios recibe el epíteto de μέγας¹¹¹. Lo lógico es que el objeto asignado a Helios sea mayor

¹⁰⁹ Cf. Hes. *Th.* 759-760.

¹¹⁰ Cf. Hom. *Il.* 14. 343 - 345.

¹¹¹ Cf. Hes. *Th.* 371.

que los objetos asignados a sus sobrinos. Según Apolodoro, la cabeza de Tifón, el cual es de un tamaño muy grande pero no abismal, rozaba a menudo a los ἄστρα, teniendo que ser estos ἄστρα cuerpos situados en la parte más baja del éter¹¹². Asimismo, por otro lado, si se identifica a los planetas Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno con unos supuestos haces de luz que emanasen de los cuerpos de los dioses Astra se estaría reconociendo, implícitamente, que o bien los dioses Astra o bien las luces que ellos produjeran serían las propiedades de Hermes, Afrodita, Ares, Zeus y Crono (pues estos dioses son los propietarios de los planetas).

Creo que se ha interpretado de forma incorrecta los versos 381 y 382 de la *Teogonía*. Pienso que el pasaje “τοὺς δὲ μετ’ ἀστέρᾳ τίκτ’ Ἡοσφόρον Ἡριγένεια Ἄστρά τε λαμπετώοντα, τὰ τ’ οὐρανὸς ἐστεφάνωνται” no debería haberse traducido “y, tras ellos, la Matutina parió a la estrella Eósforo y a los Astros resplandecientes que el cielo coronan”¹¹³. Considero que se tendría que haber traducido de la siguiente forma: “y, a través de la llama, los parió, a Eósforo la Matutina y a los Astros resplandecientes, con los cuales lo insalpicable se despliega”. En efecto, estimo que la partícula μετά forma un sintagma preposicional con ἀστέρᾳ (acusativo singular del sustantivo ἀστήρ), sustantivo que, como se vio antes, significa “llama”; y también creo que en este pasaje el verbo στεφάνω significa “desplegar”¹¹⁴. No creo que aquí signifique “coronar”. En efecto, para coronar el cielo habría que

¹¹² Cf. Apollod. 1. 6. 3. En efecto, si por ἄστρα Apolodoro estuviera queriendo decir “estrellas”, éso significaría que para Apolodoro Tifón sería de un tamaño colosalmente grande y que, por lo tanto, sería un enemigo invencible para Zeus. Sin embargo, si ἄστρα se tradujera por “planetas” todo cobraría sentido, siendo así entendible que Tifón, al alzar el vuelo con sus alas, rozara los planetas, mucho más cercanos a la superficie terrestre, teniendo así Tifón una magnitud que explicaría cómo dicho monstruo se pasea por las regiones del Mediterráneo y cómo puede ser arrojado por Zeus (al Tártaro según Hesíodo y al Etna según Apolodoro).

¹¹³ Cf. Hesíodo, *Teogonía*, trad. Vianello de Córdoba, 1978, p. 13.

¹¹⁴ Cf. “Στεφάνω”. Def. 10. *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico Español*. 2011.

situarse por encima del cielo, no dentro de él. El sintagma “τά τ’οὐρανὸς ἐστεφάνωται” también se encuentra en un fragmento de la *Iliada*, pero atribuido en este caso a las τείρεα¹¹⁵.

La diosa Febe (“Brillante”) es descrita por Hesíodo como “la de áurea corona”¹¹⁶. Este epíteto podría estar indicando que la diosa Febe sería la diosa cuya función es esparcir el brillo amarillo que se observa en nuestra atmósfera. Al ser la esfera solar, en la mentalidad arcaica, incapaz de iluminar el mundo debido a su tamaño y a su lejanía, se hacía necesario postular en dicha mentalidad a una divinidad que esparciera este brillo que es cercano a nosotros. Puede que Febe compartiera su tarea con su nieto Apolo o que se la cediera a este. Hesíodo le asigna a Apolo el epíteto de Febo¹¹⁷. Y también le otorga el epíteto de “el de espada de oro”¹¹⁸. Apolo tapa el cadáver de Héctor con una nube (κυάνεον νέφος) que trae desde el οὐρανός¹¹⁹. Ya se ha visto cómo Zeus utiliza una nube dorada (νέφος χρύσειον) para impedir que los dioses puedan verle en su coito con Hera. El color κύανος figura como el color del cabello de los dioses Zeus, Posidón y Hera¹²⁰. Pienso que este color sería el color amarillo y que se daría en todos los dioses olímpicos. Posidón otorga el cabello rubio dador de la inmortalidad a su nieto Pterelao. Pausanias dice que el caballo Arión tenía el pelo y la piel igual que los dioses, y en la literatura romana Arión es descrito como *flavus* (rubio).

¹¹⁵ Cf. Hom. *Il.* 18. 485 - 486. Creo que estas τείρεα serían aquellas constelaciones que se “rozan” entre sí, aquellas agrupaciones de estrellas que se desplegarían con el οὐρανός en el interior de sus esferas. No sería entendible que estas constelaciones fueran “todas las estrellas que coronaran el cielo”, pues existen más estrellas aparte de las Pléyades, de las Híades, de Orión, de Arturo y de la Osa.

¹¹⁶ Cf. Hes. *Th.* 136.

¹¹⁷ Cf. Hes. *Th.* 14.

¹¹⁸ Cf. Hes. *Erg.* 279.

¹¹⁹ Cf. Hom. *Il.* 23. 188-191.

