



REVISTA DE
ESTUDIOS CLÁSICOS
TOMO 44

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

PUBLICACIÓN ANUAL

Mendoza, Argentina 2017

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

REVISTA DE
ESTUDIOS CLÁSICOS
TOMO 44

PUBLICACIÓN ANUAL

Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas

Directora
Prof. Esp. María Guadalupe Barandica

Secretaria
Prof. Esp. Adriana Poquet

Mendoza, Argentina 2017
ISSN 0325-3465 · ISSN (online) 2469-0643

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Staff

Directora

Esther Rosenbaum de Driban
(UNCuyo, Argentina)

Asistente Editorial

Pablo Federico Arias
(UNCuyo, Argentina)

Consejo Editorial

Paolo Fedeli
(UniBA, Italia)

Aldo Luisi
(UniBA, Italia)

Lourdes Rojas Álvarez (UNAM, México)

Griselda Alonso (UNCuyo, Argentina)

María Guadalupe Barandica (UNCuyo,
Argentina)

María Estela Guevara de Alvarez
(UNCuyo, Argentina)

Jesús de la Villa Polo (UAM, España)

Graciela C. Zecchin de Fasano (UNLP,
Argentina)

Diseño y Diagramación

Clara Luz Muñiz
(UNCuyo, Argentina)

Corrector Tipográfico

Candela López (UNCuyo, Argentina)

Consejo Asesor

Ana María González de Tobia
(UNLP, Argentina)

Antonio Alvar Ezquerra (UAH, España)

Nestor Cordero (Univ. de Rennes I,
Francia)

José Martínez Gázquez
(UAB, España)

Juan Antonio López Férez (UNED
Madrid, España)

Luis Arturo Guichard Romero (USAL,
España)

Jaime Siles Ruiz (UV, España)

Lía Galán (UNLP, Argentina)

Rosario Cortés Tovar (USAL, España)

Revista de Estudios Clásicos, 44, 2017
ISSN 0325-3465 / ISSN (en línea) 2469-0643

La Revista de Estudios Clásicos (REC) es una revista editada por el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, FFyL, UNCuyo, que publica trabajos y colaboraciones originales que versen 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.

Edición electrónica:

<http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/revistaestudiosclasicos>

Indexada en:

- 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)
- DIALNET (Difusión de Alertas en la Red - Universidad de La Rioja, España)
- INTERCLASSICA (Universidad de Murcia, España)
- 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)
- CLASE (Citaciones Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades)
- Biblioteca Digital / SID (UNCuyo)
- TOCS-IN (Tables of Contents of Journals of Interest to Classicists)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)

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, 2017.
nº 44: 21cm

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

B. FFyL (UNCuyo)

Centro Universitario – Ciudad de Mendoza

Casilla de Correo 345
(5500) Mendoza - República Argentina
e-mail: rec@ffyl.uncu.edu.ar
Sitio web: rec.illcuncuyo.com.ar
Impreso en Argentina - Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en los talleres gráficos de la
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo.
Mendoza 2017

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

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

Nº 44 – 2017

Editorial	7
Artículos	13
Agustín Ávila – <i>Movens sine motione</i> : Espacio y acción en la poesía de Sulpicia.....	15
Julietta Cardigni – Perros y filósofos en <i>De nuptiis Mercurii et Philologiae</i> de Marciano Capela.....	47
Jorge H. Evans Civit – La voz οὐσία según el <i>Index Aristotelicus</i> de H. Bonitz	75
Tomás Fernández - El saber florilégico en Bizancio.....	163
Carolina Olivares Chávez - El encuentro de Solón y Creso y su influencia en la formación del líder ejemplar. Una perspectiva jenofónica.....	177
 Reseñas	
Irene Vallejo Moreu. <i>El silbido del arquero.</i> (Luis Marcelo Martino).....	205
Emiliano J. Buis. <i>La súplica de Eris. Derecho internacional, discurso normativo y restricciones de la guerra en la Antigua Grecia.</i> (Adriana Claudia Poquet).....	211
Violeta Palacios y Marcela Alejandra Suárez. <i>Terencio: nuevas lecturas y perspectivas.</i> (Silvina Berbel).....	215

Juan Antonio López Férez. <i>Teorías de Galeno sobre el semen femenino.</i> (Griselda Esther Alonso).....	224
Daniel Alejandro Torres. <i>Método filológico-didáctico para el estudio del griego clásico.</i> (Susana Aguirre de Zárate).....	228
María Estela Guevara de Álvarez (ed.). <i>Antología gnómica de la literatura griega: líricos arcaicos, poetas monódicos y corales.</i> (Adriana Poquet).....	233
María Cecilia Colombani. <i>Hesíodo: discurso y linaje. Una aproximación arqueológica.</i> (María Candela López)	237
Graciela Zecchin de Fasano (ed.) <i>El relato de la historia en las manifestaciones literarias de la Grecia Antigua y su valor mítico-performativo.</i> (María Guadalupe Barandica)	243
 Noticias	
Simpasio “Rubén Darío y los clásicos” (Mariana Calderón)	255
XXIV SIMPOSIO NACIONAL DE ESTUDIOS CLÁSICOS.	
BELLA GERANT ALII (OV., HER. 13, 84) “TENDENCIA BÉLICA Y PACIFISMO EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA GRECORROMANA” (María Luz Mattioli)	258
Colaboradores del presente volumen	262
Perfil y normas para la presentación de trabajos	264

EDITORIAL

EDITORIAL

La publicación de este número de la Revista cierra un año especial para el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas.

Ya en agosto, del 11 al 12, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo fue sede del “Congreso Internacional Rubén Darío (1867-1916) De Metapa a Cosmópolis”. Durante este congreso nuestra área de investigación tuvo un lugar especial: el simposio llamado “Rubén Darío y la cultura clásica”, que se llevó a cabo el viernes 12 de agosto a la mañana.

Pero fue en setiembre que se llevó a cabo, también en nuestra Facultad, el “XXIV Simposio Nacional de Estudios Clásicos. *Bella gerant alii* (Ov., *Her.*13, 84)”. En 1970 alojábamos el primer Simposio y éramos testigos en él del nacimiento de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC). Emociona y reconforta poder apreciar cómo, cuarenta y seis años después, es posible reunir semejante número de estudiosos (fue el evento más concurrido del año en la Facultad), de distintas edades, provenientes de cada rincón del país, en donde se enseña y aprende griego y latín, ya sea de grandes universidades como de pequeños colegios. Casi doscientas ponencias reflexionaron acerca del tema que nos nucleaba: la guerra y la paz. Todo esto a pesar de numerosas dificultades, económicas y de infraestructura. Nos halaga también enormemente la nutrida concurrencia internacional, especialmente de América Latina, desde Costa Rica, pasando por Perú, Brasil, hasta la vecina Chile.

Las expectativas de aquel primer grupo de 1970 se han visto colmadas y nos alegra inmensamente poder decir que la llama de los estudios grecolatinos sigue pasando de una generación a otra.

En 2016 la Revista de Estudios Clásicos renovó su acreditación para el periodo agosto 2016-julio 2019, con una evaluación de excelencia. Mantenemos como siempre nuestra disposición para incorporar los cambios que aseguren el logro de los estándares académicos vigentes para una publicación científica.

La dirección

ARTÍCULOS

MOVENS SINE MOTIONE: ESPACIO Y ACCIÓN EN LA POESÍA DE SULPICIA

Agustín Avila

Universidad de Buenos Aires

agusavil@hotmail.com

Resumen

Los poemas del ciclo de Sulpicia, transmitidos al final del libro tercero del *Corpus Tibullianum*, son aún hoy motivo de discusión. Hay quienes sostienen que se trata del único registro de escritura femenina del final de la República y, por otro lado, quienes se inclinan por considerarlos obra de un poeta masculino que adopta, como lo han hecho Propertino y Ovidio, una máscara poética femenina. Este trabajo estudia determinados aspectos presentes en la poesía de Sulpicia acerca del espacio de la mujer romana y su actividad, con el propósito de aportar a las hipótesis de la autoría femenina (Parker, 1994; Stevenson, 2005), y si bien está centrado en el análisis del *carmen* III.9, se establecen significativas relaciones con el resto del ciclo y con la obra de sus predecesores y contemporáneos grecolatinos que ponen en evidencia algunas configuraciones propias de la escritura femenina.

Palabras Clave: Sulpicia – escritura femenina – *Corpus Tibullianum* – *domus* – mujeres en Roma – género

Abstract

The poems of the Sulpician cycle, included at the end of the third book of the *Corpus Tibullianum*, remain a matter of discussion today. There are those who claim that it is the only testimony of

feminine writing from the Late Republic and, on the other hand, those who prefer to deem them the work of a male poet who assumes, like Propertius and Ovid did before, a feminine *persona*. This paper analyzes some traits existing in Sulpicia's poetry concerning the space of the Roman woman and her activity, in order to contribute to the hypothesis of feminine authorship (Parker, 1994; Stevenson, 2005). It is centered in the examination of *carmen III. 9*, but it also establishes significant relationships within the rest of the cycle and the texts of her Greek and Latin precedents and contemporaries, which expose some characteristic outlines of feminine writing.

Keywords: Sulpicia – feminine writing – *Corpus Tibullianum* – *domus* – Women in Rome - Genre

El problema de la autoría del libro tercero del *Corpus Tibullianum* continúa aún hoy encontrando posiciones enfrentadas en la crítica, en particular, el ciclo de poemas atribuidos desde la antigüedad a Sulpicia. Al respecto hay quienes sostienen que contamos aquí con el único registro de escritura femenina perteneciente a las últimas décadas de la República en estado completo y también quienes suponen que Sulpicia es simplemente una máscara poética bajo la cual se esconde algún conocido autor, como el propio Tibulo. Si bien el asunto está lejos de encontrar una solución definitiva, es el propósito de este trabajo analizar ciertos rasgos y temas presentes en la poesía de Sulpicia que serían una manifestación de escritura femenina, considerando el supuesto de que a lo largo del tiempo y en diferentes culturas los modos de escribir masculinos y femeninos se construyen con conciencia de sí

mismos y presentan ciertas características que distinguen a unos de otros.

El ciclo de Sulpicia consiste en once poemas de diferente carácter y extensión que seguramente circulaban independientes durante el período augustal hasta que, al igual que el resto de las obras del libro tercero, terminaron por ser anexados al *corpus* de los dos libros del Tibulo auténtico, posiblemente por pertenecer todas estas obras a amigos y asociados de Mesala, autores de aquel círculo literario, del cual Tibulo fue el protegido más sobresaliente (Stevenson, 2005: 36). El *corpus* quedó así configurado desde la Antigüedad, probablemente ya para la época de Suetonio tenía la estructura con la que ha llegado a nosotros¹. Y Sulpicia, ya sea su yo lírico creación de otro autor o no, es una figura históricamente atestiguada, definida y que estaba en estrecha relación con este grupo de poetas. Era ella la hija de Servius Sulpicius Rufus, de familia patricia, y Valeria, hermana de Mesala, de manera que tenía con este un lazo familiar estrecho e importante: él era su *avunculus*, su tío materno. Al morir su padre, aquél pasa a ser su pariente masculino más destacado y Sulpicia queda bajo su tutela². Sin duda favorecida por esta circunstancia y dotada a su vez de una notable capacidad poética, le fue posible frecuentar los ambientes intelectuales de la época (Stevenson, 2005: 37).

¹ Soler Ruiz (2011: 20) así lo propone en su introducción a la obra de Tibulo, argumentando que, si la fuente de la anónima *Vita Tibulli* se remonta a *De Poetis* de Suetonio, las breves epístolas amatorias a las que se hace referencia serían en realidad los poemas de Sulpicia.

² Esta identificación, que acepta el consenso de los estudiosos, fue primero propuesta por Haupt (1871). Keith (1997: 308, nota 5) enlista todos los especialistas que trabajan sobre esta hipótesis, consientan o no que Sulpicia sea la autora efectiva del *corpus*.

Por lo tanto, tenemos una idea precisa de quién fue la figura histórica. El problema de Sulpicia se da en el plano literario y concierne a si es esta figura histórica la autora efectiva de los poemas a ella atribuidos. En primer lugar es necesario señalar que el ciclo se divide *a priori* en dos grupos: por un lado los breves poemas III.13-18, una suerte de *epistulae amatoriae* (cuya autoría generalmente los críticos coinciden en otorgársela a Sulpicia); y por otro, los poemas III. 8-12, más extensos y evidentemente diferentes de los otros. A este último grupo se le ha dado tradicionalmente el nombre de “Guirnalda de Sulpicia” y consiste en elaboraciones influenciadas por la obra de Tibulo (son probablemente posteriores), hechas a partir de los poemas del primer grupo, por la mano –según los críticos– de algún poeta (hombre) de mayor capacidad artística. Las posturas frente a este problema son numerosas, por lo que solo las que cuentan con mayor respaldo serán expuestas y discutidas.

Encontramos en principio los juicios más extremos, de un lado quienes atribuyen todo a Sulpicia, del otro quienes niegan la existencia de tal figura. Sigue a menudo que las opiniones sobre el tema no adoptan la rigurosidad académica esperada, de manera que si bien hay una investigación y postulación de ideas valiosas, las conclusiones parecen un tanto forzadas, para ser conciliadas con concepciones de las que los autores no pueden abstraerse. Es el caso de Hubbard, cuyo artículo “The invention of Sulpicia” (2004) (tomamos por ser bastante reciente y reunir a su vez numerosas opiniones anteriores) intenta demostrar que, aunque la persona de Sulpicia en los poemas se construye como una voz femenina, no hay razón para asumir que se trate de la obra de una mujer “biológica”. Sin embargo, llega a la conclusión de que tampoco puede asumirse incuestionablemente la autoría

masculina, y hace hincapié en el carácter de construcción generacional que tiene toda tradición, incluyendo a la propia Sulpicia. Desde el comienzo, se refiere a la postura de Gruppe (quien propone que Sulpicia compuso el grupo de poemas breves y que la Guirnalda es elaboración ajena) como una “naïve reading”, sin siquiera considerar la posibilidad de que algún poema de la Guirnalda pudiera pertenecer también a ella. Encuentra problemático –en verdad lo es–que la familia y la sociedad acepten sin más las confesiones de Sulpicia y lo casi explícitamente sexual de sus poemas, incluso si estos son solo “sueños románticos de una adolescente” y Cerintho una fantasía de su imaginación, sin ninguna inspiración en la realidad. Pero no parece tener ningún problema en plantear que un autor masculino cercano al círculo de Mesala (como el propio Tibulo) escriba una serie de poemas cortos asumiendo la voz de una jovencita conocida para Mesala (nada menos que su sobrina) y sus amigos, “particular if she were in on the joke” (182). Teniendo en cuenta las interpretaciones –por lo demás, razonables y verosímiles– de que Cerintho es en realidad Cornuto, el posterior esposo de Sulpicia, el autor propone que el contexto y el propósito de quien compuso los poemas III.13-18 son los mismos que los del poema II.2 de Tibulo: la celebración del matrimonio de ella y Cornuto. Unos presentan los eventos desde el punto de vista de la novia y el otro desde el punto de vista del esposo. Pero en verdad el poema II.2 dista mucho de la apropiación de voz que se realizaría en los poemas de Sulpicia. Hubbard relaciona estas prácticas con los versos fesceninos, tomando como caso similar el *carmen* 61 de Catulo, como si estos poemas cumplieran una función social de iniciación que trajera a la pareja alivio cómico y desensibilizara a la novia de toda reserva o timidez

sobre su sexualidad insinuando que ya es un sujeto muy sexualizado. Una vez más Hubbard de alguna manera encuentra un tono jocoso en los poemas de Sulpicia que es verdaderamente difícil de observar. En el caso de que lo hubiere, las bromas del *carmen* 61 están siempre dirigidas al esposo y no hay ninguna referencia explícita al posible adulterio que podría cometer la novia –como afirma el autor (187). De manera que es una postura contradictoria sostener que la sociedad y la familia no verían con buenos ojos que Sulpicia hiciera estos escritos pero no tendrían problemas con que un poeta –para colmo, conocido, perteneciente al círculo literario de su tío– pusiera estas palabras en boca de ella, sea cual fuere el propósito. Como afirma Stevenson,

the adoption of a feminine persona by a male poet is far from unknown in Augustan poetry. But there is a serious difference between writing a poem in the persona of a female contemporary disguised under a poetic name such as ‘Arethusa’, and writing in the persona of another member of the same social circle *who is also a poet*, using her own name. We could hardly imagine Ovid appropriating the voice of Propertius. (2005: 38-9)

Y lo mismo para los dos poemas en primera persona de la Guirnalda:

Sulpicia, as a poet, might reasonably resent being presented as a ‘wooing lady’ by a male acquaintance, but she was not merely a poet. She would also be entitled to resent this as a marriageable young lady of good family, as would

Messalla, a man who certainly could not be offended with impunity. (2005: 39)

Sin embargo, el problema persiste: sigue siendo sorprendente que una mujer romana de buena familia escriba tales poemas. Si bien los dictámenes del decoro romano podrían no haber sido tan rigurosos como nuestros conocimientos los plantean, se nos ofrece también la solución de que los poemas sean de escritura o publicación tardía, de una Sulpicia más vieja y ya casada, que recrea sus sentimientos de joven, sentimientos que por otro lado se orientarían a quien es su actual esposo, Cornuto. No parece haber incompatibilidad entre la actividad poética femenina y un matrimonio casto y respetable. En verdad, a partir de los textos que nos llegan tenemos testimonio de que hubo en Roma mujeres de los más altos rangos educadas en cuestiones literarias y que incluso escribían versos³. Y el que no nos hayan llegado más obras de escritoras romanas no puede considerarse indicio de lo contrario, sino que deben tenerse en cuenta posibles razones socio-culturales y, finalmente, también el azar.

³ Sobre la actividad poética femenina durante el período latino clásico cf. Stevenson (2005: 31-48). Sobre la figura recurrente en la elegía de la *docta puella*, la mujer que – entre otras gracias – tiene cierta competencia y sensibilidad literaria, cf. Alvar Ezquerra (1993: 15-32). Además, acerca de la práctica de la lectura de la mujer en Roma, Cavallo (2011: 118) dice: “Lejos de las ocupaciones de la vida pública, la mujer, instruida de algún modo, podía construirse un espacio propio como lectora, probablemente de literatura de evasión, en la cual reconocerse. Esta lectura, silenciosa o al máximo en voz baja, debía ser bien diferente de la retórica, que se hacía en voz alta, considerada «masculina». El escenario de las lecturas femeninas, como las imágenes griegas del período tardío, conservadas en Pompeya, es la de una casa familiar en la que una mujer lee sola, absorta, mientras desenrolla un libro”. Si bien se intenta aquí sostener la hipótesis de la composición femenina, desconocemos la manera en que circulaban luego estos poemas y es un tema que escapa a nuestros objetivos. Sin embargo, a nuestros propios fines, me interesa resaltar esta insistencia en el lugar íntimo en que la mujer interactúa con la literatura.

Otro problema que debe observarse es la aparición en los poemas de ciertos *loci similes* con respecto a la obra de Tibulo, Propercio y Ovidio. Sobre la base de esto, algunos críticos resuelven concederles la autoría de los poemas. Sin embargo, en un campo literario donde se estima tanto la alusión como recurso de composición e identidad poética, ¿por qué una mujer debería obrar diferente? Por lo demás, estas coincidencias son esperables en poetas que trabajan en grupo, tal como lo hacían los del círculo de Mesala. Se desarrollaban conjuntamente, por lo que no hay que descartar que los rasgos estilísticos del más capaz, en este caso Tibulo, ejerzan sobre el resto su influencia. Pero, ¿cómo saber a quién pertenece y hasta qué punto la innovación? Los rasgos pueden, en fin, ya pertenecer a todo el círculo o bien ser característicos del género elegíaco.

Podemos aceptar, por lo tanto, que los poemas III.13-18 sean de la creación de Sulpicia. Del mismo modo, sería razonable que los poemas en primera persona de la Guirnalda también lo sean⁴. En efecto, Parker (1994) sugiere que todos los poemas en primera persona los compuso ella, mientras que los tres que están en tercera persona son de otra mano, señalando que otras antologías tampoco agrupan su contenido por autor sino por otros criterios como el tema o la extensión. Stevenson adhiere a esta teoría e indica que estos tres poemas difieren mucho de los de primera persona y muestran varias características que

⁴ Lowe (1988) hace un análisis de la sintaxis los *carmina* III.13-8 para desmentir la idea instalada de que presentan un registro del latín pobre y carente de arte, sostenida en gran parte por presupuestos y la tradición crítica. No hay una toma de posición vehemente acerca de la autoría femenina ni tampoco trabaja con los poemas de la Guirnalda. Sin embargo, los rasgos peculiares advertidos por ella se dan también en el *carmen* que nos ocupará, el III. 9, y en las otras composiciones del grupo. Este aspecto escapa a los propósitos del trabajo y es evidente que demanda un estudio aparte en profundidad.

podrían sugerir una autoría masculina⁵. De manera que, siguiendo en general a esta autora, consideramos que la obra de Sulpicia comprende por lo menos los poemas III.9, 11, 13-18.

De este grupo, el poema III.9 en particular manifiesta claramente algunas características acerca del espacio de la mujer romana y su actividad que podrían ayudar a confirmar esta hipótesis, características que, por otro lado, están presentes de alguna manera en el resto de los poemas de Sulpicia, revelando una íntima relación entre todos ellos y seguramente la coincidencia en la autoría. En el análisis, se trabajará siempre sobre el plano de lo literario pero, si bien no debe confundirse la personalidad histórica con el yo poético, es evidente que en los poemas hay mucho de autobiográfico, a lo que se hará referencia para aclarar ciertas cuestiones.

A su vez, se verá también que el poema establece notables relaciones con las obras de autores anteriores y contemporáneos, tanto griegos como latinos, y que deja ver ciertas configuraciones que tomará la escritura femenina posterior. Una característica esencial de la literatura es su composición autoconsciente y, en particular, tratamos aquí con la producción poética de una época cuya sensibilidad estética era extraordinariamente refinada. De manera que toda semejanza, diferencia o tensión que establezca la poesía de Sulpicia con autores épicos, líricos y elegíacos grecolatinos será decisiva y hará manifiestas las características particulares que, en última instancia, hacen que nos volquemos por la hipótesis de la autoría femenina.

⁵ Para más profundidad cf. la demostración de Stevenson (2005: 39-42).

Una *domus propia*

El poema III.9 (y en cierto modo todos los del ciclo) está dirigido al amado de Sulpicia, Cerintho, quien está ausente, puesto que ha abandonado la ciudad para ir de cacería:

*Parce meo iuveni, seu quis bona pascua campi
seu colis umbrosi devia montis aper,
nec tibi sit duros acuisse in proelia dentes:
incolumen custos hunc mihi servet Amor.
Sed procul abducit venandi Delia cura.*(III.9, 1-5)⁶

(Respeta a mi joven, jabalí que habitas ya los buenos pastos de la llanura ya los desvíos del sombrío monte, y que no sea para ti el afilar tus duros dientes para la batalla. Que me lo guarde sano Amor custodio. Pero lo retira lejos Delia con su pasión por cazar.)

Cerintho ha sido retirado (*abducit*, v.5) por Delia, nombre de Diana –por su lugar de nacimiento–, diosa virginal de la caza. Ya desde el principio el poema tiene su causa eficiente en la ausencia del ser amado. Los primeros versos son precisamente una petición al jabalí de no dañar al hombre y al dios Amor de que custodie su seguridad y le permita regresar indemne. La distancia existente entre Sulpicia y Cerintho es lo que produce su canto, y en el medio aparecen figuras que parecerían tener el control de sus destinos, figuras favorables a las que se les pide

⁶ Sigo para el texto latino la edición de Georg Luck (1998), excepto en el verso 5 donde sigo a la mayoría de los códices (*Delia*) frente a la conjetura que toma el editor (*in devia*). Todas las traducciones me pertenecen.

ayuda y figuras contrarias a las que se intenta disuadir de actuar (*parce*, v.1).

A lo largo de los poemas del ciclo vemos cómo Cerintho desarrolla las actividades propias del varón romano. En este caso, sale de la ciudad en una cacería⁷, lo cual despierta en el ego poético una mezcla de irritación e incomprendición:

*O pereant silvae, deficiantque canes!
Quis furor est, quae mens, densos indagine colles
claudentem teneras laedere velle manus?
Quidve iuvat furtim latebras intrare ferarum
candidaque hamatis crura notare rubis? (III.9, 6-10)*

(¡Oh, perezcan los bosques y mueran los perros! ¿Qué locura es, qué ocurrencia, esa de que tú cerrando las espesas colinas con trampas quieras dañar tus tiernas manos? ¿O de qué sirve entrar furtivamente en las cuevas de las fieras y marcar tus blancas piernas con las ganchudas zarzas?)

Vemos entonces que Cerintho se mueve, ya sea por sus propios medios o llevado por Diana. Sulpicia, por su parte, no se mueve. Está en un punto fijo y en toda su poesía ella parece manejarse en un espacio muy delimitado. Su ámbito de acción es en principio la casa, la *domus*, lo cual es esperable para una mujer romana de buena familia, casta y atenta a las tareas domésticas. Así es descripta por lo menos en el poema III.8 por el autor no identificado. No podemos confiar demasiado en la pintura que hace de Sulpicia, pero seguramente debe tener

⁷ Sobre la actividad cinegética en Roma cf. Paoli (1964: 321-9).

buenas razones para afirmar que a ella *componuit furtim subsequiturque Decor* (v. 8). Pero también se observa tanto en estos *carmina* en tercera persona como en los suyos propios la asistencia de Sulpicia a determinadas festividades, apariciones públicas en contextos de culto a las divinidades. En el poema III.15 presenciamos la alegría de Sulpicia de estar en Roma para la fiesta de cumpleaños de su amado, en la que se harían ofrendas al “dios del cumpleaños”, Natalis o el Genius, celebración de la cual formaría parte también mujeres, como puede verse en II.2⁸, poema que en efecto está de alguna manera conectado con el ciclo de Sulpicia. De modo que podríamos siempre suponer que ella contaba con permisos extraordinarios gracias a su tío y tal vez, como parte de su círculo literario, salía con más frecuencia de la casa que otras mujeres romanas, pero hay total seguridad de que por lo menos realizaba las apariciones públicas mínimas protocolares tanto como aquellas.

Esto contradice quizá el modelo de mujer *domiseda* que nos presenta la literatura latina, pero no debemos olvidar que este es, en fin, solo un modelo y que desconocemos qué tipo de relación existía con la mujer real. Ciertamente, la mujer romana no tenía el mismo *status* que su equivalente griega. Al respecto, Cantarella (2015: 200) dice:

“La donna romana non era discriminata, come la donna greca. Come mette giustamente in evidenza Cornelio Nepote, nella Prefazione alle Vite degli uomini illustri, i

⁸ El segundo poema del libro II de Tibulo está dedicado a un tal Cornuto, que se identificaría con aquel que está detrás del nombre Cerintho en la poesía de Sulpicia. Tibulo escribe esta elegía para el cumpleaños de su amigo, haciendo referencia además a su reciente o inminente boda.

romani consideravano onorevole, per una donna, un comportamento che i greci non lo avrebbero mai consentito. Non pensavano, ad esempio, che essa dovesse vivere prevalentemente in casa, che non potesse banchettare con gli uomini o uscire liberamente nelle strade”.

Sulpicia es una figura en verdad singular: la libertad de movimiento y su dedicación a la escritura la alejan de los modelos de mujer romana que conocemos. Y debemos entender esta situación privilegiada como fruto del parentesco y tutela de Mesala⁹. Así, permaneciendo arrraigada siempre a la *domus*, también se maneja por la *urbs*, y se convierte esta en metonimia de la casa. No podríamos calificarla, sin más, de *ambulatrix*¹⁰,

⁹ Virginia Woolf ha escrito en su conocido ensayo *A Room of One's Own* (1977:58) que una de las mayores dificultades para las mujeres que quieren escribir es poder tener una habitación propia, una habitación tranquila. En sentido figurado tal vez se refería a esto: no cualquier mujer podía escribir, sino que eran necesarias algunas circunstancias extraordinarias, las cuales hemos visto que Sulpicia tiene. Por otro lado, si tomamos las palabras de Woolf en sentido literal, incluso a pesar del tiempo que separa a una escritora de la otra, arrojarían luz sobre la experiencia de la poetisa en la República: “One has only to go into any room in any street for the whole of that extremely complex force of femininity to fly in one's face. How should it be otherwise? For women have sat indoors all these millions of years, so that by this time the very walls are permeated by their creative force [...] But this creative power differs greatly from the creative power of men. And one must conclude that it would be a thousand pities if it were hindered or wasted, for it was won by centuries of the most drastic discipline...” (p. 95).

¹⁰ *Domiseda* y *ambulatrix* son términos opuestos, que funcionarían como modelo y contra-modelo respectivamente de conducta para una *matrona*. Si bien la idea de que la mujer digna debe evitar salir de la casa más de lo necesario aparece frecuentemente en la literatura latina, encontramos en una sola inscripción funeraria la palabra que mejor resume este concepto: en CIL VI 11602 leemos *lanifica, pia, pudica, frugi, casta, domiseda*. Por otro lado, encontramos el término *ambulatrix* en Catón Agr. 143. 1: *vicinas aliasque mulieres quam minimum utatur neve domum neve ad sese recipiat; ad cenam nequo eat neve ambulatrix siet*. Por lo demás, el editor de Lucilio Marx (1904-5, vol. II: 322) hace uso de este término para definir a la mujer retratada en los fragmentos 992 y 993-4 M, que dicen: *aut operatum aliquo in celebri*

aquel tipo de mujer que busca cualquier excusa para abandonar la *domus* y pasear por la ciudad, puesto que sus salidas no son excesivas y tampoco parece haber en ella un deseo enorme de salir a las calles, sino que acepta con naturalidad su posición. Podemos observar entonces que Sulpicia, teniendo como núcleo más recóndito de pertenencia el hogar, es capaz de ampliarlo e incorporar otros espacios a su campo de acción.

Al respecto, me parece relevante lo que plantea Salmoraighi (2009) en diversos escritos acerca de un modo de heroísmo diferente, relacionado con lo femenino, frente a la matriz que notan Campbell (1972) y Propp (1971) en los relatos tradicionales, que consiste en el camino lineal del héroe, donde pone a prueba sus virtudes. El “no-camino” de la heroína, como lo llama, consistiría en una ampliación del espacio en círculos concéntricos que no implican un abandono del lugar de origen ni salida hacia lo desconocido, sino un crecimiento en los terrenos ya abarcados.

Volviendo a Sulpicia, no debemos suponer que ella reniegue de esta situación, sino que, al contrario, la acepta y hace propia. Son estos los espacios en los que ella sabe y puede manejarse y se muestra reticente a abandonarlos, como se ve en el poema III.14 (v. 3-4): *dulciss urbe quid est? an villa sit apta puellae atque Arretino frigidus Arnus agro?* (¿Qué hay más dulce que la ciudad? ¿Acaso es apropiada para una muchacha la casa de campo y el helado

cum aequalibus fano, aut cum iter est aliquo et causam commenta viai, aut apud aurificem, ad matrem, cognatam, ad amicam. Una enumeración similar de lugares donde una mujer podría estar de paseo se puede apreciar en Plauto *Mil.* 250-5. A partir de estos testimonios, no sería exagerado suponer que este carácter de la mujer *ambulatrix* era más o menos frecuente en la literatura latina, sobre todo en aquella especializada en señalar los males de la sociedad, al fin y al cabo es un tipo femenino no deseable para los varones romanos.

Arno en la llanura aretina?). Esta es la reacción de Sulpicia ante la idea de abandonar la ciudad, conforme a las decisiones de su tío, Mesala. Dejar Roma para la fecha significaría perderse la fiesta de cumpleaños de Cerintho, pero hay además una imagen muy negativa del exterior, de lo agreste. Está presente, como también en el poema que nos ocupa, la oposición campo-ciudad: uno representa todo lo frío e inhóspito, la otra es lo más dulce, lo conocido. Como dice más adelante a Mesala, (v. 7-8) *hic animum sensusque meos abducta relinquo: arbitrii quin tu me sinis esse mei'* (aquí mi alma y sentidos abandono, al ser retirada. ¿Por qué tú no me permites estar a mi voluntad?). Hay un fuerte vínculo con la casa y la ciudad, abandonarlas es perder parte de sí misma. El reclamo está orientado a que su tío le permita quedarse, pues ella no tiene ningún tipo de deseo de visitar el afuera de la ciudad, un territorio extraño.

Y sin embargo, en el poema III.9 ella afirma que con tal de estar al lado de Cerintho, iría incluso a los bosques.

*Sed tamen, ut tecum liceat, Cerinthe, vagari,
ipsa ego per montes retia torta feram,
ipsa ego velocis quaeram vestigia cervi
et demam celeri ferrea vincula cani.
Tunc mihi, tunc placeant silvae, si, lux mea, tecum
arguar ante ipsas concubuisse plagas:
tunc veniat licet ad casses, illaesus abibit,
ne Veneris cupidae gaudia turbet, aper. (III.9, 11-8)*

(Pero con todo, para que sea permitido andar errante, Cerintho, contigo, yo misma llevaré las retorcidas redes por los montes, yo misma buscaré las huellas del veloz ciervo y

quitaré las férreas cadenas al ligero perro. Entonces a mí, entonces me placerían los bosques, si fuera acusada, luz mía, de haberme acostado contigo ante las mismas trampas. Entonces, aunque llegue hasta los lazos, ileso se alejará el jabalí, para no perturbar los goces de una Venus deseosa.)

Ahora bien, los verbos (*feram*, *quaeram*, *demam*), en futuro y dentro de tal período, indican que estas acciones se dan solo en el plano de lo virtual. ¿Son posibilidades reales para Sulpicia? ¿Son, por lo menos, una expresión de sus deseos más profundos? Todo parece indicar que no es así, sino que tienen más bien una función poética, como se verá más adelante. Estas acciones no son más que proyecciones fantasiosas relacionadas con lo literario: al final del poema Sulpicia muestra que en efecto ella no se ha movido:

*Nunc sine me sit nulla Venus, sed lege Dianae,
caste puer, casta retia pange manu:
et quaecumque meo furtim subrepet amori,
incidat in saevas diripenda feras.
At tu venandi studium concede parenti,
et celer in nostros ipse recurre sinus.* (III.9, 19-24)

(Ahora ninguna Venus existe sin mí, sino que –de acuerdo a la ley de Diana–, casto muchacho, con casta mano fija las redes. Y cualquiera que se acerque furtivamente a mi amor caiga en las rabiosas fieras para ser desgarrada. Pero tú cede a tu padre el afán por cazar y tú mismo regresa veloz a nuestro seno.)

El ego poético termina por aceptar que su amado se distancie y también, en el último verso, hace bien manifiesto este lugar íntimo y seguro al que lo llama, en el que ella está arraigada, inmóvil, y que se identifica con *nostros sinus*. Esta palabra, *sinus*, hace referencia en principio a una superficie curva, sobresaliente o cóncava, de una vestimenta, por ejemplo. De ahí, por su forma semicircular, se relaciona con el seno o el regazo, donde un niño se refugia, de modo que está presente también esta idea de protección, de lugar íntimo o parte más interior, más recóndita de una casa, un lugar de ocultamiento. Por lo tanto, el espacio de Sulpicia parecería tener la estructura de círculos concéntricos que mencionaba Salmoiraghi, que va de lo más nuclear a lo más externo, ampliándose, pero sin moverse del centro: *sinus-domus-urbs*. Desde ahí enuncia y pide a Cerintho que él mismo se mueva y vuelva (*recurre*, v.24) rápido a ella.

Lo mismo podemos observar en otros poemas. Sulpicia no sale a buscar lo que necesita sino que, por alguna razón, lo que necesita lo recibe o viene hacia ella. El *carmen* III.11 comienza diciendo *qui mihi te, Cerinthe, dies dedit, hic mihi sanctus atque inter festos semper habendus erit* (el día que te entregó a mí, Cerintho, este será para mí sagrado y entre los festivos siempre deberá ser tenido, v. 1-2) y notamos que, aunque Cerintho parece ser pasivo también, se mueve y es entregado a una Sulpicia que no cambia de lugar. Y lo mismo en el III.13, 1, *tandem venit amor* (al fin ha venido el amor), donde *amor* puede hacer referencia al sentimiento, al amado o a la divinidad Amor, y más adelante, en v.3-4, *illum Cytherea [...] attulit* (lo trajo Citerea¹¹). La relación que tiene Sulpicia con Venus y su hijo (como vimos, *incolumen custos*

¹¹ Es curioso que de todo el *Corpus Tibullianum* solamente aquí se use este sobrenombre de Venus, que refiere a su lugar de nacimiento.

hunc mihi servet Amor III.9, 4) parece ser bastante íntima, de confianza, y ellos asisten a sus pedidos¹² (cf. el largo y específico encargo que se hace a Venus en III.11). Ellos no aparecen aquí tanto como seres caóticos, que dan todo vuelta, sino como ordenadores, trayendo armonía entre las personas (véase, por ejemplo, III. 11). Así pues, vemos que están los dos entre las figuras favorables de las que se habló antes: el tópico del *servitium amoris* da muy moderado en la poesía de Sulpicia, como veremos más adelante.

En suma, esta condición del sujeto, pasiva en apariencia, el arraigamiento antes mencionado y la relación íntima con la divinidad, que no se atiene a los tópicos elegíacos, me parece que manifiestan ciertas características propias de un yo poético femenino que pueden observarse en Safo, quien ciertamente es una influencia central en la poesía de Sulpicia y un antecedente no muy estudiado. Desde el fragmento 1 (ed. Voigt) podemos observar cómo Safo llama a Afrodita a hacerse presente:

Ποικιλόθρον' ἀθανάτ' Αφρόδιτα,

¹² En general, los elegíacos tienen una imagen bastante negativa del dios Amor. A menudo es descripto como desfavorable y cruel. En el mismo Tibulo, no hay ninguna alusión a él como divinidad compañera y asistente, sino que es más bien un personaje engañoso y violento. Véase por ejemplo I.6, 1-4 *Semper, ut inducas, blandos offers mihi vultus, post tamen es misero tristis et asper, Amor. Quid tibi saeve, rei mecum est? an gloria magna est insidias homini composuisse deum?* y II.4, 3-4 *servitium sed triste datur, teneorque catenis, et nunquam misero vincla remittit Amor.* La lista no podría estar completa sin agregar las imágenes de violencia y opresión del dios en los inicios de los libros primero de Propertino y primero de *Amores* de Ovidio. En Propertino (I,1), el comienzo de su escritura está directamente ligado al momento en que Amor lo somete, luego de mostrarle los ojos de Cinthia; mientras que *Amores* nos presenta al poeta totalmente subyugado al poder del dios (I,1), quien decide qué tipo de poesía escribirá y lo incorpora más tarde (I,2) a su cortejo triunfal como uno más de tantos cautivos.

παῖ Δίος δολόπλοκε, λίσσομαί σε,
μὴ μ' ἄσαισι μηδ' ὄνιαισι δάμνα,
πότνια, θῦμον,
ἀλλὰ τυίδ' ἔλθῃ [...] (fr. 1 V, 1-5)

(Inmortal Afrodita de bien trabajado trono, hija de Zeus, urdidora de engaños, te imploro, no sometas ni con disgustos ni con penas, señora, mi corazón, sino ven aquí...)

A partir de este llamado (*ἔλθε*), el trato de la poetisa con la diosa será más bien amistoso: comparada con las divinidades de otros poetas arcaicos, la suya no es un ser apartado sino protector y asistente, más humano. Al final (v.27-8) le pide a la diosa que se ponga de su lado: *σὺ δ' αὕτα σύμμαχος ἔσσο* (tú misma sé mi compañera de lucha). El amor sí es una guerra, pero la divinidad no está en contra, sino que –a razón de ruegos y cantos– puede venir y disponerse a favor.