¹²⁰ Cf. Hom. *Il.* 1. 528; 13. 563; 14. 390; 15. 174; 20. 144; 15. 100-103.

14. Las deidades que habitan en las profundidades del cosmos y sus dominios

Hesíodo, en varios pasajes, nos describe quiénes son los habitantes que o bien por castigo o bien por gusto residen en la parte más baja del Tártaro, citando a Atlas, a los Hecatónquiros, a Éstige, a Nicte, a Hémera, a Tánatos, a Hipnos, a Hades, a Equidna, a Tifón, a Orto y a Cerbero¹²¹.

Pienso que el castigo del dios Atlas no consistiría en aguantar el peso del cielo, sino en soportar la llama inextinguible del οὐρανός. La hipótesis según la cual Atlas sostendría un cielo enorme y sólido es inconsistente, pues Atlas, al tener un tamaño ínfimo en comparación con el del cielo, no podría agarrarlo ni sostenerlo. La prueba de que Atlas tiene un tamaño ínfimo en comparación con el del cielo es que Atlas es hermano de Epimeteo, marido de la primera mujer, Pandora, y si Epimeteo es de una magnitud idéntica a la de Pandora, lo mismo tendría que ocurrir con Atlas. Si Atlas sostuviera un cielo plano elevado a mucha distancia sobre la superficie terrestre entonces su tamaño sería tan impresionante que se le podría ver desde cualquier latitud terrestre.

Atlas (el cual reside en el borde inferior del Tártaro) se halla contiguo a las Hespérides¹²². Las Gorgonas vivían en el mismo lugar que las Hespérides, en el confín de la noche, al otro lado del Océano¹²³. En este borde tartáreo se hallarían las casas de los Hecatónquiros Coto y Giges, casas que se asientan en los cauces del Océano¹²⁴. Muy cerca de estas casas se hallarían en el suelo las puertas de bronce que impedirían a los Titanes ascender desde el

¹²¹ Cf. Hes. *Th.* 729-819.

¹²² Cf. Hes. *Th.* 518.

¹²³ Cf. Hes. *Th.* 275. Al ser la Gorgona Medusa abuela de Gerión, se deduce que Heracles tuvo que ir al borde inferior del Tártaro para derrotar a Gerión y a su perro Orto.

¹²⁴ Cf. Hes. *Th.* 816.

Érebo hasta la luz¹²⁵. Y por último, en este mismo borde, también se hallarían las mansiones de Éstige, la dueña del décimo brazo del río Océano¹²⁶. El hecho de que Éstige habite en mansiones demuestra que esta diosa no puede ser la personificación de la laguna del mismo nombre, pues ¿cómo el agua va a habitar en mansiones? Y si Éstige se identificara con su laguna homónima entonces su cuerpo sería el mismo que el de su padre Océano, algo imposible de aceptar.

Hesíodo habla sobre las mansiones de Nichte y sobre el trayecto diario de Nichte y Hémera¹²⁷. Dichas mansiones se hallan enfrente de Atlas. Teniendo en cuenta que Atlas se halla en los confines del cielo y que los confines del cielo se hallan en el mismo nivel que los confines de la tierra, entonces las mansiones de Nichte y esa parte del χάος sobre la que gobierna Nichte podrían estar en la base del montículo terrestre, dentro de las entrañas de dicho montículo, junto a las casas de Tánatos, de Hipnos y de Hades.

Considero que, cuando la diosa Nichte ha tapado el οὐρανός con el χάος, esta descendería hasta la base del montículo terrestre y que, al cruzar el gran umbral bronceo (οὐδός χάλκεος) que daría acceso a las entrañas de la tierra, se cruzaría con su hija Hémera, la cual ascendería hacia arriba para disipar el χάος y hacerlo retornar a dichas entrañas. En efecto, para Hesíodo, cuando una de estas dos diosas realiza la acción de descender (καταβήσεται), la otra sale (ἔρχεται)¹²⁸. Este vestíbulo bronceo por el que cruzan Nichte y Hémera es el mismo que se describe en la *Iliada*¹²⁹. Hay quien ha afirmado que los vestíbulos de Nichte residen dentro del χάσμα primordial (Kirk y Raven, 1983: 26). Esta afirmación resulta muy

¹²⁵ Cf. Hes. *Th.* 732-735.

¹²⁶ Cf. Hes. *Th.* 775-804.

¹²⁷ Cf. Hes. *Th.* 746-751.

¹²⁸ Cf. Hes. *Th.* 750-751.

¹²⁹ Cf. Hom. *Il.* 8. 15.

problemática, pues en un medio tan inestable los vestíbulos de Nicté no habrían podido mantenerse en pie.

En la *Teogonía* Hesíodo afirma que durante el episodio final de la Titanomaquia las llamas llenaban el χάος¹³⁰. Estimo que este χάος al que se refería Hesíodo sería aquel que Nicté esparce entre el éter y el οὐρανός, pues hay que tener en cuenta que en la Titanomaquia el χάος es quemado inmediatamente después de haberse quemado el éter. La hipótesis que defiende el χάος como el hueco existente entre el cielo y la tierra se equivoca cuando señala que todo este hueco ardió en tal episodio. Se entiende que Nicté no habría interrumpido en momento alguno de la Titanomaquia su labor de tapar todas las noches el οὐρανός y el monte Olimpo.

Si Hémera fuera la personificación de la luz del día, entonces, en tal supuesto, no se entendería por qué razón cuando Hémera vuelve a sus moradas tendría Nicté que sustituirle, pues cuando hay ausencia de luz viene inexorablemente la oscuridad. Y si Nicté fuera la tiniebla o personificación de la oscuridad nocturna no se entendería tampoco por qué en tal supuesto Nicté va envuelta en tinieblas, pues ¿cómo la tiniebla va a ir envuelta en tinieblas? Para Hesíodo, Nicté va envuelta en nube oscura¹³¹.

Es interesante ver el gran papel cósmico y regulador que el mito griego asigna a Nicté. En la *Iliada* se la describe como aquella que somete a los dioses y a los hombres, siendo la diosa ante la cual el mismo Zeus siente temor¹³². Hesíodo le hace madre de toda una serie de entidades cósmicas de vital importancia que regulan el cosmos¹³³. Esquilo y Nonno de Panópolis hablan de una diosa Moira que lleva todo a la plenitud y que por su necesidad los

¹³⁰ Cf. Hes. *Th.* 700.

¹³¹ Cf. Hes. *Th.* 757.

¹³² Cf. Hom. *Il.* 14. 259.

¹³³ Cf. Hes. *Th.* 211-232.

que nacen de matriz mortal son esclavos¹³⁴. Platón dice que las Moiras son hijas de la divinidad Ananke¹³⁵. Por su parte, Quinto de Esmirna dice que el decreto de la diosa Aisa produce miseria y dolor¹³⁶. Es muy probable que los nombres de Moira, Ananke y Aisa se utilizaran en el mito griego para designar a Nichte. Para Quinto de Esmirna, además, las Moiras son las hijas del “sacro Caos”¹³⁷. Con esta última afirmación, Quinto de Esmirna estaría señalando que Nichte es una parte de Caos.

Discrepo de la hipótesis transmitida según la cual la larga lista de divinidades que Nichte generó por sí sola no son personas divinas, sino conceptos divinos (Most, 2013: 167). Considero que estas divinidades serían personas, las cuales habrían nacido con la finalidad de reestablecer el orden en la tierra después de que Crono realizara el terrible acto de castrar a su padre. Por ejemplo, Hipnos y Tánatos son dos personas que recorren la tierra como dos muchachos. Según Hesíodo, Tánatos e Hipnos, a la hora de llevar a cabo sus funciones,

tienen que atravesar el dorso del mar¹³⁸. Las restantes divinidades engendradas solo por Nichte también residirían en las entrañas de la tierra, junto a su madre¹³⁹.

Para Hesíodo las casas de Hades están próximas a las de Hipnos y Tánatos¹⁴⁰. Respecto a las casas de Hades, Homero cree

¹³⁴ Cf. A. *Prom.* 511-512; Nonn. *D.* 329-330.

¹³⁵ Cf. Pl. *Rep.* 617 c.

¹³⁶ Cf. Q.S. 12. 564-565.

¹³⁷ Cf. Q. S. 3. 756 - 757.

¹³⁸ Cf. Hes. *Th.* 762-763. Se entiende que la razón de que estos dos hermanos viajen volando sobre el mar se debe a que su viaje no lo hacen en línea recta desde las entrañas de la tierra hasta la superficie terrestre, sino bordeando el montículo terrestre, por lo cual tienen que salir y entrar por el umbral de bronce de Nichte, situado enfrente de Atlas. No sería admisible que Hipnos se identificara con el acto fisiológico de dormir o Tánatos con el acto fisiológico de morir. Aunque en sus nombres se haga mención al sueño y a la muerte no puede haber identificación alguna entre nociones abstractas y seres tangibles.

¹³⁹ Cf. Hes. *Th.* 223-232.

que estas se hallan en las entrañas de la tierra, concordando así con Hesíodo¹⁴¹. Equidna, para Hesíodo, también residiría en estas entrañas¹⁴². Y en cuanto al monstruo Tifón, Zeus lo arrojó al Tártaro¹⁴³. Tifón retornaría así a la región de su padre, siendo un peligro cósmico que debe estar confinado en el interior de la tierra para que el orden pueda perpetuarse en el tiempo libre de amenazas. Este hecho supone que Tifón se habría unido con Equidna una vez que ya ha sido confinado en las entrañas de la tierra, y que, por lo tanto, los hijos engendrados por estos tendrían que residir en los confines del universo, con la excepción de la Hidra de Lerna (la cual pudo haber ascendido desde el Inframundo hasta Lerna por el camino por el cual Dioniso descendió al Inframundo). Para Hesíodo, uno de estos hijos, el perro Orto, reside en el borde del Tártaro¹⁴⁴. Y el otro hijo, el célebre perro Cerbero, reside en las entrañas de la tierra¹⁴⁵. Es curioso que para Hesíodo Cerbero tenga cincuenta cabezas y no tres (como en la mayoría de las versiones).

15. Las divinidades cuya existencia no va ligada a las nociones que representan y las divinidades cuya existencia es fundamental para la continuidad de sus ámbitos

Hay divinidades de cuya existencia no depende el ámbito que estas tienen encomendado. En efecto, la existencia de la Oceánide

¹⁴⁰ Cf. Hes. *Th.* 767.

¹⁴¹ Cf. Hom. *Il.* 22. 482.

¹⁴² Cf. Hes. *Th.* 300. En efecto, un monstruo de las características de Equidna causaba temor entre las propias divinidades, quienes la habrían ocultado allí donde no se la pudiera ver.

¹⁴³ Cf. Hes. *Th.* 868.