Hay también una referencia a la venida de la amada en el fragmento 48 V, que consiste en dos versos:

ἡλθες, καλ' ἐπόησας, ἔγω δέ σ' ἐμαόμαν,
ὸν δ' ἔψυξας ἐμαν φρένα καιομέναν πόθῳ

(Llegaste, hiciste cosas bellas, y yo te buscaba,
y refrescaste mi corazón que ardía por el deseo.)

Aquí y al igual que en el fragmento 31 V el estado melancólico, de espera, en el que se halla sumergido el yo, es el modo original que tiene Safo de representar el amor. A diferencia de otros poetas arcaicos en los que este es algo inmediato, en Safo está

atravesado por la separación, la expectativa y la memoria. Como señala Gentili, “for Sappho [love is] also a memory, alive in space and time, of shared feelings of joy in the life of the *thiasos* and one that even at a distance can reawaken feelings of longing and torment” (1988: 78). En este fragmento sí hay de hecho un reencuentro, pero más allá de eso, parecería ser que lo normal para Safo es que no lo haya, y que la vida esté siempre atravesada por el sentimiento de ausencia, de ansia y de búsqueda infértil, que nunca logra su cometido. El deseo (*πόθος*) es causa de síntomas físicos en el cuerpo y huellas que condicionan la φρήν y la memoria. Safo entonces se construye a sí misma como un paciente, es decir, que hay una total incapacidad por parte de ella de generar un cambio dentro de sí. La curación autónoma es imposible. El cambio necesariamente tiene que provenir de un afuera.

Si bien en la poesía de Sulpicia el encuentro es posible y su ciclo termina justamente con la feliz unión de los amados en el poema III.13 (un poema central en todo aspecto), me interesa destacar la semejanza en los estados de ánimo del yo poético y las alusiones al tópico del *morbus amoris*¹³, así como también la ausencia del ser amado que es remediada (y trae remedio) tanto en ese poema como en el fragmento 48 V. Un remedio que en cierta manera proveen los dioses favorables: Venus y Amor.

Acción en la inmovilidad

Ahora bien, ¿de qué manera Sulpicia se gana el favor de Venus? Lo dice explícitamente en los versos 3-4 del poema III.13: *Exorata meis illum Cytherea Camenis attulit in nostrum depositique*

¹³ Este tópico aparece en III.11 y es aún más evidente en III.17. En ambos casos pueden apreciarse los síntomas que desde el fragmento 31 V de Safo son referencia obligada en el diagnóstico de la enfermedad de amor.

sinum (Ablandada por mis Camenas lo trajo Citerea y depositó en mi seno). Vemos nuevamente que el amor o amado es depositado en el seno de Sulpicia, ella no tiene que moverse. Pero sin embargo, en toda esta inmovilidad, debe haber ciertamente algún tipo de actividad. En efecto, Venus ha sido *exorata*, y el verbo alude al convencer por medio de súplicas, pero no son simples ruegos los que persuaden a la diosa sino las Camenas de Sulpicia, en principio divinidades propias de las fuentes de agua pero que desde la poesía arcaica son identificadas con las Musas griegas¹⁴, de manera que (por metonimia) es la poesía, el canto, lo que convence a Venus. En medio de la inmovilidad, la poetisa reconoce sin embargo una actividad muy concreta y de gran poder, por lo que podemos hablar de un sujeto inmóvil, fijo, pero no inactivo. Y considero que este punto es esencial para diferenciar e identificar su poesía como escritura femenina frente a otras experimentaciones de escritura masculina con la voz femenina, como se verá más adelante.

Este poder de la escritura y poesía parece ser un elemento central en el *carmen* en cuestión, sobre todo para entender las proyecciones imaginarias de Sulpicia. La acción del *cantus* se da sobre tres planos superpuestos. En principio sobre el espacio. Todos los contrastes vistos entre *urbs* y *silvae* están presentes también en este caso y por supuesto los bosques, lo agreste, llevan la carga negativa para Sulpicia por ser un lugar desconocido, de peligro y sobre el cual no tiene control ni fácil acceso. La súplica del inicio del poema intenta proteger a su

¹⁴ Esta identificación es verdaderamente temprana y podríamos afirmar que existe desde el mismísimo principio de la literatura latina, puesto que está ya en el primer verso de la *Odisea* de Livio Andronico: *virum mihi, Camena, insece versutum* (fr. 1 Mariotti).

amado de estos peligros, encarnados en la figura del *aper*. Como representante de este mundo hostil y ajeno a ella está Diana, quien vendría a oponerse a Venus y Cupido, constituyendo una figura contraria (*Amor servet, Delia abducit*). El rechazo, junto a la incomprendión (*quis furor? quae mens*), hacia este espacio queda plasmado con toda su fuerza en el verso 6: *O pereant silvae!* Pero, lejos de conformarse con la simple invectiva, la escritura comienza a obrar y a transformar el espacio. El yo poético empieza a proyectar situaciones virtuales (*feram, quaeram, demam*) en las que parece ceder al rechazo e incluso da un giro completo a su anterior expresión, afirmando que, con tal de contar con la compañía del amado, *tunc placeant silvae*. Ahora bien, el adverbio *tunc*, que se repite tres veces en estos versos, marca un cambio: las *silvae* pertenecen ya a otro tiempo y se han vuelto un espacio placentero y pacífico, ideal para el encuentro sexual (*concubuisse*), que no será interrumpido por los potenciales peligros del bosque. El jabalí se acercará a las trampas pero no atacará, se alejará para no interrumpir los *gaudia* de los amantes. Y a la vez, los amantes en su pasión ya no buscarán herir al jabalí, no les interesan ni siquiera las *ipsas plagas*, de manera que el jabalí se retira *illaesus*. Han cesado las hostilidades y reina en las *silvae* una coexistencia pacífica. El *tunc* marca entonces el inicio de un tiempo aparte, con ciertos ecos de la Edad de Oro.

Estrechamente ligada a la metamorfosis del espacio está la acción del *cantus* sobre el siguiente plano, el de lo literario. En efecto, la alteración del ambiente conlleva también una transformación de tipo genérico. Los bosques son el escenario donde se desarrolla la caza, afición aristocrática introducida desde Grecia en el período arcaico. La caza funcionaba a menudo

como una suerte de sucedáneo de la guerra, que asistía a la educación de los jóvenes en la virtud¹⁵. Las referencias a esta actividad son frecuentes en los mitos heroicos, de manera que fácilmente la asociamos a la épica. En particular, la caza de jabalí tiene una larga tradición mítico-literaria: están en principio los relatos del jabalí de Erimanto, cuyo sometimiento era uno de los trabajos de Heracles, y del jabalí de Calidón, episodio muy frecuentado por los poetas, por ejemplo Homero, que en la *Ilíada* lo incluye como parte del discurso de persuasión de Fénix, en los versos 527-605 del canto 9¹⁶. También se narra la caza de un jabalí en *Odisea* 19. 392-466, en un largo pasaje que explica cómo Odiseo en su juventud se hizo la herida por la que finalmente es reconocido por la nodriza. Finalmente, en la *Eneida* también podemos observar a Ascanio en VII 493-501 practicar la caza tras llegar al territorio itálico, a causa de lo cual comienzan las hostilidades entre los troyanos y los latinos. En resumen, la caza es usualmente practicada en los textos por los héroes y funciona como símil de la guerra. Como tal, supone a las *silvae* como escenario para la épica, el género literario masculino por antonomasia, encargado de mostrar y transmitir la *ἀρετή*.

Frente a esto, la transformación del bosque en un espacio pacífico e ideal produce que los elementos épicos se vuelvan más

¹⁵ Jenofonte en su tratado *De la caza* 1, 18 afirma: ἔγὼ μὲν οὖν παραινῶ τοῖς νέοις μὴ καταφρονεῖν κυνηγεσίων μηδὲ τῆς ἄλλης παιδείας· ἐκ τούτων γὰρ γίγνονται τὰ εἰς τὸν πόλεμον ἀγαθοὶ καὶ εἰς τὰ ἄλλα ἐξ ὧν ἀνάγκη καλῶς νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν (En efecto, yo recomiendo a los jóvenes no despreciar la caza ni las otras educaciones, pues por ellas llegan a ser buenos en las cosas de la guerra y en aquellas otras por las que es necesario pensar, hablar y obrar bien).

¹⁶ También Estesícoro compuso un poema sobre la caza del jabalí de Calidón. Si bien se trata de poesía lírica, los elementos épicos y, aún, homéricos saltan a la vista en el tema, el lenguaje y la métrica.

cercanos a lo idílico. La pugna de estos rasgos puede verse desde el principio del *carmen*, en determinados lexemas. En los versos 1-2 hasta que no se menciona al *aper* uno espera que lo que describe Sulpicia sea ciertamente un ambiente bucólico. La referencia a las *bona pascua* y al monte *umbrosus* es fácilmente asociable al ámbito pastoril. Incluso el verbo *colo*, además de “habitar”, alude al cuidado de los animales y cultivo de la tierra (en su etimología, está emparentado con el verbo *βουκολέω*, de donde procede el nombre del género *βουκολικός*). Inmediatamente después, con la mención del jabalí en final de verso, cerrando el dístico, se disuelve esta agradable primera imagen, para pasar a los elementos hostiles del tercer verso (*duros, acuisse*) e introducir de manera explícita la imagen de la guerra (*proelia*).

El breve cuadro del *locus amoenus* que se construye entre los versos 15-18 también es parte de la incursión de los elementos idílicos. Pero especialmente estos pueden observarse a partir de las resonancias que tiene el poema con la bucolica 2 de Virgilio¹⁷, la más temprana de su colección de *Eclogae*, compuesta hacia el 42 a.C. Podemos reconocer un diálogo entre el poema de Sulpicia y este canto del pastor Coridón para ganarse el amor del joven Alexis. En los versos 51-55 de la bucolica el amante expresa que él mismo, *ipse ego*, recogerá regalos para convencer a su amado (cf. *ipsa ego* en anáfora en III.9 v.12-13), a lo que sigue una invitación

¹⁷ Keith (1997: 296) muestra cómo los años aproximativos en que Sulpicia vivió (su nacimiento habría sido alrededor del 40 a.C.) y escribió (la antepenúltima década del siglo I a.C.) coincidirían con el período en el que lo hizo Virgilio, partes de cuya *Eneida* habían sido accesibles en recitaciones públicas y en circulación reducida. El trabajo de Keith se centra en las relaciones de la poesía sulpiciana con los temas e imaginería de esta obra, más concretamente, del episodio de Eneas y Dido, de quienes la poetisa sabe recuperar y reelaborar las perspectivas para construir su propia *persona*.

a habitar los bosques: *quem fugis – a! – demens? habitarunt di quoque silvas Dardaniusque Paris. Pallas quas condidit arces ipsa colat: nobis placeant ante omnia silvae* (¿De qué huyes, ¡ah! loco? También los dioses habitaron los bosques y el dardanio Paris. Que la misma Palas more en las ciudadelas que fundó. Que a nosotros nos plazcan ante todo los bosques, v. 60-2). Las primeras palabras, que expresan la perplejidad de Coridón ante la huida del amado, guardan cierto parecido a aquellas de Sulpicia (*quis furor, quae men?* v. 7) frente a la partida de Cerintha. Pero es particularmente notable la organización del espacio que plantea Virgilio. La ciudad aparece en su aspecto más físico y orientado a la guerra: *arx* alude a la ciudadela o fortaleza, connotación acentuada por la referencia a Palas, diosa guerrera. Frente a esta se alzan las *silvae* como lugar ideal y pacífico, oportuno para el encuentro amoroso homosexual. Precisamente por esto, es llamativo que la ciudad esté representada por una figura femenina, que en su asociación con la romana Minerva recibe los matices domésticos que tenía la divinidad en su origen, pero además es férreamente casta y rechaza todo deseo sexual. La *urbs* y las *silvae* constituyen en ambos poemas espacios femeninos y masculinos, respectivamente. Solo que en cada caso, los valores están invertidos: para el punto de vista femenino, la ciudad es positiva, el afuera negativo; para el punto de vista masculino, justo lo contrario. En verdad, así debemos comprender la sutil diferencia en el uso del *silvae placeant* en ambos poetas. En Virgilio, el subjuntivo indica deseo: los bosques ya le placen a Coridón, solo desea que no haya nada por encima de ellos. En cuanto a Sulpicia, el subjuntivo es potencial y está automáticamente

seguido de una condición algo imposible, como si dijera “podrían llegar a agradarme los bosques, si se diera esta situación ideal”.

Sin embargo, a duras penas es incluso una potencialidad. Jamás podríamos pensar que ella aceptaría dar un paseo por las *silvae*, sino que todas estas manifestaciones constituyen más bien un acto de persuasión. En todo caso, el acuerdo no está en esa posibilidad, sino que es mucho más realista. El adverbio *nunc* del verso 19 marca el cierre del *locus amoenus* y contrasta gravemente con el *tunc* ideal que de ninguna manera se cumpliría, introduciendo una situación más cercana a la realidad. Lo que sigue en los versos 19-22 es una suerte de pacto con la figura de Diana, un intento de rescatar de ella algo positivo. Y de hecho, Sulpicia lo encuentra: su castidad. Pide entonces que así como Cerintho se ocupa de la actividad cinegética de Diana, también tome –mientras la lleva a cabo– esta otra cualidad de la diosa: que cace cuanto quiera, pero que mantenga su castidad. Y si alguna mujer intenta romper este orden, la misma Diana se encargará de castigarla (v.21-2).

De esta manera, vemos cómo el poema lleva la intención de persuadir a sus destinatarios, ablandarlos y ponerlos de su lado, ya sea a las distintas divinidades o, en este caso, al propio Cerintho. Esta búsqueda de cierto efecto perlocutivo es, en fin, el último plano de acción de la escritura: el de la realidad. Todo el poema es un acto de persuasión cuya intención, que Cerintho vaya hacia ella, podemos ver en el último verso del poema: *et celer in nostros ipse recurre sinus* (24). El poder de la poesía sobre la realidad es, para Sulpicia poeta, un poder sin dudas eficiente. Ella confía plenamente en que su *cantus* pueda transformar la realidad y de hecho, vemos que así ocurre en el *carmen* III.13 cuando Venus es convencida por las Camenas y le trae a

Cerintho. Sin moverse de su lugar, entonces, Sulpicia pone en movimiento su entorno a través de la poesía, un remedio eficiente, y opera sobre la realidad para conseguir lo que desea.

Consideraciones finales

Como se ha dicho antes, encuentro que esta manera de ver la voz de la mujer constituye un indicio de que se trata de escritura femenina ya que ciertas características son novedosas y no aparecen en otros autores. En particular, es inevitable la comparación con las experimentaciones que realiza con la voz femenina Propertino, quien, si bien logra captar ciertos elementos de esta escritura, hay otros que no percibe o, mejor, no acepta.

Propertino recrea la voz femenina en más de una ocasión, pero nos centraremos en dos poemas, el I.3 y IV.3. En este último, la voz poética pertenece a una tal Aretusa (nombre que, insistimos, no se refiere a ninguna personalidad histórica concreta) que envía una carta a su esposo. Puede apreciarse el tipo de actividad que ocupa al yo lírico en la ausencia de su amado, principalmente las labores (*noctibus hibernis castrensis pensa labore* v.33), interrumpidas por supuesto por el llanto (*haec erit e lacrimis facta litura meis* v.4). El poema está lleno de reproches y tal vez su clímax esté en la declaración que hace en los versos 43-8. En este punto, llamando afortunada a Hipólita y envidiando su suerte, se atreve a decir *Romanis utinam patuissent castra puellis!* (¡Ojalá los campamentos se hubieran abierto para las muchachas romanas!). El subjuntivo junto con el *utinam* muestra que se trata de un desiderativo. Ciertamente, muy lejos está esta actitud del yo poético de Sulpicia y más cercana, en cambio, a la Medea de Eurípides, que afirma en los versos 250-1 de la tragedia preferir tres veces luchar con un escudo que

soportar los dolores del parto una sola vez. Y sin embargo, debemos aceptar ciertos *loci similes* entre este poema y los de Sulpicia, de manera que puede haber algún tipo de influencia. Ahora bien, ¿por qué no podría darse el caso de que Propertino, al querer representar la voz femenina, se inspire directamente en tal escritura? La influencia siempre podría estar funcionando en el otro sentido¹⁸.

Por otro lado, a Cinthia también¹⁹ le da voz Propertino en el tercer poema del libro I y coincide también en ciertas características con Aretusa: en la ausencia del amado Cinthia se ocupa en la costura (*nam modo purpureo fallebam stamine*

¹⁸ El libro IV de Propertino es bastante tardío respecto del conjunto de su producción (fue publicado después del 16 a.C) y sin problemas podría haber recibido la influencia de la poesía sulpiciana. Incluso nos es muy sugerente el distico 49-50 del poema de Aretusa: *omnis amor magnus, sed aperto in coniuge maior: / hanc Venus, ut vivat, ventilat ipsa facem*. Podemos ver que, más allá de las semejanzas en su psicología, hay un rotundo cambio en la sexualidad que promulgan las *personas* de Cynthia in I, 3 y Aretusa. Si bien para la composición de esta última elegía Propertino podría haber dejado de lado los preceptos usuales del género en vistas a estar más en consonancia con las políticas augustales sobre el matrimonio (cf. Maltby, 1981: 246-7), también parecería recuperar (precisamente a estos fines) la experiencia de la escritura de Sulpicia que, como vimos, no estaba dirigida a un muchacho cualquiera -lo que sería la contraparte masculina de la *puelta* elegíaca- sino a quien sería o era ya su marido, un cónyuge *apertus* como el de Aretusa. Por lo demás, la composición del *Monobiblos* es contemporánea a la época de Sulpicia y, si tenemos en cuenta el modo en que circulaban las producciones literarias entre estos círculos, tampoco deberíamos descartar *a priori* la influencia de la poetisa en la elegía I, 3.

¹⁹ Vale recordar que detrás del de Cinthia se escondería el nombre equivalente en métrica de una mujer real, Hostia, según nos hace saber Apuleyo en *Apología* 10, donde precisamente se discute la problemática de usar o no usar los nombres verdaderos de las personas en la poesía de tema erótico (ni hablar de apropiarse del nombre y hablar en su lugar). Luego el autor escribe: *et quidem C. Lucilium, quanquam sit iambicus, tamen improbarim, quod Gentium et Macedonem pueros directis nominibus carmine suo prostituerit*. A partir de este pasaje es evidente que la utilización de un nombre ajeno en composiciones de algún modo comprometedoras podía encontrar mucha resistencia en el campo literario romano. En cambio, los poetas parecen no precisar seudónimos para sí mismos y pueden escribir libremente llamando al yo lírico con su nombre propio.

somnum v.41), también llorando frecuentemente (*illa fuit lacrimis ultima cura meis* v.46). Además, desde el principio se la describe como *languida*, inactiva, algo que -como se ha visto- no acepta nuestra poetisa. El retrato de Cinthia es una idealización de la amante ideal de Propertino, la amante elegíaca, que lo espera toda la noche y lanza fuertes reproches y acusaciones por su tardanza (Kaufhold, 1997), al igual que Aretusa. Pero se podrá observar que el yo poético de Sulpicia no carga con ninguno de estos rasgos: ciertamente no es impotente ni se retrata a sí misma como *lanifica*, característica que era ya un lugar común en el modelo de la *matrona*. Esta es, sin ir más lejos, la ocupación a la que se vuelca una de las personalidades más reconocida por su *pudicitia* y *castitas* en la cultura romana: Lucrecia, quien dedica las noches al trabajo de la lana acompañada por sus esclavas, como señala Tito Livio en I, 57²⁰.

Tampoco, en toda su poesía, Sulpicia hace referencia a las lágrimas. De hecho, ella parece tener sobre su pasión un control superior al que sus pares masculinos querían aceptar. Stevenson nota esta particularidad en el amor de Sulpicia, que es absorbente, sí, pero –a diferencia del de Propertino o Catulo– condicional. Y afirma que ella “is not represented in any of these poems as an abjectly lovelorn damsels (unlike Tibullus or Propertius, both of whom emphasize their mistress’s power over

²⁰ [...] *Lucretiam haudquaquam ut regias nurus, quas in convivio luxuque cum aequalibus viderant tempus terentes sed nocte sera deditam lanae inter lucubrantes ancillas inmedio aedium sedentem inveniunt* (...Encuentran a Lucrecia de ninguna manera como las nueras reales, a las que habían visto pasando el tiempo con sus pares, sino dedicada a la lana avanzada la noche sentada en medio de la sala entre las esclavas que trabajaban en vela). Los varones de la familia real abandonan una noche el sitio de Árdea para observar la conducta de sus esposas y encuentran a Lucrecia, mujer de Colatino, coordinando el tejido de sus esclavas bajo la luz de las lámparas. Esto contrasta evidentemente con la conducta de las otras mujeres.

them even when she herself is unfaithful)" y más adelante que "she is most certainly not playing at being Cinthia or Delia, since she makes no claim to be either sexually libertarian or even socially independent" (2005: 41).

Para finalizar, me interesa centrarme en cómo Sulpicia logra desviar ciertos rasgos y tópicos para apropiárselos. En principio, hemos visto en el *carmen* III.⁹ el cambio del ambiente hostil en uno placentero, que tiene su reflejo en la transformación genérica que pasa de una tradición más bien masculina a una que, si bien no podríamos llamar femenina, adopta el carácter *tenuis* que supone la negación de la poesía heroica, la supresión de los ideales propios de la masculinidad²¹. E incluso dentro de este estilo, Sulpicia encuentra una manera muy auténtica de expresarse, que la aparta de los poetas hombres que en la misma época escribían a la manera de los alejandrinos. En cuanto a la construcción de la *persona* femenina, notamos que los escritores masculinos recurren a modelos que la tradición romana les brindaba o, por el contrario, acuden a tipos presentados por la literatura anterior y, en cierta manera, masculinizados. El yo lírico de Sulpicia elude ambas cosas, logrando romper incluso la dicotomía instalada de *domiseda* o *ambulatrix*: no es ni una mujer que ame estar recorriendo las calles y las casas de la ciudad ni tampoco una que tema o no sepa cómo moverse fuera de la *domus*, dejando pasar los días entre las lágrimas y la lana. Fijando su centro en un mismo punto inmóvil, se mueve también y busca sumarotros espacios y otras actividades a su esfera de acción: la de la poesía, por ejemplo, mediante la cual

²¹ En este sentido, no compartimos que la poesía de Sulpicia se articule dentro de un "obstinately male genre", como dice Lowe (1988: 193), sino que, al contrario, la elegía pudo haber funcionado como un vehículo adecuado para la expresión de las escritoras en la Antigüedad.

moldea mundos posibles. Escapa entonces a que podamos identificarla con cualquiera de aquellos modelos, poniendo de relieve, quizá, cuánto de artificial había en ellos.

En conclusión, considero que se manifiesta en la poesía de Sulpicia un tratamiento del papel de la mujer que difícilmente habrían admitido los poetas masculinos de la Antigüedad –y cuánto menos incorporado a su propia escritura. En el puesto fijo que le toca a Sulpicia en su sociedad y cultura –un puesto que, por lo demás, nunca rechaza ni abandona– aparece sutilmente la actividad de la escritura, a la que se le adjudican resultados efectivos, que no debe ser despreciada ni tomada como un caso aislado, por más que solo este haya llegado a nuestro conocimiento. El caso aislado es, a lo sumo, el de la transmisión exitosa. Si bien seguramente no fue alentada ni difundida, la escritura femenina debió ser un fenómeno más frecuente y menos inviable y contraventor de lo que pensamos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvar Ezquerra, A. (ed.). (1993). *Poesía de amor en Roma. Catulo, Tibulo, Lígdamo, Sulpicia, Propertino*. Madrid: Ediciones Akal.
- Camps, W. A. (ed.). (1961-1965). *S. Propertius Elegies*. Cambridge.
- Cantarella, E. (2015). *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*. Torino: Feltrinelli Editore.
- Cavallo, G. (2011). Entre el *volumen* y el *codex*. La lectura en el mundo romano. En Cavallo, G. & Chartier, R. (eds.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Buenos Aires: Taurus. pp. 99-128.
- Gentili, B. (1988). *Poetry and its public in Ancient Greece*. London: The John Hopkins University Press.
- Haupt, M. (1871). Varia. En *Hermes* 5. 32-4.
- Hubbard, T. K. (2004). The invention of Sulpicia. En *The Classical Journal* 100 (2). 177-194.

- Kaufhold, S. (1997). Propertius 1.3: Cynthia Rescripted. En *Illinois Classical Studies* 22. pp. 87-98.
- Keith, A. (1997). Tandem Venit Amor: A Roman Woman speaks of Love. En Hallett, J. & Skinner, M. (eds.). *Roman Sexualities*. Princeton University Press. pp. 295-309.
- Luck, G. (ed.). (1998). *Albii Tibulli aliorumque carmina*. Teubner.
- Lowe, N. J. (1988). Sulpicia's Syntax. En *CQ* 38 (1). pp.193-205.
- Maltby, R. (1981). Love and marriage in Propertius 4.3. En *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 3. pp.243-247.
- Marx, F. (ed.). (1904-5). *C. Lucilii Carminum Reliquiae. Recensuit, enarravit Fridericus Marx*. Leipzig.
- Mynors, R. (ed.). (1969). *P. Vergili Maronis Opera*. Oxford.
- Paoli, U. (1964). *Urbs. La vida en la Roma Antigua*. Barcelona: Editorial Iberia.
- Parker, H. (1994). Sulpicia, the Auctor de Sulpicia, and the authorship of 3.9 and 3.11 of the *Corpus Tibullianum*. En *Helios* 21 (1). pp. 39-62.
- Propp, V. (1971). *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos.
- Salmoiraghi, P. (2009). El no camino de la heroína en *Mujer de cierto orden* de Juana Bignozzi. En *Actas del II Congreso Internacional “Cuestiones críticas”*. Rosario.
- Soler Ruiz, A. (trad.) (2011). *Tibulo. Elegías. Introducción, traducción y notas*. Madrid: Gredos.
- Stevenson, J. (2005). *Women latin poets. Language, Gender and Authority, from Antiquity to the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Voigt, E. (ed.). (1971). *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*. Amsterdam: Polak & van Gennep.
- Woolf, V. (1977). *A Room of One's Own*. London: Garfton.

PERROS Y FILÓSOFOS EN *DE NUPTIIS MERCURII ET PHILOLOGIAE* DE MARCIANO CAPELA

Julietta Cardigni

Universidad de Buenos Aires –CONICET

jcardigni@yahoo.es

Resumen

En *De nuptiis Mercurii et Philologiae* (s. V d. C.), Marciano Capela utiliza la imagen de los ladridos de los perros para caracterizar las voces de los filósofos que, en tanto sabios e inmortales, han sido invitados a la ceremonia de matrimonio de Mercurio y Filología. La comparación parece apuntar a la falta de comunicación entre ellos, en contraposición con la universal inteligibilidad de la música celeste, por encima de sus alaridos perrunos (2.212-213). Este pasaje ha sido analizado desde los comentarios medievales en este sentido, con el que concordamos. En el presente trabajo esperamos profundizar esta interpretación, sumando nuestra lectura de otros pasajes sobre la valoración de la Filosofía y los filósofos. Nuestra tesis principal es que, a pesar de que en la obra se cuestiona el poder del discurso como forma de acceso al saber, la filosofía posee un aspecto positivo que se salva de esta crítica.

Palabras clave: Antigüedad Tardía- filosofía- Marciano Capela

Abstract

Martianus Capella (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*) employs the image of dogs barking in order to characterize the voice of the philosophers who, as wise and immortal beings, have been invited to the wedding of Mercury and Philology. This

Fecha de recepción: 02/11/2016 – Fecha de aceptación: 30/11/2016

Esta obra está bajo licencia

Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0

comparison seems to aim to the lack of communication between them, opposed to the universal intelligibility of the celestial music that sounds over their barking (2.212-213). This passage has been analysed in medieval commentaries in this sense, which we uphold. In this article, we will go deeper into this interpretation and we will analyse other passages concerning the value of Philosophy and philosophers. Our main thesis is that, in spite of the work's questioning of discourse as a way of reaching knowledge, Philosophy keeps, however, a positive aspect that remains out of this criticism.

Keywords: Late Antiquity- Philosophy- Martianus Capella

1. El universo de la sátira menipea de Marciano Capela

La ventaja más considerable de leer *De nuptiis Mercurii et Philologiae* como una sátira menipea es que, a partir de ello, se iluminan aspectos que de otra manera permanecerían ocultos. Efectivamente, si consideramos la obra de Marciano Capela como un texto didáctico, en el cual la sátira menipea solo está jugando un rol como modelo narrativo, pero en función de la instrucción¹, *De nuptiis* sería –acorde también con el uso que los hombres medievales hicieron de ella— un manual de las Artes liberales enmarcado en el relato de las bodas, que oficiaría como un amable ‘ropaje ficcional’ para alivianar el peso de la instrucción disciplinar. De acuerdo con esta propuesta, la obra de Marciano es, no obstante, un extraño texto didáctico, que no parece responder a ninguna norma y asombra y repele alternativamente a su crítica desde la Edad Media².

¹Petrovicova (2010), Westra (1981).

² Remito al lector interesado en este estado de la cuestión de la lectura de Marciano al artículo de Le Moine (1972).

Efectivamente, Marciano y su obra han sido calificados de excéntricos, maravillosos, desconcertantes y hasta insanos. La obra no parece, para algunos de sus comentaristas, tener posible anclaje en la cultura y en el universo literario del tardoantiguo, ni de ningún contexto imaginable de la Antigüedad. Sin embargo, más allá de los problemas de datación de la obra y de identificación de su autor³, *De nuptiis* existe, y fue producida, sin duda, en un contexto determinado y en ciertas coordenadas espacio-temporales. Por lo cual resulta mucho más interesante y productivo abordar la obra desde un abordaje que la explique y la contenga; no por un afán clasificatorio que anule sus particularidades, sino porque de esta manera el texto entra en diálogo con la tradición y con la posteridad, y construye su sentido en la interacción con el contexto. El marco que, creemos, permite que la obra sea al mismo tiempo producto y proceso, con libertad y dinamismo, es el de los géneros discursivos entendidos desde una perspectiva funcional⁴.

³ Para la datación e identificación de Marciano, cf. Cameron, Al. (1986) y Shanzer (1986).

⁴ Adoptamos la noción bajtiniana (Bajtín, 1982) y en particular la de la Lingüística sistémico-funcional de la escuela de Sydney, cf. Halliday & Hasan (1976); Halliday (1978); Halliday & Mathiesen (2004). Trabajamos así desde el Análisis del discurso basado en la Lingüística Sistémico-Funcional, cuyas características principales consisten en, por un lado, considerar la lengua un sistema de opciones y valorar así el texto no solo como producto sino como proceso; y por otro lado, incorporar al análisis textual los contextos en que la obra ha sido producida, proyectando su alcance fuera del texto como producto a partir de su relación con el contexto inmediato (registro) y el mediato (género). Este análisis tiene un gran alcance explicativo ya que permite evaluar los fenómenos textuales a la luz de variables externas al texto y construir, en esta interrelación constante, el sentido de la obra analizada. En particular, en el caso de obras de baja especificidad genérica o de alta permeabilidad, como suelen ser los textos enciclopédicos (en este caso, *De nuptiis* de Marciano), el análisis funcional permite precisar y explicar una serie de fenómenos que desde análisis formales o retóricos pasan desapercibidos. Para un análisis de textos clásicos desde la Lingüística Sistémico-funcional cf. Cardigni (2013).

Por otro lado, una lectura atenta de la obra nos muestra que el alcance de la ficción no se remite a los dos primeros libros, sino que se proyecta a la totalidad de la obra, englobando también las secciones del ‘saber científico’ y enmarcando, por lo tanto, toda interpretación de esos apartados. En este sentido, la consideración de ‘didáctico’ debe ser puesta en duda, ya que no es posible escindir ambas secciones y juzgarlas -desde el análisis literario- como independientes una de la otra. La utilización de la obra con fines didácticos desde la Edad Media es comprensible, dada la gran cantidad de información que contiene sobre los saberes de la Antigüedad; pero eso no debe hacernos perder la perspectiva global sobre *De nuptiis*, y sobre las consecuencias hermenéuticas de considerarla una obra ficcional y paródica⁵.

En este marco, consideramos que la obra de Marciano es una sátira menipea, en la que la parodia es llevada hasta las últimas consecuencias, y opera tanto en el ámbito referencial, parodiando los contenidos que se exponen, como en el ámbito discursivo, parodiando los géneros literarios sobre los que se construye y, en última instancia, se burla también del mismo lenguaje como forma de transmisión de los saberes. Su propósito no es didáctico sino profundamente desestabilizador y crítico⁶, y adquiere otras connotaciones al ser puesto en relación con el Tardoantiguo y sus transformaciones culturales⁷. La aceptación de la parodia como recurso constructivo de la obra permite, asimismo, dar sentido a rasgos que de otra manera pasan por

⁵ Sobre el alcance de la ficción en la obra de Marciano, cf. también Bovey (2003).

⁶ Compartimos la opinión de Relihan (1993) y Shanzer (1986) al respecto. Sobre la sátira menipea antigua, sus características y la tradición del género, cf. Relihan (1993).

⁷ Sobre la Antigüedad Tardía y sus transformaciones, cf. entre otros Cameron, Av. (1998); Brown (1997); Cameron, Al. (2011).

hiperbólicos y barrocos, y adoptar un eje de análisis a partir del cual estudiar la composición literaria.

Si la parodia como recurso es el eje constructor de toda la obra, resultan entonces notables los pocos episodios en que la parodia parece estar ausente. Es en algunos de esos pasajes –por demás escasos— en que puede vislumbrarse la presentación de elementos y personajes a salvo de la burla constante que es *De nuptiis*. Entre ellos, algunos refieren a la filosofía y a los filósofos, y es por eso que el presente trabajo propone analizar la representación de los filósofos y de la dama Filosofía en la trama narrativa, a partir de sus manifestaciones discursivas: las comparaciones con perros y sus ladridos en el caso de los filósofos, la ‘poética del silencio’ en el caso de Filosofía.

2. Filosofía y su papel en *De nuptiis Mercurii et Philologiae*

Nadie que leyera *De nuptiis* con atención consideraría que Marciano Capela era un filósofo. De hecho Eriúgena, en la nota introductoria de sus glosas a *De nuptiis* (w 27, 13-20) señala que Marciano “finge” ser un filósofo:

*Huius fabulae auctorem, Martianum comperimus fuisse
Cartaginensem genere, nec non et Romanum civem, unde et
Latini ritu tetránomos, hoc est quattuor omnibus, nominatus
est, Martianus quippe, Minneus Felix et Capella vocatus;
Martianus quindem proprio nomine, Minneus vero ex colore,
ut aiunt, quia rufus erat, Felix nescimus feliciterne vixit
necne, Capella autem, quia sicut quedam satyra sive nutrix
sive admonitrix fuerit, suis scriptis non aperte patet, eum
nominavit, lascivus ex petulantia poetica, instabilis dum
debuit et fortassis non quo dita fuerit, sed quod ita fuisse
finxerit philosophus ese, veluti quidam histrio nominatus est,*

falsa quippe poetico usu veris philosophiae rationibus intermiscuit.

(El autor de esta narración ficticia, Marciano, sabemos que era de estirpe cartaginesa, pero también ciudadano romano, por lo cual de acuerdo con el uso latino fue llamado según la costumbre del tetránomos, es decir, cuatro nombres: más precisamente Marciano, Minneo Félix y Capela. Marciano como nombre propio, Minneo por el color, ya que, según dicen, era pelirrojo, Félix aunque no sabemos si vivió o no felizmente, Capela finalmente, porque esta Sátira, su nodriza o mentora - cosa que no queda clara a partir de sus escritos- lo llamó así, dado que era muy efusivo de petulancia poética, inconstante mientras que debería haber sido un filósofo; y quizás no porque lo fuera, sino porque fingía serlo, tomó un nombre falso como un actor y mezcló cosas falsas con razonamientos verdaderos de la filosofía⁸.)

Eriúgena demuestra así, en nuestra opinión, que ha comprendido perfectamente la obra que procede a comentar. Además, deja clara una idea que se trasluce en toda *De nuptiis*: la máscara cómica de Marciano, que adopta la figura de un hombre maduro venerable y sabio que pretende educar a su hijo y que a lo largo de toda la obra no hace más que probarse como inepto, ignorante y poco eficaz en su tarea. Por otro lado, al tratarse de un manual de las Artes Liberales, que estrictamente se ocupa de la educación previa al estudio de la filosofía, quizás tampoco debamos esperar la discusión explícita de problemas filosóficos.

⁸ La edición citada del texto latino de los *Comentarios a Marciano* es la de Ramelli (2006) y la traducción es nuestra.

Pero a los fines del juego literario, Marciano sí se presenta como una suerte de parodia del filósofo, como lo llama Relihan (1993), el *philosophus glorusus* protagonista típico de la menipea, que busca una verdad en la que cree por medio de su enciclopedia.

Además de encarnarse en la figura del narrador, la filosofía y los filósofos están también presentes en estas bodas, presididas -paradójicamente- más por Atenea que por Venus, como hace notar Voluptas algo ofuscada al decir *in Veneris sacro Pallas sibi vindicat usum* (7.725) (Palas usurpa un rito que pertenece a Venus). Filosofía es un personaje dentro de la obra, y también los filósofos más importantes de la tradición griega forman parte de la Asamblea celeste en la que se celebra el matrimonio, como invitados a la ceremonia.

Filosofía tiene en la obra de Marciano tres intervenciones, menores en cuanto a extensión y detalle, pero significativas a nuestro entender. En primer lugar, aparece como personaje en 1.94-96, cuando Júpiter ha decretado que se conceda la inmortalidad a los hombres que la merezcan por sus acciones y su deseo e inclinación hacia las cosas divinas -todo a raíz de la deificación de Filología- y decide que los hombres sean informados de esto a través de unas tablas de bronce. La encargada de tal misión será nada menos que Filosofía:

*Sed postquam Iuppiter finem loquendi fecit, omnis
deorum senatus in suffragium concitatur, acclamantque
cuncti fieri protinus oportere, adiciuntque sententiae Ioviali,
ut deinceps mortales, quos vitae insignis elatio et maximum
culmen meritorum ingentium in appetitum caelitem
propositumque sidererae cupiditatis extulerit, in deorum
numerum cooptentur. Ac mox inter alios, quos aut Nilus
dabat aut Thebae, Aeneas, Romulus aliique, quos postea astri*

doctrinae nomen inseruit, designati caelites nominentur, ut post membra corpórea deoreum fierent curiales. His quoque anuente Iove iubetur quaedam gravis insignisque femina, quae Philosophia dicebatur, hoc superi senatus consultum aeneis incisum tabulis per urbis et compita publicare⁹.

(Luego de que Júpiter terminó de hablar, la asamblea completa de los dioses fue llamada a votar, y todos clamaron que las bodas tuvieran lugar inmediatamente, y se unieron a la opinión de Júpiter, de que, de ahora en más, los mortales a los que lo elevado de su vida y la suma de sus inmensos méritos hubieran elevado al deseo del cielo y al propósito de la aspiración de las estrellas, fueran sumados al número de los dioses. Y que entonces, entre otros que daba el Nilo o Tebas, fueran designados celestes Eneas, Rómulo y los otros a quienes la fama de la sabiduría pusiera entre los astros, de modo que, una vez depuestos los miembros corpóreos, se transformaran en dioses de la curia celeste. Una vez que Júpiter aceptó estas cosas, se le ordenó a una cierta dama austera y respetable, que llamaban Filosofía, que hiciera público este decreto celeste, grabado sobre tablas de bronce, para la ciudad y los caminos.)