¹⁴⁴ Cf. Hes. *Th.* 292-293.

¹⁴⁵ Cf. Hes. *Th.* 310-312.

Metis no es determinante para que pueda haber prudencia o inteligencia, pues antes de su concepción ya había actos prudentes y astutos, como el que perpetró Crono cuando castró a Urano, acabando así con el régimen de Urano. Otra prueba que demuestra el distanciamiento entre Metis y la abstracción a la que alude su nombre es que de haber encarnado tal abstracción Metis, esta tendría que haber sospechado de las intenciones de Zeus cuando aquel tenía en mente devorarla para evitar así el nacimiento del hijo que lo acabaría destronando. La existencia del Orden o de la Justicia cósmicos no va ligada a la existencia de la Uránida Temis pues antes de la concepción de Temis ya había un orden que impregnaba todo el Universo, orden que había sido impuesto por la diosa Nicté. Si la existencia del Destino hubiera ido ligada a la existencia de las Moiras entonces todos los acontecimientos cósmicos (incluyendo el origen de las propias Moiras) estarían determinados por las Moiras. Si la existencia de la abstracción de la memoria hubiera ido ligada a la existencia de la Uránida Mnemósine entonces antes del nacimiento de Mnemósine no hubiera habido recuerdos sobre los acontecimientos pasados. La prueba que demuestra que la existencia de la Crónida Hestia no es indisociable respecto a la del fuego del hogar es que este puede extinguirse mientras que Hestia jamás podría desaparecer. En los nombres de los tres hijos del dios Palante y de la Océánide Estigia, Cratos, Bía y Niké, están recogidas las nociones de fuerza, de violencia y de victoria. Evidentemente, estas nociones trascienden a estas divinidades absolutamente. La existencia de la juventud no va ligada a la existencia de Hebe, pues en caso contrario hasta la concepción de Hebe no habría habido juventud entre las divinidades, cosa imposible de concebir. Y el propio Zeus, a pesar de representar los más altos ámbitos de poder entre los olímpicos, no tiene un poder omnímodo, pudiendo incluso ver amenazado su poder con facilidad. Según Burkert las divinidades olímpicas pueden atravesar distancias gigantescas, pero no son omnipresentes (Burkert, 1977: 248). Para Burkert, la sangre de estas divinidades es diferente de la humana, así como el alimento y

la bebida son distintos, sustancias divinas; pero también las heridas que padecen son dolorosas y les hacen gritar y lamentarse (Burkert, 1977: 248). El nexo que une a todas las anteriores divinidades con su ámbito es contingente.

No obstante, sí que parece que hay otras divinidades cuya existencia es decisiva para que sea posible la abstracción a la que representan, divinidades que tienen un poder cósmico muy grande. Si no hubiera existido Eros no se habría producido el apareamiento entre individuos sexualmente definidos. Y si no existieran Tánatos, Hipnos, Némesis, Apate, Filotes, Geras, Eris, Pono, Leteo, Limo, los Algea, las Hísmidas, las Máqueas, las Fónos, las Androktasías, las Neikea, las Anfilogías, Disnomíe, Ate y Horco no habría muerte, sueño, venganzas, engaños, vejez, lucha, fatiga, olvido, hambre, dolores, riñas, batallas, carnicerías, homicidios, pleitos, disputas, mal gobierno, ruina y juramento. El nexo que une a estas divinidades con su ámbito es necesario.

Conclusión

El trabajo que he hecho en estos años ha sido muy costoso pero al mismo tiempo enormemente interesante y productivo, pues me ha permitido adentrarme en los aspectos más intrínsecos de la mitología griega a través del análisis del poema de la *Teogonía* de Hesíodo y de la herencia del pensamiento hesiódico que puede observarse en autores como Homero, Esquilo, Aristófanes, Platón, Apolodoro, Diógenes Laercio, Quinto de Esmirna y Nonno de Panópolis. A pesar de la distancia en el tiempo que nos separa de Hesíodo, creo que es posible poder llegar a saber exactamente qué visión sobre el mundo y los elementos tenía Hesíodo.

A menudo se ha afirmado que antes de la aparición de la filosofía con Tales de Mileto no había un discurso racional sobre la realidad, quedando la interpretación de la realidad en manos de unos mitos cuya función básica habría sido la de decir cuál fue el origen del mundo, el origen de los dioses y el de los hombres (sin