Filosofía actúa aquí como mediadora entre lo humano y lo divino en un doble sentido: el literal, de acuerdo con el cual cumple con su papel en la trama narrativa; y el alegórico, a partir del cual se propone el estudio y la práctica de la filosofía como camino de acceso a la inmortalidad. Es, al mismo tiempo,

⁹ La edición citada del texto latino de *Las bodas de Mercurio y Filología* es la de Ramelli (2001) y las traducciones son nuestras.

mensajera y mensaje. Es discurso en tanto transmite un mensaje escrito, cifrado en el lenguaje; sin embargo, se trata de un personaje mudo, que no habla en ninguna de sus apariciones en la obra.

Poco después, en el libro segundo, Filología se ha preparado y adornado para las nupcias; las Virtudes, las Gracias y la propia Filosofía la acompañan en lo que será su viaje por las esferas celestes (2.131):

Post has ingressa quaedam gravis crinitaque femina et ex eo, quod per ipsam Iuppiter ascensum cunctis in supera tribuerit, admodum gloriosa. Quam cum virgo consiperet, ad eam omni studio affectuque scandendum caelum fuerat augurata et nunc ad eam in nuptias corrogandam ab ipso transmissa Maiugena.

(Después de ellas [las virtudes] entró una dama, austera y de largo cabello, y en particular orgullosa por el hecho de que Júpiter gracias a ella les hubiera atribuido a todos la facultad de volver al cielo. Cuando la muchacha la vio, corrió hacia ella con gran impulso y afecto. En efecto, ella misma había predicho a Filología que ascendería al cielo, y ahora había sido enviada junto a ella por el mismo hijo de Maya, a buscarla para las bodas.)

Se vuelve a señalar por medio de este pasaje que *per ipsam*, es decir, a través de la filosofía, los hombres -ciertos hombres- pueden ascender al cielo una vez dejada su forma terrena. Así lo leyó también Eriúgena, si recordamos su famosa frase al comentar este párrafo: *nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*. De estos dos pasajes, en los que Filosofía es

descrita de manera similar y casi con el mismo vocabulario (*femina gravis*) surge un concepto de la filosofía que –algo raro en la obra de Marciano– cuenta con elementos positivos y respetables. No solo por lo que se dice en la obra explícitamente, sino sobre todo porque la deificación y ascenso de Filología son eventos que efectivamente ocurren dentro de la trama narrativa, no sufren de la habitual ‘suspensión’ que afecta a otros episodios anunciados, y este camino de ascenso parece confirmar lo que en teoría ha propuesto Júpiter sobre el rol de Filosofía. Así, y aunque las bodas no llegan a realizarse, Filología vomita el saber humano y bebe del cáliz de Atanasia, y sí funciona como modelo para el decreto de los dioses: asciende a las sedes celestes como inmortal. De alguna manera Marciano parece decírnos que si hay un camino posible para transitar, es el de la filosofía. No es garantía de unión (Filología y Mercurio no concretan su matrimonio) pero su práctica sí llevará a los hombres lo más lejos que ellos pueden ir. Y con esto nos referimos, concretamente, a ‘un’ cielo, un espacio celeste, que es donde habitan los dioses y se desarrollan las bodas.

Sin embargo, no podemos evitar una breve digresión y señalar, compartiendo la opinión de Relihan (1987), que este no es el único cielo que aparece en *De nuptiis*. En 2. 202-208, en el camino de su ascenso, cuando ha llegado al muro exterior, Filología se arrodilla a rezar en silencio en una lengua “de la mente”, pidiendo al Padre incognoscible que la deje acceder a la visión del cielo (*murum annixa genibus ac tota mentis acie coartata, diu silentio deprecatur, veterumque ritu vocabula quaedam voce mentis*), y esto se produce. Luego de esta visión, que se le concede por su plegaria, Filología agradecida toma un desvío (*iter in Galactium flectit*) y accede al espacio donde los dioses se

encuentran reunidos¹⁰. Ciertamente no es el cielo de esta visión el escenario en el que se desarrolla el banquete nupcial, y este pasaje, en un tono solemne a salvo de la transformación paródica, nos muestra un saber trascendente, pero queda perdido en el caos y la acumulación de la obra, advirtiéndonos sin embargo que, si hay un saber último, no responde al estudio de las Artes liberales ni a la práctica de la filosofía, sino, en todo caso, a la plegaria silenciosa. Es fundamental señalar, por lo tanto, la existencia de este saber revelado que se opone al saber adquirido –y vomitado– por Filología, con el cual se reencuentra al entrar a su boda, en una especie de ciclo in- trascendente que no le permite salir del ámbito del discurso humano.

Volvamos ahora a la última aparición de Filosofía en la obra. Se trata de un diálogo entre Marciano y Sátira, en el libro sexto (6.576), antes de la presentación de Geometría, que abre el

¹⁰ Reproduzco aquí el pasaje completo para que el lector lo tenga en mente, dado que por no ser el tema específico de nuestro artículo, no podemos dedicarle mayor espacio: *Tanti operis tantaeque rationis patrem deumque non nesciens ab ipsa etiam deorum notitia recessisse, quoniam extramundanas beatitudines eum trascendisse cognoverat, empyrio quodam intellectualique mundo gaudentem, iuxta ipsum extimi ambitus murum annixa genibus ac tota mentis acie coartata, diu silentio deprecatur, veretumque ritu vocabula quaedam voce mentis in clamans secundum dissonas nationes numeris varias, sono ignota, iugatis alternatisque litteris inspirata, veneraturque verbis intellectualis mundi praesules deos eorumque ministros sensibilis sphaerae protestatibus venerandos, universumque totum infinibilis patris profunditate coercitum, poscitur quosdam tres deos aliquosque diei noctisque septimo radiatos. Quandam etiam fontanam virginem deprecatur, secundum Platonis quoque mysteria ἄπαξ καὶ δις ἐπέκεινα.*

His diutissime florem ignis atque illam existentem ex non existentibus veritatem toto pectore deprecata, tum visa se cernere apotheosin sacraque meruisse. Quippe quidam candores lactei fluminis tractum stellis efflammantibus defluebant. Laetabunda igitur gratesque testata iter in Galactium flectit, ubi senatum deum a love noverat congregatum. Erat autem ibi Jovialis domus, quae etiam granditate mira mundanum ambitum possideret et decore conspicuo fulgorem siderum vinceret et novitate situs signiferum circulum decusaret.

quadrivium. Sátira increpa a Marciano por no reconocer a Filosofía y a Paedia, dos bellas damas que anteceden la entrada de Geometría:

Hic, ut lepidula est, et quae totam fabellam ab inchoamentorum motu limineque suscepit, Satura iocabunda, 'ni fallor' inquit 'Felix meus, plurimum affatimque olivi, quantumque palaestras perluere vel sponsi ipsius posset, superfluo perdidisti, dispendiaque lini perflagrata cassum decorante Mulcibero, qui tot gymnasiorum ac tantorum heroum matrem Philosophiam non agnoscis saltem; cum per eam Iuppiter dudum caelitis consultum senatus tabulamque vulgaret, cumque ad Philologiae concilianda consortia procum affatum conubialiter allegaret, ne tunc eam noscere potuisti?

(En este punto, encantadora como es, y dado que había escuchado mi cuentito entero desde los comienzos, Sátira, juguetona, me dijo: 'Si no me equivoco, Félix mío, has gastado ya innecesariamente más que suficiente aceite para untar una palestra entera, o al menos la escuela del novio mismo; y Vulcano ha quemado tu asignación de mecha, pero en vano, ya que no reconoces nada menos que a Filosofía, madre de tantos estudiosos y hombres ilustres. Cuando Júpiter por medio de ella ha hecho conocer las tablas del decreto celeste, y en el momento en que, para combinar las nupcias con Filología, la envió a hablar con el pretendiente, ¿no pudiste entonces conocerla tampoco?')

Marciano es atacado por su ignorancia primero, dado que no 'reconoce' a Filosofía porque no la 'conoce', a pesar de haber

transitado lo más posible el camino de la educación. A su vez, Filosofía ya ha aparecido en la obra de Marciano, y tampoco allí ha podido tener conocimiento de ella nuestro autor, lo cual no solo lo convierte en ignorante sino también en un mal narrador, puesto que Filosofía es uno de sus personajes. La proyección alegórica de la reprimenda de Sátira es bastante evidente: Marciano escribe un tratado sobre las Artes Liberales, que conforman la cultura y educación previa a los estudios superiores (de Filosofía u otros) y no puede reconocer ni qué es la filosofía ni qué es la educación. Claramente esto no augura una misión exitosa de nuestro narrador. Filosofía, incluso, es retomada como la madre de los hombres ilustres que se mencionan en 1.94- 95, tales como Rómulo y Eneas, confirmando su poder de elevar a los hombres a la inmortalidad y al ámbito celeste.

No satisfecha aún, Sátira continúa increpando a Marciano y por primera vez lo compara con un perro (6.577):

*sed quia nunc Arcadium ac Midinum sapiis praesertimque
ex illo, quo desudatio curaque districtior tibi forensis
rabulationis artibus illigata aciem industriae melioris
obtudit, amisisse mihi videris et huius matronae memoriam
et iam eiusdem germanam boluisse nescire.*

(Claro, ahora que eres sabio como un Arcadio o un Midas¹¹, especialmente desde aquel momento en que la esforzada y fatigosa preocupación de las discusiones

¹¹ Apolo le dio orejas de burro a Midas porque él eligió a Pan por encima de él en un concurso musical. “Burro Arcadio” es un término proverbial para una persona estúpida.

rabiosas del foro¹² te ha atado y te ha llevado a mejores ocupaciones, me parece que has perdido la memoria de esta señora y que tampoco quieres saber nada de su hermana.)

Es entonces la práctica viciosa en el foro lo que ha vuelto a Marciano olvidadizo de Filosofía y Paedia, generando la indignación de Sátira. Además, por primera vez Marciano, y a raíz de este olvido, es comparado por su mentora con un perro rabioso de manera indirecta, aludiendo a las discusiones que lleva adelante en el foro. Veremos que nuevamente al final de la obra, y ya en un tono mucho menos amable, Sátira lo acusa de lo mismo.

3. Filósofos y sabios invitados a la ceremonia

En consonancia con el rol de mediadora de Filosofía, y como confirmación de su poder, encontramos la presencia de filósofos y hombres sabios que figuran como invitados a la boda o participantes de la Asamblea divina, tal como fue anticipado por la decisión de Júpiter (2.212-213):

*Linum, Homerum Mantuanumque vatem redimitos
canentesque conspiceres. Orpheum atque Aristoxenum
fidibus personantes. Platonem Archimedenque sphaeras
aureas devolventes. Ardebat Heracliutus, udus Thales,
circumfusus atomis Democritus videbatur; Samius*

¹² Señala Stahl (1971) que H. Parker (The Seven Liberal Arts. En *English Historical Review* V, 1890) sostiene que las *forensis rabulationis* no aluden al foro sino a las discusiones en el Mercado, y que Marciano era un campesino y no un abogado; esta última ocupación es la que en general se le adscribe a Marciano aunque no de manera unánime, ya que toda la información proviene del interior de la obra literaria y de pasajes particularmente corruptos.

Pythagoras caelestes quosdam numeros replicabat. Aristoteles per caeli quoque culmina Entelechiam scrupulosius requirebat, Epicurus vero mixtas violis rosas et totas apportabat illecebras voluptatum. Zeno ducebatur feminam providentem, Arcesilas collum intuens columbinum, multusque praeterea palliatorum populus studiis discrepantibus dissonabat. Qui quidem, omnes inter Musarum carmina concinentum audiri, licet perstreperent, nullo potuere rabulatu.

(Habrías podido ver a Lino, a Homero y al poeta mantuano cantando coronados. A Orfeo y a Aristoxeno tocando la flauta. A Platón y a Arquímedes haciendo girar esferas de oro. Heráclito ardía; Tales estaba mojado, Demócrito parecía estar rodeado de átomos; Pitágoras de Samos repetía algunos números celestes. Aristóteles, por otro lado, buscaba muy escrupuloso a Entelequia a través de las profundidades del cielo, Epicuro en cambio llevaba rosas mezcladas con violetas y todas las seducciones de los placeres. Zenón conducía a una dama providente, Arcesilao estaba examinando el cuello de una paloma, y mientras tanto, una multitud de personas vestidas con el palio estaba ocupada en producir diferentes músicas. Todos ellos, sin embargo, aunque gritaban fortísimo, no lograban hacerse oír de ninguna manera con su ladrido rabioso por sobre el canto de las musas que armonizaban entre sí.)

Las caracterizaciones de los filósofos son claras: Heráclito creía que todo se derivaba del fuego, Tales del agua, Demócrito de los átomos, Pitágoras, de los números. Aristóteles enfatiza la

diferencia entre acto (*enthelecheia*) y potencia. Epicuro enseñaba que el placer era el bien supremo y el principio rector de la conducta. La creencia en un “paraíso de los intelectuales” era común desde el siglo IV d. C.¹³, y aquí Marciano parece explotarla para situarnos en el clima de la reunión –heterogénea y variada, por lo demás– en la que tiene lugar tanto la Asamblea Divina como las bodas de Mercurio y Foilología. Podemos notar, sin embargo, cierto tono burlesco: los filósofos son casi caricaturas de sí mismos, y sus actitudes presagian la falta de comunicación en la que Marciano se centra al describirlos más adelante.

Varias cuestiones resultan significativas. En primer lugar, el orden de presentación de estos hombres sabios. Primero, poetas y músicos; luego, filósofos, en una operación que resulta casi provocativa en el marco de la tradición platónica en que Marciano, su obra y su época se inscriben. Por otro lado, quizá no resulten sorpresivos los nombres de Homero y Virgilio encabezando la lista, pero el primero mencionado es Lino, que ciertamente no goza de la misma repercusión que los mencionados poetas épicos en la tradición literaria. Se trata, aparentemente, del creador de la poesía lírica, inventor de la melodía y del ritmo (Pseudo-Apolodoro: *Biblioteca mitológica*, I, 3, 2), hermano de Orfeo y maestro de lírica de este y de Hércules, quien, en una de las versiones del mito, le dio muerte con la lira cansado de que le señalara sus errores. Su genealogía varía; para algunos es hijo de Apolo y una musa (generalmente Urania), en otros casos es hijo de Hermes y Medusa, o de Hermes y una de las musas¹⁴. En este último punto podemos encontrar un motivo

¹³ Cf. Stahl (1971: 62, n. 151).

¹⁴ Se trata de una asimilación tardía, que se produce a medida que la figura de Lino va evolucionando (cf. sobre todo Paus. 8.18.1; 9.26.6). De a poco se lo va asimilando

por el cual Marciano lo hace encabezar la lista: es un posible descendiente de Mercurio/ Hermes, y quizá en este sentido Marciano acopia datos para construir el personaje protagonista de su obra, sumando a su figura una relación con la música, otra forma de lenguaje que media entre lo divino y lo humano¹⁵. La mención posterior de Orfeo habría sido suficiente para incluir la lírica y la música, siendo un personaje infinitamente más conocido y retomado por innumerables historias y variados géneros literarios.

A su vez, todos los hombres sabios aparecen representados con un objeto que los caracteriza en su quehacer, y están discutiendo pero ni siquiera así, levantando la voz, pueden entenderse o hacerse oír a través de la música que suena. Remigio D'Auxerre interpreta que la discusión tiene que ver con las diferentes opiniones que cada uno de ellos sostiene sobre la realidad. Sin embargo, el uso del término *rabulatus* implica una pelea llena de ira, remitiendo en una forma un tanto despectiva al ladrido rabioso de los perros¹⁶. La imagen que surge sobre los filósofos es, desde esta perspectiva, negativa, sumada al lugar subordinado en que parecen estar con respecto a los músicos en la lista, y a la música en cuanto a la situación narrativa: la música de las musas, en contraste con los filosóficos alardos, es armoniosa y prevalece por encima de sus palabras-ladridos. Nuevamente el discurso es atacado por Marciano, y los filósofos que buscan expresarse con palabras no solo no son oídos, sino que además parecen hablar en un lenguaje que, en el ámbito

cada vez más con Orfeo, aunque en este caso Marciano no parece considerarlo así, ya que menciona a ambos.

¹⁵ Sobre la figura de Mercurio en *De nuptiis* y su polivalencia, cf. Cardigni (2016).

¹⁶ Para Remigio d'Auxerre, (señala Ramelli, 2001) *rabulatus* se llama propiamente a la discusión (*altercatio*) que se produce con ira, y es parte del Arte retórica.

divino, suena a ladrido. A la crítica general de Marciano sobre el lenguaje y sus posibilidades de acceso al saber –constante a lo largo de toda la obra y en todos sus niveles de análisis- se suma aquí una crítica relacionada con las posibilidades de transmisión y comunicación del lenguaje. Se ponen también en cuestión, de esta manera, la eficacia y la legitimidad de la propia obra literaria, en un movimiento desestabilizador que se vuelve metaliterario. Estas operaciones a las que Marciano es muy afecto y que no se cansa de explotar, parecen advertirnos sobre una verdad acerca del lenguaje: todo discurso es, en definitiva, un gran malentendido.

Finalmente, el otro ‘perro filósofo’ es nada menos que nuestro narrador, a quien ya vimos que Sátira compara, con el mismo vocablo *rabulatus*, con un perro a raíz de su práctica oratoria, a comienzos del libro VI. El término *rabulatus* es un neologismo de Marciano, basado sobre la palabra *rabula* (Var. *Men.* 379; Cic., *Brut*¹⁷. 180 y *Orat.* 47; Quint. *Inst.* 12. 9. 12). Su significado alude a la elocuencia rabiosa como ladrido, en relación con las disputas forenses. Si bien su connotación primera se refiere a la ira, en el contexto de Marciano se suma también la idea de ininteligibilidad, al menos en el episodio de los filósofos en el que explícitamente no son comprendidos. Es también un ataque común a la oratoria mediocre, pero aplicado aquí por Marciano

¹⁷ Cicerón, *Brut.* [180] *sed omnium oratorum sive rabularum*, qui et plane indocti et inurbani aut rustici etiam fuerunt, quos quidem ego cognoverim, solutissimum in dicendo et acutissimum iudico nostri ordinis Q. Sertorium, equestris C. Gargonium; *Orat.* 47: XV. [47] Faciet igitur hic noster—non enim declamatorem aliquem de ludo aut rabulam de foro, sed doctissimum et perfectissimum quaerimus. Quintiliano, *Inst.* 12.9.12: *Super omnia perit illa quae plurimum oratori et auctoritatis et fidei adfert modestia si a viro bono in rabulam latratoremque convertitur, compositus non ad animum iudicis sed ad stomachum litigatoris.*

selectivamente a sus personajes ‘filósofos’, mientras que su madre, Filosofía, es muda.

Finalmente el cierre de *De nuptiis* recupera la imagen del perro, esta vez en relación con el propio Marciano narrador, y a través de las palabras y la mirada de Sátira, su inspiración, coautora y mentora (9.997-1000):

*Habes anilem, Martiane, fabulam,
miscillo lusit Quam lucernis flamine
Satura. Pelasgos dum docere nititur
artes cagris vix amicas Atticis.
sic in novena decidit volumina;
hace quippe loquax docta doctis aggerans
fandis tacenda farcinat, immiscuit
Musas deosque, disciplinas cyclicas
garrire agresti cruda finxit plasmate.
Haec ipsa namque rupta conscientia
turgensque felle ac bili, ‘multa chlamyde
prodire doctis approbanda cultibus
possemque comis utque e Maris curia;
Felicit’ inquit ‘sed Capellae flamine,
indocta rabidum quem videre saecula
iurqis caninos blateratus pendere
proconsulari verba dantem culmini
ipsoque dudum bobinatore flosculo
decertum fulquem iam canescenti rota,
beata alumnum urbs Elissae quem videt
iugariorum murcidam viciniam
parvo obsidentem vixque respersum lucro,*

*nictante cura somnolentum lucibus
ab hoc creatum Pegaseum gurgitem
decente quando possem haurire poculo?
testem ergo nostrum quae veternum prodidit
secute nugis, nate, ignosce lectitans.*

(Y aquí está entonces, Marciano, recibe este cuentito de vieja, una mixtura compuesta de manera juguetona por Sátira bajo la lámpara, mientras luchaba por la dificultad de enseñar a los pelasgos las artes caras a los áticos. La obra está completa en nueve libros. Nuestra charlatana Sátira ha mezclado doctrinas doctas con las no doctas, ha apiñado temas sagrados con los seculares, ha acumulado dioses y musas, y ha puesto figuras ordinarias en una rústica ficción acerca de las Artes Liberales. Ella misma perturbada al darse cuenta de la trivialidad de su composición, y atragantada de bronca y bilis, dijo: ‘Yo podría haber entrado en una gran túnica, para ser admirada por mi sabiduría y refinamiento, con apariencia decorosa, como si viniera de la corte de Marte. En cambio, he sido inspirada por Félix Capela –a quien su ignorante generación ha observado mientras él juzgaba rabioso en discusiones a perros que ladraban, dando a la más alta oficina de procónsul una abeja separada de su flor por la hoz¹⁸, y en sus años de decadencia; un hombre a quien la próspera ciudad de Elisa ha visto como un hijo

¹⁸ Este pasaje es visiblemente complejo en la asignación de sentido, sumado a que se encuentra en un estado de gran corrupción. Con respecto a esta última frase, señala Stahl (1971) que, con la imagen de la abeja, se estaría aludiendo a una forma de escribir pomposa.

adoptivo asentado en un barrio de pastores perezosos, arreglándose apenas con un ingreso mínimo, somnolientos de día y pestaneando con esfuerzo— mientras que hubiera podido beber a tragos de la fuente Pegasea.' Y así, hijo mío, de acuerdo con el testimonio de un hombre anciano, muestra indulgencia, mientras leas, hacia las tonterías que ha escrito.)

Sátira no escatima reproches. Marciano ha sido un narrador ineficaz, y ella se arrepiente de haberse puesto en sus manos. Y así se va, indignada, luego de atacar directamente a Marciano, quien concluye la obra pidiendo perdón a su hijo, lector principal, y aceptando su fracaso. La comparación con los perros llega a partir dos caracterizaciones: por un lado, Marciano juzga en "disputas de perros" aludiendo al contexto del foro y a la incomprendición que parece deducirse de esta comparación¹⁹. El término *blateratus* alude al sonido que producen ciertos animales, así como a parlotear o balbucear; en este caso, unido a 'caninos' son enunciados incomprendibles, como ladridos. Unido al inequívoco *rabidus* que aparece poco antes, el texto termina de construir una indubitable figura de Marciano narrador-perro, operando en un contexto también canino. Para Relihan (1993) esta imagen retoma la figura de Menipo (caracterizado como perro rabioso en la obra de Luciano, otra sátira menipea *Icaromenippus*) y liga a la sátira con su origen cínico, separándola de la filiación a la que, de una manera un tanto trámposa, nos

¹⁹ Se trata de un pasaje corrupto de difícil lectura e interpretación. De aquí podría deducirse que Marciano era abogado, pero dada la corrupción del pasaje, es solo una especulación.

conduce el nombre del género²⁰. No olvidemos que este pasaje final tiene un fuerte contenido metaliterario y suele leerse como una manifestación del género de la sátira menipea. Por otro lado, insistimos en que el eje de la metáfora es claramente discursivo y apunta a la concepción del lenguaje como ininteligible e irracional, asociado a la animalidad furiosa.

De los tres términos que hemos relevado —*rabilatus*, *caninosblateratus* y *rabidus*— el primero, que alude a la práctica del mal abogado a partir de su relación con la rabia, se utiliza para caracterizar a Marciano y a los filósofos y sus incapacidades discursivas. Ya sea porque los filósofos se comportan en la Asamblea divina como malos oradores que vociferan sin comprender ni ser comprendidos, ya sea porque Marciano, a raíz de practicar él mismo la abogacía de esta manera mediocre, ha olvidado a Filosofía, lo cierto es que en ambos casos las habilidades discursivas de los personajes son seriamente minadas. Y en ambos casos resulta grave: los filósofos no pueden filosofar, y Marciano no puede narrar, que es justamente lo que se propone con su obra.

Hacia el final de la *De nuptiis*, Sátira incrementa su indignación y la imaginería animal, encarnada en la figura del perro y sus expresiones se acentúan por medio del uso de *caninos blateratus* y *rabidus*. Nada más lejos, pensamos, de la imagen del filósofo que busca forjarse Marciano, al escribir un manual de las Artes liberales en el cual la confianza en el discurso parece ser el camino para el ascenso y la salvación.

²⁰ Recordemos que la sátira menipea no se liga genéricamente con la sátira romana, y que su nombre tiene que ver más con la idea de ‘mixtura’ que con la de un ataque crítico producido sobre la base de un eje moral, como ocurre con la sátira en verso romana. Sobre el problema de la sátira menipea como género y su nombre cf. Relihan (1993).

4. Perros, filósofos y Marciano Capela

En definitiva, perros y filósofos no parecen tan diferentes desde la perspectiva discursiva de *De nuptiis Mercurii et Philologiae*. Estos últimos creen que, por haber cultivado la filosofía, merecen la inmortalidad y el acceso a las sedes celestes, como premio a su afán y estudio. Desde un cierto punto de vista, no podemos culparlos, y la obra les ofrece la participación en este cielo social y festivo, sede de asambleas y banquetes, poblado por la imaginería olímpica y una síncresis un tanto desordenada de elementos filosóficos de tradiciones varias. Allí llegan estos hombres instruidos, solo para encontrar que no se entienden ni pueden hacerse oír por encima de la música de las esferas con sus ladridos. Hasta aquí podríamos pensar en una alegoría trágica sobre las diferencias de perspectivas filosóficas: los filósofos no se entienden porque no hablan el mismo idioma, no pueden comprenderse entre sí. Así lo interpretó Remigio D'Auxerre en su comentario a Marciano.

Sin embargo, hay dos elementos que nos fuerzan a reevaluar esta idea, y ambos surgen de la lectura en clave paródica de la obra. Por un lado, este cielo olímpico, que es presentado como un falso lugar del saber, donde nada se realiza de acuerdo a lo que se espera. Un lugar al que Filología llega luego de tomar un desvío, sólo para encontrar que la exponen a los mismos saberes (las Artes liberales) de las que se había despojado para comenzar su camino de ascenso. Pero además de este recorrido cíclico, en este cielo nada se desarrolla como debería. Esperamos unas bodas, pero tenemos en cambio una serie de tediosos discursos que nunca terminan –a la mayoría de las Artes liberales debe interrumpirlas Atenea para que dejen de hablar– y que generan profusas quejas de los invitados, dilatando hasta posponer hacia

fuerá de la trama narrativa los esponsales de Mercurio y Filología. Son los discursos los responsables de que la unión entre lo humano y lo divino no se produzca²¹. Sumado todo ello a los episodios cómicos que se suceden, como el de Sileno, (a comienzos del libro VIII) que transforman a la venerable ceremonia de bodas en una reunión más parecida al *Satiricón* de Petronio (con el cual, de paso, *De nuptiis* comparte la adscripción genérica) que a un respetable epitalamio o, en su defecto, banquete filosófico.

Por otro lado, como ya vimos, contamos con un pasaje fuera del tono paródico en que se nos revela, como a Filología, otra posible verdad: la de otro cielo, trascendente y verdadero, al que sin embargo no podemos acceder por medio del camino del saber y del estudio, sino por medio de la plegaria silenciosa. Esto transforma al cielo-morada de Júpiter en otro tipo de espacio, en el que la caracterización de los filósofos como perros rabiosos adquiere connotaciones a nivel de la crítica del discurso. No sabemos si han llegado a adquirir el saber, pero sea esto cierto o no, lo que está claro es que no pueden transmitirlo. La crítica de Marciano tiene como objeto al lenguaje mismo, y a su imposibilidad de llegar a la unión con el saber trascendente. Pero este saber existe: Filología lo vislumbra después de su plegaria silenciosa. Simplemente no son suficientes para llegar a él ni el estudio, ni el afán por la sabiduría, es decir, nada de lo que podamos hacer en nuestro ámbito humano- discursivo, aunque sea lo único que podemos hacer, y aunque sea necesario adquirirlo primero para poder despojarse de ello después.

²¹ Sobre las múltiples interpretaciones alegóricas de la *fabula*, y en especial sobre sus implicancias filosóficas, cf. Gersh (1986).

Finalmente, ¿qué podemos decir sobre Filosofía? Esta dama muda y discreta parece ser el único personaje en *De nuptiis* que conoce y acepta su lugar, a diferencia de los otros, que hablan y hablan para no llegar a ningún lado, como verdaderos ‘charlatanes’. Filosofía, en cambio, demuestra saber que el discurso tiene sus limitaciones y por ello guarda silencio, comprendiendo que en el mismo momento en que emitimos palabra somos objeto de ridículo. También Filología descubre este hecho brevemente cuando implora por la revelación, si bien debe volver al ámbito del discurso luego, al escuchar cómo las presentaciones de las Artes Liberales demoran sus bodas. Esta ‘poética del silencio’ que parece subyacer en la composición de *De nuptiis* es perceptible únicamente a partir de la aceptación de la parodia como eje constructor del texto. El silencio no puede ser parodiado, y es así como en una obra en la que lo que más abunda es el discurso y los discursos, el lenguaje se transforma en un obstáculo y el silencio en un camino, una alternativa, una esperanza. Quizá, debamos, por último, invertir la relación y hacer a Marciano comentarista de Eriúgena, para leer así su afirmación “*nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*” considerando la Filosofía no sólo como un ejercicio, sino también como un modelo y, al igual que Filología, aspirar al instante de la revelación.

BIBLIOGRAFÍA

- Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo Veintiuno.
----- (1984). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Bovey, M. (2003). *Disciplinae cyclicae. L'organisation du savoir dans l'oeuvre de Martianus Capella*. Trieste: Edizioni Universitá di Trieste.
- Brown, P. (1997). *El primer milenio de la cristianidad occidental*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Cameron, Alan. (1986). Martianus and his first editor. En *Classical Philology* (Vol. 81) N° 4, pp. 320-328.
- (2011). *The last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Cameron, Av. (1998). *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía (395-600)*. Barcelona: Crítica.
- Cardigni, J. (2016). La recepción del hermetismo en Marciano Capela: la figura de Hermes en *De nuptiis Mercurii et Philologiae*. *Anales de Historia Antigua y Medieval*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires (en prensa 2016).
- (2013). *El comentario como género tardoantiguo: Commentarii in Somnium Scipionis de Macrobio*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Gersh, St. (1986). *Middle Platonism and Neo-Platonism: The Latin Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Halliday, M.A.K. & Hasan, R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman.
- Halliday, M.A.K. (1978). *Language as social semiotic*. London: Longman.
- Halliday, M.A.K. & Mathiesen, Ch. (2004). *An introduction to Functional Grammar*. London: Longman.
- Le Moine, F. (1972). *Martianus Capella, A Literary Re-evaluation*. diss. Manchen.
- Petrovicova, K. (2010). Martianus Capella als subversiver Parodist der Fähigkeiten menschlicher Erkenntnis? Frage der Zugehörigkeit von *De nuptiis Philologiae et Mercurii* zur Gattung der Menippeischen Satire. En *Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae*, Budapest.
- Ramelli, I. (ed.) (2001). *Marziano Capella. Le nozze di Mercurio e Filologia*. Milano: Bompiani.
- (2006). *Tutti i commenti a Marziano Capella*. Milano: Bompiani.
- Relihan, J. (1993). *Ancient Menippean Satire*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (1987). Martianus Capella, the Good Teacher. En *Pacific Coast Philology*, (Vol. 22) No.1/2 (Nov. 1987). 59-70.

- Shanzer, D. (1986). *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii book I*. Berkeley: University of California Press.
- Stahl, W. H. (1971). *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, Vol. 1: *The quadrivium of Martianus Capella. Latin traditions in the mathematical sciences, 50 B.C.-A.D. 1250*. New York: Columbia University Press.
- Stahl, W. H. (1971). *The marriage of Philology and Mercury*, vol. 2: 1977. New York: Columbia University Press.
- Westra, H.J. (1981). The juxtaposition of the ridiculous and the sublime in Martianus Capella. En *Florilegium 3*, pp. 198-214.
- Willis, J. (1983) *Martianus Capella*. Lepizig: Teubner.

LA VOZ ΟΥΣΙΑ SEGÚN EL INDEX ARISTOTELICUS DE H. BONITZ

Jorge H. Evans Civit
Universidad Nacional de Cuyo
evansbustos@itcsa.net

Resumen

En la bibliografía que cita Candel Sanmartín al traducir al español el *Organon* de Aristóteles, nos dice: “H. Bonitz, *Index Aristotelicus* [...] continúa siendo un instrumento indispensable para el estudio de Aristóteles”. Con profesores de griego, latín y filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo), publicamos en el año 2010 el libro *Antología del Index Aristotelicus de Bonitz*. Por motivos fácticos no pudimos incluir en dicha *Antología* el artículo sobre la voz οὐσία, con la inserción en español de los textos aristotélicos que Bonitz cita en griego junto con la indicación de las obras en que ellos aparecen. Apreciamos esta publicación de nuestro estudio de la voz οὐσία en *Index Aristotelicus* de Bonitz, con respecto a la cual hemos aplicado la misma metodología que en la *Antología* mencionada. Οὐσία es una de las palabras clave del pensamiento aristotélico.

Palabras clave: política – ética – metafísica – lógica filosófica.

Abstract

In the bibliography to which Miguel Candel Sanmartín remit us in his spanish translation of Aristotle's *Organon*, he says: “H. Bonitz, *Index Aristotelicus* [...]. It is still an indispensable instrument in order to study Aristotle's works”. A group of Latin, Greek and Philosophy professors belonging to the School of

Fecha de recepción: 02/11/2016 – Fecha de aceptación: 30/11/2016

Esta obra está bajo licencia

Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0

Philosophie and Literature (UNCuyo) published, in 2010, a book named *Antología del Index Aristotelicus de Bonitz*. Due to some circumstances, at that moment we couldn't insert in our *Antologie* the article corresponding to the voice οὐσία, including our translation to Spanish of aristotelian texts referred by Bonitz in Greek language, together with the indication of the works in which these appears. We appreciate the publication of Bonitz's investigation of the voice οὐσία performed in accordance with the methodology applied in the mentioned *Antology*. The voice οὐσία is one of the key words of the Aristotle's thought.

Keywords: Politics – Ethics – Metaphysics - Philosophical Logic.

Introducción

Bonitz divide su artículo sobre la voz οὐσία en dos partes.

En la primera, que comprende los textos del item 1, Bonitz presenta la palabra οὐσία con la significación que tiene en el lenguaje común de la época de Aristóteles: "la hacienda, la fortuna, la riqueza". Mediante estos significados comunes de οὐσία distingue Aristóteles, por ejemplo, en su *Política* los conceptos de oligarquía, monarquía, democracia, según qué sector de la población posea más o menos οὐσία, riqueza, hacienda, fortuna; y en su *Ética a Nicómaco*, distingue los conceptos de persona morigerada, de persona generosa, de persona pródiga según el buen o mal uso que se haga de la οὐσία, de la riqueza.

En la segunda parte del artículo, la más extensa, Bonitz desarrolla de un modo meticuloso los distintos significados estrictamente filosóficos con los que se despliega la voz οὐσία en la obra de aristóteles. Ya no se trata de la mera fortuna material con los que Aristóteles distingue los tipos de sociedad y de

persona, sino de los conceptos con los que los filósofos entienden la realidad.

En el ítem 2 de esta segunda parte, Bonitz comienza aseverando que *oύσια* equivale a *τὸ εἶναι*, a ‘el ser’: *oύσια*, i. e., *τὸ εἶναι*. En el primer ejemplo que sigue a esta afirmación, en *Física IV*, Aristóteles dice: “... porque hay un tiempo más grande que supera *su ser* (*τοῦ τε εἶναι αὐτῶν*) y el tiempo que mide *su substancia* (*τὴν οὐσίαν αὐτῶν*)”. Y en el inicio del ítem 3 de esta segunda parte, Bonitz agrega una nueva afirmación igualmente clave: que *oύσια* es “eso que es en realidad, *τὸ ὅν*, *τὸ ἀπλῶς ὅν*”. Seguidamente señala Bonitz: “la dignidad de *ούσιας* debe ser asignada a las diversas clases de cosas; por lo tanto enumerar plenamente el uso aristotélico del nombre *oύσια* sería exponer la filosofía misma de Aristóteles”.

Desde 3a hasta 3g lleva a cabo Bonitz esta enumeración. Su lectura es indispensable para quien intente entender el concepto de *oύσια* como ser, *τὸ εἶναι*; como “lo que es en realidad”, como *τὸ ὅν*, *τὸ ἀπλῶς ὅν*. Estamos ante un trabajo riguroso, exhaustivo de Bonitz que nos permite acceder mediante una rica experiencia conceptual al sentido filosófico de la voz *oύσια* en Aristóteles.

No nos hemos detenido a considerar el tema de las diferencias en las traducciones al español de algunos términos griegos de Aristóteles. Solamente destacamos, en cuanto a la traducción de la voz *oύσια*, que Bonitz adopta la versión latina ‘*substantia*’, voz que en algunos traductores al español se mantiene como ‘*substancia*’, como en el caso de García Yebra, mientras que en otros, como en Candel Sanmartín, se la traduce por ‘*entidad*’. Y, como comprobará el lector, en varios textos

españoles que hemos utilizado aparecen otras traducciones de esta voz.

Agradezco a la Prof. Elda Cecco su colaboración en la traducción de algunos textos latinos.

Oὐσία

1. La hacienda, fortuna, riqueza¹.

• οὐσία μακρά (οὐσίαι μακραί), μέση, ἵκανή, μετρία, μικρά, τοσαύτη, πλείων, οὐσίαι ἵσαι Πδ 4. 1290 b 16, 1291 b 26. 6. 1292 b 26, 1293 a 18. 11. 1295 b 40. ζ 3. 1318 a 20. 7. 1321 a 11. β 7. 1266 b 27, 1267 a 38.

POLÍTICA IV, 4. 1290 b 16. "... ni los ricos constituyen una oligarquía si ejercen el poder en virtud de su número, como antiguamente en Colofón (donde la mayoría de los ciudadanos poseían grandes haciendas [ἔκεκτηντο μακρὰν οὐσίαν] antes de la guerra contra los lidios)..."

POLÍTICA IV, 4. 1291 b 26. "Además de estas clases existe la de los jornaleros *y la de aquellos que tienen una hacienda tan pequeña, que no les permite ningún ocio* [καὶ τό μικράν ἔχον οὐσίαν ὥστε μὴ δύνασθαι σχολάζειν]..."

POLÍTICA VI, 6. 1292 b 26. "Cuando los campesinos *y los que poseen un patrimonio moderado* [καὶ τὸ κεκτημένον μετρίαν οὐσίαν] tienen la soberanía del régimen, se gobiernan de acuerdo con las leyes..."

POLÍTICA IV, 6. 1293 a 18. "... pies a media que se alejan de la monarquía *y no tienen la propiedad suficiente para disponer de su tiempo sin otras preocupaciones* [καὶ μήτε τοσαύτην ἔχωσιν

¹ Título en Bonitz: 1. *Res familiaris, opes, divitiae.*

οὐσίαν ὥστε σχολάζειν ἀμελοῦντες], ni tan poca como para que los mantenga la ciudad [μήθ' οὕτως ὀλίγην ὥστε τρέφεσθαι ἀπὸ τῆς πόλεως]..."

POLÍTICA IV, 11. 1295 b 40. "Por eso es una gran fortuna que los ciudadanos tengan una hacienda mediana y suficiente [τοὺς πολιτευομένους οὐσίαν ἔχειν μέσην καὶ ίκανήν], porque donde unos poseen demasiado y otros nada, surge o la democracia extrema o la oligarquía pura o la tiranía, por exceso de una o de otra..."

POLÍTICA VI, 3. 1318 a 20. "Los partidarios de la democracia llaman justo a la opinión de la mayoría, sea cual fuere, y los oligarcas a la opinión de la mayor riqueza [οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ ὅ τι ἀν δόξῃ τῇ πλείονι οὐσίᾳ], porque afirman que se debe decidir de acuerdo con la magnitud de la fortuna [κατὰ πλῆθος γὰρ οὐσίας]."

POLÍTICA VI, 7. 1321 a 11. "... la cría de caballos es propia de los que poseen grandes fortunas [τῶν μακρὰς οὐσίας κεκτημένων εἰσίν]."

POLÍTICA II, 7. 1266 b 27. "Es evidente, por tanto, que no basta con que el legislador iguale la propiedad [τὸ τὰς οὐσίας ἵσας ποιῆσαι τὸν νομοθέτην], sino que debe proponerse como meta un término medio [τοῦ μέσου στοχαστέον]."

POLÍTICA II, 1267 a 38. "Es, sin duda, conveniente que los bienes de los ciudadanos sean iguales [τὸ τὰς οὐσίας ἵσας εἶναι τοῖς πολίταις] para que no haya disensiones entre ellos, pero esto no tiene gran importancia que digamos."

• οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες Πγ 8. 1279 b 18. δ 6. 1293 a 21. 11. 1296 a 25. ε 5. 1304 b 22. ρ 3, 1424 a 23.

POLÍTICA III, 8. 1279 b 18. "... hay oligarquía cuando ejercen soberanía en el régimen *los que tienen fortuna* [οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες]..."

POLÍTICA IV, 6. 1293 a 21. "Si *los que tienen la propiedad* [οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες] son menos que en el caso anterior, pero la propiedad es mayor [πλείω δέ], tenemos una segunda forma de oligarquía."

POLÍTICA IV, 11. 1296 a 25. "... la razón de que la mayoría de los regímenes sean democráticos o bien oligárquicos; por ser generalmente poco numerosa en ellos la clase media, cualquiera de los dos extremos que predomine, *sea el de los acaudalados* [εἴθ' οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες] o el del pueblo, desplaza a la clase media..."

POLÍTICA V, 5. 1304 b 22. "En las democracias las revoluciones se producen sobre todo por la insolencia de los demagogos que unas veces denuncian falsamente *a individuos que tienen bienes* [τοὺς τὰς οὐσίας ἔχοντας]... y otras irritan al pueblo contra ellos como clase."

RETÓRICA A ALEJANDRO 3. 1424 a 23. "...en suma, debe vigilarse para que las leyes disuadan a la mayoría de tramar *contra los grandes propietarios* [τοῖς μὲν τὰς οὐσίας ἔχουσιν], y persuadan a los ricos de que gastar en servicios públicos es un honor."

• διμαλότης τῆς οὐσίας, κατ' οὐσίαν ἄνισοι, ὑπερτείνειν ταῖς οὐσίαις Πε 9. 1309 b 40. 1. 1301 a 32. δ 6. 1293 a 30.

POLÍTICA V, 9. 1309 b 40. "Porque ni la democracia ni la oligarquía pueden existir y perdurar sin los ricos y el pueblo, y

cum la fortuna se iguala [ὅταν ὁμαλότης γένηται τῆς οὐσίας], forzosamente el régimen deja de ser el mismo.”

POLÍTICA V, 1. 1301 a 32. “Y la oligarquía resultó de suponer los hombres que siendo desiguales en un solo aspecto, son por ello desiguales en absoluto (*porque son desiguales en bienes [κατ' οὐσίαν γὰρ ἄνισοι ὅντες]*, suponen que son desiguales sin más [*ἀπλῶς ἄνισοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι*]).”

POLÍTICA IV, 6. 1293 a 30. “Si se fuerza más aún la situación por ser menos los propietarios pero mayores las propiedades, se produce el tercer estadio de la oligarquía, en que ellos mismos se confieren las magistraturas y la ley ordena que los que van muriendo sean sucedidos por sus hijos. *Cuando llevan esta situación aún más lejos con sus propiedades [ὅταν δὲ ἥδη πολὺ ὑπερτείνωσι ταῖς οὐσίαις]* y numerosas amistades, una dinastía semejante está cerca de la monarquía, y ejercen la soberanía los hombres y no la ley.”

• **• ὑπὲρ τὴν οὐσίαν, κατὰ τὴν οὐσίαν Ηγ 11. 1119 a 18. δ 2. 1120 b 7, 9, 12, 24. 3. 1121 a 18.**

ÉTICA A NICÓMACO III, 11. 1119 a 18: “... lo que es agradable y conduce a la salud o al bienestar, *<el morigerado>* lo deseará moderadamente y como es debido, y lo mismo las demás cosas agradables que no son obstáculo para ellos, *o no van contra lo noble [ἢ παρὰ τὸ καλὸν] o exceden de sus recursos [ἢ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν]*”.

ÉTICA A NICÓMACO IV, 2. 1120 b 7, 9, 12, 24. “La generosidad se dice *con relación a la fortuna [κατὰ τὴν οὐσίαν]*, pues no consiste en [*οὐ γὰρ ἐν*] la cantidad de lo que se da, sino en la disposición del que da, y ésta es relativa a su fortuna [*ἀλλ’ ἐν τῇ τοῦ διδόντος ἔξει, αὕτη δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν δίδωσιν*]. Nada impide, por tanto,

que sea más generoso el que da menos, si da de una fortuna menor. Pero parecen ser más generosos *los que no han adquirido ellos mismos su fortuna, sino que la han heredado [οἱ μὴ κτησάμενοι ἀλλὰ παραλαβόντες τὴν οὐσίαν]*... En efecto, como se ha dicho, *es generoso el que gasta según su fortuna y para lo que es debido* [έλευθέριός ἐστιν ὁ κατὰ τὴν οὐσίαν δαπανῶν καὶ εἰς ἄ δεῖ], y el que se excede es pródigo."

ÉTICA A NICÓMACO IV, 3. 1121 a 18. "Por tanto, no es en modo alguno fácil que se den juntas las características de la prodigalidad, porque no es fácil dar a todos si no se toma de ninguna parte; *en efecto, pronto faltará la fortuna a los particulares dadivosos* [ταχέως γὰρ ἐπιλείπει ἡ οὐσία τοὺς ἴδιωτας διδόντας], que son precisamente los que parecen pródigos."

• **τὸ τῆς οὐσίας πλῆθος, τὰ μεγέθη τῆς οὐσίας Πβ 7. 1266 b 9. 83. 1289 b 35.**

POLITICA II, 7. 1266 b 9. "Pero no debe ocultarse a los que así legislan lo que de hecho olvidan: *que si han de regular la magnitud de la hacienda* [ὅτι τὸ τῆς οὐσίας τάττοντας πλῆθος προσήκει] tienen que regular también el número de hijos."

POLÍTICA IV, 3. 1289 b 35. "Aun entre los ciudadanos distinguidos se establecen diferencias *según su riqueza y la magnitud de su hacienda* [κατὰ τὸν πλοῦτον καὶ τὰ μεγέθη τῆς οὐσίας], por ejemplo, por la cría de caballos."

• **αὔξειν τὴν τοῦ νομίσματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον Πα9. 1257 b 40.**

POLÍTICA I, 9. 1257 b 40. "De aquí que algunos opinen que esto último es el fin de la economía doméstica y acaben por pensar que *hay que conservar o aumentar indefinidamente la riqueza* [ἢ

σώζειν οἰόμενοι δεῖν ἢ αὔξειν τὴν τοῦ νομίσματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον].”

• ἡ τῆς οὐσίας χρῆσις, ἢ περὶ τὴν οὐσίαν εὐπορίας Πβ 6. 1265 a 35. η 5. 1326 b 34.

POLÍTICA II, 6. 1265 a 35. “Estas son las únicas actitudes que se pueden adoptar *respecto del uso de los bienes* [περὶ τὴν τῆς οὐσίας χρῆσιν].”

POLÍTICA VII 5. 1326 b 34. “... cuando hablamos en general *de la propiedad y la riqueza* [περὶ κτήσεως καὶ τῆς περὶ τὴν οὐσίαν εὐπορίας] y de las condiciones que debe reunir para su utilización.”

• μερίζεσθαι, πωλεῖν, δαπανᾶν, φθείρειν, δημεύειν τὰς οὐσίας Πβ 6. 1265 b 3. 7. 1266 b 19. ε 8. 1307 b 33. Ηδ 1. 1120 a 1, 2. ρ3. 1424 a 33.

POLÍTICA II, 6. 1265 b 3. “Ahora nadie se ve en la indigencia porque los bienes se reparten [διὰ τὸ μερίζεσθαι τὰς οὐσίας] entre todos los ciudadanos.”

POLÍTICA II, 7. 1266 b 19. “... es malo que muchos ricos se empobrezcan, y difícil será que no sean revolucionarios. *Por eso influye indudablemente en la comunidad política la igualdad de la hacienda* [διότι μὲν οὖν ἔχει τινὰ δύναμιν εἰς τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἡ τῆς οὐσίας ὀμαλότης]...”

POLÍTICA V, 8. 1307 b 33. “... poniendo especial cuidado en las pequeñeces, porque la transgresión se insinúa sin ser advertida, lo mismo que en un pequeño dispendio, repetido con frecuencia, acaba con una fortuna [ῶσπερ τὰς οὐσίας τὸ μικρὸν δαπάνημα ἀναιρεῖ πολλάκις γινόμενον].”

ÉTICA A NICÓMACO IV, 1. 1120 a 1, 2. “... el pródigo es el que tiene un vicio concreto, *el de malgastar su hacienda* [τὸ φθείρειν τὴν οὐσίαν]; es pródigo, en efecto, el que se arruina a sí mismo, y *la destrucción de la fortuna* [ἡ τῆς οὐσίας φθορά] se considera como la ruina de uno mismo porque se cree que la vida depende de ella.”

RETÓRICA A ALEJANDRO 3. 1424 a 33. “...Además de esas cosas, deben establecerse leyes severas para que no se reparta la tierra *ni se confisquen los bienes de los caídos en combate* [μήτε δημεύειν τὰς οὐσίας τῶν τελευτώντων] y sentar grandes castigos para quienes las violen.”

• **τῶν φυγόντων οὐσίας πιπράσκουσιν οἱ πωληταί f 401. 1545 a 18.**

FRAGMENTOS 401. 1545 a 18. “Los recaudadores venden *bienes de los fugitivos* [τῶν φυγόντων οὐσίας].”

• **τῶν οὐσιῶν αὐξανομένωνπε 3. 1303 a 12.**

POLITICA V, 3. 1303 a 12. “En las democracias... al aumentar el número de los ricos *o acrecentarse su fortuna* [ἢ τῶν οὐσιῶν αὐξανομένων] se pasa a la oligarquía y la dinastía”.

• **τὰς οὐσίας ἀναδάστους ποιεῖνπε 5. 1305 a 4.**

POLÍTICA V, 5. 1305 a 4. “Unas veces los demagogos, para complacer al pueblo, tratan injustamente a las clases superiores, *ya repartiendo sus haciendas* [ἢ τὰς οὐσίας ἀναδάστους ποιοῦντες] o reduciendo sus ingresos con las cargas públicas...”

• **εἰς ὀλίγους αἱ οὐσίαι ἔρχονται πε 7. 1307 a 36. Cf. además πβ 7. 1266 a 37. δ 4. 1291 a 34. H 3. 1165 b 20. p 36. 1441 b 19.**

POLÍTICA V, 7. 1307 a 36. “Además, como todos los regímenes aristocráticos son oligárquicos, las clases superiores abusan más, y así *en Esparta la propiedad pasa a manos de unos pocos [Λακεδαιμονί εἰς ὀλίγους αἱ οὐσίαι ἔρχονται]...*”

Cf. POLÍTICA II 7. 1266 a 37. “Algunos opinan que *lo más importante es que la propiedad está bien ordenada [τὸ περὶ τὰς οὐσίας εἶναι μέγιστον τετάχθαι καλῶς]*, ya que todas las revoluciones giran en torno a ella”.

Cf. POLÍTICA IV, 4. 1291 a 34. “*Una séptima clase es la de los que sirven a la ciudad con su patrimonio [ἔβδομον δὲ τὸ ταῖς οὐσίαις λειτουργοῦν]*, la que llamamos los ricos.”

Cf. ÉTICA A NICÓMACO IX, 3. 1165 b 20. “Porque si admite corrección se debe más bien acudir en ayuda de su carácter o de su hacienda [μᾶλλον βοηθητέον εἰς τὸ ἥθος ἢ τὴν οὐσίαν], por cuanto esto último es mejor y más propio de la amistad.”

Cf. RETÓRICA A ALEJANDRO 36. 1441 b 19. “... dado que las burlas apuntan a la apariencia del hombre o a sus posesiones [στοχάζεται τῆς ἴδεας ἢ τῆς οὐσίας]...”

2. οὐσία, i. e., τὸ εἶναι (Cf. Simplicio *ad Phys* f 174 a ἡ παράτασις τῆς ὑπάρξεως, y el verbo εἶναι en el *Index Aristotelicus* 2 p 220 b 14²).

• ἔστι χρόνος τις πλείων, δις ὑπερέξει τοῦ τε εἶναι αὐτῶν καὶ τοῦ μετροῦντος τὴν οὐσίαν Φδ 12. 221 b 31 (Cf.: τῷ

² Se puede ver el artículo εἶναι, τὸ ὄν en *Antología del Index Aristotelicus* de H. Bonitz, pp. 171-209.

μετρεῖσθαι τὸ χρόνῳ καὶ αὐτὴν τὴν κίνησιν καὶ τὸ εἶναι αὐτῆς 221 a 5).

FÍSICA IV, 12. 221 b 31. “Por lo tanto, todo cuanto es susceptible de destrucción y de generación, y en general todo cuanto a veces es y a veces no es, tendrá que ser necesariamente en el tiempo — porque hay un tiempo más grande que supera su substancia y el tiempo que mide su substancia [ἔστιν γὰρ χρόνος τις πλείων, δις ὑπερέξει τοῦ τε εἶναι αὐτῶν καὶ τοῦ μετροῦντος τὴν οὐσίαν αὐτῶν].”

Cf. FÍSICA IV, 12. 221 a 5. “... y puesto que ‘ser en el tiempo’ significa para el movimiento que tanto el movimiento como su ser son medidos por el tiempo [καὶ ἔστιν τῇ κινήσει τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ μετρεῖσθαι τῷ χρόνῳ καὶ αὐτὴν καὶ τὸ εἶναι αὐτῆς] (ya que este tiempo medirá a la vez tanto el movimiento como el ser de este movimiento, y para un movimiento ‘ser en el tiempo’ significa que su ser es mensurable)...”

• οὗτοι γὰρ ἀν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ [καὶ] τὴν γένεσιν Γβ 10. 336 b 33.

ACERCA DE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN II, 10. 336 b 33. “... el dios consumó el universo en el único modo que restaba, haciendo ininterrumpida la generación. Pues así el ser puede poseer el mayor grado de consistencia, gracias a que el perpetuo producirse de la generaciones lo más cercano que hay a la sustancia [οὗτοι γὰρ ἀν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν].”

• ἡ γένεσις ἔνεκα τῆς οὐσίας ἔστιν, ἀλλ’ οὐχ ἡ οὐσία ἔνεκα τῆς γενέσεως Ζμα 1. 640 a 18. Ζγε 1. 778 b 5.

PARTES DE LOS ANIMALES I, 1. 640 a 18. “*El proceso de formación se produce, pues, para la existencia [ἡ γὰρ γένεσις ἔνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν], pero no la existencia para el proceso [ἀλλ’ οὐχ ἡ οὐσία ἔνεκα τῆς γενέσεως].*”

REPRODUCCIÓN DE LOS ANIMALES V, 1. 778 b 5. “Pues, como se dijo al principio en los primeros tratados, no por el hecho de que cada ser se desarrolle de una cierta manera, por eso es de esa manera, sino más bien todas las obras de la naturaleza que son regulares y definidas se desarrollan de una manera concreta porque son así: *es decir, la génesis depende de la existencia y está en virtud de esa existencia, y no es ésta la que está en función de la génesis [τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἔνεκά ἐστιν, ἀλλ’ οὐχ αὕτη τῇ γενέσει].*”

• μόρια, τὰ μὲν πρὸς τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν ἐκάστῳ τῶν ζῷων, τὰ δὲ πρὸς τὸ βέλτιον ἢ χεῖρον Ζμβ 2. 648 a 16, Cf. 647 b 25.

PARTES DE LOS ANIMALES II, 2. 648 a 16. “Igualmente también en lo referente a las otras *partes* [περὶ τῶν ἄλλων καὶ τῶν τοιούτων μορίων] tanto homogéneas como no homogéneas hay que suponer esta diferencia, *unas para lo mejor o lo peor* [τὰ μὲν πρὸς τὸ βέλτιον ἢ χεῖρον], *otras para la actividad y esencia de cada animal* [τὰ δὲ πρὸς τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν ἐκάστῳ τῶν ζῷων], por ejemplo, de los dos grupos de animales que tienen ojos, unos los tienen duros, otros húmedos, y los primeros no tienen párpados, los segundos sí para que la vista sea más aguda.”

Cf. PARTES DE LOS ANIMALES II, 2. 647 b 25. “Unas son como materia de las partes no homogéneas (pues *cada una de las partes orgánicas* [ἔκαστον τῶν ὁργανικῶν μερῶν] está compuesta de ellas, de huesos, de tendones, de carne y de otras semejantes que

contribuyen unas a su esencia, otras a su actividad [συμβαλλομένων τὰ μὲν εἰς τὴν οὐσίαν τὰ δ’ εἰς τὴν ἐργασίαν]....”

• ἐν ὁ τῆς οὐσίας ἡ ἀρχή (*esto es, en τῇ καρδίᾳ*), sinónimo de ἀρχὴ τῆς ζωῆς αν 17. 478 b 33, 479 a 7.

ACERCA DE LA RESPIRACIÓN 17. 478 b 33. “Pues bien, a todos los animales la destrucción les sobreviene por alguna falta de calor, pero en los completos esa falta de calor se da *en la parte en que se halla el principio de su ser* [*ἐν ὁ τῆς οὐσίας ἡ ἀρχὴ*]....”

ACERCA DE LA RESPIRACIÓN 17. 479 a 7. “*El principio de la vida* [*ἡ δ’ ἀρχὴ τῆς ζωῆς*] abandona a los que lo poseen cuando no se refrigerara el calor que es común con él....”

• κίνδυνοι ἀναιρετικοὶ τῆς οὐσίας ημα 20. 1191 a 31.

GRAN ÉTICA I, 20. 1191 a 31. “Por otra parte, de acuerdo con las distinciones que hemos hecho más arriba, la verdadera valentía *no atañe a todas las clases de miedo y peligro* [*περὶ φόβους καὶ κινδύνους οὐ πάντας*], sino solamente a *aquellas destructivas de la existencia de uno* [*τοὺς ἀναιρετικοὺς τῆς οὐσίας*].”

3. οὐσία: *eso que es en realidad, τὸ ὅν, τὸ ἀπλῶς ὅν*. Esta significación muy usada del nombre οὐσία, aunque difiere de la anterior es, sin embargo, tan afín a ésta, que, a veces, se duda cuál de las dos preferir. Una gran variedad de uso se deriva de aquí, no sólo porque Aristóteles indica con este nombre *esas cosas que los otros filósofos determinaron que eran realmente, sino*

principalmente porque él mismo, puesto que la filosofía se ocupa generalmente en indagar τῇ οὐσίᾳ (Μη 1. 1042 a 5. γ 3. 1005 a 21), atribuye esto, que las οὐσίαι son, no a una única clase de cosas, excluidas todas las restantes, sino que considera que, de algún modo, la dignidad de οὐσίας debe ser asignada a las diversas clases de cosas; por lo tanto enumerar plenamente el uso aristotélico del nombre οὐσία sería exponer la filosofía misma de Aristóteles.

METAFÍSICA VIII, 1. 1042 a 5. Hemos dicho que el objeto de nuestra investigación son las causas y los principios y los elementos de las substancias [εἴρηται δὴ ὅτι τῶν οὐσιῶν ζητεῖται τὰ αἰτια καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα].

METAFÍSICA IV, 3. 1005 a 21. “Pero hay que decir si es propio de una sola o de diversas ciencias especular acerca de los llamados axiomas en las matemáticas y acerca de la substancia [καὶ περὶ τῆς οὐσίας].”

- **οὐσία ποσαχῶς λέγεται Μδ 8 Bz. ζ 3. 1028 b 33, 36 Bz.**

Μδ 8 Bz. Bonitz remite a la lectura del cap. 8 del libro IV de *Metafísica*.

METAFÍSICA VII, 3. 1028 b 33, 36. “De la substancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales [Λέγεται δὲ ἡ οὐσία, εἴ μη πλεοναχῶς, ἀλλ᾽ ἐν τέτταρσι γε μάλιστα]. En efecto, la esencia [τὸ τί ἦν εἶναι], el universal [καὶ τὸ καθόλου] y el género [καὶ τὸ γένος] parecen ser substancia de cada cosa [οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου]; y el cuarto de ellos es el sujeto [τὸ ύποκείμενον]. Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él,

por su parte, se diga de otra [τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἔκεινο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου].”

3. a. Notas constitutivas de la noción τῆς οὐσίας.

• οὐσία ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἡ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστιν. K5. 2 a 11 Wz, 35, b 5, 3 a 7.

CATEGORÍAS 5. 2 a 11, 35. “Entidad³, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado [Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη], es aquella que ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto [ἡ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστιν]... Toda las demás cosas, o bien se dicen de las entidades primarias como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos [τὰ δ' ἄλλα πάντα ἥτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἡ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν].”

CATEGORÍAS 5. 2 b 5. “Así pues, de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás [μὴ οὖσῶν οὐν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι]: pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos [πάντα γὰρ τὰ ἄλλα ἥτοι καθ' ὑποκειμένων τούτων λέγεται ἡ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν].”

CATEGORÍAS 5. 3 a 7. “Es común a toda entidad el hecho de no estar en un sujeto [Κοινὸν δὲ κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι]. Pues la entidad primaria ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto [ἡ μὲν γὰρ πρώτη οὐσία οὔτε καθ'

³ Candel Sanmartín aclara lo siguiente en la nota 14 de su traducción de *Categorías*: “... sustancia (entidad en nuestra versión)...”.

ύποκειμένου λέγεται οὗτε ἐν ύποκειμένῳ ἔστιν]. Y de las entidades secundarias igualmente es manifiesto que no están en sujeto alguno [τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν φανερὸν μὲν καὶ οὕτως ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐν ύποκειμένῳ]: en efecto, ‘hombre’ se dice del hombre individual como de su sujeto, pero no está en un sujeto.”

• οὐσία τὸ μὴ καθ' ύποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὐ τἄλλαΜζ 3. 1029 a 8. 13. 1038 b 15. 68. 1017 b 13. κ 10. 1066 b 13. Φα 2. 185 a 32. 7. 190 a 36. γ5. 204 a 23. μκ 3. 465 b 7. Αγ 22. 83 a 30. 4. 73 b 7 (cfr Μμ6. 1080 a 16).

METAFÍSICA VII, 3. 1029 a 8. “Ahora hemos dicho ya sumariamente qué es la substancia [τί ποτ' ἔστιν ἡ οὐσία], a saber, aquello que no se dice de un sujeto, sino de lo que se dicen las demás cosas [ὅτι τὸ μὴ καθ' ύποκειμένουἀλλὰ καθ' οὐ τὰ ἄλλα].”

METAFÍSICA VII, 13. 1038 b 15. “Además, se llama substancia lo que no se predica de un sujeto [ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ύποκειμένου].”

METAFÍSICA V. 8. 1017 b 13. “Y todas estas cosas se llaman substancias porque no se predicen de un sujeto, sino que las demás cosas se predicen de éstas [ἄπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ύποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα].”

METAFÍSICA XI, 10. 1066 b 13. “... (ya que ‘ser infinito’ e ‘infinito’ es lo mismo, si el infinito es substancia y no se predica de un sujeto [εἴπερ οὐσία τὸ ἄπειρον καὶ μὴ καθ' ύποκειμένου])...”

ANALÍTICOS SEGUNDOS I, 22. 83 a 30. “Ahora bien, todas las cosas que no significan la entidad han de predicarse acerca de algún sujeto [ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, δεῖ κατά τινος ύποκειμένου κατηγορεῖσθαι] y no puede haber un blanco que no sea alguna otra cosa que es blanca.”

ANALÍTICOS SEGUNDOS I, 4. 73 b 7. “... *en cambio, la entidad, y todas las cosas que significan un esto, son precisamente lo que son sin ser alguna otra cosa* [ή δ' οὐσία, καὶ ὅσα τόδε τι σημαίνει, οὐχ ἔτερόν τι ὄντα ἐστὶν ὅπερ ἐστίν].”

Cf. *METAFÍSICA XIII*, 6, 1080 a 16. “Si, como dicen algunos, el Número es cierta naturaleza [*ἐστὶν δὲ ἀριθμὸς φύσις τις*] y no tiene ninguna otra substancia sino esto mismo [καὶ μὴ ἄλλη τίς ἐστιν αὐτοῦ ή οὐσία ἀλλὰ τοῦτ' αὐτό]...”

• ή οὐσία τὸ ὑποκείμενον, τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον **Μη 1. 1042 a 26.68. 1017 b 23. 11. 1019 a 5.**

METAFÍSICA VIII, 1. 1042 a 26. “Todas las substancias sensibles tienen materia [αἱ δὲ αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὅλην ἔχουσιν]. Y es substancia el sujeto [*ἔστι δὲ οὐσία τὸ ὑποκείμενον*], en un sentido la materia [*ἄλλως μὲν ἡ ὅλη*...., y en otro sentido el enunciado y la forma [*ἄλλως δὲ ὁ λόγος καὶ ή μορφή*]...; y en tercer lugar, el compuesto de ambas cosas [*τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων*]...”

METAFÍSICA V, 8. 1017 b 23. “Así pues, resulta que la substancia se dice en dos sentidos [κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι]: el sujeto último [τὸ θέτον ὑποκείμενον ἔσχατον], que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable [καὶ δὲ τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ή].”

METAFÍSICA V, 11. 1019 a 5. “(Y, puesto que 'ser' se dice en varios sentidos [*ἐπεὶ δὲ τὸ εἶναι πολλαχῶς*], en primer lugares anterior el sujeto [τὸ ὑποκείμενον πρότερον], por lo cual la substancia es anterior [διὸ ή οὐσία πρότερον]...)”

• οὐδὲν οὐσίᾳ ἐναντίον. οὐκ εἶναι φαμεν οὐσίαν ἐναντίαν οὐσίᾳ **Κ 5. 3 b24, 25. Μν 1. 1087 b 2. κ 12. 1068 a 11. Φα 6. 189 a 29, 33. ε 2. 225 b 10. Γβ 8. 335 a 6.**

CATEGORÍAS 5. 3^b 24, 25. “Es propio también de las entidades no tener ningún contrario [Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι]. En efecto, ¿qué podría ser contrario de la entidad primaria [τῇ γὰρ πρώτῃ οὐσίᾳ τί ἂν εἴη ἐναντίον]?”

METAFÍSICA XIV, 1. 1087 b 2. “Pero, según parece, y la razón lo confirma, *no hay nada contrario a la substancia* [οὐθὲν οὐσίᾳ ἐναντίον].”

METAFÍSICA XI, 12. 1068 a 11. “... tiene que haber tres clases de movimiento...; pero de substancia no, porque no hay nada contrario a la substancia [κατ’ οὐσίαν δ’ οὐ, διὰ τὸ μηθὲν εἶναι οὐσίᾳ ἐναντίον].”

FÍSICA I, 6.189 a 29, 33. “... puesto que no vemos que los contrarios sean la sustancia de ninguna cosa [οὐθενὸς γὰρ ὁρῶμεν τῶν ὄντων οὐσίαν τάναντία]... Además, decimos que no hay sustancia que sea contraria a una sustancia [ἔτι οὐκ εἶναι φαμεν οὐσίαν ἐναντίαν οὐσίᾳ].

FÍSICA 2. 225 b 10. “No hay movimiento con respecto a la substancia [Κατ’ οὐσίαν δ’ οὐκ ἔστιν κίνησις], porque no hay nada que sea contrario a la substancia de las cosas [διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐναντίον].”

ACERCA DE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN II, 8. 335 a 6. “... (en efecto, la tierra es contraria del aire y el agua del fuego, *en la medida en que sea posible que una substancia sea contraria de otra substancia* [ώς ἐνδέχεται οὐσίαν οὐσίᾳ ἐναντίαν εἶναι])

• τῶν πρώτων οὐσιῶν οὐδὲν μᾶλλον ἔτερον ἔτερου οὐσίᾳ ἔστιν.**K5. 2 b 26, 3 b 33.**

CATEGORÍAS 5. 2 b 26. “De igual manera, *ninguna de las entidades primarias es más entidad que otra* [τῶν πρώτων οὐσιῶν οὐδὲν μᾶλλον ἔτερον ἔτερου οὐσίᾳ ἔστιν]: *pues el hombre*

individual no es en absoluto más entidad que el buey individual [οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ὁ τὶς ἀνθρωπος οὐσία ἡ ὁ τὶς βοῦς].”

CATEGORÍAS 5. 3 b 33. “Parece, por otro lado, que la *entidad* no admite el más ni el menos [Δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία οὐκ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἄπειρον]... v. gr.: si tal entidad es hombre, no será más o menos hombre, ni con respecto a sí mismo ni con respecto a otro.”

• μάλιστα ἴδιον τῆς οὐσίας τὸ ταυτὸν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὃν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν K5. 4 a 10, b 3, 17.

CATEGORÍAS 5. 4 a 10. “Muy propio de la entidad parece ser que aquello que es idéntico y numéricamente uno sea capaz de admitir los contrarios [Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταύτον καὶ ἐν ἀριθμῷ ὃν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν], así como en ninguna otra cosa <de todas cuantas son entidad> podría uno aducir que lo que es numéricamente uno sea capaz de admitir los contrarios; v. gr.: el color, que es uno e idéntico numéricamente, no será blanco y negro, y una misma acción no será deshonesta y honesta, al igual que en todas las otras cosas que no son entidad.”

CATEGORÍAS 5. 4 b 17. “... en efecto, la entidad admite la enfermedad y la salud, la blancura y la negrura, y por admitir cada una de tales cosas se dice que es capaz de admitir los contrarios. Así que será propio de la entidad el que aquello que es idéntico y numéricamente uno sea capaz de admitir los contrarios [ὢστε ἴδιον ἀν οὐσίας εἴη τὸ ταύτον καὶ ἐν ἀριθμῷ ὃν δεκτικὸν εἶναι τῶν ἐναντίων].”

• ἀπλῶς γίγνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνον Φα 7. 190 a 33.

FÍSICA I, 7. 190 a 33. “*Llegar a ser' se dice en muchos sentidos* [πολλαχῶς δὲ λεγομένου τοῦ γίγνεσθαι]: en algunos casos no se

habla simplemente de llegar a ser, sino de *llegar a ser algo particular* [τόδε τι γίγνεσθαι], pero sólo de las sustancias se dice que llegan a ser en sentido absoluto [ἀπλῶς δὲ γίγνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνον].”

• οὐσίας πάσης γένεσίς ἔστιν **Mk 2. 1060 b 18.**

METAFÍSICA XI, 2. 1060 b 18. “*De toda substancia, en efecto, hay generación* [ούσιας μὲν γὰρ πάσης γένεσις ἔστι], pero del punto no la hay, pues el punto es una división.”

• ἡ αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή **Μλ 1. 1069 b 3.**

METAFÍSICA XII, 1. 1069 b 3. “*La substancia sensible es mudable* [Η δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή].”

• ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία **Μλ 3. 1070 a 5.**

METAFÍSICA XII, 3. 1070 a 5. “Digamos a continuación que *cada substancia se genera desde otra unívoca* [ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία].”

• ὑπάρχει ταῖς οὐσίαις τὸ πάντα συνωνύμως ἀπ' αὐτῶν λέγεσθαι **K5. 3 a 33.**

CATEGORÍAS 5. 3 a 33. “*Es propio de las entidades y de las diferencias el que todo aquello que se dice a partir de ellas se diga unívocamente* [Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς διαφοραῖς τὸ πάντα συνωνύμως ἀπ' αὐτῶν λέγεσθαι].”

• τὰ πρώτως λεγόμενα ἐν ᾧ ἡ οὐσία μία **Mδ6. 1016 b 9.**

METAFÍSICA IV, 6. 1016 b 9. “*Los seres que primordialmente se dicen uno* [ἐν] son aquellos cuya *substancia es una* [ᾧ ἡ οὐσία

μία], y es una o por su continuidad o por su especie o por su enunciado [μία δὲ ἡ συνεχείᾳ ἡ εἴδει⁴ ἡ λόγῳ].”

_____ 3. b. Οὐσία, substancia⁵, la primera en la serie de las categorías.

- ἡ οὐσία ἐν τι γένος ἔστι τοῦ ὄντος, τῶν ὄντων Φα 6. 189 b 23 ψβ 1. 412 a 6.

FÍSICA I, 6. 189 b 23. “Pero, además, es imposible que haya varias contrariedades primeras; porque *la substancia es un género único del ser* [ἡ οὐσία ἐν τι γένος ἔστι τοῦ ὄντος], de manera que los principios sólo serían distintos entre sí por el antes y el después, pero no por el género...”

ACERCA DEL ALMA II, 1. 412 a 6. “Solemos decir que *uno de los géneros de los entes es la entidad* [λέγομεν δὴ γένος ἐν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν].”

- De οὐσίᾳ se diferencian ποσόν, el relativo ποιόν Φα 2. 185 a 23. Φα 1. 402 a 24. β4. 416 b 13. Μζ 9. 1034 b 8, 16. η2. 1043 a 5. Γα 1. 314 b 14(distinta de μέγεθος), Cf. la voz κατηγορία en el *Index Aristotelicus* de Bonitz, p. 378 b 15.

FÍSICA I, 2. 185 a 23. “El punto de partida más apropiado será ver qué es lo que quieren decir cuando afirman que todas las cosas ‘son’ una unidad, puesto que ‘ser’ se dice en muchos sentidos. ¿Acaso que todas son sustancias o cantidades o cualidades [πότερον οὐσίαν τὰ πάντα ἡ ποσὰ ἡ ποιά]?”

ACERCA DEL ALMA I, 1.402 a 24. “Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar a qué género pertenece y qué es el

⁴ Se puede ver el artículo εἶδος en *Antología del Index Aristotelicus* de H. Bonitz, pp. 136-170.

⁵ Bonitz traduce οὐσία mediante la voz latina *substancia*.

alma –quiero decir *si se trata de una realidad individual, de una entidad* [πότερον τόδε τι καὶ οὐσία] o si, al contrario, es *cualidad, cantidad* [*ἢ ποιὸν ἢ ποσόν*] o incluso cualquier otra de las categorías que hemos distinguido.”

ACERCA DEL ALMA II, 4. 416 b 13. “... de una parte, el alimento hace crecer, en la medida en que *el ser animado posee cantidad* [*ἥ μὲν γὰρ ποσόν τι τὸ ἔμψυχον*], y de otra, alimenta en la medida en que *es individuo y entidad* [*ἥ δὲ τόδε τι καὶ οὐσία*].”

METAFÍSICA VII, 9. 1034 b 8, 16. “Pero no sólo *en relación a la substancia* [περὶ τῆς οὐσίας] demuestra el argumento que no se genera la especie, sino que sirve igualmente para todas las cosas primeras, *por ejemplo para la cantidad, la cualidad y las demás categorías* [οὗτον ποσοῦ ποιοῦ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν]... Pero *es propio de la substancia*, según se deduce de lo expuesto, *que necesariamente preexista en entelequia otra substancia que la produzca* [ἄλλ’ ὅδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν ὅτι ἀναγκαῖον προϋπάρχειν ἐτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν ἢ ποιεῖ], por ejemplo un animal, si se genera un animal. En cambio, *la cualidad y la cantidad no es necesario que preexistan más que en potencia* [ποιὸν δ’ ἢ ποσὸν οὐκ ἀνάγκη ἄλλ’ ἢ δυνάμει μόνον].”

METAFÍSICA VIII, 2. 1043 a 5. “Y así como en las substancias lo que se predica de la materia es el acto mismo, también en las demás definiciones lo es en grado sumo [καὶ ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτὴ ἢ ἐνέργεια, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὁρισμοῖς μάλιστα].”

ACERCA DE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN I, 1. 314 b 14. “Pues del mismo modo que observamos en una cosa –cuya substancia, empero, permanece en reposo– ese cambio según la magnitud [“Ωσπερ γὰρ ὁρῶμεν ἡρεμούσης τῆς οὐσίας ἐν αὐτῇ μεταβολὴν κατὰ

μέγεθος] llamado aumento y disminución, así también observamos la alteración [οὕτω καὶ ἀλλοίωσιν].”

• τὸ πρώτως ὅν πρὸς δὲ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι ἀναφέρονται, ἡ οὐσία Μθ 1. 1045 b 29. λ 1. 1069 a 20, 21. v1. 1088 b 4.

METAFÍSICA IX, 1. 1045 b 29. “Hemos tratado acerca del Ente primero, al cual se refieren todas las demás categorías del Ente; es decir, acerca de la substancia [Περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς δὲ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται, περὶ τῆς οὐσίας].”

METAFÍSICA XII, 1. 1069 a 20, 21. “En efecto, si el Universo es como un todo, la substancia es como su primera parte [καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος]; y si su cohesión consiste sólo en ser seguido, también entonces es primero la substancia, y después la cualidad, y después la cantidad [καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, καν οὗτως πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν].”

METAFÍSICA XIV, 1. 1088 b 4. “Es, pues, absurdo, o más bien imposible, hacer elemento de una substancia, y anterior a ella, lo que no es substancia [ἄτοπον οὖν, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, τὸ οὐσίας μὴ οὐσίαν ποιεῖν στοιχεῖον καὶ πρότερον]; pues todas las demás categorías son posteriores [ὑστερον γὰρ πᾶσαι αἱ κατηγορίαι].”

• τὸ πρώτως ὅν καὶ οὐ τὶ ὅν ἄλλ’ ὅν ἀπλῶς ἡ οὐσία ἀν εἴη, πρῶτον πάντων καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ Μζ 1. 1028 a 31, 32, 15.

METAFÍSICA VII, 1. 1028 a 31, 32. “El ente primero, y no un Ente con alguna determinación, sino el Ente absoluto, será la Substancia [τὸ πρώτως ὅν καὶ οὐ τὶ ὅν ἄλλ’ ὅν ἀπλῶς ἡ οὐσία ἀν εἴη]. Ahora bien, ‘primero’ se dice en varios sentidos; pero en todos es

primero la Substancia: en cuanto al enunciado, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo [πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ].

- αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα [ἄλλα] ἀπλῶς ὄντα **Φα 7. 189 b 1** (**Encontrado en: 190 b 1**).