entrar en detalles ni en indagaciones acerca de la naturaleza de los mismos), advirtiendo dichos mitos del carácter misterioso, enigmático y casi omnipotente de las divinidades. No estoy de acuerdo con este planteamiento, pues considero que en todo el tiempo que transcurre desde los orígenes de la humanidad hasta la época de Hesíodo, el ser humano había tenido que ir desarrollando explicaciones cada vez más complejas según iba creciendo su desarrollo técnico e intelectual y según iban aumentando sus conocimientos del entorno físico que le rodeaba, entorno que poco a poco iba controlando. Considero que Hesíodo, en la Grecia Arcaica, ya poseía una cosmovisión dotada de un alto nivel de racionalidad, y que ya daba una coherencia y una lógica a todos sus relatos, ya sea en lo referente a los elementos o en lo concerniente a las divinidades. Pienso que Hesíodo no habría identificado a ninguna divinidad con una región cósmica ni con una abstracción y que habría distinguido a las divinidades en varios grupos: en un primer grupo estarían las divinidades de mayor magnitud, las cuales controlan el cosmos (que serían Caos, ser surgido de la tiniebla o $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$, y las dos escisiones que se forman de la partición de su ser: Nicté y Érebo, así como las criaturas nacidas de estos últimos: Éter y Hémera), siendo posible explicar el cambio del día y de la noche gracias a la alternancia de Nicté y de Hémera, y el movimiento del Éter sería entendible gracias al dios homónimo; en un segundo lugar, Hesíodo habría situado a unas divinidades de una magnitud ínfima en comparación con el del anterior grupo, pero que a pesar de todo, aun compartiendo nuestra magnitud, serían muy grandes si se comparan con nuestro tamaño (la diosa Gea, surgida de la negra tierra, y los dos seres que ella modela: Urano, al que habría modelado, creo yo, a partir de un elemento fogoso e incorruptible, el $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\varsigma$, y Ponto, al que Gea habría modelado con tierra, pudiéndose incluir también dentro de este grupo a los Hecatónquiros, dada la envergadura que estas criaturas poseían), siendo los cuerpos de Gea y de Urano lo suficientemente grandes para transportar a los Titanes y a los dioses sobre sus hombros allí donde fueran; y en tercer lugar

estarían las divinidades cuyo tamaño ya se aproxima bastante al nuestro (los Titanes y los Cíclopes nacidos de Urano y de Gea, así como las divinidades que descienden de los Titanes, entre los que destacan los dioses olímpicos), divinidades que en realidad son bastantes limitadas en lo que a la fuerza y a las facultades se refiere, recurriendo algunas de dichas divinidades a la ayuda de los Hecatónquiros para poder derrotar a sus adversarios, las cuales se pueden emparejar con seres humanos durante el reinado de Zeus. Entre las divinidades, el dios Zeus podrá asegurar su dominio siempre que cuente con la ayuda de los Hecatónquiros y siempre que posea el rayo, el trueno y el relámpago. Una vez hecha esta distinción, es entendible cómo Crono pudo castrar a su padre Urano (pues mientras sus hermanos agarraban las extremidades de su padre, Crono le asestaba el corte en los genitales a Urano). Si el dios Urano hubiera sido el cielo, Crono, el cual cabe dentro del monte Otris, jamás podría haber realizado semejante acto. Al mismo tiempo, si el sintagma οὐρανός ἀστερόεις designara a un “cielo estrellado”, si este cielo se identificara con el dios Urano y si las estrellas se identificaran con los dioses Astra, entonces no se entendería cómo el cielo siempre habría sido intrínsecamente estrellado siendo las estrellas sus biznietas. El οὐρανός ἀστερόεις puede verse a plena luz del día, ¿cómo podría entenderse entonces que fuera “el cielo estrellado”? El adjetivo de ἀστερόεις también se aplica a la fragua de Hefesto. ¿Qué sentido tiene que una fragua pudiera ser “estrellada” o “con forma de estrella”? Sin duda, creo que el οὐρανός ἀστερόεις solo podría ser “lo insalpicable con forma de llama”, un elemento ígneo excelso y divino, incorruptible, que se agruparía formando una bóveda absolutamente fogosa en todos sus lados, situada en los confines del mundo, siendo parte del οὐρανός que procede de dicha bóveda esparcido por el éter y por las nubes. Zeus, dios que amontona las nubes, se encargaría de controlar dicho οὐρανός. Creo que el Éter sería una inmensa bola que calentaría la superficie terrestre y que reflejaría el brillo de la bóveda celeste hecha de οὐρανός. Pienso que en la mentalidad arcaica de Hesíodo el sol tendría un tamaño

ínfimo en la escala del cosmos, no pudiendo alumbrar ni calentar nada del mundo. Sobre la capacidad lumínica de los dioses Helios, Selene, Eos y los dioses Astra hay que resaltar que esta sería la misma de la que gozaran las restantes divinidades, no desprendiendo estos dioses en absoluto cantidades colosales de energía y de luz que hicieran imposible el encuentro con otros seres. Los dioses serían criaturas rubias y luminosas, del mismo modo que el οὐρανός, significando el adjetivo de κίαννοχαίτης aplicado a Zeus, Posidón y Hera “de cabello amarillo” en vez de “de cabello azul” o “de cabello negro”. Si los dioses *Pótamoi* que gobiernan sobre los caudales de agua dulce se identificaran con dichos caudales y si el dios Ponto se identificara con el Mar y el dios Océano con el Océano, no habría manera de determinar cuál sería el cuerpo de cada una de estas divinidades, al estar sus seres entremezclados entre sí y al desplazarse las aguas continuamente.

Si el dios Atlas fuera lo suficientemente fuerte como para sostener sobre sus hombros el cielo, entonces la Titanomaquia no se habría prolongado por un espacio de diez años al contar los Titanes con un apoyo tan grande, y, en caso de haber sido Atlas de una talla descomunal, no se entendería cómo podría ser el hermano de Epimeteo, personaje que consume una relación carnal con Pandora, la primera mujer según Hesíodo. De igual modo, si el monstruo Tifón hubiera sido de una talla colosal no podría haberse unido a Equidna y no podría haber sido derrotado por el dios olímpico Zeus.

Creo que el poder que el mito confiere a la diosa Nichte es mucho mayor al que se le ha atribuido hasta ahora. Se ha sostenido que mientras Gea encarnaría los aspectos que hacen posible la vida y el orden en el cosmos, Nichte encarnaría todo aquello que es negativo para el cosmos, que desestabiliza y que trastorna, añorando esta oscura diosa los tiempos primigenios en los cuales solo había desorden y destrucción. Creo que esta no es la forma correcta de interpretar el papel que Hesíodo otorga a la diosa Nichte. Por el contrario, creo que Nichte es precisamente la diosa que

encarna el orden en el cosmos, aquella diosa que no permite los excesos cometidos por dioses y por humanos, siendo sus inflexibles castigos algo necesario para el buen funcionamiento del cosmos, siendo el mal algo tan necesario para el sostenimiento de la vida como el bien. En efecto, si no existiera el mal, tampoco tendría sentido el bien. La plenitud permanente sería en realidad la anti-vida.

Hasta el propio dios Zeus teme el poder de la diosa Nicté. Quizá nos cueste asimilar este planteamiento porque estamos imbuidos de una cultura que es heredera del platonismo y del cristianismo. Creo que Nicté para Hesíodo sería la verdadera diosa que rige los destinos de las divinidades y de los humanos, el verdadero poder supremo. Pienso que su cónyuge, Érebo, se habría salido del cosmos creado por Nicté y habría vuelto a la oscuridad primigenia, tras haber cumplido su función reproductora, no aceptando ese modelo de oscuridad propugnado por Nicté que se basaría en la complementariedad de los opuestos, alternándose Nicté con su hija Hémera. Posiblemente la diosa Nicté sea un resto de una diosa ancestral que habría sido adorada en las sociedades matriarcales preindoeuropeas del Mediterráneo.

BIBLIOGRAFÍA

- Frazer, J.G. (ed.) (1921). *Apollodorus. The Library*. Cambridge: HUP.
- Hall – Geldart (eds.) (1945). *Aristophanes. Comoediae*. Oxford: Clarendon Press.
- Hicks, R. D. (trad.) (1925). *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: HUP.
- Evelyn-White, H. (trad.) (1914). *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Vianello de Córdoba, P. (trad. ed.) (1978). *Hesíodo, Teogonía*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Jiménez, A. (trad.) (2008). *Hesíodo, Teogonía*. Barcelona: Gredos.
- Monro – Allen (eds.) (1920). *Homer. Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press.
- Rouse, W. (ed.) (1940-1942). *Nonnus of Panopolis. Dionysiaca, 3 Vols*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

- Burnet, J. (ed.) (1903). *Plato. Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- Way, S. (ed.) (1913). *Quintus Smyrnaeus. The Fall of Troy*. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons.
- Burkert, W. (1997). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Cornford, F. (1952). *Principium sapientiae. The Origins Of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graziosi, B. (2016). "Theologies of the family in Homer and Hesiod". En: *Theologies of ancient Greek religion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 35-61.
- Havelock, Erik (1987). *The Cosmic Myths of Homer and Hesiod*. En: *Oral Tradition Journal*, Slavica Publishers, pp. 31-53.
- Johnson, D. (1999). *Hesiod's Descriptions of Tartarus*. En: *Phoenix*, Vol. 53, No. 1/2 (Spring-Summer), Canada: Classical Association of Canada, pp. 8-28.
- Kirk, G. - Raven, J. (1983). *The Presocratic Philosophers: A Critical History With A Selection Of Texts*, Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Most, G. (2013). "Eros in Hesiod". En: *Eros in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, pp. 163-174.
- Strauss-clay, J. (2003). *Hesiod's cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wade-gery, T. (1949). *Hesiod*. En: *Phoenix* Vol. 3 No.3, (Winter), Canada: Classical Association of Canada, pp. 81-93.
- West, M. (1967). *Hesiod's fragments*. En: *The Classical Review*. Oxford: Oxford Press.
- Woodard, R. (2007). *The Cambridge Companion To Greek Mythology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grimal, P. (1981). *Diccionario de la mitología griega y romana*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Lidell – Scott – Jones (1966). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Pabón, J. (2011). *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico Español*, VOX, 24ª edición. Barcelona: Bibliograf.

Julen Andrés Zallo es graduado en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y en Ciencias y Lenguas de la Antigüedad, por la Universidad Autónoma de Madrid. Sus áreas de investigación incluyen la relación entre la historia de la filosofía y de los discursos filosóficos y las distintas corrientes de pensamiento político y la tradición democrática contemporánea.

RESEÑA

Laura E. Corso de Estrada

Marco Tulio Cicerón. Sobre las leyes.

Buenos Aires, Colihue, 2019, 432 pp.

Por: **María Emilia Cairo**

 orcid.org/0000-0001-8728-7881

Universidad Nacional de La Plata

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

emiliacairo@conicet.gov.ar

La publicación de nuevas ediciones y traducciones de los autores clásicos siempre constituye una buena noticia. En esta oportunidad, celebramos la incorporación del diálogo *Sobre las leyes* de Cicerón a la colección “Colihue Clásica”, dedicada a difundir obras clásicas de la literatura y de la filosofía en ediciones a cargo de prestigiosos especialistas argentinos y latinoamericanos.

La introducción, traducción y notas de la edición bilingüe de *De legibus* han sido realizadas por Laura Estela Corso de Estrada, quien se desempeña como investigadora independiente del Conicet y desarrolla sus tareas en el Centro de Estudios de Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina. Tanto su tesis doctoral, defendida en la Universidad de Navarra y publicada con el título *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (EUNSA, 2008), como sus numerosos libros y artículos, se dedican al estudio de la filosofía medieval y, en particular, a la influencia de las obras

ciceronianas en el pensamiento de autores como Felipe Canciller, Tomás de Aquino y Guillermo de Auxerre, entre otros.