FÍSICA I, 7. 190 b 1. “Pero que también las sustancias, y todos los demás entes simples [ὅτι δὲ καὶ αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα [ἄλλα] ἀπλῶς ὄντα], llegan a ser de un sustrato... Porque siempre hay algo subyacente de lo que procede lo que llega a ser; por ejemplo, los animales y las plantas proceden de la semilla.”

- τὸ τί ἔστιν ἀπλῶς τῇ οὐσίᾳ ὑπάρχει, πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις **Μζ 4. 1030 a 23.**

METAFÍSICA VII, 4. 1030 a 23. “Pues así como ‘es’ [τὸ ἔστιν] se aplica a todos, pero no de igual modo, sino a uno primordialmente y a los demás secundariamente, así también la quididad se aplica absolutamente a la substancia, pero, de algún modo, también a los demás [τὸ τί ἔστιν ἀπλῶς τῇ οὐσίᾳ ὑπάρχει, πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις].”

- τὸ πρός τι ἥκιστα φύσις τις ἡ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἔστιν **Μν 1. 1088 a 23. Cf. λ 4. 1070 a 33.**

METAFÍSICA XIV, 1. 1088 a 23. “Y la relación es, de todas las categorías, la que menos es una naturaleza o substancia [τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἡ οὐσία <τῶν κατηγοριῶν> ἔστι], y es posterior a la calidad y a la cantidad.”

Cf. METAFÍSICA XII, 4. 1070 a 33. “Podría dudarse, en efecto, si son diferentes o idénticos los principios y elementos de las substancias y

de las relaciones [ἀπορήσεις γὰρ ἀν τις πότερον ἔτεραι ἢ αἱ αὐταὶ ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν πρός τι], e igualmente para cada una de las categorías. Pero sería absurdo que fuesen los mismos para todas; pues en tal caso tendrían el mismo origen las relaciones que las substancias.”

A excepción de la οὐσία, las restantes categorías κατηγοροῦνται κατὰ τῶν οὐσιῶν Αγ 22. 83 b 11, y son συμβεβηκότα, πάθη τῆς οὐσίας Αγ 22. 83 a 25. Φγ 4. 203 b 33. Μβ 5. 1001 b 31. γ 4. 1007 a 31-35. ζ 13. 1038 b 28. κ 1. 1059 a 29. λ 5. 1071 a 1. μ 2. 1077 b 5.

ANALÍTICOS SEGUNDOS I, 22. 83 b 11. “Tampoco se predicará de lo ‘cual’ <cello mismo> ni ninguna de las otras <predicaciones>, a no ser por accidente [οὐδὲ μὴν τοῦ ποιοῦ ἢ τῶν ἄλλων οὐδέν, ἀν μὴ κατὰ συμβεβηκὸς κατηγορηθῆ]: pues todas estas van junto con algo y se predicen acerca de la entidad [πάντα γὰρ ταῦτα συμβέβηκε καὶ κατὰ τῶν οὐσιῶν κατηγορεῖται].”

ANALÍTICOS SEGUNDOS I, 22. 83 a 25. “Además, <los predicados> que significan la entidad significan que aquello acerca de lo cual se predicen es precisamente tal cosa o un tipo de ella [τὰ μὲν οὐσίαν σημαίνοντα ὅπερ ἐκεῖνο ἢ ὅπερ ἐκεῖνό τι σημαίνει καθ' οὗ κατηγορεῖται], en cambio, todos los que no significan la entidad, sino que se dicen acerca de un sujeto distinto, que no es, ni lo que precisamente es aquel <predicado>, ni algún tipo de éste, son accidentes [ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, ἀλλὰ κατ' ἄλλου ὑποκειμένου λέγεται δ μὴ ἔστι μήτε ὅπερ ἐκεῖνο μήτε ὅπερ ἐκεῖνό τι, συμβεβηκότα], v.g.: ‘blanco’ acerca de ‘hombre’.”

FÍSICA III, 4. 203 b 33. “Pero la teoría del infinito plantea dificultades... Además, si existe, ¿de qué modo existe? ¿Como una sustancia o como un atributo esencial de alguna naturaleza [ἔτι δὲ

ποτέρως ἔστιν, πότερον ὡς οὐσία ἢ ὡς συμβεβηκὸς καθ' αὐτὸ φύσει τινὶ?

METAFÍSICA III, 5. 1001 b 31. “*Pues las afecciones, los movimientos, las relaciones, las disposiciones y las proporciones no parecen significar la substancia de nada [τὰ μὲν γὰρ πάθη καὶ αἱ κινήσεις καὶ τὰ πρός τι καὶ αἱ διαθέσεις καὶ οἱ λόγοι οὐθενὸς δοκοῦσιν οὐσίαν σημαίνειν] (pues siempre se dicen de algún sujeto, y nunca son algo determinado [λέγονται γὰρ πάντα καθ' ὑποκειμένου τινός, καὶ οὐθὲν τόδε τι]).*”

METAFÍSICA IV, 4. 1007 a 31-35. “*Pues en esto consiste la distinción entre substancia y accidente [τούτῳ γὰρ διώρισται οὐσία καὶ τὸ συμβεβηκός]; lo blanco, en efecto, es accidental para el hombre, porque éste es blanco pero no es precisamente lo blanco [τὸ γὰρ λευκὸν τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν ὅτι ἔστι μὲν λευκὸς ἀλλ’ οὐχ ὅπερ λευκόν]. Pero si todas las cosas se dicen como accidentes, no habrá ningún ente primero del cual se digan, si es que ‘accidente’ significa siempre el predicado de algún sujeto[εὶ δὲ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται, οὐθὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθ' οὗ, εἰ δὲ τὸ συμβεβηκός καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν].*”

METAFÍSICA VII, 13. 1038 b 28. “*Pues ni en cuanto al enunciado, ni en cuanto al tiempo ni en cuanto a la generación es posible que sean antes las afecciones que la substancia; de lo contrario, serían también separables [οὕτε λόγῳ γὰρ οὕτε χρόνῳ οὕτε γενέσει οὗόν τε τὰ πάθη τῆς οὐσίας εἶναι πρότερα: ἔσται γὰρ καὶ χωριστά].*”

METAFÍSICA XI, 1. 1059 a 29. “*Además, ¿<es una demostración> sólo acerca de las substancias o también acerca de los accidentes [εἴτι πότερον περὶ τὰς οὐσίας μόνον ἢ καὶ τὰ συμβεβηκότα [ἀπόδειξίς ἔστιν]]?*”

METAFÍSICA XII, 5. 1071 a 1. “Y, puesto que unas cosas existen separadas y otras no separadas, serán substancias las primeras [Ἐπεὶ δ’ ἔστι τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δ’ οὐ χωριστά, οὐσίαι ἐκεῖνα]. Y por eso las causas de todas las cosas son las misma, porque, sin las substancias, no hay afecciones ni movimientos [ὅτι τῶν οὐσιῶν ἀνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις].”

METAFÍSICA XIII, 2. 1077 b 5. “Pues, si no existen las afecciones aparte de las substancias [εἰ γὰρ μὴ ἔστι τὰ πάθη παρὰ τὰς οὐσίας], por ejemplo ‘movido’ o ‘blanco’ será anterior a ‘hombre blanco’ en cuanto al enunciado, pero no en cuanto a la substancia”

- ή οὐσία ὑπομένει, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβάλλει **ΜΑ 3. 983 b 10.85. 1002 a 3.**

METAFÍSICA I, 3. 983 b 10. “... pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la substancia pero cambiando en las afecciones [τῆς οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλουόσης], es, según ellos, el elemento y el principio de los entes.”

METAFÍSICA III, 5. 1002 a 3. “...son afecciones, no substancias, y sólo el cuerpo que ha sufrido estas cosas subsiste como un ente real y una substancia [τὸ δὲ σῶμα τὸ ταῦτα πεπονθὸς μόνον ὑπομένει ὡς ὅν τι καὶ οὐσία τις οὖσα.].”

- πρότερα κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἀνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἀνευ ἐκείνων μή **Μδ 11. 1019 a 3.**

METAFÍSICA IV, 11. 1019 a 3. “Así pues, unas cosas se llaman anteriores y posteriores así, y otras, según la naturaleza y la substancia; las últimas son las que pueden existir sin otras, mientras

que estas otras no pueden existir sin ellas [τὰ μὲν δὴ οὗτα λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή].”

- *τῇ οὐσίᾳ πρότερα ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα, καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα Μμ 2. 1077 b 2 ss. (Cf. οὐσίᾳ 2).*

METAFÍSICA XIII, 2. 1077 b 2 ss. “Sean pues, anteriores en cuanto al enunciado; *pero no todas las cosas que son anteriores en cuanto al enunciado son también anteriores en cuanto a la substancia* [ἀλλ’ οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα]. *Son, en efecto, anteriores en cuanto a la substancia las cosas que, estando separadas, son superiores en cuanto al ser, y anteriores en cuanto al enunciado, aquellas de cuyos enunciados se componen los enunciados de otras* [τῇ μὲν γὰρ οὐσίᾳ πρότερα ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει, τῷ λόγῳ δὲ ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων].”

_____ 3. c. Sinónimos y opuestos⁶.

- *τῶν μὲν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη Μζ 1. 1028 a 34. Βζ. 16. 1040 b 29. 3. 1029 a 28. 14. 1039 a 32. κ 2. 1060 b 1. Λ 3. 1070 b 36. Φα 2. 185 a 31 (Cf. οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος Μκ 7. 1064 b 11).*

METAFÍSICA VII, 1. 1028 a 34. “Ahora bien, ‘primero’ se dice en varios sentidos; *pero en todos es primero la Substancia* [ὅμως δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον]: en cuanto al enunciado, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. *Pues, de los demás*

⁶ En Bonitz: *Synonyma et opposita*.

categoremas, ninguno es separable, sino ella sola [τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη].”

METAFÍSICA VII, 16. 1040 b 29. “Pero los partidarios de las Especies tienen razón al separarlas, si es que son substancias [ἄλλ’ οἱ τὰ εἴδη λέγοντες τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἰπερ οὐσίαι εἰσὶ].”

METAFÍSICA VII, 3. 1029 a 28. “En efecto, el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la substancia [τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ].”

METAFÍSICA VII, 14. 1039 a 32. “Así pues, si hay un Hombre en sí, que es de suyo determinado y separado, también sus elementos, por ejemplo ‘animal’ y ‘bípedo’, significarán necesariamente algo determinado, estarán separados y serán substancias [τόδε τι σημαίνειν καὶ εἶναι χωριστὰ καὶ οὐσίας].”

METAFÍSICA XI, 2. 1060 b 1. “Y, si uno pone como principios los que parecen ser los más inmóviles: el Ente y el Uno, en primer lugar, si cada uno de ellos no significa algo concreto ni una substancia, ¿cómo estarán separados y serán independientes? [εἰ μὴ τόδε τι καὶ οὐσίαν ἔκατερον αὐτῶν σημαίνει, πῶς ἔσονται χωρισταὶ καὶ καθ’ αὐτάς]

METAFÍSICA XII, 5. 1070 b 36. “Y, puesto que unas cosas existen separadas y otras no separadas, serán substancias las primeras [Ἐπεὶ δ’ ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δ’ οὐ χωριστά, οὐσίαι ἐκεῖνα].”

FÍSICA I, 2. 185 a 31. “Y si todas las cosas fuesen cualidades o cantidades, haya sustancia o no la haya, entonces sería absurdo, si hay que llamar absurdo a la imposible. Porque ninguna de éstas puede existir separadamente, excepto la sustancia, ya que todas ellas

⁷ Se puede ver el artículo *ἰδέα* en *Antología del Index Aristotelicus* de H. Bonitz, pp. 229-238.

se dicen de la sustancia como su sujeto [οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ καθ' ὑποκειμένου λέγεται τῆς οὐσίας].

Cf. METAFÍSICA XI, 7. 1064 b 11. “*Pero, si hay otra naturaleza y substancia separada e inmóvil [εἰ δ’ ἔστιν ἔτερα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος], otra será también necesariamente la ciencia que la estudie.”*

- **πᾶσα οὐσία δοκεῖ τόδε τι⁸ σημαίνειν, τὸ τόδε τι ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον, τὸ τόδε τι καὶ ἡ οὐσία** K 5. 3b10. Mβ 6. 1003 a 9. ζ 3. 1029 a 28. 4. 1030 a 6, 19. 12. 1037 b 27. 13. 1038 b24. 14. 1039 a 32. κ2. 1060 b 1. τι 7. 169 a 35. Φα 7. 191 a 11. δ 7. 214 a 12. Γα 3. 317 b 9, 21, 32. Ψβ 4. 416 b 13. (οὐσίαν ἀπειρον εἶναι οὐκ ἐνδέχεται εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός Φα 2. 185 a 34.)

CATEGORÍAS 5. 3 b10. “*Toda entidad parece significar un esto [Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν]. En el caso, pues, de las entidades primarias [ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν] es indiscutible y verdadero que significan un esto [τόδε τισημαίνει]: en efecto, lo designado es individual y numéricamente uno [ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν].”*

METAFÍSICA III, 6. 1003 a 9. “... si son universales, o como los que llamamos singulares [πότερον καθόλου εἰσὶν ἢ ὡς λέγομεν τὰ καθ' ἔκαστα]. Pues, si son universales, no serán substancias (ya que ninguna de las cosas comunes significa algo determinado, sino de tal cualidad, y la substancia es algo determinado) [εἰ μὲν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι (οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει ἀλλὰ τοιόνδε, ἢ δ’ οὐσία τόδε τι)].”

⁸ Se puede ver el artículo ὅδε en *Antología del Index Aristotelicus de H. Bonitz*, pp. 474 -483.

METAFÍSICA VII, 3. 1029 a 28. “En efecto, *el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la substancia* [τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ].”

METAFÍSICA VII, 4. 1030 a 6, 19. “...y cuando una cosa se dice de otra, no es algo determinado [ὅταν δ' ἄλλο κατ' ἄλλου λέγηται, οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι]; por ejemplo, el hombre blanco no se identifica con algo individual, *si la individualidad corresponde sólo a las substancias* [εἴπερ τὸ τόδε ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον]”... “En efecto, la *quididad significa, en un sentido, la substancia y el individuo* [καὶ γὰρ τὸ τί ἔστιν ἔνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι], y, en otro, cualquiera de los predicamentos: cantidad, cualidad y los demás semejantes”... [ἄλλον δὲ ἔκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσὸν ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα].”

METAFÍSICA VII, 12. 1037 b 27. “En efecto, ‘*substancia*’ significa algo único y algo determinado [ἡ οὐσία ἐν τι καὶ τόδε τι σημαίνει], según decimos.”

METAFÍSICA VII, 13. 1038 b 24. “Y, además, es imposible y absurdo que *lo que es determinado y substancia* [τὸ τόδε καὶ οὐσίαν], si está compuesto, no esté compuesto de substancias ni de algo determinado, sino de cualidades; pues la no-substancia y la cualidad serían antes que la substancia y lo determinado.”

METAFÍSICA VII, 14. 1039 a 32. “Así pues, si hay un Hombre en sí, *que es de suyo algo determinado y separado* [καθ' αὐτὸν τόδε τι καὶ κεχωρισμένον], también sus elementos, por ejemplo ‘animal’ ‘bípedo’, *significarán necesariamente algo determinado, estarán separados y serán substancias* [τόδε τι σημαίνειν καὶ εἶναι χωριστὰ καὶ οὐσίας]; por consiguiente, también lo será ‘Animal’.

METAFÍSICA XI, 2. 1060 b 1. “Y, si uno pone como principios los que parecen ser los más inmóviles: el Ente y el Uno, en primer

lugar, si cada uno de ellos no significa algo concreto ni una substancia, ¿cómo estarán separados y serán independientes [εἰ μὴ τόδε τι καὶ οὐσίαν ἐκάτερον αὐτῶν σημαίνει, πῶς ἔσονται χωρισταὶ καὶ καθ' αὐτάς]?”

REFUTACIONES SOFÍSTICAS 7. 169 a 35. “... en efecto, a lo ‘uno’ y a la entidad es a lo que parece acompañar en mayor medida el ‘esto’ y lo ‘que es’ [τῷ γὰρ ἐνὶ καὶ τῇ οὐσίᾳ μάλιστα δοκεῖ παρέπεσθαι τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν].”

FÍSICA I, 7. 191 a 11. “Porque así como el bronce es con respecto a la estatua, o la madera con respecto a la cama, o la materia y lo informe antes de adquirir forma con respecto a cualquier cosa que tenga forma, así es también la naturaleza subyacente [ἢ δὲ ὑποκειμένη φύσις] con respecto a una substancia o a una cosa individual o a un ente [οὗτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν].”

FÍSICA IV, 7. 214 a 12. “En otro sentido se llama ‘vacío’ aquello en lo cual no hay un ‘esto’ ni una substancia corpórea [ἐν φῷ μὴ τόδε τι μηδὲ οὐσία τις σωματική].

ACERCA DE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN I, 3. 317 b 9, 21, 32. “Pero aquello a lo cual no le es inherente ser una substancia o un determinado ‘esto’ [Ὄνι δὲ μὴ ὑπάρχει οὐσία μηδὲ τὸ τόδε], evidentemente tampoco tendrá por atributo a ninguna de las otras categorías, por ejemplo, ni la cualidad, ni la cantidad, ni el lugar (pues si no, las aficiones existirían separadas de las sustancias... *Mas si no se diera la existencia de un determinado ‘esto’ o de una sustancia y sí, en cambio, la de alguna de las otras categorías mencionadas [εἰ δὲ τὸ μὲν εἶναι τόδε τι ἢ οὐσίαν οὐχ ὑπάρξει, τῶν δ’ ἄλλων τι τῶν εἰρημένων, ἔσται], entonces las aficiones estarán separadas de las sustancias, tal como se dijo.*”

ACERCA DEL ALMA II, 4. 416 b 13. “El alimento hace crecer, en la medida en que el ser animado posee cantidad, y de otra, *alimenta en la medida en que es individuo y entidad* [ἢ δὲ τόδε τι καὶ οὐσία, τροφή].”

FÍSICAI, 2. 185 a 34. “... pues *ninguna substancia puede ser infinita*, ni tampoco una cualidad ni una cantidad, *salvo que lo sean accidentalmente*, [οὐσίαν δὲ ἀπειρον εἶναι... οὐκ ἐνδέχεται εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός] esto es, si cada una fuese al mismo tiempo una cantidad.”

- ἢς μὲν μᾶλλον αἱ διαφοραὶ τόδε τι σημαίνουσι, μᾶλλον οὐσία, ἢς δὲ στέρησιν, μὴ ὅν Γα. 318 b 16, 35. Cf. Φε 1. 225 a 16, 18.

ACERCA DE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN I, 3. 318 b 16, 35. “Porque, en la medida en que las diferencias de dicha materia indican un determinado ‘esto’, más es ella una substancia [ἢ μὲν γὰρ μᾶλλον αἱ διαφοραὶ τόδε τι σημαίνουσι, μᾶλλον οὐσία]; pero si indican una privación, ella es un no-ente [ἢ δὲ στέρησιν, μὴ ὅν].”... “Hemos establecido, pues, la causa por la que existe la generación absoluta –que es destrucción de algo [φθορὰν οὖσάν τινος]– y la destrucción absoluta –que es generación de algo [γένεσιν οὖσάν τινος]...”

Cf. FÍSICA V. 1. 225 a 16, 18. “... por ejemplo, un cambio del no-blanco al blanco es una generación particular [γένεσις τούτου], mientras que el cambio desde un absoluto no-ser hacia la substancia es una generación absoluta [ἢ δ' ἐκ τοῦ μὴ ὅντος ἀπλῶς εἰς οὖσίαν γένεσις ἀπλῶς], por lo que en tal caso decimos que una cosa ha sido generada de una manera absoluta y no particular [καθ' ἥν ἀπλῶς γίγνεσθαι καὶ οὐ τὶ γίγνεσθαι λέγομεν].

El cambio que va de un sujeto a un no-sujeto es una *destrucción* [φθορά], que será *absoluta* [ἀπλῶς] cuando vaya desde una substancia al no-ser, y *particular* [τὶς] cuando vaya hacia la negación opuesta, de la misma manera que en el caso de la generación.”

• **τὸ καθ' ἔκαστον⁹ ἡ οὐσία** **Zγδ 3. 767 b 34. β 1. 731 b 34.**

REPRODUCCIÓN DE LOS ANIMALES IV, 3. 767 b 34. “Entonces, en la generación actúan lo individual y lo general [γεννᾷ δὲ καὶ τὸ καθ' ἔκαστον καὶ τὸ γένος], pero más lo individual: pues eso es la entidad [ἄλλὰ μᾶλλον τὸ καθ' ἔκαστον τοῦτο γὰρ ἡ οὐσία].”

REPRODUCCIÓN DE LOS ANIMALES II, 1. 731 b 34. “... pues la entidad de los seres está en lo particular [ἡ γὰρ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῷ καθ' ἔκαστον]...”

• **ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἔκαστον** **Mζ 1. 1028 a 27.**

METAFÍSICA VII, 1. 1028 a 27. “Y éstos parecen más entes porque hay algo que les sirve de sujeto determinado (*y esto es la substancia y el individuo* [(τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἔκαστον])].”

• **πρώτη οὐσία ἴδιος ἔκάστω ἡ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν** **Mζ 13. 1038 b 10 Bz. 16. 1040 b 24. Cf. A9. 991 b 13. μ 5. 1079 b 17.**

METAFÍSICA VII. 13. 1038 b 10. Parece imposible, en efecto, que sea substancia cualquiera de los llamados universales. Pues, *en primer lugar, es substancia de cada cosa* [*πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία*

⁹ Se puede ver el artículo *ἔκαστος* en *Antología del Index Aristotelicus* de H. Bonitz, pp. 210-216.

έκάστου] la que es propia de cada cosa y no se da en otra [ἢ ἴδιος ἔκάστῳ ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ]; pero el universal es común [τὸ δὲ καθόλου κοινὸν], pues se llama universal aquello que por su naturaleza puede darse en varios.”

METAFÍSICA VII. 16. 1040 b 24.... puesto quenada común es substancia [εἴπερ μηδ' ἄλλο κοινὸν μηδὲν οὐσία]; la substancia, en efecto, no está en nada más que en sí misma y en lo que la tiene, de lo cual es substancia [οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἡ αὐτῆ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὐδὲ στὶν οὐσία].

Cf. METAFÍSICA I, 9. 991 b 13. “Y, si es porque los entes de aquí <los entes sensibles> son proporciones de números, como la sinfonía, es evidente que al menos hay una de aquellas cosas de las que son proporciones [δῆλον ὅτι ἐστὶν ἐν γέ τι ὅν εἰσὶ λόγοι.]

METAFÍSICA XIII, 5. 1079 b 17. “... (pues las Especies no son substancia de éstas <de las demás cosas>; si lo fueran, estarían en ellas) [(οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν)].”

• οὐσία τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεί Mζ 13. 1038 b 15.

METAFÍSICA VII, 13. 1038 b 15. “Además, se llama substancia lo que no se predica de un sujeto [ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου]; pero el universal se dice siempre de un sujeto [τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεί].

• τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία, κοινὸν μηδὲν οὐσία, οὔτε τὸ καθόλου οὐσία οὔτε τὸ γένος Mζ 16. 1041 a 4, 1040 b 23. 13. 1038 b 35, 1039 a 3. 10. 1035 b 29. η 1. 1042 a 21. β 6. 1003 a 9. 12. 1053 b 21. κ2. 1060 b 21.Cf. η1. 1042 a 15. λ1. 1069 a 28.

METAFÍSICA VII, 16. 1041 a 4. “Así pues, es evidente que *ninguno de los universales es substancia* [οὐτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία]...”

METAFÍSICA VII, 16. 1040 b 23. “... puesto que nada común es substancia [εἴπερ μηδ' ἄλλο κοινὸν μηδὲν οὐσία].”

METAFÍSICA VII, 13. 1038 b 35. “Así pues, de estas consideraciones resulta claro que *ninguno de los universales es substancia* [οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ] y que *nada de lo que se predica de una manera común significa algo determinado* [καὶ ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῆς κατηγορουμένων τόδε τι], sino algo de tal cualidad.”

METAFÍSICA VII, 13. 1039 a 3. “*Es imposible que una substancia esté compuesta de substancias presentes en ella como en entelequia* [ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ]; pues las cosas que así son dos en entelequia nunca son una en entelequia.”

METAFÍSICA VII, 10. 1035 b 29. “Pero ‘el hombre’ y ‘el caballo’ y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una substancia [ό δ' ἀνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἔκαστα, καθόλου δέ, οὐκ ἐστιν οὐσία], sino un compuesto de tal concepto y de tal materia considerada como universal [ἄλλὰ σύνολον¹⁰τι ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὅλης ὡς καθόλου].”

METAFÍSICA VIII, 1. 1042 a 21. “Por lo demás, ni el universales substancia ni lo es el género [οὐτε τὸ καθόλου οὐσία οὐτε τὸ γένος].”

¹⁰ Se puede ver el artículo **σύνολος** en *Antología del Index Aristotelicus* de H. Bonitz , pp. 577-581.

METAFÍSICA III, 6. 1003 a 9. “Pues, si son universales, no serán substancias (ya que *ninguna de las cosas comunes significa algo determinado [οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει]*), sino de tal cualidad y *la substancia es algo determinado [ἢ δ' οὐσία τόδε τι]*.”

METAFÍSICA X, 2. 1053 b 21. “Por consiguiente, *ni los géneros son ciertas naturalezas y substancias separadas de las demás cosas [οὐτε τὰ γένη φύσεις τινὲς καὶ οὐσίαι χωρισταὶ τῶν ἄλλων εἰσίν]*...”

METAFÍSICA XI, 2. 1060 b 21. “Ofrece también dificultad... *y que la substancia no sea un universal, sino más bien algo determinado y separado [τὴν δ' οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τόδε τι καὶ χωριστόν]*.”

Cf. METAFÍSICA VIII, 1. 1042 a 15. “Y al universal y al género se asocian también las Ideas (por la misma razón, en efecto, *son consideradas como substancias*) [(κατὰ τὸν αὐτὸν γὰρ λόγον οὐσίαι δοκοῦσιν εἶναι]).”

Cf. METAFÍSICA XII, 1. 1069 a 28. “Nuestros contemporáneos consideran más bien como substancias los universales (*universales son, en efecto, los géneros, a los que atribuyen en mayor grado la condición de principios y substancias porque su indagación es de carácter lógico [τὰ γάρ γένη καθόλου, ἃ φασιν ἀρχὰς καὶ οὐσίας εἶναι μᾶλλον διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν]*).”

Sin embargo, de algún modo las especies y los géneros son llamados οὐσίαι δεύτεραι οὐσίαι λέγονται, ἐν οὓς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη K 5. 2 a 14 Wz (Cf. b 31). 7. 8 a 13, 15.

CATEGORÍAS 5. 2 a 14. “Se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así

llamadas, tanto esas especies como sus géneros [δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη].

Cf. CATEGORÍAS 5. 2 b 31. “*Verosímilmente, después de las entidades primarias, sólo las especies y los géneros, de entre las demás cosas, se llaman entidades secundarias [Εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαι λέγονται]; pues sólo ellas entre los predicados muestran la entidad primaria [μόνα γὰρ δηλοῦ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορούμενων].*”

CATEGORÍAS 7. 8 a 13, 15. “*Ofrece dificultad saber si ninguna entidad se cuenta entre ‘lo respecto a algo’, como parece [Ἐχει δὲ ἀπορίαν πότερον οὐδεμία οὐσία τῶν πρός τι λέγεται, καθάπερ δοκεῖ], o cabe esta posibilidad en algunas de las entidades secundarias [κατά τινας τῶν δευτέρων οὐσιῶν], pues en lo tocante a las entidades primarias sí que es verdad [ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀληθές ἔστιν]; en efecto, ni los todos ni las partes se dicen respecto a algo: pues el hombre individual no se llama ‘hombre individual de algo’, ni el buey individual, ‘buey individual de algo’.*”

• **τῶν δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους
Κ5.2 b 7 Wz, 22.**

CATEGORÍAS 5. 2 b 7. “*Ahora bien, de entre las entidades secundarias, es más entidad la especie que el género [Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους]: en efecto, se halla más próxima a la entidad primaria [ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἔστιν].*”

CATEGORÍAS 5. 2 b 22. “... en efecto, la especie subyace al género [— ὑπόκειται γὰρ τὸ εἶδος τῷ γένει]: los géneros se predicen de las

especies, pero no así, inversamente, las especies de los géneros; *conque también resulta de esto que la especie es más entidad que el género* [ὅστε καὶ ἐκ τούτων τὸ εἶδος τοῦ γένους μᾶλλον οὐσία].”

3. d. Ámbito del concepto τῆς οὐσίας.

• ἔστιν οὐσία ὡς τύπῳ εἰπεῖν οὗτον ἀνθρωπος ἵππος Κ4. 1 b 27.

CATEGORÍAS 4. 1 b 27. “Esentidad –para decirlo con un ejemplo—: hombre, caballo [ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οὗτον ἀνθρωπος, ἵππος]...”

• λέγω οὐσίας τά τε ἀπλὰ σώματα, οὗτον πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, καὶ ὅσα ἐκ τούτων, οὗτον τόν τε σύνολον οὐρανὸν καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ Ογ 1. 298 a 29. Cf. Μζ 2. 1028 b 8.ψβ1. 412 a 11.

ACERCA DEL CIELO III, 1. 298 a 29. “Ahora bien, puesto que de las cosas designadas como naturales unas son entidades y otras son operaciones y propiedades de aquéllas (llamo ‘entidades’ a los cuerpos simples como, por ejemplo, el fuego y la tierra y los <demás cuerpos> del mismo rango, así como a todos los <compuestos> de ellos [λέγω δ' οὐσίας μὲν τά τε ἀπλὰ σώματα, οὗτον πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, καὶ ὅσα ἐκ τούτων], v. gr. el cielo entero y sus partes, [οὗτον τόν τε σύνολον οὐρανὸν καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ] y también los animales y las plantas y sus partes).”

METAFÍSICA VII, 2. 1028 b 8. “Al parecer, donde más claramente se da la substancia es en los cuerpos [Δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν] (por eso decimos que los animales y las plantas y sus partes son substancias [(διὸ τά τε ζῷα

καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναι φαμεν], y también los cuerpos naturales, como el Fuego y el Agua y la Tierra y otros tales [καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οὗν πῦρ καὶ θέρμαντα καὶ γῆν καὶ τῶν τοιούτων ἔκαστον] ...”

ACERCA DEL ALMA II, 1. 412 a 11. “Por otra parte y a lo que parece, entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales [οὐσίαι δὲ μάλιστ’ εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικά]: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás.”

• οὐσία σωματική Φδ 7. 214 a 12. Γα 5. 320 b 22.

FÍSICA III, 7. 214 a 12. “En otro sentido se llama ‘vacío’ *aquello en lo cual no hay un “esto” ni una substancia corpórea* [ἐν φῇ μὴ τόδε τι μηδ’ οὐσία τις σωματική].”

ACERCA DE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN I, 5. 320 b 22. “Pero, dado que hay una materia de la que procede la substancia corpórea, que es ya materia de un determinado cuerpo (porque no existe el cuerpo como entidad común) [Ἐπεὶ δὲ ἐστὶ καὶ οὐσίας ὅλη σωματικῆς, σώματος δὲ ἥδη τοιουδί (σῶμα γὰρ κοινὸν οὐδέν)]...”

• οὐσία αἰσθητή Μη 2.1043 a 27.μ 9. 1086 a 23. (Δημόκριτος ἡγεῖται τὴν τῶν ἀιδίων φύσιν εἶναι μικρὰς οὐσίας πλῆθος ἀπείρους f 202. 1514 b 9).

METAFÍSICA VIII, 2. 1043 a 27. “Queda, pues, claro por lo dicho cuál es la substancia sensible y cómo lo es [τίς ἡ αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς]; pues una lo es como materia, otra como forma y acto, y la tercera se compone de éstas [ἡ μὲν γὰρ ώς ὅλη, ἡ δὲ ώς μορφὴ καὶ ἐνέργεια, ἡ δὲ τρίτη ἡ ἐκ τούτων].”

METAFÍSICA XIII, 9. 1086 a 23. “Lo que dicen acerca de los primeros principios y de las primeras causas y elementos *los que sólo tratan de definir la substancia sensible* [οἱ περὶ μόνης τῆς αἰσθητῆς οὐσίας διορίζοντες], en parte lo hemos consignado en los escritos sobre la Naturaleza, y en parte no interesa a nuestras actuales consideraciones.”

FRAGMENTOS 202. 1514 b. 9 Demócrito considera que la naturaleza de las cosas eternas [Δημόκριτος ἡγεῖται τὴν τῶν ἀιδίων φύσιν] son pequeñas sustancias infinitas en cuanto al número [εἶναι μικρὰς οὐσίας τὸ πλῆθος ἀπείρους].

• **όμολογούμεναι ούσιαι αἱ αἰσθηταί** Μη 2. 1042 a 8. β 2. 997 a 34.ζ 15. 1039 b 28.

METAFÍSICA VIII, 2. 1042 a 8. “Pero, entre las substancias [ούσιαι], unas son admitidas por todos,... Son generalmente admitidas las substancias físicas [όμολογούμεναι μὲν αἱ φυσικαί] como el Fuego, la Tierra, el Agua, el Aire y los demás cuerpos simples...”

METAFÍSICA III, 2. 997 a 34. Y, todavía, ¿se ha de admitir que sólo existen las substancias sensibles [ἔτι δὲ πότερον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας μόνας εἶναι φατέον], o también otras además de éstas?

METAFÍSICA VII, 15. 1039 b 28. Por eso tampoco es posible definir ni demostrar las substancias sensibles singulares [διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὖσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἔκαστα οὗτε ὄρισμὸς οὗτε ἀπόδειξις ἔστιν], porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir.”

• **ούσιαι φυσικαί, κατὰ φύσιν, φύσει συνεστῶσαι** Μη 1.1042 a 6, 8 Bz. ζ 17. 1041 b 29.Ογ 1. 298 b 3. Φβ 1. 192 b 34.Γβ 1. 328 b 33. Ζμα 5. 644 b 22.

METAFÍSICA VIII, 1. 1042 a 6, 8 Bz. “Hemos dicho que el objeto de nuestra investigación son las causas y los principios y los elementos de las substancias. Pero, entre las substancias, unas son admitidas por todos, mientras que acerca de otras se han manifestado algunos particularmente [οὐσίαι δὲ αἱ μὲν ὅμοιογούμεναι εἰσιν ὑπὸ πάντων, περὶ δὲ ἐνίων ιδίᾳ τινὲς ἀπεφήναντο]. Son generalmente admitidas las substancias físicas [ὅμοιογούμεναι μὲν αἱ φυσικαὶ], como el Fuego, la Tierra, el Agua, el Aire y los demás cuerpos simples, y también las plantas y sus partes, y los animales y las partes de los animales, y, finalmente, el Cielo y las partes del Cielo. Y particularmente dicen algunos que son substancias las Especies y las Cosas matemáticas.

METAFÍSICA VII, 17. 1041 b 29. “... y, puesto que algunas cosas no son substancias de nada, sino que todas las substancias están constituidas según naturaleza y por naturaleza [ἀλλ’ ὅσαι οὐσίαι, κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασι], también parecerá ser substancia esta naturaleza, que no es un elemento, sino un principio.”

ACERCA DEL CIELO III, 1. 298 b 3. “... es evidente que la mayor parte de la investigación acerca de la naturaleza viene a versar sobre los cuerpos: pues las entidades naturales [πάσαι γὰρ αἱ φυσικαὶ οὐσίαι], o bien son cuerpos, o bien surgen con los cuerpos y las magnitudes.

FÍSICA II, 1. 192 b 34. *Cada una de estas cosas es una substancia, pues es un substrato y la naturaleza está siempre en un substrato [καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία· ὑποκείμενον γάρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν ἡ φύσις ἀεί].*

ACERCA DE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN II, 1. 328 b 33. “En todas las substancias naturalmente constituidas [πάσαις ταῖς

φύσει συνεστώσαις ούσιαις] no hay generación ni corrupción sin la existencia de cuerpos perceptibles.”

PARTES DE LOS ANIMALES I, 5. 644 b 22. “De los seres que están constituidos por naturaleza [Τῶν οὐσιῶν ὅσαι φύσει συνεστᾶσι] unos, no engendrados e incorruptibles, existen por toda la eternidad, otros, en cambio, participan de la generación y la corrupción.

• ούσιαι φυσικαὶ γενηταί, αἰδίοι Μη 4.1044 b 3, 6.

METAFÍSICA VIII, 4. 1044 b 3, 6. «Así pues, en cuanto a las substancias naturales y generables [περὶ μὲν οὖν τὰς φυσικὰς οὐσίας καὶ γενητὰς], es necesario proceder de este modo para proceder rectamente... En cuanto a las substancias naturales pero eternas [ἐπὶ δὲ τῶν φυσικῶν μὲν ἀἰδίων δὲ οὐσιῶν], el procedimiento es otro;...”

• ούσιαι τρεῖς, δύο μὲν αἱ φυσικαί, μία δ' ἡ ἀκίνητος Μλ 6. 1071 b 3. 1. 1069 a 30-33.

METAFÍSICA XII, 6. 1071 b 3. “Puesto que hemos distinguido tres clases de substancias [Ἐπεὶ δ’ ἥσαν τρεῖς ούσιαι], dos naturales y una inmóvil [δύο μὲν αἱ φυσικαὶ μία δ’ ἡ ἀκίνητος], hay que decir acerca de esta última que tiene que haber una substancia eterna inmóvil [ἀΐδιόν τινα ούσιαν ἀκίνητον].”

METAFÍSICA XII, 1. 1069 a 30-33. “Hay tres clases de substancias [ούσιαι δὲ τρεῖς]. Una es la sensible [μία μὲν αἰσθητή], que se divide en eterna y corruptible. Ésta es admitida por todos; por ejemplo, las plantas y los animales. La otra es la eterna [ἡ δ’ ἀΐδιος], cuyos elementos es necesario inquirir, ya sea uno ya varios. La tercera es inmóvil [ἄλλη δὲ ἀκίνητος], y de ella dicen algunos que es separable...”

- οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειοτέρα καὶ προτέρα τούτων ἀπάντων Οα 2. 269 a 30. 9. 278 b 12. 3. 270 b 11. κ 2.392 a 5.

ACERCA DEL CIELO I, 2. 269 a 30. “A partir de esto resulta evidente, entonces, que existe por naturaleza alguna otra entidad corporal aparte de las formaciones de acá<fuego, aire, agua y tierra> [ὅτι πέφυκέ τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις], más divina y anterior a todas ellas [θειοτέρα καὶ προτέρα τούτων ἀπάντων].”

ACERCA DEL CIELO II, 9. 278 b 12. “Llamamos, pues, cielo en un sentido [Ἐνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν] a la entidad del orbe extremo del universo [τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς], o al cuerpo natural que se halla en el orbe extremo del universo [ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός].”

ACERCA DEL CIELO II, 3. 270 b 11. “Luego si existe algo divino [Εἴπερ οὖν ἔστι τι θεῖον], como es el caso, también es correcto lo que se acaba de exponer acerca de la primera de las entidades corporales [περὶ τῆς πρώτης οὐσίας τῶν σωμάτων].”

DE MUNDO 2.392 a 5. “Llamamos éter a la substancia del cielo y estrellas [Οὐρανοῦ δὲ καὶ ἀστρων οὐσίαν μὲν αἰθέρα καλοῦμεν]...”