La “Introducción” (pp. IX-CXXXII) está organizada en siete apartados. En el primero de ellos, Corso de Estrada enmarca el diálogo *Sobre las leyes* en el conjunto de los textos filosóficos de Cicerón, como ejemplo de la articulación entre el saber filosófico y la actuación política que buscaba el arpinate y de su posicionamiento como verdadero autor de filosofía, y no como mero traductor o transmisor de ideas griegas. Se incluye aquí una síntesis de las principales líneas de interpretación del siglo XIX en adelante sobre estas cuestiones, al resumir las posturas de T. Mommsen, R. Hirzel, G. Boissier, E. Rawson, P. Boyancé, P. Grimal y C. Lévy. El segundo apartado está dedicado a la ubicación cronológica del diálogo e incluye tanto el problema de la datación de la obra, como su contextualización en la trayectoria biográfica e intelectual de Cicerón.

Las secciones 3 y 4 son el centro de la introducción, puesto que presentan un análisis de dos aspectos fundamentales de *Sobre las leyes*. En el tercer apartado, titulado “De legibus como diálogo”, se indagan los motivos de la elección de la forma dialógica para tratar la reflexión filosófica sobre las leyes, cuestión vinculada no sólo al antecedente de las *Leyes de Platón* sino también a la perspectiva probabilista de Cicerón y a su visión sobre algunos avatares de la historia de la Academia, que Corso de Estrada rastrea en obras como *De inventione Rhetorica*, *De officiis*, *Academica*, *Tusculanae disputationes* y *De divinatione*. Se analizan, asimismo, los personajes escogidos como interlocutores de Marco Tulio Cicerón en este diálogo. El cuarto apartado, “Tradición ciceroniana sobre la ley natural”, presenta un análisis de los conceptos y los problemas clave de *De legibus*: la relación entre *ius* y *lex*, la concepción ciceroniana de la naturaleza del

mundo y del hombre, la noción de *lex* como *ratio summa insita in natura* y la vinculación entre la naturaleza humana y la divina.

El quinto apartado registra las distintas etapas de la filosofía de Cicerón en torno a la naturaleza humana, integrando el análisis de *De legibus* al de *De re publica* y *De finibus bonorum et malorum*, mientras que en la sexta sección se hace lo propio con la concepción ciceroniana de las nociones de *ius* y *lex*, mediante un recorrido que une el presente diálogo con *De inventione Rhetorica*, *De re publica* y *De officiis*. El punto 7 ofrece un detallado esquema temático de *De legibus*, mientras que en el 8 la autora indica que la edición está basada, fundamentalmente, en el texto establecido por G. de Plinval (1968), aunque toma algunas variantes de K. Ziegler (1950), indicadas y anotadas oportunamente. La introducción se completa con una cronología de la vida de Cicerón y con una muy detallada bibliografía que incluye ediciones, traducciones y estudios críticos. Es de destacar que, a lo largo de todo el estudio preliminar, Corso de Estrada logra aunar la exhaustividad con la claridad: expone y analiza conceptos complejos de la reflexión ciceroniana, así como discusiones críticas de larga tradición sobre tales cuestiones, pero todo con un estilo ágil y accesible, reservando a las notas al pie las referencias bibliográficas y las citas latinas.

El centro del volumen es la edición bilingüe del diálogo, con el texto latino establecido según se indicó y la traducción de Corso de Estrada que constituye, hasta donde llega nuestro conocimiento, la primera publicada en Argentina, ya que previamente contamos con las versiones en español de R. Labrousse (1956), A. D'Ors (1970), J. M. Núñez González (1989), J. Guillén Cabañero (1992) y C. Pabón de Acuña (2009), todas editadas en Madrid. Se trata, pues, de un aporte valiosísimo para los estudiosos del arpinate: es una traducción original, elegante, acompañada de numerosas notas que ya aclaran aspectos del contexto histórico y cultural del autor

y conceptos filosóficos centrales de la obra, ya aportan referencias a loci de otras obras de Cicerón o de otros autores con las que dialoga el tratado. Queda cumplido acabadamente, pues, el propósito de la autora, según lo manifiesta en la introducción, de ofrecer “una traducción expresiva de la potencia intelectual de Marco Tulio Cicerón como autor filosófico” (CX).

Luego del texto y la traducción, se ofrece un “Apéndice” en el que Corso de Estrada presenta las proyecciones de las ideas de Cicerón sobre la ley natural en autores que van desde la Antigüedad tardía hasta los comienzos de la Modernidad. El volumen se completa con el índice de lugares citados y el índice general.

En definitiva, nos encontramos ante una contribución significativa para quienes, desde diversos campos disciplinares, estudiamos los textos filosóficos de Cicerón y sus aportes para la tradición posterior.

María Emilia Cairo es Doctora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña como Profesora Adjunta del Área de Latín de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Es investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) con lugar de trabajo en el Centro de Estudios Latinos (IdIHCS, FaHCE, UNLP). Actualmente investiga la cuestión de la identidad romana en textos de Cicerón, con especial énfasis en sus aspectos religiosos

Normas para la presentación de trabajos

Envío de trabajos

Los trabajos remitidos para su eventual publicación deben ser un trabajo original, inédito y no enviado a otros medios de publicación. Deberán ser enviados en soporte digital a la siguiente dirección electrónica: rec@ffyl.uncu.edu.ar

También se podrán enviar los trabajos a través de la plataforma digital OJS (Open Journal Systems) de la revista. Sitio web: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/revistaestudiosclasicos>

Formato digital de trabajos

Las colaboraciones se presentarán en formato digital OpenOffice, Microsoft Word o RTF.