- οὐσίαν τινὰ αἰδίον ἀκίνητον εἶναι ἀνάγκη, καὶ ταύτην ἐνεργείᾳ οὖσαν Μλ 6.1071 b 3-26 Bz. 7. 1073 a 4. 8. 1073 a 30, 36.

METAFÍSICA XII, 6. 1071 b 3-26. “Puesto que hemos distinguido tres clases de substancias, dos naturales y una inmóvil, hay que decir acerca de esta última que *tiene que haber una substancia eterna inmóvil* [ὅτι ἀνάγκη εἶναι ἀϊδίον τινα οὐσίαν ἀκίνητον]. Las substancias, en efecto, son los entes primeros [αἱ τε γὰρ οὐσίαι

πρῶται τῶν ὄντων], y si todas fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Pero es imposible que el movimiento se genere o se corrompa (pues, como hemos dicho, ha existido siempre [άει γὰρ ἦν]), ni en el tiempo... Por consiguiente, es preciso que haya un principio tal que su substancia sea acto [δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἡς ἡ οὐσία ἐνέργεια]. Además, es preciso que estas substancias sean inmateriales; pues, si hay alguna cosa eterna, deben ser eternas precisamente ellas. Son, por consiguiente, acto [ἐνέργεια ἄρα]..."

METAFÍSICA XII, 7. 1073 a 4. "Así pues, que hay una substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles [ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν], resulta claro por lo dicho."

METAFÍSICA XII, 8. 1073 a 30, 36. "... pero vemos que además de la simple traslación del Universo, que decimos producida por la substancia primera e inmóvil [ἥν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον], hay otras traslaciones eternas, que son las de los planetas... Siendo, en efecto, la naturaleza de los astros cierta substancia eterna [ἡ τε γὰρ τῶν ἀστρων φύσις ἀΐδιος οὐσία τις οὖσα], también el motor será eterno y anterior a lo movido, y lo anterior a una substancia será necesariamente una substancia [καὶ τὸ κινοῦν ἀΐδιον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου, καὶ τὸ πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι].

Puesto que se considera que las substancias sensibles se han constituido a partir de la materia y la forma, se habla de ἡ σύνθετος οὐσία, οὐσία οὗτως ὡς συνθέτη Mη 3. 1043 a 30. Ψβ 1. 412 a 16.

METAFÍSICA VIII, 3. 1043 a 30. “Hay que tener en cuenta que a veces no se ve bien si un nombre significa *la substancia compuesta o el acto y la forma* [τὴν σύνθετον οὐσίαν ἢ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφήν]; por ejemplo, si el significado de ‘casa’ es el compuesto, es decir, ‘refugio hecho de ladrillos y piedras puestos de tal modo’, o el acto y la especie, es decir ‘refugio’.”

ACERCA DEL ALMA II, 1. 412 a 16. “De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida *es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta* [οὐσία ἀν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη].”

Pero el nombre de οὐσία se refiere no sólo a la materia y forma unidas entre sí sino también separadamente a cualquiera de las dos, ya a la materia, ya a la forma:

- οὐσία ἢ τε ὅλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων Μζ 10. 1035 a 2. 15. 1039 b 21. η 2. 1043 a 19. 1 3. 1054 b 4 Bz. λ 3. 1070 a 9, 12. 4. 1070 b 13. ψβ 1. 412 a 6. 2. 414 a15.

METAFÍSICA VII, 10. 1035 a 2. “... y consideremos las partes que constituyen la substancia. Pues bien, si una cosa es materia, y otra, especie, y otra, el compuesto de ambas, *y si es substancia la materia y la especie y el compuesto de ambas* [καὶ οὐσία ἢ τε ὅλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων], en algún sentido también la materia se dice parte de algo, y en algún sentido no, sino los elementos del enunciado de la especie.”

METAFÍSICA VII, 15. 1039 b 21. “Y, puesto que la substancia es de dos clases: el todo concreto y el concepto [Ἐπεὶ δ' ἡ οὐσία ἔτερα, τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος] (en el primer caso la substancia comprende el concepto junto con la materia [λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν

οὗτως ἐστὶν οὐσία, σὺν τῇ ὅλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος], mientras que en el segundo es el concepto en sentido pleno [ἡ δ' ὁ λόγος ὅλως]...”

METAFÍSICA VIII, 2. 1043 a 19. “Por eso los que, al definir una casa[διὸ τῶν ὄριζομένων οἱ μὲν λέγοντες τί ἐστιν οἰκία], dicen que es un conjunto de piedras, ladrillos y maderas, describen la casa en potencia, pues estas cosas son materia [τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγουσιν, ὅλη γὰρ ταῦτα]; los que dicen que es un recinto protector de bienes y personas o algo semejante, hablan del acto [τὴν ἐνέργειαν λέγουσιν]; y los que juntan ambas descripciones, enuncian la tercera substancia, compuesta de estos elementos [οἱ δ' ἀμφω ταῦτα συντιθέντες τὴν τρίτην καὶ τὴν ἐκ τούτων οὐσίαν] (pues el enunciado que se apoya en las diferencias parece expresar la especie y el acto) [(ἔσοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἶδους καὶ τῆς ἐνέργειας εἶναι)], y el que se basa en las partes integrantes, más bien la materia [τῆς ὅλης μᾶλλον]).”

METAFÍSICA X, 3. 1054 b4. “Son semejantes las cosas que, no siendo absolutamente idénticas ni sin diferencia en cuanto a su substancia concreta, son idénticas en cuanto a la especie [ὅμοια δὲ ἔαν μὴ ταῦτα ἀπλῶς ὄντα, μηδὲ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀδιάφορα τὴνσυγκειμένην, κατὰ τὸ εἶδος ταῦτα ἦ]; así el cuadrilátero mayor es semejante al pequeño, y lo son entre sí las rectas desiguales.”

METAFÍSICA XII, 3. 1070 a 9, 12. “Las substancias son de tres clases[οὐσίαι δὲ τρεῖς]: la materia [ἡ μὲν ὅλη], que es algo determinado en apariencia (pues las cosas unidas por contacto y no por unión natural son materia y sujeto); la naturaleza [ἡ δὲ φύσις], que es algo determinado y cierta manera de ser hacia lo cual tiende la materia; y la tercera, compuesta de estas dos, es la

individual [εἴτι τρίτη ἡ ἐκ τούτων ἡ καθ' ἔκαστα], por ejemplo Sócrates o Calias.”

METAFÍSICA XII, 4. 1070 b 13. “... por ejemplo, quizá pueda considerarse como especie de los cuerpos sensibles el calor y, por otra parte, el frío, que es su privación [ώς μὲν εἶδος τὸ θερμὸν καὶ ἄλλον τρόπον τὸ ψυχρὸν ἡ στέρησις], y, como materia, lo que primariamente y por sí es en potencia estas cosas [ὕλη δὲ τὸ δυνάμει ταῦτα πρῶτον καθ' αὐτό]; y son substancias estas cosas y las procedentes de ellas, de las cuales ellas son principios [οὐσίαι δὲ ταῦτά τε καὶ τὰ ἐκ τούτων, ὃν ἀρχαὶ ταῦτα]...”

ACERCA DEL ALMA II, 1. 412 a 6. “... e intentemos definir qué es el alma y cuál podría ser su definición más general [...πειρώμενοι διορίσαι τί ἔστι ψυχὴ καὶ τίς ἀν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς]. Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad [λέγομεν δὴ γένος ἐν τι τῶν ὅντων τὴν οὐσίαν] y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia [ώς ὕλην]— aquello que por sí no es algo determinado—, en segundo lugar, como estructura y forma [μορφὴν καὶ εἶδος] en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra [τὸ ἐκ τούτων].”

“ACERCA DEL ALMA II, 2. 414 a 15. “En efecto: dado que, como ya hemos dicho, la entidad se entiende de tres maneras [τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας]—bien como forma, bien como materia, bien como el compuesto de ambas[ὅν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν]—...”

- **ἡ μάλιστ' οὐσία, μᾶλλον, μάλιστα οὐσία Μλ 3. 1070 a 20. β5. 1002 a 16, 26.**

METAFÍSICA XII, 3. 1070 a 20. “Por eso no dijo mal Platón que son Especies todas las cosas naturales, si es que hay Especies

distintas de estas cosas, por ejemplo fuego, carne, cabeza; *pues todas son materia, y la última lo es de la substancia en grado sumo* [ἀπαντά γὰρ ὅλη ἐστί, καὶ τῆς μάλιστ’ οὐσίας ἡ τελευταία].”

METAFÍSICA III, 5. 1002 a 16, 26. “Mas, si se concede que son más *substancia*[ὅτι μᾶλλον ούσια] las longitudes y los puntos que los cuerpos, pero no vemos a qué cuerpos pertenecerían estas cosas (pues en los sensibles es imposible que existan), no habrá ninguna substancia...; y lo mismo puede decirse también de la línea, del punto y de la unidad, *de suerte que, si el cuerpo es substancia en el más alto grado, y esas cosas lo son más que él* [ὅστ’ εἰ μάλιστα μὲν οὐσία τὸ σῶμα, τούτου δὲ μᾶλλον ταῦτα], pero no existen esas cosas ni son algunas substancias, no alcanzamos a ver qué es el Ente y cuál es la substancia de los entes.”

3. e. Substancia¹¹ material.

- ἡ ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὅλη οὐσία ὁμολογεῖται Μη 2. 1042 b 9.

METAFÍSICA VIII, 2. 1042 b 9. “Puesto que la substancia como sujeto y como materia es reconocida por todos [Ἐπεὶ δ’ ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὅλη οὐσία ὁμολογεῖται], y ésta es la que está en potencia, nos queda por decir cuál es la substancia de las cosas sensibles considerada como acto.”

- ἡ ὑποκειμένη οὐσία ὡς ὅλη ΜΑ9. 992 b 1. 4. 985 b 10.

METAFÍSICA I, 9. 992 b 1. “Además, se podría pensar que la *substancia subyacente, entendida como materia* [ἔτι δὲ τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν ὡς ὅλην], es demasiado matemática, y que

¹¹ Bonitz traduce *ούσια* mediante la voz latina *substantia*.

más es un predicado y una diferencia de la substancia y de la materia que materia...”

METAFÍSICA I, 4. 985 b 10. “*Y así como los que afirman la unidad de la substancia subyacente [καὶ καθάπερ οἱ ἐν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν]...*”

• **τὰ μὲν ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, ἀυτη δὲ τῆς ὕλης Μζ 3. 1029 a 23. Cf. Φβ 1. 193 a 9-20.**

METAFÍSICA VII, 3. 1029 a 23. “Y entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente. Pues es algo de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso del de cada una de las categorías (*pues todas las demás cosas se predicen de la substancia, y ésta, de la materia [τὰ μὲν ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, ἀυτη δὲ τῆς ὕλης]*).”

FISICA II, 1. 193 a 9-20. “*Algunos piensan que la naturaleza o la substancia de las cosas que son por naturaleza es el constituyente primero en cada una de ellas [δοκεῖ δ' ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων ἐνίοις εἶναι τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἔκαστης], algo uniforme en sí mismo; así, la naturaleza de una cama sería la madera, y la de una estatua el bronce. [...] y si la materia de cada una de estas cosas se encuentra asimismo en relación con otra (como el bronce o el oro con el agua, los huesos o la madera con la tierra, e igualmente cualquiera de las demás cosas), éstas serían su naturaleza y su substancia [ἔκεινο τὴν φύσιν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῶν].”*

• **ὕλη καὶ οὐσία ὑλική Μθ 7. 1049 a 36. η 4. 1044 a 15. μ 2. 1077 a 35.**

METAFÍSICA IX, 7. 1049 a 36. «Pero, cuando no es así, *sino que lo que se predica es una especie y algo determinado [ἀλλ’ εἶδός τι καὶ τόδε τι τὸ κατηγορούμενον]*, lo último es materia y substancia material [*τὸ ἔσχατον ὅλη καὶ οὐσία ὄλική*].”

METAFÍSICA VIII, 4. 1044 a 15. “*Acerca de la substancia material* [Περὶ δὲ τῆς ὄλικῆς οὐσίας], es preciso no olvidar que, aunque todas las cosas procedan del mismo elemento primero o de los mismos elementos considerados como primeros, y aunque la misma materia sirva de principio a todas las cosas que se generan, sin embargo, hay una que es propia de cada cosa...”

METAFÍSICA XIII, 2. 1077 a 35. “Pues no parece que haya nada que pueda componerse de líneas ni de superficies ni de puntos, y, si fueran una substancia material [*εἰ δ’ ἦν οὐσία τις ὄλική*], veríamos cosas capaces de tal composición.”

3. f. Substancia¹² formal.

• ἡ οὐσία ἔστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν Mζ 11. 1037 a 29. 6 4. 1014 b 36, 1015 a 5. (ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ οὐδὲ ἡ οὐσία Μμ 5. 1079 b 36.A 9. 991 b 1.)

METAFÍSICA VII, 11. 1037 a 29. “... del todo concreto... en cierto modo hay y no hay enunciado; junto con la materia no lo hay (pues es algo indeterminado), pero lo hay con referencia a la substancia primera; por ejemplo, el enunciado de hombre es el del alma; *la substancia, en efecto, es la especie inmanente* [*ἡ οὐσία ἔστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν*], *de cuya unión con la materia procede la que llamamos substancia concreta* [*ἐξ οὗ καὶ τῆς ὅλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία*]...”

¹² Bonitz traduce *ούσια* mediante la voz latina *substantia*.

METAFÍSICA V, 4. 1014 b 36. “*Y, todavía, en otro sentido, se llama naturaleza la substancia de los entes naturales [ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέγεται ἡ φύσις ἡ τῶν φύσει ὅντων οὐσία].*”

METAFÍSICA V, 4. 1015 a 5. “*Por eso también cuantas cosas son o se generan naturalmente [διὸ καὶ ὅσα φύσει ἔστιν ἢ γίγνεται], aunque exista ya aquello a partir de lo cual naturalmente se generan o son, decimos que aún no tienen la naturaleza si no tienen la especie y la forma [οὕπω φαμὲν τὴν φύσιν ἔχειν ἐὰν μὴ ἔχῃ τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν].*”

METAFÍSICA XIII, 5. 1079 b 36. “*Además, parece imposible que la substancia esté separada de aquello de lo que es substancia [ἔτι δόξειν ἀν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἡ οὐσία]. Por consiguiente, ¿cómo podrían las Ideas, siendo substancias de las cosas, estar separadas de ellas?*”

METAFÍSICA I, 9. 991 b 1. “*Además, parece imposible que la substancia esté separada de aquello de lo que es substancia [ἔτι δόξειν ἀν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἡ οὐσία]; por consiguiente, ¿cómo podrían las Ideas, siendo substancias de las cosas, estar separadas de ellas?*”

• **τὸ ποιὸν τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ, opuesto a τὸ παθητικόν Φε 2. 226 a 28. Mk 6. 1063 a 27.**

FISICA V. 2. 226 a 28. “*Por ‘cualidad’ no entiendo aquí aquello que está en la substancia [λέγω δὲ τὸ ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ] (ya que también de una diferencia específica se dice que es una cualidad), sino esa afición según la cual decimos de una cosa que está afectada o no lo está [ἄλλὰ τὸ παθητικόν, καθ' δ' λέγεται πάσχειν ἢ ἀπαθὲς εἶναι].*”

METAFÍSICA XI. 6. 1063 a 27.“*Pero la substancia depende de la cualidad, que pertenece a la naturaleza determinada [ἢ δ' οὐσία*

κατὰ τὸ ποιόν, τοῦτο δὲ τῆς ὡρισμένης φύσεως], mientras que la cantidad pertenece a la indeterminada.

• οὐσία τὸ τῷ εἴδει ἄτομον **Zeta 4. 644 a 29.**

PARTES DE LOS ANIMALES I, 4. 644 a 29. “Por un lado, *esencia es lo indivisible en especie* [οὐσία τὸ τῷ εἴδει ἄτομον], y lo mejor sería, si se pudiera, *estudiar aparte los seres particulares e indivisibles* [περὶ τῶν καθ' ἔκαστον καὶ ἀτόμων τῷ εἴδει θεωρεῖν χωρίς], como se hace con el hombre...”

• οὐσίαι τὰ ἔσχατα εἴδη, ταῦτα δὲ κατὰ τὸ εἶδος ἀδιάφορα **Zeta 4. 644 a 23.**

PARTES DE LOS ANIMALES I, 4. 644 a 23. “Como las especies últimas son esencias y no se pueden diferenciar ya en especies [Ἐπεὶ δ' οὐσίαι μέν εἰσι τὰ ἔσχατα εἴδη, ταῦτα δὲ κατὰ τὸ εἶδος ἀδιάφορα], por ejemplo Sócrates o Corisco, es necesario...”

• ἡ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία **Mētafísica 3. 1044 a 11.**

METAFÍSICA VII, 3. 1044 a 11. “Y así como el número no admite el más ni el menos, tampoco la substancia en cuanto se ajusta a la especie [οὐδὲ ἡ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία], y, si alguna lo admite, será la que implica materia [ἡ μετὰ τῆς ὕλης].”

• Muy a menudo se unen τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία **Mētafísica 4. 1015 a 10. 18. 1022 a 15. ζ 8. 1033 b 17. 10. 1035 b 15. 12. 1038 a 26. θ 8. 1050 a 5, b 2. μ 8. 1084 b 10, 19. Αγ 33. 89 a 20. μδ 2. 379 b 26. ψβ 1. 412 b 13, a 20, 27, b 5, 9.**

METAFÍSICA V, 4. 1015 a 10. “Y es naturaleza no sólo la materia primera [φύσις δὲ ἡ τε πρώτη ὕλη]..., sino también la especie y la substancia [καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία].”

METAFÍSICA V, 18. 1022 a 15. “*Por lo que’ [Τὸ καθ’ δ]* se dice en varios sentidos, *en un sentido es la especie y la substancia de cada cosa [ἔνα μὲν τρόπον τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία ἐκάστου πράγματος].*”

METAFÍSICA VII, 8. 1033 b 17. “Así pues, está claropor lo dichoque *lo que se enuncia como especie o substancia no se genera [ὅτι τὸ μὲν ὃς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται]*, pero sí se genera *el conjunto total [ἡ σύνολος]* que recibe el nombre de aquélla...”

METAFÍSICA VII, 10. 1035 b 15. “*Y, puesto que el alma de los animales (ésta es, en efecto, la substancia de lo animado) es la substancia expresada por el enunciado y la especie y la esencia de tal cuerpo [ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ζώων ψυχή (τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου) ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ην εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι]...*”

METAFÍSICA VII, 12. 1038 a 26. “Por consiguiente, si se produce una diferencia de otra diferencia, *una sola, la última, será la especie y la substancia [μία ἔσται ἡ τελευταία τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία].*”

METAFÍSICA IX, 8. 1050 a 5. “Pero también en cuanto a la substancia; en primer lugar, *porque lo que es anterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la especie y en cuanto a la substancia [ὅτι τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα]* (por ejemplo, el varón adulto es anterior al niño,...).”

METAFÍSICA IX, 8. 1050 b 2. *Por consiguiente, está claro que la substancia y la especie son acto [ῶστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἔστιν].*

METAFÍSICA XIII, 8, 1084 b 10, 19. “... pero, *en el sentido de la Especie y de la substancia expresada en el enunciado [ός δὲ κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὴν οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον]*, son anteriores...

Pero esto es absurdo; pues *lo uno es como Especie y esencia* [$\tauὸ\ \muὲν\ γὰρ\ ὡς\ εἶδος\ καὶ\ ἡ\ οὐσία$], y lo otro, como parte y como materia.”

ANALÍTICOS SEGUNDOS 33. 89 a 20. “Pero, si <se interpreta> que esas cosas son verdaderas pero no se dan en <los sujetos> con arreglo a la entidad y la especie [$\kappaατ'$ οὐσίαν καὶ κατὰ τὸ εἶδος], ¿se opinará y no se sabrá realmente, tanto sobre el ‘qué’ como sobre el ‘porque’, si se opina a través de cuestiones inmediatas?”

METEOROLOGICOS IV, 2. 379 b 26. “Y el fin, para unas cosas, es *la naturaleza, a saber, la que llamamos forma y substancia* [$\phiύσις\ δὲ\ ἦν\ λέγομεν\ ὡς\ εἶδος\ καὶ\ οὐσίαν$]...”

ACERCA DEL ALMA II, 1. 412 b 13. “... es que *el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo* <instrumento> [οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή], sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo.”

ACERCA DEL ALMA II, 1. 412 a 20. “*Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida* [$\lambda\alphaναγκαῖον\ ἄρα\ τὴν\ ψυχὴν\ οὐσίαν\ εἶναι\ ὡς\ εἶδος\ σώματος\ φυσικοῦ\ δυνάμει\ ζωὴν\ ἔχοντος$]. Ahora bien, *la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo* [$\eta\ δ'$ οὐσία ἐντελέχεια· τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια].”

ACERCA DEL ALMA II, 1. 412 a 27. “... *luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida* [$\deltaιὸ\ ἡ\ ψυχή\ ἐστιν\ ἐντελέχεια\ ἡ\ πρώτη\ σώματος\ φυσικοῦ\ δυνάμει\ ζωὴν\ ἔχοντος$.]”

ACERCA DEL ALMA II, 1. 412 b 5, 9. “*Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado* [$\epsilonἰ\ δή\ τι\ κοινὸν\ ἐπὶ\ πάσης\ ψυχῆς\ δεῖ\ λέγειν,\ εἴη\ ἀν\ ἐντελέχεια\ ἡ$

πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ]... Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo [καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἔστιν ἡ ψυχή· οὐδίσια γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιωδὶ σώματι].

• **οὐσία καὶ μορφή Ζμ β 1. 646 b 1.**

PARTES DE LOS ANIMALES II, 1. 646 b 1. “Desde el punto de vista temporal, pues, la materia y la generación son necesariamente anteriores, pero desde el punto de vista lógico lo son la esencia y la forma de cada ser [τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἐκάστου μορφήν].”

• **opuesta a τὸ σύνολον Μζ 10. 1035 b 22.**

METAFÍSICA VII, 10. 1035 b 22. “... pero el cuerpo y sus partes son posteriores a esta substancia, y lo que se resuelve en tales partes como en su materia no es la substancia, sino el compuesto [καὶ διαιρεῖται εἰς ταῦτα ὡς εἰς ὅλην οὐχ ἡ οὐσία ἀλλὰ τὸ σύνολον].”

• **opuesta a ὅλη ΜΑ 6. 987 b 21 Bz. η 3. 1043 b 12. μ 8. 1084 b 19. Οβ 13. 293 b 15. α 9. 278 a 19. μδ 12. 389 b 29, 390 a 6. Ζμα 1. 641 a 27.**

METAFÍSICA I, 6. 987 b 21. “Y, puesto que las Especies son causas para las demás cosas, <Platón> creyó que los elementos de aquéllas eran elementos de todos los entes. Así pues, como materia [ὡς μὲν οὖν ὅλην], consideró que eran principios lo Grande y lo Pequeño, y como substancia [ὡς δ' οὐσίαν], el Uno; pues a partir de aquéllos, por participación del Uno, las Especies eran los Números.”

METAFÍSICA VIII, 3. 1043 b 12. “Por consiguiente, tampoco el hombre es ‘animal’ más ‘bípedo’, sino que tiene que haber algo que esté fuera de estas cosas, *si estas cosas son materia, y que no sea ni elemento ni compuesto de elementos, sino la substancia [εἰ ταῦθ' ὅλη, οὗτε δὲ στοιχεῖον οὕτ' ἐκ στοιχείου, ἀλλ' ἡ οὐσία]*”.

METAFÍSICA XIII, 8. 1084 b 19. “Pero esto es absurdo; *pues lo uno es como Especie y esencia, y lo otro, como parte y como materia [τὸ μὲν γὰρ ὡς εἶδος καὶ ἡ οὐσία τὸ δ' ὡς μέρος καὶ ὡς ὅλη]*.”

ACERCA DEL CIELO II, 13. 293 b 15. “Ahora bien, es más noble lo que envuelve y el límite que lo limitado: *pues esto último es materia, aquello, en cambio, la substancia de la cosa constituida [τὸ μὲν γὰρ ὅλη, τὸ δ' οὐσία τῆς συστάσεως ἔστιν]*.”

ACERCA DEL CIELO I, 9. 278 a 19. “... *de todas aquellas cosas cuya substancia se da en la materia son múltiples e <incluso> infinitos <los individuos> de idéntica forma [ἐπὶ πάντων γὰρ οὕτως δρῶμεν, ὅσων ἡ οὐσία ἐν ὅλῃ ἔστιν, πλείω καὶ ἄπειρα ὄντα τὰ δόμοειδῆ]*.”

METEOROLÓGICOS IV. 12. 389 b 29. “Todas las cosas constan de los mencionados <elementos> *como de su materia [ώς μὲν ἐξ ὅλης], mientras que en lo tocante a su substancia son <en función> de su definición [ώς δὲ κατ' οὐσίαν τῷ λόγῳ]*.”

METEOROLÓGICOS IV. 12. 390 a 6. “... *la materia no es nada fuera de sí misma [ἡ μὲν ὅλη οὐδὲν ἄλλο παρ' αὐτήν], y la substancia, nada más que definición [ἡ δ' οὐσία οὐδὲν ἄλλο ἢ λόγος]...*”

PARTES DE LOS ANIMALES I, 1. 641 a 27. “... ‘naturaleza’ se dice y tiene dos sentidos: *uno como ‘materia’, otro como ‘esencia’ [τῆς μὲν ὡς ὅλης τῆς δ' ὡς οὐσίας]...*”

• ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη. τὸ δὲ σῶμα ὅλη Μζ 11. 1037 a 5.
Ζγβ 4. 738 b 27.

METAFÍSICA VII, 11. 1037 a 5. “Y es también evidente que *el alma es la substancia primera, y el cuerpo es materia* [ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὅλη]...”

REPRODUCCIÓN DE LOS ANIMALES II, 4. 738 b 27. “El cuerpo proviene de la hembra, y el alma del macho: *pues el alma es la entidad de un cuerpo determinado* [ἡ γὰρ ψυχὴ οὐσία σώματός τινός ἔστιν].”

• **ἡ οὐσία σύνθετον, ἀσύνθετον Μζ 13. 1039 a 18.11. 1036 b
35.η 3. 1043 b 28 Bz.**

METAFÍSICA VII, 13. 1039 a 18. “Pero el resultado implica una dificultad. Pues si, de una parte... y, de otra, *tampoco puede admitirse que ninguna substancia esté compuesta de substancias en entelequia* [μήτ ἐξ οὐσιῶν ἐνδέχεται ἐντελεξείᾳ εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν σύνθετον], *toda substancia será simple* [ἀσύνθετον ἀν εἴη οὐσία πᾶσα], de suerte que tampoco podrá haber enunciado de ninguna substancia.”

METAFÍSICA VII, 11. 1036 b 35. “Pero, en lo relativo a las Cosas matemáticas... *Pues estas cosas no son sensibles* [οὐ γάρ ἔστιν αἰσθητὰ ταῦτα]... ¿Tendrán también materia algunas cosas no sensibles? [ἔσται γὰρ ὅλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν]

METAFÍSICA VIII, 3. 1043 b 28. “... *de suerte que de algunas substancias puede haber definición y enunciado, por ejemplo de las compuestas, ya sean sensibles ya inteligibles* [ῶστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἡς ἐνδέχεται εἶναι ὄρον καὶ λόγον, οὗν τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ἦ]; pero no de sus elementos, puesto que el enunciado definidor afirma una cosa de otra, y es preciso que una esté en función de materia y la otra en función de forma.”

- εῖδος λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν **Mζ 7. 1032 b 2, 5 Bz. 6. 1031 b 22.**

METAFÍSICA VII, 7. 1032 b 2, 5. *A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma (y llamo especie a la esencia de cada una y a la substancia primera)*[ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ(εῖδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)]...*y la salud es el concepto que está en el alma y la ciencia [ή δὲ ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ η ἐπιστήμη].*”

METAFÍSICA VII, 6. 1031 b 22. “Así pues, que *cada cosa en sí se identifica con su esencia, y no accidentalmente* [ἐν καὶ ταῦτο οὐ κατὰ συμβεβηκός αὐτὸ ἐκαστον καὶ τὸ τί ἦν εἶναι], se ve por lo dicho y *porque saber cada cosa equivale a saber su esencia* [ὅτι γε τὸ ἐπίστασθαι ἐκαστον τοῦτο ἔστι, τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι]...”

- πρώτη οὐσία ἡ μὴ λέγεται τῷ ἄλλῳ ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὅλῃ **Mζ 11. 1037 b 3.**

METAFÍSICA VII, 11. 1037 b 3. “... y que *la esencia y la cosa singular* [τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἐκαστον] se identifican en algunos casos, *como en las substancias primeras* [ῶσπερ ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν], por ejemplo la curvidad y la esencia de la curvidad, suponiendo que sea primera (y llamo *primera a la que no implica la inmanencia de una cosa en otra ni en un sujeto que sirva de materia* [λέγω πρώτην ἡ μὴ λέγεται τῷ ἄλλῳ ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὅλῃ])...”

- τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἐκάστου οὐσία **Mζ 6. 1031 a 18. δ 8. 1017 b 22.**

METAFÍSICA VII, 6. 1031 a 18. “Cada cosa, en efecto, no parece ser sino su propia substancia, y *de la esencia se dice que es la substancia de cada cosa* [καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἐκάστου οὐσία].”

METAFÍSICA V, 8. 1017 b 22. “Además, la esencia, cuyo enunciado es una definición [ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὐ δὲ λόγος ὁρισμός], también se llama substancia de cada cosa [καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἐκάστου].”

- λέγω οὐσίαν ἀνευ ὅλης τὸ τί ἦν εἶναι Μζ7. 1032 b 14.
η1. 1042 a 13, 17.

METAFÍSICA VII, 7. 1032 b 14. “Y llamo substancia sin materia a la esencia [λέγω δὲ οὐσίαν ἀνευ ὅλης τὸ τί ἦν εἶναι].”

METAFÍSICA VIII, 1. 1042 a 13, 17. “Pero, desde el punto de vista de los enunciados, resulta que hay también otras substancias [ἄλλας δὲ δὴ συμβαίνει ἐκ τῶν λόγων οὐσίας εἶναι...]: la esencia y el sujeto [τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὑποκείμενον]... Y, puesto que la esencia es una substancia y su enunciado es la definición [ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία, τούτου δὲ λόγος ὁ ὁρισμός], por eso hemos tratado de la definición y de lo que se predica en cuanto tal [περὶ ὁρισμοῦ καὶ περὶ τοῦ καθ' αὐτὸ διώρισται].”

- De aquí que muy a menudo se lean ligados ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι: ΜΑ3. 983 a 27. 7. 988 a 35. 10. 993 a 18. γ 4. 1007 a 20. δ 17. 1022 a 8. ζ 10. 1035 b 15. 13. 1038 b 14. λ9. 1075 a 2. Αδ 4. 91 b 9. Οα 9. 278 a 4. Ζη 8. 708 a 12. Ηβ 6. 1107 a 6.

METAFÍSICA I, 3. 983 a 27. “... y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia [τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι]...”

METAFÍSICA I, 7. 988 a 35. “*Pero la esencia y la substancia* [τὸ δὲ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν] nadie las ha enunciado claramente, siendo los que más se aproximan los partidarios de *las Especies* [τὰ εἴδη]...”

METAFÍSICA I, 10. 993 a 18. “... puesto que también Empédocles dice que el hueso existe por la proporción de sus elementos, *que es la esencia y la substancia de la cosa* [τοῦτο δ' ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος].”

METAFÍSICA IV. 4. 1007 a 20. “...Y, en suma, los que esto dicen destruyen la substancia y la esencia [ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι].”

METAFÍSICA V. 17. 1022 a 8. “Término [Πέρας] se llama..., y la substancia de cada cosa y la esencia de cada cosa [καὶ ἡ οὐσία ἡ ἐκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ]; pues ésta es término del conocimiento; y, si lo es del conocimiento, también de la cosa [τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος].”

METAFÍSICA VII, 10. 1035 b 15. “Y, puesto que el alma de los animales (ésta es, en efecto, la substancia de lo animado) [(τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου)] es la substancia expresada por el enunciado y la especie y la esencia de tal cuerpo [ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι] ...”

METAFÍSICA VII, 13. 1038 b 14. “... pues aquellas cosas cuya substancia es una y cuya esencia es una, también ellas son una [ὅν γὰρ μία ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἔν, καὶ αὐτὰ ἔν].”

METAFÍSICA XII, 9. 1075 a 2. “Pues no es lo mismo el ser de la intelección que el ser de lo entendido [οὐδὲ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοούμενῷ]. ¿O, en algunos casos, la ciencia es el objeto [ἡ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα]: en las productivas sin materia, la substancia y la esencia [ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν

ἀνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι,], y en las especulativas, el enunciado y la intelección son el objeto [ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις?]

ANALÍTICOS SEGUNDOS II, 4. 91 b 9. “Así pues, si no se toma así, no se probará por razonamiento que A es *el ‘qué es ser’ y la entidad* para C [οὐ συλλογιεῖται ὅτι τὸ Α ἔστι τῷ Γ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ οὐσία].”

ACERCA DEL CIELO I, 9. 278 a 4. “En efecto, al decir *cuál es el ser* [τί ἦν εἶναι] de la esfera o del círculo *no mencionamos en la definición* [οὐκ ἐροῦμεν ἐν τῷ λόγῳ] el oro ni el bronce, *por no formar parte de la entidad* [ῶς οὐκ ὄντα ταῦτα τῆς οὐσίας]; pero si hablamos de la esfera áurea o broncinea, sí que los mencionaremos...”

MARCHA DE LOS ANIMALES VIII, 708 a 12. “... la naturaleza no hace nada en vano, sino mirando que todo sea lo mejor posible para cada uno, *preservando la esencia propia de cada cual y su fin particular* [διασώζουσαν ἐκάστου τὴν ἴδιαν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν αὐτῷ εἶναι].”

ÉTICA A NICÓMACO II, 6. 1107 a 6. “*Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia* [διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα], la virtud es un término medio, pero, desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo, es un extremo.”

• Igualmente τὸ τί ἔστι se une con οὐσίᾳ MA 8. 988 b 28. δ 13. 1020 a 18, 19. ε 1. 1025 b 14. ι 2. 1053 b 9. κ 7. 1064 a 9. Αα 31. 46 a 36. 6 7. 92 a 34. ψα 1. 402 a 13.

METAFÍSICA I, 8. 988 b 28. “Además <suprimen la causa del movimiento> al no considerar la substancia ni la quididad como

causa de nada [ἔτι δὲ τῷ τὴν οὐσίαν μηθενὸς αἰτίαν τιθέναι μηδὲ τὸ τί ἔστι]..."

METAFÍSICA V, 13. 1020 a 18, 19. "Y de las cosas que son cuantas por sí, *unas lo son según la substancia* [*τὰ μὲν καὶ οὐσίαν ἔστιν*], como es algo cuanto la línea (*puesen el enunciado que dice qué es [ἐν γὰρ τῷ λόγῳ τῷ τί ἔστι λέγοντι]* figura 'algo cuanto')..."

METAFÍSICA VI, 1. 1025 b 14. "Por eso es evidente *que no hay demostración de la substancia ni de la quididad a base de tal inducción* [*ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἔστιν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς*], sino que es otro el modo de su manifestación."

METAFÍSICA X, 2. 1053 b 9. "Del mismo modo que en las Aporías hemos discutido *qué es el Uno* [*τί τὸ ἐν ἔστι*] y qué se debe admitir acerca de él, *debemos investigar cuál es su condición en cuanto a la substancia y a la naturaleza* [*Κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ζητητέον ποτέρως ἔχει*]..."

METAFÍSICA XI, 7. 1064 a 9. "Por eso resulta también evidente, por una inducción como ésta, *que no hay demostración de la substancia ni de la quididad* [*ὅτι τῆς οὐσίας καὶ τοῦ τί ἔστιν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις*]."

ANALÍTICOS PRIMEROS I, 31. 46 a 36. "... e intentaban convencernos de que es posible *hacer una demostración de la entidad y del 'qué es'* [*περὶ οὐσίας ἀπόδειξιν γενέσθαι καὶ τοῦ τί ἔστιν*]."

ANALÍTICOS SEGUNDOS II, 7. 92 a 34. "¿*Cómo demostrará, pues, la entidad o el 'qué es' el que define?* [*Πῶς οὖν δὴ ὁ ὄριζόμενος δείξει τὴν οὐσίαν ἢ τὸ τί ἔστιν*]."

ACERCA DEL ALMA I, 1. 402 a 13. "Pues al ser esta investigación –me refiero a la investigación *en torno a la entidad y la esencia*

[λέγω δὲ τοῦ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἔστι]— común a otros muchos tratados..."

A partir de aquí, οὐσία es lo mismo que ὁρισμός:

- ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός **Mζ 12. 1038 a 19.**

METAFÍSICA VII, 12. 1038 a 19. "Si esto es así, está claro que la última diferencia será la *substancia de la cosa y su definición* [ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός], puesto que no se debe decir varias veces lo mismo en los términos de la definición, ya que es superfluo."

- οὐσία τοῦ πράγματος ταῦτα, ὃν ἔκαστον μὲν ἐπὶ πλεῖον ὑπάρξει, ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλέον **Aδ 13. 96 a 33, 34, b 12. γ 22. 83 b 1.**

ANALÍTICOS SEGUNDOS II, 13. 96 a 33, 34. "Las cosas de este tipo hay que tomarlas hasta un punto en que se tomen en cantidad tal que, primeramente, *cada una de ellas se dé en más cosas* [ὃν ἔκαστον μὲν ἐπὶ πλέον ὑπάρξει], pero todas juntas ya no [ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλέον]: en efecto, *esa será necesariamente la entidad de la cosa* [*ταύτην γὰρ ἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος*]."

ANALÍTICOS SEGUNDOS II, 13. 96 b 12. "... *la entidad de cada cosa en concreto* [ἡ οὐσία ἡ ἔκάστου εἶναι] *es esa clase de predicación última aplicada a los individuos* [ἡ ἐπὶ τοῖς ἀτόμοις ἔσχατος τοιαύτη κατηγορία]."

ANALÍTICOS SEGUNDOS I, 22. 83 b 1. "*En efecto, o bien se predicará <el sujeto del predicado> como entidad* [ἢ γάρ τοι ὡς οὐσία κατηγορηθήσεται], v.g.: *como si fuera el género o la diferencia del*

predicado [οὗτον ἡ γένος ὅν ἡ διαφορὰ τοῦ κατηγορουμένου]. Ahora bien, se ha demostrado que éstos no pueden ser infinitos, ni hacia abajo ni hacia arriba.”

• **κατ’ οὐσίαν, distinto de κατὰ γένος, κατ” εἶδος Φε 4. 228 b 13.**

FISICA V, 4. 228 b 13. “Además, se dice también que un movimiento es uno cuando es completo, sea según el género o según la especie o según la substancia [ἔάν τε κατὰ γένος ἔάν τε κατ’ εἶδος ἢ ἔάν τεκατ” οὐσίαν]...”

• **τὸ ποιὸν λέγεται ἔνα μὲν τρόπον ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας Μδ 14. 1020 a 33.**

METAFÍSICA V, 14. 1020 a 33. “Cualidad se llama, en un sentido, la diferencia de la substancia [[Τὸ] ποιὸν λέγεται ἔνα μὲν τρόπον ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας].”

• **ὅπάρχει τι ἐν τῇ οὐσίᾳ Ζμγ 6. 669 b 12. δ 6. 682 b 28. 12. 693 b 13. 13. 695 b 20. Μδ 9. 1018 a 14. τζ 12. 149 b 37.**

*PARTES DE LOS ANIMALES III, 6. 669 b 12. “Por eso, igual que ser ave resulta de ciertas condiciones, también *en la esencia de aquéllos resulta inherente el tener pulmón* [καὶ ἐκείνων ἐν τῇ οὐσίᾳ ὑπάρχει τὸ πλεύμονα ἔχειν].”*

*PARTES DE LOS ANIMALES IV, 6. 682 b 28. “Les es necesario <a los insectos> estar divididos en segmentos, pues *está en su propia esencia el tener muchos principios* [τοῦτο γὰρ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτῶν ὑπάρχει τὸ πολλὰς ἔχειν ἀρχάς]...”*

*PARTES DE LOS ANIMALES IV, 12. 693 b 13. “... (respecto a ellas <a las alas> tienen la capacidad de extenderlas, y *en la propia esencia**

del ave está la capacidad de volar [τῷ δ’ ὅρνιθι ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ πτητικόν ἔστιν]...”

PARTES DE LOS ANIMALES IV, 13. 695 b 20. “*Pero, puesto que <los peces> son sanguíneos según su esencia, por ser nadadores tienen aletas [Ἐπεὶ δ’ ἔναιμά ἔστι κατὰ τὴν οὐσίαν, διὰ μὲν τὸ νευστικὰ εἶναι πτερύγια ἔχει], pero al no caminar no tienen patas, pues el añadido de las patas es útil para el movimiento sobre el suelo.”*

METAFÍSICA V, 9. 1018 a 14. “*Se llaman diferentes [διάφορα]...Además, aquellas cosas cuyo género es otro, y las contrarias, y cuantas tienen en la substancia la alteridad [καὶ ὅσα ἔχει ἐν τῇ οὐσίᾳ τὴν ἑτερότητα].”*

TÓPICOSVI, 12. 149 b 37. “*... pues lo mejor de cada cosa está sobre todo en la entidad [έκάστου γὰρ τὸ βέλτιστον ἐν τῇ οὐσίᾳ μάλιστα]...”*

• ή οὐσία, τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ opuesto a τὰ συμβεβηκότα Ζμα3. 643 a 27. 5. 645 a 35. ψα1. 402 a 8, 14, b 18, 24.

PARTES DE LOS ANIMALES I, 3. 643 a 27. “*Además, hay que dividir según las características esenciales y no según las diferencias accidentales propias [Ἐτι διαιρεῖν χρὴ τοῖς ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ μὴ τοῖς συμβεβηκόσι καθ’ αὐτό], como si se dividiesen figuras geométricas porque unas tienen los ángulos iguales a dos rectos, y otras a más, pues es un accidente del triángulo el tener los ángulos iguales a dos rectos.”*

PARTES DE LOS ANIMALES I, 5. 645 a 35. “*También en lo que concierne a la naturaleza se debe hablar sobre la composición y sobre el ser total [περὶ τῆς συνθέσεως καὶ τῆς ὅλης οὐσίας], pero no sobre los elementos, que no se dan nunca separados del ser al que*

pertenecen [ἀλλὰ μὴ περὶ τούτων ἀ μὴ συμβαίνει χωριζόμενά ποτε τῆς οὐσίας αὐτῶν].”

ACERCA DEL ALMA I, 1. 402 a 8, 14 “... *La investigación en torno al alma [τὴν περὶ τῆς ψυχῆς ἴστορίαν]...* Por nuestra parte, intentamos contemplar y conocer su naturaleza y su entidad, así como cuantas propiedades la acompañan [έπιζητοῦμεν δὲ θεωρῆσαι καὶ γνῶναι τίν τε φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν, εἴθ’ ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτήν].”

ACERCA DEL ALMA I, 1. 402 b 18. “Por otra parte, y según parece, no sólo es útil conocer la esencia [τὸ τί ἔστι γνῶναι] para comprender las causas de las propiedades que corresponden a las entidades [πρὸς τὸ θεωρῆσαι τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσίαις],...”

ACERCA DEL ALMA I, 1. 402 b 24. "... *las propiedades contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia [τὰ συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ τί ἔστιν]*: pues si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades –ya acerca de todas ya acerca de la mayoría– tal como aparecen, seremos capaces también en tal caso de pronunciarnos con notable exactitud *acerca de la entidad [περὶ τῆς οὐσίας]*. Y es que el principio de toda demostración es *la esencia [τὸ τί ἔστιν]*...”

• **ὅρος τῆς οὐσίας [de la tragedia] πο 6. 1449 b 24.**

POÉTICA DE ARISTÓTELES 6. 1449 b 24. “Tratemos ahora de la tragedia, recogiendo la definición de su esencia [τὸν γινόμενον ὅρον τῆς οὐσίας] que resulta de lo que hemos dicho.”

• **ὁ λόγος ἡ οὐσία Μν 5. 1092 b 17-22. μδ 12. 390 a 6. Cf. Μζ 15. 1039 b 21.**

METAFÍSICA XIV, 5. 1092 b 17-22. Y que los Números no son substancia ni causas de la forma, es evidente [ὅτι δὲ οὐχ οἱ ἀριθμοὶ οὐσία οὐδὲ τῆς μορφῆς αἴτιοι, δῆλον]; pues la proporción es la substancia [ό λόγος ή οὐσία], y el número, materia [ό γὰρ λόγος ή οὐσία, οὐ δ' ἀριθμὸς ὅλη]... pero la substancia [ἄλλ' ή οὐσία] es ser tal cantidad mezclada con tal otra cantidad, y esto ya no es un número, sino la proporción de una mezcla de números corpóreos o de cualesquiera otros [ἄλλὰ λόγος μίξεως ἀριθμῶν σωματικῶν ή ὅποιωνούν]."

METEOROLÓGICOS IV, 12. 390 a 6. "... si se llevan las cosas a los extremos, la materia no es nada fuera de sí misma, y la substancia nada más que definición [ή μὲν ὅλη οὐδὲν ἄλλο παρ' αὐτήν, ή δ' οὐσία οὐδὲν ἄλλο ή λόγος]..."

Cf. METAFÍSICA VII, 15. 1039 b 21. Y, puesto que la substancia es de dos clases: el todo concreto y el concepto [*Ἐπεὶ δ' ή οὐσία ἔτερα, τό τε σύνολον καὶ ό λόγος*] (en el primer caso la substancia comprende el concepto junto con la materia, mientras que en el segundo es el concepto en sentido pleno) [*λέγω δ' ὅτι ή μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία, σὺν τῇ ὅλῃ συνειλημμένος ό λόγος, ή δ' ό λόγος ὅλως*]..."

• ό λόγος καὶ ή οὐσία Cf. Mζ 10. 1035 b 26. Zμβ 7. 652 b 18.

METAFÍSICA VII, 10. 1035 b 26. "Y algunas son simultáneas <al compuesto>, y en tal caso están las indispensables y sin las cuales no puede darse el concepto ni la substancia [*ἔνια δὲ ἄμα, ὅσα κύρια καὶ ἐν φράτῳ ό λόγος καὶ ή οὐσία*]; por ejemplo, suponiendo que sea tal, el corazón o el cerebro."

PARTES DE LOS ANIMALES II, 7. 652 b 18. "Pero puesto que todo necesita de un contrapeso para alcanzar la medida y el justo medio (*pues ahí está la esencia y la razón* [*τὴν γὰρ οὐσίαν ἔχει*

τοῦτο καὶ τὸν λόγον], y no en cada uno de los extremos por separado)...”

• ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία **Me 1. 1025 b 27. ζ 10. 1035 b 13, 15. 11. 1037 a 17. μ 8. 1084 b 10. ψβ 1. 412 b 10, 13, 19.**

METAFÍSICA VI, 1. 1025 b 27. “... si toda operación del entendimiento es práctica o factiva o especulativa, la Física será una ciencia especulativa, pero especulativa acerca de un ente tal que sea capaz de moverse, y *acerca de la substancia, según el enunciado generalmente, pero no separable [καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τῷ πολὺ ὡς οὐ χωριστὴν μόνον]*].

METAFÍSICA VII, 10. 1035 b 13, 15. “Por consiguiente, todos aquellos componentes que son partes materiales, y en los cuales se divide materialmente el todo, son posteriores a éste; *pero los que figuran como parte del enunciado y de la substancia expresada por el enunciado, son anteriores, al menos algunos [ὅσα δὲ ὡς τοῦ λόγου καὶ τῆς οὐσίας τῆς κατὰ τὸν λόγον, πρότερα ἢ πάντα ἢ ἔνια]. Y, puesto que el alma de los animales (ésta es, en efecto, la substancia de lo animado) es la substancia expresada por el enunciado y la especie y la esencia de tal cuerpo [ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ζώων ψυχή (τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου) ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι]...*”

METAFÍSICA VII, 11. 1037 a 17. “*Pues el físico no debe conocer sólo acerca de la materia, sino también, y todavía más, acerca de la substancia expresada en el enunciado [οὐ γὰρ μόνον περὶ τῆς ὕλης δεῖ γνωρίζειν τὸν φυσικὸν ἀλλὰ καὶ τῆς κατὰ τὸν λόγον, καὶ μᾶλλον]...*”

METAFÍSICA XIII, 8. 1084 b 10. “... pero, en el sentido de la Especie y de la substancia expresada en el enunciado, son anteriores el ángulo recto y el todo compuesto de la materia y de la Especie [ὡς δὲ κατὰ

τὸ εἶδος καὶ τὴν οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ἡ ὄρθη καὶ τὸ ὅλον τὸ ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἰδους], pues ambas juntas están más próximas a la Especie y a lo expresado por el enunciado; pero en cuanto a la generación son posteriores.

ACERCA DEL ALMA II, 1. 412 b 10, 13, 19. “*Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es la esencia de tal tipo de cuerpo [καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἔστιν ἡ ψυχή· οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιωδὶ σώματι].* Supongamos que un instrumento cualquiera –por ejemplo, un hacha—fuera un cuerpo natural: *en tal caso el ‘ser hacha’ sería su entidad y, por tanto, su alma [ἢν μὲν γὰρ ἂν τὸ πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο],* y quitada ésta no sería ya un hacha a no ser de palabra... si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. *Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo [αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον].*”

• ὁ λόγος τῆς οὐσίας Mδ 9. 1018 a 11. ζ 1. 1028 a 35 - b 4 (sinónimo de τί ἔστι). 11. 1037 a 24, 23. κ 7. 1064 a 22. K 1. 1 a 2. Γβ 9. 335 b 7. Zμδ 9. 685 b 16. 13. 695 b 18. Zγα 1. 715 a 5. β 1. 731 b 20. ε 1. 778 a 34.

METAFÍSICA V, 9. 1018 a 11. “Otras se llaman aquellas cosas de las cuales son más de una las especies, o la materia [*ἔτερα δὲ λέγεται ὅν ἢ τὰ εἰδη πλείω ἢ ἡ ὕλη*], o el enunciado de la substancia [*ἢ ὁ λόγος τῆς οὐσίας*]; y, en general, otro se dice en sentido opuesto a idéntico [καὶ ὅλως ἀντικειμένως τῷ ταύτῳ λέγεται τὸ ἔτερον].”

METAFÍSICA VII, 1. 1028 a 35-b 4. “Y, en cuanto al enunciado, ella <la substancia> es lo primero (pues *en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la Substancia*) [*(ἀνάγκη γὰρ ἐν*

τῷ ἐκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν)]; y creemos conocer cada cosa del mejor modo cuando conocemos *qué es* [τί ἐστιν] el hombre o el fuego más que cuando conocemos su cualidad o su cantidad o dónde está, puesto que también conocemos cada una de estas mismas cosas cuando sabemos *qué es* [τί ἐστι] la cantidad o la cualidad. Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: *¿qué es el Ente?*, *equivale a: qué es la Substancia?* [τί τὸ ὅν, τοῦτο ἐστι τίς ἡ οὐσία]

METAFÍSICA VII, 11. 1037 a 24, 23. “Hemos explicado de manera general y en cada caso *qué es la esencia y cómo es subsistente por sí* [Τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ πῶς αὐτὸν καθ’ αὐτό], y por *qué el enunciado de la esencia de algunas cosas contiene las partes de lo definido, y el de otras, no* [τῶν μὲν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι ἔχει τὰ μόρια τοῦ δριζομένου τῶν δ’ οὓς], y que las partes materiales no están incluidas *en el enunciado de la substancia* [*ἐν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ*], pues no son partes de tal substancia, sino del todo concreto [*οὐδὲ γὰρ ἐστιν ἐκείνης μόρια τῆς οὐσίας ἀλλὰ τῆς συνόλου*], del cual en cierto modo hay y no hay enunciado.”

METAFÍSICA XI, 7. 1064 a 22. “Y puesto que, en cierto modo, toda ciencia necesita conocer *la quididad* [τὸ τί ἐστιν] y usarla como principio, es preciso no desconocer cómo debe definir el físico *y cómo debe tomar el enunciado de la substancia* [καὶ πῶς ὁ τῆς οὐσίας λόγος ληπτέος]...”

CATEGORÍAS 1, 1 a 2. “Se llaman ‘homónimas’ las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, *mientras que el correspondiente enunciado de la entidades distinto* [ό δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἔτερος]...”

ACERCA DE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN II, 9. 335 b 7.
“Mientras que *causa* es el sentido de ‘*aquello en vista de lo cual*’ es la figura y la forma:ésta es la definición de la esencia de cada cosa [ώς δὲ τὸ οὐ ἔνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος· τοῦτο δὲ ἔστιν ὁ λόγος ὁ τῆς ἐκάστου οὐσίας].”

PARTES DE LOS ANIMALES IV, 9. 685 b 16. “Y no es que lo tengan así para mejor, sino que es necesario por el carácter particular de su esencia [ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον διὰ τὸν ἴδιον λόγον τῆς οὐσίας].”

PARTES DE LOS ANIMALES IV, 13. 695 b 18. “Los peces no tienen miembros separados porque su naturaleza es nadadora *en razón de su propia esencia* [κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον], puesto que la naturaleza no hace nada superfluo ni en vano.”

REPRODUCCIÓN DE LOS ANIMALES I, 1. 715 a 5. “... pues se admite que hay cuatro causas, *la del para qué como fin, la definición de la entidad (de hecho estas dos hay que considerarlas casi como una sola)* [τό τε οὐ ἔνεκα ὡς τέλος καὶ ὁ λόγος τῆς οὐσίας (ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἐν τι σχεδὸν ὑπολαβεῖν δεῖ)], la tercera y la cuarta son la materia y aquello de donde proviene el origen del movimiento.”

REPRODUCCIÓN DE LOS ANIMALES II, 1. 731 b 20. “Ya se ha dicho antes que la hembra y el machos son los principios de la reproducción, y cuál es su carácter distintivo *y la definición de su entidad* [καὶ ὁ λόγος τῆς οὐσίας αὐτῶν].”

REPRODUCCIÓN DE LOS ANIMALES V, 1. 778 a 34. “En algunos casos no contribuyen estas características a la definición de la entidad [οὕτε δέ ἐπ’ ἐνίων πρὸς τὸν λόγον συντείνει τὸν τῆς οὐσίας] de un animal

• ὁ λόγος ὁ τῆς πρώτης οὐσίας **M1 3. 1054 b 1.**

METAFÍSICA X, 3. 1054 b 1. “Teniendo la identidad varios sentidos, en uno de ellos decimos... Y también si el enunciado de la *substancia primera es uno* [ἔτι δ' ἐὰν ὁ λόγος ὁ τῆς πρώτης οὐσίας εῖς ἦ]...”

• ὁ λόγος ὁ δρίζων τὴν οὐσίαν **Zμδ 5. 678 a 34.**

PARTES DE LOS ANIMALES IV, 5. 678 a 34. “... pues, el que unos sean sanguíneos y otros no, *subyace en la definición lógica de su esencia* [ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρξει τῷ δρίζοντι τὴν οὐσίαν αὐτῶν].”

• τὸ δ' οὐσίαν σημαίνειν ἔστιν ὅτι οὐκ ἄλλο τι τὸ εἶναι αὐτῷ
Μγ4. 1007 a 26.

METAFÍSICA IV, 4. 1007 a 26. “Y el significar *substancia* equivale a decir que no es ninguna otra cosa su *esencia* [τὸ δ' οὐσίαν σημαίνειν ἔστιν ὅτι οὐκ ἄλλο τι τὸ εἶναι αὐτῷ].”

• ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι (Cf. εἶναι p. 221 a 48) **Φθ 8. 263 b 8.**

FÍSICA VIII, 8. 263 b 8. “Porque lo que está en movimiento de modo continuo recorre un infinito sólo accidentalmente; pues, aunque una línea tenga accidentalmente infinitas mitades, *su substancia y su realidad son distintas* [ἡ δ' οὐσία ἔστιν ἔτερα καὶ τὸ εἶναι].”

• φύσις se une como sinónimo con οὐσία del mismo modo que εἶδος ο λόγος. **Mδ 4. 1014 b 36. Λ3. 1070 a 9, 12. Ζ6. 1031 a 30, b 1. Zμβ 1. 646 a 25, 26. Oβ 4. 286 b 11.**

METAFÍSICA V, 4. 1014 b 36. “*Y, todavía, en otro sentido, se llama naturaleza la substancia de los entes naturales [ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέγεται ἡ φύσις ἡ τῶν φύσει ὅντων οὐσία];...*”

METAFÍSICA XII, 3. 1070 a 9, 12. “*Las substancias son de tres clases [οὐσίαι δὲ τρεῖς]: la materia, que es algo determinado en apariencia [ἡ μὲν ὅλη τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι] (pues las cosas unidas por contacto y no por unión natural son materia y sujeto); la naturaleza, que es algo determinado y cierta manera de ser hacia la cual tiende la materia [ἡ δὲ φύσις τόδε τι καὶ ἔξις τις εἰς ἣν]...”; y la tercera, compuesta de estas dos, es la individual [ἔτι τρίτη ἡ ἐκ τούτων ἡ καθ' ἔκαστα]. Por ejemplo Sócrates o Calias.”*

METAFÍSICA VII, 6. 1031 b 1. “Pues si son distintos lo Bueno en sí y la esencia de lo Bueno, y el Animal en sí y la esencia del Animal, y la esencia del Ente y el Ente en sí, *habrá otras substancias y naturalezas e ideas además de las dichas [ἔσονται ἄλλαι τε οὐσίαι καὶ φύσεις καὶ ἴδεαι παρὰ τὰς λεγομένας]*, y serán substancias anteriores a éstas, *si la esencia es una substancia [εἰ τὸ τί ἣν εἶναι οὐσία ἐστίν].*”

PARTES DE LOS ANIMALES II, 1. 646 a 25, 26. “Ahora bien, el proceso de formación es contrario a la esencia [*Ἐπεὶ δ' ἐναντίως ἐπὶ τῆς γενέσεως ἔχει καὶ τῆς οὐσίας*], pues lo que es posterior en el proceso de formación es anterior por naturaleza, y lo primero es lo último en el proceso de formación [*τὰ γὰρ ὅστερα τῇ γενέσει πρότερα τὴν φύσιν ἐστί, καὶ πρῶτον τὸ τῇ γενέσει τελευταῖον.*].”

ACERCA DEL CIELO II, 4. 286 b 11. “Es necesario que el cielo tenga forma esférica: *pues esta figura es la más adecuada a la entidad <celeste> y la primera por naturaleza [τοῦτο γὰρ οἰκειότατόν τε τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ φύσει πρῶτον].*”

• ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία Φβ 1. 193 a 10.

FÍSICA II, 1. 193 a 10. “Algunos piensan que *la naturaleza o la substancia de las cosas que son por naturaleza* [ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσίατῶν φύσει ὄντων] es el constituyente primero en cada una de ellas, algo informe en sí mismo.”

• κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν Μι 2. 1053 b 9. 6 11. 1019 a 3.

METAFÍSICA X, 2. 1053 b 9. “Del mismo modo que en las Aporías hemos discutido qué es el Uno y qué se debe admitir acerca de él, debemos investigar cuál es su condición *en cuanto a la substancia y a la naturaleza* [Κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν]: si debemos considerar que el Uno mismo es una substancia, como afirmaron los pitagóricos y más tarde Platón, o más bien subyace cierta naturaleza...”

METAFÍSICA V, 11. 1019 a 3. “Así pues, unas cosas se llaman anteriores y posteriores así, *y otras, según la naturaleza y la substancia* [τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν]; las últimas son las que pueden existir sin otras, mientras que estas otras no pueden existir sin ellas; esta división la usó Platón...”

• ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἔστιν Μθ 8. 1050 b 2.

METAFÍSICA IX, 8. 1050 b 2. “Por consiguiente, está claro *quela substancia y la especie son acto* [ῶστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἔστιν].”

• ἡ οὐσία ἐντελέχεια ψβ1. 412 a 21, 27, b 5, 9.

ACERCA DEL ALMA II, 1. 412 a 21. “Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, *la entidad*

es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo [ή δ' οὐσία ἐντελέχεια τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια].

ACERCA DEL ALMA II, 1. 412 a 27. “... luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida [διὸ ή ψυχή ἔστιν ἐντελέχεια ή πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος].”

• αἱ πρῶται οὐσίαι ἐνέργειαι ἀνευ δυνάμεως ε13. 23 a 24.

SOBRE LA INTERPRETACIÓN 13. 23 a 24. “Y unas cosas son efectividades sin potencia, v.g. las substancias primarias [καὶ τὰ μὲν ἀνευ δυνάμεως ἐνέργειαι εἰσιν, οὗν αἱ πρῶται οὐσίαι]...”

• οὐδεμία ἔστιν αἰδιος οὐσία ἐὰν μὴ ή ἐνέργεια Μν2. 1088 b 26.

METAFÍSICA XIV, 2. 1088 b 26. “Y, si es universalmente verdadero lo que decimos ahora, a saber, *que ninguna substancia es eterna si no es en acto* [ὅτι οὐδεμία ἔστιν ἀιδιος οὐσία ἐὰν μὴ ή ἐνέργεια]...”

• ή ὡς ἐνέργεια οὐσία Μη2. 1042 b 10.

METAFÍSICA VIII, 2. 1042 b 10. “Puesto que la substancia como sujeto y como materia es reconocida por todos, y ésta es la que está en potencia, *nos queda por decir cuál es la substancia de las cosas sensibles considerada como acto* [λοιπὸν τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἔστιν].”

• οὐσία καὶ ἐνέργεια Μη3. 1043 a 35. 2. 1043 a 24.Λ7. 1072 a 25.

METAFÍSICA VIII, 3. 1043 a 35. “Hay que tener en cuenta que a veces no se ve bien si un nombre significa la substancia

compuesta o el acto y la forma; por ejemplo...y ‘animal’, ‘alma en un cuerpo’ o ‘alma’, *pues ésta es substancia y acto de algún cuerpo* [αὕτη γὰρ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος].”

METAFÍSICA XII, 25. 1072 a 25. “Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, *tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto* [τοίνυν ἔστι τι δὲ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα].”

• ή οὐσία ἐντελέχεια καὶ φύσις τις Μη3. 1044 a 7, 9.

METAFÍSICA VIII, 3. 1044 a 7, 9. “También la definición es una, pero tampoco pueden explicarla. Y es natural que así ocurra, *pues la razón es la misma, y la substancia es una como hemos dicho* [τοῦ αὐτοῦ γὰρ λόγου, καὶ ή οὐσία ἐν οὗτωσ], y no, según dicen algunos, como si fuese cierta unidad o un punto, *sino que cada una es una entelequia y cierta naturaleza* [ἀλλ' ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἑκάστη].”

• ὑπόκεινται γὰρ αἰτίαι τέτταρες, τό τε οὐ ἔνεκα ὡς τέλος, καὶ δὲ λόγος τῆς οὐσίας· ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἐν τι σχεδὸν ὑπολαβεῖν δεῖ Ζγα 1. 715 a 5. Γβ 9. 335 b 7. οα 1. 1343 a 14. Ζμα 1. 641 a 26, 27.

REPRODUCCIÓN DE LOS ANIMALES I, 1. 715 a 5. “... *pues se admite que hay cuatro causas: la del para qué como fin, la definición de la entidad (de hecho estas dos hay que considerarlas casi como una sola* [ὑπόκεινται γὰρ αἰτίαι τέτταρες, τό τε οὐ ἔνεκα ὡς τέλος καὶ δὲ λόγος τῆς οὐσίας (ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἐν τι σχεδὸν ὑπολαβεῖν δεῖ)]; la tercera y la cuarta son la materia y aquello de donde proviene el origen del movimiento.”

ACERCA DE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN II, 9. 335 b 7. “... mientras que causa es el sentido de ‘*aquello en vista de lo cual*’ es

la figura y la forma: ésta es la definición de la esencia de cada cosa [ώς δὲ τὸ οὐ ἔνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος· τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας].

ECONÓMICOS I, 1. 1343 a 14. “*Aquello en vista de lo cual’ cada cosa es y ha devenido, es la entidad misma de esa cosa particular [Οὐ δὲ ἔνεκα ἑκαστόν ἐστι καὶ γέγονε, καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τυγχάνει αὕτη οὖσα].*”

PARTES DE LOS ANIMALES I, 1. 641 a 26, 27. “*... sobre todo porque naturaleza se dice y tiene dos sentidos: uno como materia, otro como esencia [ἄλλως τε καὶ τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης καὶ οὖσης τῆς μὲν ὡς ὅλης τῆς δὲ ὡς οὐσίας]. Y es también esta misma como causa motriz y como fin [Καὶ ἐστιν αὕτη καὶ ὡς ἡ κινούσα καὶ ὡς τὸ τέλος].*”

• **τὸ μὲν σῶμα οὐσία τις· ἥδη γὰρ ἔχει πως τὸ τέλειον Μμ2. 1077 a 31 y ss.**

METAFÍSICA XIII, 2. 1077 a 31. “*Además, el cuerpo es una substancia (pues ya tiene en cierto modo la perfección) [ἔτι τὸ μὲν σῶμα οὐσία τις (ἥδη γὰρ ἔχει πως τὸ τέλειον)]...*”

• **Puede referirse a la noción final de οὐσία, porque γένεσις οὐσία, γενέσει οὐσίᾳ πρότερον se oponen entre sí Zgβ 6. 742 a 22. Zmβ 1. 646 a 25. Mm 2. 1077 a 19, 27. Oδ 3. 311 a 1, pero Cf. también οὐσία 2.**

REPRODUCCIÓN DE LOS ANIMALES II, 6. 742 a 22. “*Pero lo anterior tiene ya muchos sentidos. Pues es diferente el para qué y lo que existe para ese fin: de estas dos cosas, una es anterior en la generación, y la otra lo es en entidad [καὶ τὸ μὲν τῇ γενέσει πρότερον αὐτῶν ἐστι τὸ δὲ τῇ οὐσίᾳ]*

PARTES DE LOS ANIMALES II, 1. 646 a 25. “Ahora bien, el proceso de formación es contrario a la esencia [Ἐπεὶ δ’ ἐναντίως ἐπὶ τῆς γενέσεως ἔχει καὶ τῆς οὐσίας]..”

METAFÍSICA XIII, 2. 1077 a 19. “En efecto, la magnitud imperfecta es anterior en cuanto a la generación, pero posterior en cuanto a la substancia [τὸ γὰρ ἀτελὲς μέγεθος γενέσει μὲν πρότερον ἔστι, τῇ οὐσίᾳ δ’ ὕστερον], como lo inanimado frente a lo animado.”

METAFÍSICA XIII, 2. 1077 a 27. “Pues bien, si lo posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la substancia [εἰ οὖν τὸ τῇ γενέσει ὕστερον τῇ οὐσίᾳ πρότερον], el cuerpo será anterior a la superficie y a la longitud...”

ACERCA DEL CIELO IV, 3. 311 a 1. “... la traslación es <propia> de cuerpos independizados y, en <el orden de> la generación, es el último de los movimientos, *de modo que, con arreglo a la entidad, es seguramente éste el primer movimiento* [ῶστε πρώτη ἀν εἴη κατὰ τὴν οὐσίαν αὕτη ἡ κίνησις].”

• ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἔκαστον Μη 2. 1043 a 2. 3. 1043 b 14.
Ψβ 4. 415 b 13.

METAFÍSICA VIII, 2. 1043 a 2. “De lo dicho se deduce claramente que, si la substancia es causa del ser de cada cosa [ὅτι εἴπερ ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἔκαστον], debe buscarse en estas diferencias cuál es la causa del ser de cada una de estas realidades.”

METAFÍSICA VIII, 3. 1043 b 14. “Por consiguiente, tampoco el hombre es ‘animal’ más ‘bípedo’, sino que tiene que haber algo que esté fuera de estas cosas, si estas cosas son materia, y que no sea ni elemento ni compuesto de elementos, *sino la substancia* [<ἀλλ’ ἡ οὐσία]; los que prescinden de ello, enuncian la materia. Por tanto, si ello es la causa del ser y se identifica con la substancia,

no pueden enunciar la substancia misma [εἰ οὖν τοῦτ’ αἴτιον τοῦ εἶναι, καὶ οὐσία τοῦτο, αὐτὴν ἀν τὴν οὐσίαν οὐ λέγοιεν].

ACERCA DEL ALMA II, 4. 415 b 13. “Por otra parte, el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras ‘causa’ y ‘principio’ tengan múltiples acepciones, el alma es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados [καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἴτια]. Que lo es en cuanto entidad, es evidente [ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία, δῆλον]: la entidad es la causa del ser para todas las cosas [τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία].

• ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἴτια τις ἔστιν **Mζ 17. 1041 a 9, b 30. 9. 1034 a 31. δ 1. 1013 a 21. ηεβ 6. 1222 b 16.**

METAFÍSICA VII, 17. 1041 a 9. “Y, puesto que la substancia es un principio y una causa [ἐπεὶ οὖν ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἴτια τις ἔστιν], debemos partir de aquí.”

METAFÍSICA VII, 17. 1041 b 30. “... y, puesto que algunas cosas no son substancias de nada, sino que todas las substancias están constituidas según naturaleza y por naturaleza, también parecerá ser substancia esta naturaleza, que no es un elemento, sino un principio [φανείη ἀν [καὶ] αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἡ ἔστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ’ ἀρχή].

METAFÍSICA VII, 9. 1034 a 31. “De suerte que, como en los silogismos, la substancia es el principio de todas las cosas [ῶστε, ὅσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία] (pues los silogismos proceden de la quididad [ἐκ γὰρ τοῦ τί ἔστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν]), y aquí, las generaciones.

METAFÍSICA V, 1.1013 a 21. “Así pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce.

Y de éstos <de los principios> unos son intrínsecos y otros extrínsecos. *Por eso es principio la naturaleza, el elemento, la inteligencia, el designio, la substancia y la causa final* [διὸ ἡ τε φύσις ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ διάνοια καὶ ἡ προαίρεσις καὶ οὐσία καὶ τὸ οὖν ἔνεκα], pues el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas es lo Bueno y lo Bello.”

ÉTICA EUDEMIA II, 6. 1222 b 16. “*Todas las substancias son, por naturaleza, una clase de principios, debido a lo cual cada una puede producir otras similares a ella* [εἰσὶ δὴ πᾶσαι μὲν αἱ οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἐκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν]; así, un hombre, hombres; y, en general, un animal, animales, y una planta, plantas.”

• **ἀρχή καὶ οὐσία Μλ4. 1070 b 25. μ 6. 1080 b 6. 1. 1076 a 25.**

METAFÍSICA XII, 4. 1070 b 25. “... y lo que mueve o detiene es *un principio y una substancia* [τὸ δ’ ὡς κινοῦν ἡ ἴσταν ἀρχή τις καὶ οὐσία]...”

METAFÍSICA XIII, 6. 1080 b 6. “... y casi todos los que dicen que el Uno es *principio, substancia y elemento de todas las cosas* [καὶ οἱ λέγοντες τὸ ἐν ἀρχῇν εἶναι καὶ οὐσίαν καὶ στοιχεῖον πάντων]...”

METAFÍSICA XIII, 6. 1076 a 25. “... conviene tratar primero de las Cosas matemáticas, sin añadirles ninguna otra naturaleza, por ejemplo si son o no Ideas, *y si son o no principios y substancias de los entes* [καὶ πότερον ἀρχαὶ καὶ οὐσίαι τῶν ὅντων ἡ οὖ]...”

_____ 3. g. partiendo de esto, de que τὸ εἶδος es οὐσία, el uso de este nombre debe ser expuesto como múltiple, de tal modo que signifique el concepto, la naturaleza, la fuerza de alguna cosa.

- ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν **Mλ 10. 1076 a 1.**

METAFÍSICA XII, 10. 1076 a 1. “Y los que presentan como primero el número matemático, y así siempre otra substancia inmediatamente siguiente y otros principios de cada una, *tornan inconexa la substancia del Universo* [ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν] (pues una substancia no aporta nada a otra con su existencia o inexistencia), y multiplican los principios.”

- τὴν οὐσίαν (*τοῦ ἀνθρώπου*) εἶναι θείαν **Zμδ 10. 686 a 28.**

PARTES DE LOS ANIMALES IV, 10. 686 a 28. “*El hombre... es el único de los animales que camina erguido porque su naturaleza y su esencia son divinas* [*Ορθὸν μὲν γάρ ἔστι μόνον τῶν ζῷων διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θείαν*].”

- ἥ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία κ 4.
394 b11

DE MUNDO 4. 394 b 11. “*La substancia vital y capaz de engendrar que se encuentra en las plantas y criaturas vivientes, y penetra a todas las cosas* [*ἥ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζῷοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία*]...”

- ταῦτὸν τὴν οὐσίαν **μβ 9. 370 a 28. Mβ 4. 999 b 21.**

METEOROLÓGICOS II, 9. 370 a 28. “Nosotros, en cambio, decimos que el mismo elemento natural es, sobre la tierra, viento, en el interior de la tierra, seísmo, en las nubes, trueno: *pues todas esas cosas son la misma substancia*[πάντα γὰρ εἶναι ταῦτα τὴν οὐσίαν ταῦτον], a saber, exhalación seca, que al fluir de determinada manera es viento, de esta otra, provoca los seísmos,

y en las nubes, al transformarse y ser expulsada, por concentrarse y condensarse aquéllas en forma de agua, produce truenos y relámpagos y todos los demás <fenómenos> que son de esa misma naturaleza.”

METAFÍSICA III, 4. 999 b 21. “Y, además, ¿será una la substancia de todas las cosas, por ejemplo la de los hombres? Pero esto es absurdo. *Pues son una todas las cosas cuya substancia es una* [Ἐν γὰρ πάντα ὅν ἡ οὐσία μία].”

• **ἔξιστασθαι τῆς οὐσίας Φθ7. 261 a 20.**

FÍSICA VIII, 7. 261 a 20. “... y no sólo por esta razón, sino también porque lo movido se aleja menos de su propia sustancia si está en movimiento local que si está en cualquier otro movimiento [διά τε ταῦτα καὶ διότι ἥκιστα τῆς οὐσίας ἔξισταται τὸ κινούμενον τῶν κινήσεων ἐν τῷ φέρεσθαι]...”

• **ἡ οὐσία ἐκάστης αἰσθήσεως ψβ 6. 418 a 25.**

ACERCA DEL ALMA II, 6. 418 a 25. “Por último y en relación con los sensibles por sí, los sensibles por excelencia son los propios [τῶν δὲ καθ' αὐτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἔστιν αἰσθητά] ya que en función de ellos está naturalmente constituida la entidad de cada sentido [καὶ πρὸς ᾧ ἡ οὐσία πέφυκεν ἐκάστης αἰσθήσεως].”

• **εἴτε νοῦς αὐτοῦ ἡ οὐσία εἴτε νόησις Μλ 9. 1074 b 22, 20. Cf. 6. 1071 b 18, 20.**

METAFÍSICA XII, 9. 1074 b 20, 22. “Además, tanto si su substancia es entendimiento como si es intelección, ¿qué entiende? [ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἡ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις ἔστι, τί νοεῖ] O bien, en efecto, se entiende a sí mismo, o bien alguna otra cosa... Ahora bien, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo hermoso o lo

vulgar [πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν]?”

Cf. METAFÍSICA XII, 6. 1071 b 18, 20. “De nada sirve tampoco, por consiguiente, que supongamos substancias eternas, como los partidarios de las Especies, si no hay algún principio que pueda producir cambios. Pero tampoco éste es suficiente, ni otra substancia aparte de las Especies; porque, si no actúa, no habrá movimiento. Y, *aunque actúe, tampoco, si su substancia es potencia; pues no será un movimiento eterno [ἔτι οὐδ’ εἰ ἐνεργήσει, ἢ δ’ οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀτίδιος];* es posible, en efecto, que lo que existe en potencia deje de existir. *Por consiguiente, es preciso que haya un principio tal que su substancia sea acto [δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἥς ἢ οὐσία ἐνέργεια].*”

• ἢ τοῦ τόπου οὐσία Φδ2. 210 a 13.

FÍSICA IV, 2. 210 a 13. “Así pues, hemos mostrado las razones por las que *el lugar [τὸν τόπον]* tiene que ser algo *y las dificultades que surgen sobre su esencia [καὶ πάλιν ἐξ ὧν ἀπορήσειεν ἂν τις αὐτοῦ περὶ τῆς οὐσίας].*”

• ἢ γὰρ οὐσία ὅλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια, αἵτια τούτου Μθ8. 1050 b 27.

METAFÍSICA IX, 8. 1050 b 27. “... de suerte que sea fatigosa la continuidad del movimiento; *pues la substancia que es materia y potencia, no acto, es causa de esto [ἢ γὰρ οὐσία ὅλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια, αἵτια τούτου].*

• ὅσοι σχῆμα ποιοῦσιν ἑκάστου τῶν στοιχείων καὶ τούτῳ διορίζουσι τὰς οὐσίας αὐτῶν Ογ7. 306 a 31.

ACERCA DEL CIELO III, 7. 306 a 31. “Pues todos *aquellos que asignan una figura a cada uno de los elementos y diferencian por ella las esencias* [τὰς οὐσίας] de éstos [ὅσοι σχῆμα ποιοῦσιν ἐκάστου τῶν στοιχείων καὶ τούτῳ διορίζουσι τὰς οὐσίας αὐτῶν], los hacen necesariamente indivisibles; en efecto, al dividir de un cierto modo la pirámide o la esfera, lo que quede no será pirámide ni esfera.”

• ἀ κατὰ τὴν οὐσίαν θέσιν ἔχει Mδ27. 1024 a 20, Cf. a 15, 24.

METAFÍSICA V, 27. 1024 a 20. “... de todas aquellas cosas en que la posición de las partes no establece diferencia, absolutamente ninguna puede llamarse mutilada, por ejemplo el agua y el fuego, sino que, para ser tales, *su disposición ha de afectar a la substancia* [ἀ κατὰ τὴν οὐσίαν θέσιν ἔχει].”

Cf. METAFÍSICA V, 27. 1024 a 15. “En efecto, *es preciso que permanezca la substancia* [τὴν οὐσίαν δεῖ μένειν]: para que una copa esté mutilada, ha de seguir siendo copa; pero el número ya no es el mismo.”

Cf. METAFÍSICA V, 27. 1024 a 24. “Tampoco todo lo que constituye algo entero puede ser mutilado por la privación de cualquier parte, *pues no puede tratarse ni de las que son propias de la substancia* [οὐ γὰρ δεῖ οὕτε τὰ κύρια τῆς οὐσίας] ni de las que están en cualquier punto...”