Texto en Times New Roman 12, interlineado sencillo, en hoja A4, con márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho en 3 cm., con numeración centrada en margen inferior.

Las citas en lengua griega serán tipeadas en cualquier fuente griega UNICODE (por ejemplo, GR Times New Roman o Gentium entre otras).

La extensión máxima para los artículos es de veinte (20) páginas, con notas y bibliografía incluidas.

Las referencias a obras de autores clásicos emplearán las abreviaturas de Liddell&Scout, *Greek-English Lexicon* y Glare, P.G.W., *Oxford Latin Dictionary*.

Idiomas aceptados

Se aceptarán colaboraciones en cualquiera de los idiomas oficiales de la FIEC (Federación Internacional de Estudios Clásicos): español, portugués, francés, italiano, inglés y alemán.

Formato del cuerpo del trabajo

Deberán observarse las siguientes normas editoriales:

1. Título del trabajo: en español, tipo oración (altas y bajas), centrado y en negrita. Si incluye el título de una obra, esta deberá escribirse en cursiva, sin punto al finalizar.

2. Nombre del autor: debajo del título del artículo o nota, negrita, a la derecha, altas y bajas. Debajo del nombre indicar la institución a la que pertenece el autor y su correo electrónico, en cuerpo 10, a la derecha. Ej.:

La construcción de Lucilio en Horacio, serm. I 4:
estrategias para un cambio de identidad poética

Marcela Nasta

Universidad Nacional de Buenos Aires
mnasta@uba.edu.ar

3. Los artículos, después del título, deberán incluir un resumen y un *abstract* de hasta ciento cincuenta (150) palabras y una lista de palabras clave, seis como máximo, separadas por guión. En ambos casos el autor deberá proveer una versión en castellano y otra en inglés, cualquiera sea la lengua en que esté redactado el artículo.

4. Palabras aisladas en un idioma diferente del idioma del cuerpo del artículo deberán escribirse en cursiva, sin comillas, como así también los textos en latín. La traducción de texto griego o latino aparecerá entre paréntesis. Las palabras que se quieran destacar irán entre comillas simples.

5. Las citas en latín y en griego deberán ser razonablemente breves, de modo de no superar en extensión el texto del cuerpo del trabajo en cada página, y deben colocarse entre comillas simples.

6. Las citas de autores clásicos deben incluir su correspondiente traducción. En caso de citas breves o palabras sueltas, este requisito puede omitirse.

7. Notas a pie de página. Son únicamente de carácter aclaratorio y contienen comentarios y ampliaciones. Tienen numeración sucesiva y se sitúan al final de cada página. No se deben incluir notas de carácter bibliográfico pues estas van dentro del texto siguiendo el estilo APA (American Psychological Association) de citación.

8. Citación en el texto. Las citas deben colocarse simplificadas en el propio texto, de acuerdo con las normas APA: (apellido(s) del (los) autor(es), año de publicación: página). Ejemplo: (Eco, 1965: 30-32).

9. Referencias bibliográficas. Deben incluirse únicamente las obras citadas en el trabajo y deben aparecer completas al final del artículo, ordenadas alfabéticamente por autor y, para cada autor, en orden cronológico, de más antiguo a más reciente. Las referencias bibliográficas se presentan al final de cada trabajo, con un máximo de 25 referencias. La cita de libros, capítulos de libros, artículos y publicaciones periódicas debe realizarse según las normas APA.

Para cita de artículos de revista electrónica, es preciso incluir dos datos: la fecha de recuperación y la url o dirección web. Ejemplo:

Adrados, F. (1992). La lengua de Sócrates y su filosofía. En: *Méthexis*, 5, 29-52. Recuperado el 10 de septiembre de 2016, de <http://www.jstor.org/stable/43738376>

Textos y comentarios se citan por editor o comentador. Ejemplo:

Mc Gushim, P. (ed.) (1995). Sallust, *Bellum Catilinae*. Bristol: Classical Press.

10. Las citas textuales se colocan entre comillas dobles. Si son cortas (no más de tres renglones), se insertan como parte del texto. Si son largas, se reproducen a un espacio, a dos espacios antes y después del cuerpo del trabajo. La omisión del texto de una cita se indicará dentro del texto de la cita entre corchetes mediante tres puntos. Ejemplo: [...].

Sobre las reseñas bibliográficas

1. El título de las reseñas (a la izquierda, mayúsculas iniciales, altas y bajas) deberá incluir los siguientes datos:

Nombre y apellido (negrita) del autor/editor de la obra reseñada, título del libro (cursiva), lugar de edición, editorial, año y cantidad de páginas. Si fuera pertinente, se agregará el nombre de la colección y si tiene, ilustraciones. Ejemplo:

Benjamín García-Hernández. *Gemelos y sosias. La comedia de doble en Plauto, Shakespeare y Molière.* Madrid, Ediciones Clásicas, 2001, 357 pp.

2. El nombre del autor de la reseña deberá consignarse al final (negrita, a la derecha) seguido del nombre de la institución a la que pertenece.

3. Se solicita que cada autor consigne brevemente sus datos al final del artículo, a fin de ser agregado a la lista de colaboradores.

Consejo Editorial
Revista de Estudios Clásicos
2021