• ἡ οὐσία τοῦ πρός τι τζ 8. 146 b 3.

TÓPICOS VI, 8. 146 b 3. “...v.g.: si se ha definido el conocimiento como ‘aprehensión en la que no se puede dejar de creer’, o la voluntad como ‘deseo sin pesar’: pues *la entidad de todo lo que es respecto a algo lo es respecto a otra cosa distinta* [παντὸς γὰρ τοῦ πρός τι ἡ οὐσία πρὸς ἔτερον], ya que, para cada una de las

cosas que son ‘respecto a algo’, el ser lo que son era idéntico a estar de algún modo en relación con algo.”

• **πάθη καὶ ἔξεις τῆς τοιαύτης οὐσίας (entender τοῦ ποσοῦ)**
Μδ 13. 1020 a 20.

METAFÍSICA V, 13. 1020 a 20. “Y de las cosas que son cuantas por sí, unas lo son según la substancia [*τῶν δὲ καθ' αὐτὰ τὰ μὲν κατ'* οὐσίαν ἔστιν], como la línea es algo cuanto (pues en el enunciado que dice qué es figura ‘algo cuanto’), y *otras son afecciones y hábitos de tal substancia* [*τὰ δὲ πάθη καὶ ἔξεις τῆς τοιαύτης ἔστιν οὐσίας*], como lo mucho y lo poco, lo largo y lo corto...”

• **A veces οὐσία casi se oculta en la perifrasis de la cosa misma (Wz I 283), τῶν ἐναίμων ἡ τοῦ ὄρνιθος οὐσία de modo similar en Ζμδ 12. 693 b 6. 5. 678 a 32. Ζγα 23. 731 a 25, pero Cf., en el Index Aristotelicus de H. Bonitz, el artículo φύσις 2h.**

PARTES DE LOS ANIMALES IV, 12. 693 b 6. “Es por necesidad bípedo, pues la esencia del ave forma parte de los animales sanguíneos [*τῶν γὰρ ἐναίμων ἡ τοῦ ὄρνιθος οὐσία*], pero al mismo tiempo es también alada.”

PARTES DE LOS ANIMALES IV, 5. 678 a 32. “Existen dos géneros restantes de no sanguíneos, los testáceos y los insectos. De hecho, ninguno de éstos tiene sangre, el elemento del que se constituyen las vísceras, por ser tal cosa característica de su propia esencia [*οὐδὲν τούτων ἔχει αἷμα διὰ τὸ τῆς οὐσίας αὐτῶν εἶναι τι τοιοῦτον πάθος αὐτῆς*].”

REPRODUCCIÓN DE LOS ANIMALES I, 23. 731 a 25. “Pues no hay ninguna otra función ni actividad *en la entidad de las plantas* [*τῆς μὲν γὰρ τῶν φυτῶν οὐσίας*] que la producción de semilla.”

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1987). *Acerca de la generación y la corrupción*. Madrid: Gredos.
- (1994). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Madrid: Gredos.
- (1999). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (1995). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- (2002). *Física*. Madrid: Gredos.
- (2005). *Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- (1973). *Gran Ética en Obras*. Madrid: Aguilar.
- (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- (2000). *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Madrid: Gredos.
- (1951). *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1994). *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- (1957) *Problems II. Rhetorica ad Alexandrum*. London, William Heinemann Ltd.
- (1988). *Tratados de lógica (Órganon) I: Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Gredos.
- (1988). *Tratados de lógica (Órganon) II: Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. Madrid: Gredos.
- Bonitz, H. (1955). *Index Aristotelicus*. Graz, Akademische Druck: U. Verlagsanstalt.
- Evans Civit, Jorge H. (Ed.). (2010). *Antología del 'Index Aristotelicus' de H. Bonitz*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.

EL SABER FLORILÉGICO EN BIZANCIO*

Tomás Fernández

Conicet-UBA

Tomas.Fernandez@conicet.gov.ar

Resumen

Esta contribución se propone ofrecer un brevísimo panorama de los cambios en la disposición y estructura de los florilegios griegos entre los siglos V y X. Está organizada en torno a tipos de antología, siguiendo laxamente una línea cronológica: 1. El florilegio erudito de Estobeo y el moral de Antíoco; 2. Los florilegios dogmáticos; 3. Los florilegios espirituales; 4. Los gnomologios y florilegios sacro-profanos; 5. Concluye con una referencia a la relación entre antologías y enciclopedismo bizantino.

Palabras clave: Bizancio – antologías – gnomologios – enciclopedismo bizantino

Abstract

This article aims at giving a very short overview about changes in disposition and structure of Greek florilegia between the 5th and 10th centuries. It is organised following the type of anthology, following also a rough chronological orden: 1. The erudite florilegium of Stobaeus and the moral one of Antiochus; 2. Dogmatic florilegia; 3. Spiritual florilegia; 4. Gnomologia and sacro-profane florilegia; 5. Brief conclusion about the relation between anthologies and Byzantine encyclopaedism.

* El autor desea agradecer el apoyo de Conicet y la Humboldt-Stiftung a su investigación.

Fecha de recepción: 04/10/2016 – Fecha de aceptación: 26/10/2016

Esta obra está bajo licencia

Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0

Keywords: Byzantium – anthologies – gnomologia – Byzantine encyclopaedism

1. En el s. V Juan Estobeo compiló su *Anthologion* para su hijo Septimio, en la venerable tradición de dedicar cierta obra a un descendiente cuyo ejemplo más célebre quizá sea la *Ética a Nicómaco*. Esta es la primera gran antología profana y probablemente la de mayor difusión, aunque en el s. V ya circulasen múltiples colecciones de epigramas, apoftegmas, máximas y sentencias, como veremos. Casi doscientos años más tarde, en torno al 620, Antíoco de Ancira, activo en la *lavra* de Sabbas en Palestina, daba a luz su *Πανδέκτης τῆς ἀγίας γραφῆς*¹, dedicada, esta vez, a un tal Eustacio de Attalina, cerca de Ancira, quien se veía obligado a ir y venir a causa de la 'tormenta caldea', es decir, de las invasiones persas, y que por este motivo no podía transportar sus libros:

Ἐπειδήπερ γεγράφηκάς μοι, τίμιε Πάτερ Εύσταθιε,
πολλὴν θλίψιν ὑπερμεμενηκέναι, τόπον ἐκ τόπου, καὶ
χώραν ἐκ χώρας ἀμείβοντα, φόβῳ τοῦ ἐπικρατοῦντος
Χαλδαϊκοῦ χειμῶνος, πείνης τε καὶ δίψης πειραθῆναι,
οὐκ ἄρτου καὶ ὅδατος, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἰρημένον, τοῦ
ἀκοῦσαι λόγον Κυρίου².

¹ Existen también *Pandectas* de Nicón de la Montaña Negra (s. XI); pero esta obra se intitulaba, en realidad, *Ἐρμηνεία τῶν ἐντολῶν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*; cf. Richard, 1962: col. 503. Nótese que tal título es análogo al del *Florilegio Coisliniano* (*descripto infra*, § 3) en su testigo más antiguo, *Par.gr.924*, *Ἐρμηνεία κατὰ στοιχείον τῆς θείας γραφῆς*. Una descripción reciente de un palimpsesto de *Pandecta*, con registro de algunas variantes, en Isépy, 2015.

² *Epistula ad Eustathium*, 1-6.

El *Pandecta* cita ante todo la Biblia y los padres apostólicos, intentando iluminar las costumbres, vicios y virtudes de la vida práctico-religiosa³. Las referencias propiamente dogmáticas (a los monofisitas) aparecen solo en el primer y último de los 130 capítulos. El monje bizantino produjo una suerte de *speculum* donde recopila citas de diversas autoridades, a menudo sin citarlas *nominatim*. Así, fomenta un modelo de vida. El procedimiento tiene mucho en común con el de ciertas compilaciones que, como veremos, valen como fuente de derecho, y en más de un punto es típico del modo bizantino de proponer conductas y organizar el conocimiento. También tiene diferencias con las compilaciones típicas: Antíoco suele unir las diferentes citas con pasajes de transición y proveerlos de una breve introducción personal⁴.

Πανδέκτης, “receptor de todo” y, agregaríamos, “de cualquier cosa”, se aplica no por casualidad tanto a la colección de Antíoco como a una colección jurídica de Justiniano; la mención más antigua del término, en plural, se registra ya en Aulo Gelio, donde se refiere a una obra de tendencia enciclopédica elaborada por Tirón⁵. Y no es casualidad, por un lado, porque efectivamente ambas obras producen un conjunto heterogéneo a

³ Krumbacher (1897: 146-147); Beck (1959: 449). Cito de este último: “Im Grunde wurde aus dem Pandektes ein Abriß der biblischen und altkirchlichen Tugend- und Lasterlehre und eine Sammlung einfacher Vorschriften für das mönchische Leben.”

⁴ Richard (1962: col. 499) considera que “cet ouvrage, bien que composé presque exclusivement de citations de la Bible, des apocrypha et des Pères de l’Église, n'est pas ce que nous appelons un florilège, car l'auteur a fondu ces éléments dans un exposé suivi.”

⁵ En Sinesio, *Ep.* 101, 70-72, que también emplea el término, parece aplicarse a ciertos sabios que incorporan cualquier conocimiento sin crítica: ἐπιστολὴν δὲ ἐξ εὐθείας πρὸς αὐτὸν ἐπιθεῖναι καίτοι προθυμθεὶς ἐνάρκησα, ἵνα μὴ εὐθύνας ὑπόσχω τοῖς πανδέκταις τοῖς ἀποσμιλεύουσι τὰ ὄνόματα.

partir de subunidades divergentes; por el otro porque, como hemos anticipado, hay claras analogías entre las compilaciones jurídicas y las compilaciones espirituales⁶. Estas analogías permiten también comprender en qué sentido el período macedónico pudo ser caracterizado como “enciclopédico” por Lemerle, en las huellas de eruditos venerables que habían usado una calificación semejante (cf. *infra*, § 5)⁷.

2. El auge de los florilegios dogmáticos se produjo en los siglos V y VI. Sin embargo, y en tanto hubo antecedentes en el s. IV, algunos de estos florilegios son anteriores al *Pandecta* y al *Anthologion*⁸. En su conjunto, estas antologías integran una serie paralela, con una función institucional muy distinta de la de los florilegios eruditos, como el de Estobeo, o morales, como el de Antíoco. No es casual, en este sentido, que estas dos antologías, aunque dedicadas a un destinatario particular (un hijo, una comunidad de monjes gálatas), en realidad apunten a un grupo amplio: el lector interesado en el caso de Estobeo, cualquier cristiano piadoso en el de Antíoco.

Los florilegios dogmáticos, en cambio, tienen relevancia contra un enemigo determinado: arriano, monofisita, nestoriano, iconodulo, iconoclasta, etcétera. Son armas estratégicas en una guerra de posiciones teológicas. Que los

⁶ Véase Fernández (2014).

⁷ Para la doxología completa de los antecedentes de P. Lemerle (y en particular del empleo del término “enciclopedismo” en su monumental obra, cf. Lemerle, 1971), véase Odorico (1990: 1-5). Para una crítica devastadora contra la terminología (“enciclopedismo bizantino”, “obras enciclopédicas”, etc.), véase Van Deun – Macé (2011). P. Magdalino, sin embargo, defiende en ese mismo volumen, con reservas, la propiedad de la terminología de Lemerle.

⁸ Para una discusión más detallada, véase Fernández (2014).

florilegios contra las herejías puedan ser llamados luego, con una metáfora claramente batalladora, *πανοπλία δογματική*, es una evolución natural en un mismo sistema de pensamiento.

Estos florilegios dogmáticos tienen una función clara y un ámbito de aplicación en principio restringido; por este motivo son mucho más fáciles de datar que los florilegios espirituales puros. También por este motivo pueden dejar de ser copiados y leídos cuando desaparece la circunstancia que les dio origen⁹. Sin embargo, y en tanto contribuyen a formar un núcleo duro de doctrina ortodoxa, pueden sobrevivir a su contexto de producción. No solo eso: a medida que sus autores se convierten en autoridades indiscutidas, y que la “tradición” (*παράδοσις*) cobra un contorno definido como fuente de derecho y de recta doctrina, pueden ser tomados como modelos a seguir. Cuando alcanzan este estadio, su tradición textual deja de ser fluida o inestable. Las eventuales alteraciones en organización y formulación verbal que, a partir de este punto, se introduzcan en los extractos, dejan de ser percibidas como inocentes y se las considera un principio de falsificación, con consecuencias políticas. La diferencia con los florilegios espirituales no dogmáticos de los siglos IX y X, donde las citas cambian abundantemente de una recensión a la otra sin mayor efecto, no podría ser más clara. Estas antologías dogmáticas, que eran fuente de derecho y que en ciertos casos pasaron a integrar colecciones formales de leyes (Juan *Scholasticos*, por ejemplo, incluye en su *Συναγωγή* 68 textos de Basilio el Grande)

⁹ Entre los motivos que explican que el *Contra Manichaeos* de Tito de Bostra fuera en gran medida *terra incognita*, P.-H. Poirier señala el siguiente: “les œuvres polémiques [como la de Tito] risquent toujours de sombrer dans l’oubli, une fois disparue l’hérésie ou l’erreur qu’elles prétendaient réfuter”, en Poirier (2005: 355). La cita es retomada en Poirier (2013: xx).

constituyen un tipo claro de antología, contrapuesta a la de un Estobeo o un Antíoco¹⁰.

3. Un cuarto tipo – en alguna medida semejante al de Antíoco, con las diferencias que enseguida veremos – está constituido por las antologías espirituales puras, de las cuales el mejor ejemplo son los *Hiera* o *Sacra Parallelia*. Hasta hace poco, se aceptaba sin mayores reservas la atribución a Juan Damasceno (muerto en la *lavra* de Sabbas, Jerusalén, en 749), o se mantenía, como mínimo, una datación en su época. En 2015, sin embargo, el erudito belga que prepara la primera edición crítica de los *Hiera*, José Declerck, ha postulado que esta antología no solo no es de Juan Damasceno, sino que fue compuesta en el primer cuarto del siglo VII, en Palestina, probablemente en la *lavra* de San Sabbas. Esta idea se apoya en argumentos múltiples y convincentes que, sin embargo, indudablemente dispararán una controversia. La nueva datación cambia por entero la relación de los *Hiera* con su entorno y con las antologías anteriores y posteriores. Señalemos únicamente que, según Declerck, el compilador de los *Hiera* no habría conocido la compilación de Antíoco¹¹; en esto y otros puntos, su punto de vista se contrapone al de P. Odorico¹².

¿Cuál es su diferencia con las compilaciones dogmáticas? En los *Hiera* la unidad en materia de fe, al menos en sus puntos fundamentales, está dada por supuesta. La autoridad, más allá de la Biblia, son los *patres*, con un *corpus* textual amplio y bien

¹⁰ Cf. Fernández (2014).

¹¹ Declerck (2015).

¹² Odorico, que en repetidas oportunidades ha defendido la atribución de los *Hiera* a Juan Damasceno, se expide sobre la posible influencia que Antíoco podría haber tenido sobre el Damasceno, activo en la misma *lavra*, cf. Odorico (1983: 418-419).

definido, que hace falta resumir, sistematizar y exponer, no tanto modificar ni defender. Siguen citándose obras polémicas, claro, pero su función es marginal. Puede darse un ejemplo de esto según aparece en otra obra espiritual pura, con relaciones estructurales claras con los *Hiera*: el *Florilegio Coisliniano* (s. IX-X). Esta antología conserva un opúsculo anti-judío¹³, así como fragmentos sobre cristología o sobre la veneración de los íconos, que en otro momento hubieran sido polémicos pero ya no lo eran.

La oposición con una obra más modesta como el *Pandecta* o una profana como el *Anthologion* es clara. Detengámonos en la diferencia con la primera. Los *Hiera* no intentan dar un panorama de conductas, con consejos a seguir, sino ordenar un complejo espiritual mucho más vasto, de un modo relativamente sistemático; por este mismo motivo, no incluye transiciones entre los fragmentos. Trata de presentar una primera perspectiva del conjunto de la vida moral y espiritual cristiana. Debe agregarse también la diferencia de público al que apunta, compuesto, en el caso de los *Hiera*, por el cristiano que se considera heredero de una tradición concebida como relativamente homogénea.

4. *Florilegios sacro-profanos*. Sobre el final de este período surgen también las grandes compilaciones sacro-profanas, de las cuales el máximo exponente son los *Loci-communes* de Ps.-Máximo Confesor (s. X), que deben su existencia a dos condiciones de posibilidad. El primero tiene que ver con la exclusión total de la 'amenaza' profana. Un florilegio sacro-

¹³ Ed. Déroche (1991).

profano hubiera sido inimaginable en los siglos III o IV. Esto no significa que antes del s. X los cristianos no leyeron a autores como Homero o Libanio, o no los imitaran y citaran profusamente. Pero incluso en los siglos VI y posteriores, aunque el paganismo hubiera dejado de ser una amenaza¹⁴, la producción cristiana se negaba a incorporar la sabiduría pagana directamente a sus obras, a mezclar a Demócrito y Antístenes con los profetas y los Padres de la iglesia¹⁵. En este cuarto momento (que temporalmente se superpone, en parte, al tercero) se supera este escollo. El grado de asimilación o domesticación que había alcanzado la cultura pagana se manifiesta en que un monje, Georgides, pudo compilar una colección enteramente pagana que, pese a esto, implica un cambio de cosmovisión y perspectiva muy marcado frente a, por ejemplo, el *Anthologion* de Estobeo¹⁶. Otro factor, que simplemente menciono, había impedido la circulación de la sabiduría profana en florilegios anteriores: el colapso de la educación secular en torno al siglo VII y la escasez de libros¹⁷, que cumulativamente favorecieron la circulación de florilegios producidos en un entorno monástico.

La segunda condición de posibilidad consiste en la existencia independiente de dos géneros bien constituidos. Por un lado, el de florilegios espirituales como los *Hiera* o el *Florilegium*

¹⁴ Cf. Schreiner (2009: 310): “Cristianesimo e paganesimo erano in conflitto nel IV e forse anche nel V sec.; non si può invece parlare di ‘conflitto’ nei secc. posteriori, nei quali il paganesimo non esiste più come una forza capace di opporsi al Cristianesimo, ma solo come una tendenza letteraria latente, che trascura la Chiesa e la vita religiosa.”

¹⁵ Cf. Richard (1962: col. 487).

¹⁶ La antología de Georgides ha sido editada por Odorico (1986).

¹⁷ Véase por ejemplo Cameron (1992: 254): “The old educational system failed to survive the demise of the urban network of late antiquity, and even in the capital secular education largely collapsed. [...] Books became desperately rare.”

Coislinianum. Por el otro, la existencia de un 'género' (o, quizá, un 'modo de circulación') que siempre estuvo presente de manera más o menos subterránea, el de las colecciones de epigramas, de fábulas esópicas, de chistes (*Philogelos*), de poetas gnómicos como Menandro y Teognis y, más en particular, el de los gnomologios profanos, que en su mayoría consisten, como su nombre lo indica, en apotegmas, sentencias o máximas breves (*γνῶμαι* en sentido amplio)¹⁸. Muchos de estos gnomologios han sido bien editados a fines del siglo XIX y principios del XX. Wachsmuth [el editor del *Anthologion*] publicó el *Gnomologium Byzantinum*, que contiene sentencias atribuidas a Demócrito, Isócrates y Epícteto; Elter, los *Gnomica homoeomata*; Sternbach, los *Excerpta Parisina* y el *Gnomologium Parisinum*; Schenkl, un florilegio alfabético intitulado, por su primera oración, *Ἀριστον καὶ πρῶτον μάθημα*. Toda esta labor, a la que la investigación posterior aportó relativamente poco, se llevó a cabo entre 1882 y 1904¹⁹.

Esta tradición gnomológica es extraordinariamente compleja desde un punto de vista estratigráfico. Capas sucesivas y diferentes recensiones, abreviaciones e interpolaciones se suceden de un modo tal que resulta casi imposible datar las etapas intermedias de composición o situar un florilegio en relación con otro. En este y otros puntos, la técnica compositiva de los compiladores de gnomologios tiene mucho en común con la de los escoliastas, en cuyas producciones suele ser difícil discernir estadios y momentos textuales, y con las de los

¹⁸ Muchas de estas máximas aparecen en el *Anthologion* de Estobeo, como por ejemplo una atribuida a Baquílides, "Ninguno de los mortales llegó a ser bienhadado en todo", 4. 24. 25, *τοῦ αὐτοῦ [Βαχυλίδου] Ἐπινίκων*. Οὐ γάρ τις ἐπιχθονίων πάντα γένεδαιμων ἔφυ.

¹⁹ Aunque sí se ha publicado recientemente, por ejemplo, el florilegio de Orión (Haffner, 2001).

redactores de *catenae* exegéticas, de naturaleza extremamente fluida y aglutinante. Por ese motivo, no voy a detenerme en ellos, salvo para señalar que manifiestan la visión de 'autoría' propia de un período: ¿Cuál es, en ellos, el límite entre una "interpolación colaborativa", como las ha llamado Tarrant (1997) y "la propia obra"? La pregunta no tendría ningún sentido para el compilador bizantino. Alcanza con pensar en José Rhakendytes, de quien un tratado "Sobre la virtud" parecía constituir un 'plagio' de Nicéforo Blemmydes. Con el tiempo se presumió que, en vez de plagio, tal vez se tratara de una transcripción personal de la obra de Nicéforo, realizada por Rhakendytes con algunos agregados, sin pretensión de hacerla pasar por obra propia²⁰. Esta confusión muestra al menos tres cosas: que en Bizancio las tradiciones fluidas se extendían a géneros considerados estables, que la noción de 'autoría' debe usarse entre comillas y que, por los soportes de producción de la cultura escrituraria, solía no haber límites precisos entre propio y ajeno, texto del autor y *marginalia*, frases primigenias y frases segundas.

En resumen, a fines del siglo IX y principios del X la existencia y difusión de antologías espirituales y gnomologios profanos, combinados al gusto y a la necesidad de una literatura de extractos, a la profusión de tradiciones textuales fluidas y a la desaparición total de la 'amenaza' pagana, permitió la aparición de los florilegios sacro-profanos, que tuvieron gran fortuna en siglos posteriores.

5. Señalo brevemente que en este mismo período, en un movimiento asociado a la corte de Constantino VII Porfirogéneta, se llevaba a cabo un movimiento que fue asociado

²⁰ Cf. Gielen (2013).

explícitamente al de los florilegios: el llamado “enciclopedismo” bizantino²¹. El enciclopedismo recoge un impulso codificador que antes (hasta los siglos VIII y IX) se había verificado en los florilegios dogmáticos, tendientes a conformar una εὐταξία o “buen orden” del dogma. Históricamente, en efecto, los florilegios habían sido instrumentales al dogma, y solo indirectamente al poder central. Los trabajos enclopédicos de este período, en cambio, pretendían asegurar la εὐταξία del imperio mediante la compilación y reorganización del material preexistente en materia de ceremonial, de administración, de teoría militar, etc.

Cuando la εὐταξία dogmática estuvo asegurada y los florilegios dogmáticos perdieron su razón de ser, surgieron antologías imperiales que se ocuparon, precisamente, de una εὐταξία más vasta, citando como autoridad –es decir, como precedente en sentido jurídico– a fuentes antiguas y contemporáneas. También aquí hay una relación clara entre las compilaciones espirituales y las antologías jurídicas. A estos dos *corpora* textuales debe agregárseles lo que Lemerle llamó ‘enciclopedias’ imperiales²². Las autoridades tradicionales como la Sagrada Escritura y los Padres fortalecían o, en todo caso, eran compatibles con la autoridad del emperador. Dichas obras pueden ser llamados “enciclopédicas” en la medida en que apuntan a subrayar una totalidad subyacente mediante la recomposición de saberes dispersos en todo tipo de obras

²¹ Véase un libro consagrado íntegramente a esta problemática: Van Deun – Macé (2011). Para la presente contribución, fueron de especial utilidad Alexakis (2011: 52), y Magdalino (2011): *passim*. Para los antecedentes de la noción de enciclopedismo, cf. *supra*, n. 7.

²² Lemerle (1971).

preexistentes y en la que, en su conjunto, aspiran a una suerte de sistematicidad.

Una antología espiritual pura como los *Hiera* tiene en común con las llamadas “enciclopedias” imperiales el dar por supuesta la posibilidad de referirse a un todo cultural y espiritual que se percibe como totalidad completa. Sin embargo, los *Hiera* (muy anteriores, por lo demás, a la dinastía macedónica) no aspiran a ninguna totalidad útil a un poder central o motivada por él y, en esa medida, no deberían ser calificados de enciclopédicos en el sentido de Lemerle o, si se lo hace, debería subrayarse que su tendencia enciclopédica es de orden muy distinto al de *De administrando imperio* o *De ceremoniis*. Cada “encyclopedia” imperial es un capítulo del todo, mientras los *Hiera* o el *Florilegio Coisliniano* aspiran, dentro de sus modestos límites, a ser el todo en sí mismos. Hago un pequeño *excursus*: el libro de Van Deun-Macé (2011) repreueba en muchas de sus contribuciones el término 'enciclopedismo'. Con todas las reservas que este o cualquier *umbrella-term* pueda disparar, debe destacarse que, sin duda, los *Geponica* o los *Excerpta historica* no son propiamente 'enciclopedias'. Sin embargo, en la medida en que el impulso sistematizador provenía de la autoridad central e intentaba abarcar todas las áreas para favorecer la ortodoxia, no sería abusivo mantener para este proceso la denominación de "enciclopédico", con las limitaciones del caso, aunque las obras individuales no fueran 'enciclopedias'.

Las antologías siguen evolucionando en los siglos posteriores, pero este breve panorama se detiene en el s. X. Para finalizar, señalaré que, en mi opinión, están dadas las condiciones para que se componga una *Clavis Florilegiorum Graecorum* o una *Bibliotheca Florilegica Graeca*, que reúna y sistematice el material

publicado en los últimos ciento cincuenta años (que incluso en esta área relativamente menor está volviéndose difícilmente abarcable) y señale los manuscritos pertinentes para la disciplina. Simultáneamente, aunque se trataría de otro libro, los florilegios deberían ser situados con precisión en la red de géneros de la literatura bizantina, definiendo sus cambios en función y estructura, su relación con la historia social y las preferencias culturales, sus ámbitos de producción (en Asia Menor, en Palestina, en Constantinopla, en Italia del Sur; en monasterios, en *scriptoria*, en casas particulares, etc.) así como su lugar en la historia de la lectura y la circulación de textos. De este modo, se podría apreciar *ἐν συντόμῳ* la centralidad, inimaginable hoy en día, que tuvieron por más de un milenio en medio de desplazamientos, peligros físicos casi constantes y carestía de material escrutinario.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexakis, A. (2011). Some Remarks on Dogmatic Florilegia Based Mainly on the Florilegia of the Early Ninth Century. En Van Deun-Macé. pp. 45-55.
- Beck, H.G. (1959). *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München: Beck.
- Cameron, A. (1992). Byzantium and the Past in the Seventh Century: The Search for Redefinition. En J. Fontaine and J.N. Hillgarth. *Le septième siècle, Changements et continuités / The Seventh Century, Changes and Continuity*. London: Warburg Institute, pp. 250-276.
- Declerck, J. (2015). Les *Sacra Parallelia* nettement antérieurs à Jean Damascène: retour à la datation de Michel Le Quien. En *Byzantion* 85, pp. 27-65.
- Déroche, V. (1991). La polémique anti-judaïque au VI^e et au VII^e siècle: un memento inédit, les *Képhalaia*. En *Travaux et mémoires* 11, pp. 275-311.
- Fernández, T. (2014). La tendencia compilatoria en época de controversia teológica. Antologías bizantinas y derecho: siglos IV a VIII. En *Maia* 66, pp. 157-171.
- Gielen, E. (2013). Ad maiorem Dei gloriam. Joseph Rhakendytes synopsis of Byzantine learning. En König, J., Woolf, G. (edd.), *Encylopaedism from*

- Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 259-276.
- Haffner, M. (2001) *Das Florilegium des Orion*. Stuttgart: F. Steiner.
- Isépy, P. (2015). Fragmente aus dem ‘Pandektes’ des Antiochos Monachos in der Palimpsesthandschrift Collegio Greco 2. En *Byzantinische Zeitschrift* 108, pp. 115-128.
- Krumbacher, K. (1897). *Geschichte der byzantinischen Litteratur*. München: Beck (segunda ed.).
- Lemerle, P. (1971). *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur l’enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Magdalino, P. (2011). Orthodoxy and History in tenth-century Byzantine ‘encyclopediaism’. En Van Deun-Macé, pp.143-159.
- Odorico, P. (1983). Il ‘Corpus Parisinum’ e la fase costitutiva dei florilegi sacri-profani. En Leone, P.L. (ed.). *Studi Bizantini e Neogreci. Atti del IV Congresso nazionale di studi bizantini*, Lecce, 21-23 aprile 1980, *Calimera*, 24 aprile 1980, Galatina, pp. 417-429.
- Odorico, P. (1986). *Il prato e l’ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni* (*Wiener byzantinische Studien* 17). Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Odorico, P. (1990). La cultura della συλλογή. En *Byzantinische Zeitschrift* 83, pp. 1-21.
- Poirier, P.-H. (2005) Une première étude du *Contra Manichaeos* de Titus de Bostra. En *Laval théologique et philosophique*, 61/2, pp. 355-362.
- Poirier, P.-H., et al. (ed.) (2013). *Contra Manichaeos Libri IV: Graece et Syriace; cum excerptis e Sacris Parallelis Iohanni Damasceno attributis Titus Bostrensis*, Turnhout: Brepols.
- Richard, M. (1962). Florilèges spirituels grecs. En *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 5, col. 475-510 (reeditado en M. Richard, *Opera minora*, I, Turnhout-Leuven 1976, n° 1).
- Schreiner, P. (2009). Cristianesimo e Paganesimo nella storiografia bizantina. En *Byzantinische Kultur II. Das Wissen*, Roma: Storia e Letteratura, pp. 310-321 (publicado originalmente, con igual paginación, en *Orpheus* 8, 1987).
- Tarrant, R.J. (1987). Toward a Typology of Interpolation in Latin Poetry, *Transactions of the American Philological Association* 117, pp. 281-298.
- Van Deun, P. – Macé, C. (edd.) (2011). *Encyclopedic Trends in Byzantium Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 212). Leuven – Paris – Walpole (MA): Peeters.

EL ENCUENTRO DE SOLÓN Y CRESO Y SU INFLUENCIA EN LA FORMACIÓN DEL LÍDER EJEMPLAR. UNA PERSPECTIVA JENOFRONTECA¹

Carolina Olivares Chávez

Universidad Nacional Autónoma de México
caro.hiparquia@gmail.com

Resumen

Luego de analizar los principales atributos que Jenofonte, quien vivió del 430 al 354 a. C., asigna a varios de sus protagonistas, es posible encontrar elementos recurrentes que permiten delinear el perfil del líder ejemplar. En la *Ciropedia*, el historiador señala cómo el rey Creso le transmitió a Ciro el Viejo las enseñanzas de su encuentro con Solón. Dicho relato tiene una función pedagógica, pues permite identificar las características esenciales que debe poseer el buen dirigente, cuyo modelo es Ciro. Cabe precisar que el escritor está consciente de que no cualquiera es digno de ejercer el mando, ya que para él el linaje y la riqueza ocupan un lugar secundario, lo fundamental es la conducta virtuosa. A fin de demostrar lo anterior divido esta exposición en tres partes: para las dos primeras mi fuente principal es Heródoto, y para la última me baso en la *Ciropedia* de Jenofonte.

¹ Una parte abreviada de este texto fue presentada en el III Coloquio Paola Vianello “Retórica, filosofía y política en la Atenas clásica”, en el Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, el 22 de mayo de 2015. Agradezco las pertinentes observaciones de la Dra. Lourdes Rojas Álvarez y de los dictaminadores, pues sus comentarios ayudaron a enriquecer este escrito.

Palabras clave: Solón – Creso – Heródoto – Jenofonte – riqueza – virtud.

Abstract

After analyzing the main attributes that Xenophon, who lived from 430 to 354 BC, assigns to several of the characters, we may find recurring elements to delineate the profile of the exemplary leader. In the *Cyropaedia*, the historian notes how King Croesus transmitted Cyrus the Great teachings from his meeting with Solon. This story has an educational function, allowing to identify the essential features that the good leader should have Cyrus being the model. It should be noted that the writer is aware that not everyone is worthy of exercising command; for him wealth and lineage are secondary, the key is the virtuous conduct. In order to demonstrate the above, I divide my exposition into three parts: for the first two my main source is Herodotus, and for the last I me base on the *Cyropaedia* of Xenophon.

Keywords: Solon – Croesus – Herodotus – Xenophon – wealth – virtue.

I. El encuentro de Solón y Creso según Heródoto

A partir del s. VII y principalmente en el VI a. C., hubo individuos que se convirtieron en personajes históricos en el imaginario griego. Esas personalidades paradigmáticas aparecen en distintas narrativas, por lo común de tipo gnómico (Snell, 2001 [1955]: 59). Un ejemplo de esto se halla en la corte lidia, donde se lleva a cabo el encuentro de dos figuras históricas que, pese a no ser contemporáneas, conviven gracias a Heródoto, quien las usa como “operadores de inteligibilidad”. De esta forma el sabio y el

monarca fungen como modelos antitéticos: Solón de Atenas, *sophós*, encarna el ideal de la templanza y del justo medio; Creso, monárquico y bárbaro, simboliza la alteridad, la avaricia y la desmesura. Al emplear al estadista y al rey como espejo, se confrontan la *hýbris* y la *sophrosýne* (Oliveira Ribeiro, 2011: 2)².

Desde el inicio de su obra, el historiador de Halicarnaso sostiene que la felicidad humana no es estable³; de inmediato habla de Creso, tirano de Lidia y primer bárbaro que sometió a algunos griegos al pago de tributos (Hdt., I, 6, 1-2). El episodio donde conversan Solón y Creso se localiza en el libro I, 29 a 33⁴.

Heródoto narra que cuando Sardes era más boyante llegaron a ella todos los sabios de esa época, entre ellos Solón, quien tras promulgar las leyes para Atenas viajó diez años con la finalidad de que nadie modificara lo que había establecido. Fue huésped de Creso y durante su estancia permaneció en su palacio. Después de tres o cuatro días los sirvientes lo llevaron a los tesoros, para que viera que todo era grandioso y próspero. Una vez que el estadista observó todo, Creso le preguntó a su sabio y famoso invitado si ya había visto a algún ser humano que fuera el más dichoso de todos (*ὁλβιώτατον*, I, 30, 2). En ese momento el monarca creía que era el hombre más dichoso, pero el legislador, lejos de alabarla, le contestó según la realidad: dijo que el más

² Para mayores detalles en torno a la cronología de Creso y Solón como seres reales y la imposibilidad de que su encuentro tenga bases históricas, cf. Leão, 2000.

³ Hdt., I, 5, 4: *τὴν ἀνθρωπηίην ὃν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τῷ πόλεμον σαν, ἐπιμνήσομαι ἀμφοτέρων δόμοίως.*

⁴ A mi juicio, la entrevista de Solón y Creso tiene su paralelo con el encuentro de Simónides y el tirano Hierón (X., *Hier.*), también se relaciona con el episodio de Ciro el Joven y el espartano Lisandro en la corte de Sardes (X., *Oec.*, IV, 20-25). Es preciso señalar que para los asiáticos la riqueza es individual y le pertenece nada más al rey, no al pueblo; por eso la avaricia de Creso lo condujo a la tragedia (Laurence, 2004: 5-6).

feliz era el ateniense Telo, quien pertenecía a una ciudad famosa, tenía hijos “bellos y buenos” y nietos vivos, disfrutó su vida y tuvo una muerte gloriosa, porque falleció combatiendo por su patria; por eso los atenienses le ofrecieron magníficas honras fúnebres en el mismo sitio donde perdió la vida (I, 30, 4-5).

Confiado en que al menos ocuparía el segundo lugar, el rey volvió a preguntar; esta vez Solón mencionó a los argivos Cleobis y Bitón, atletas ganadores de varios premios, gracias a su fortaleza física. Ambos jóvenes dieron ejemplo de su amor y respeto hacia su madre, quien debía ser conducida en una yunta al Templo de Hera; como no llegaron a tiempo los bueyes, los muchachos voluntariamente se colocaron el yugo y transportaron a su madre. Luego de recorrer un largo trayecto, arribaron a su destino. Tras participar en los sacrificios y en el banquete, se durmieron en el santuario y la diosa los premió con la muerte apacible. Para recordar su virtud, los argivos hicieron dos estatuas y las ofrecieron a Delfos (I, 31, 4-5)⁵.

Creso se enfurece porque el sabio no toma en cuenta su opulencia, ni siquiera lo considera al nivel de esos hombres comunes y corrientes. El legislador explica que a lo largo de la vida suceden cosas que uno no quiere ver ni padecer; señala que cada día de la existencia ocurren cosas distintas, pues todo el hombre es un acontecer (*οὕτω ὁν Κροῖσε πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορή*, I, 32, 2-4).

El sabio le contesta al tirano que por el momento le parece que es muy rico y que es rey de muchos hombres, pero todavía no se puede considerar feliz porque ignora si terminará bien su

⁵ El estadista menciona en segundo lugar a estos muchachos debido a que mueren llenos de gloria pero prematuramente y no dejan una bella descendencia; por lo tanto la vida de Telo resulta la más completa y feliz (Leão, 2000: 34-35).

vida (I, 32, 5). El estadista alude a la relatividad de la riqueza material, sostiene que además de la prosperidad económica, es importante concluir bien la existencia.

Para Solón un hombre únicamente es feliz cuando posee los recursos económicos suficientes para vivir con decoro, goza de buena salud, tiene buena descendencia, esta es de buen aspecto, y culmina su vida con una bella muerte (entiéndase esto como muerte gloriosa o apacible, I, 32, 6). Aclara que mientras vive se puede decir que un hombre es “afortunado”, pero solo cuando fallece se le puede llamar “feliz” (I, 32, 7). Finaliza al afirmar que el ser humano que reúna la mayoría de estos requisitos y culmine su vida de manera grata, merece ser llamado feliz. El sabio recomienda observar todo hasta el final, porque la deidad, a pesar de mostrarles a muchos la dicha, los derriba de tajo desde la raíz (I, 32, 9, y I, 85, 1-4).

Su respuesta no le agració al soberbio Creso, quien despidió a Solón al pensar que en realidad era un ignorante, pues no le interesaban los bienes actuales, sino que a fuerza deseaba conocer lo que sucedería al final (I, 33)⁶.

Tan pronto como el sabio abandona Sardes, la divinidad se enoja con Creso debido a su insolencia por creerse el hombre más dichoso. A partir de ahí Heródoto describe el declive de su rico imperio. Entre otras cosas, menciona que el tirano tenía dos

⁶ En la obra herodotea hay dos clases de sabio confidente: el vaticinador trágico y el consejero práctico. Solón corresponde al primer tipo: por lo común se trata de un anciano sabio, que intenta moderar el ímpetu o la acción irreflexiva en un gobernante; en muchas ocasiones su lucha busca superar la *ὕβρις*, el exceso de orgullo. Es un consejero pesimista, la mayoría de las veces negativo, no siempre escuchado, pero nunca se equivoca. En este episodio el consejero llega de modo inesperado, antes de que se realice la acción, mas influye en el tirano gracias a su consejo y advertencia. Para eso se vale, entre otros recursos estilísticos, de las sentencias gnómicas (Conejo Aróstegui, 1988: 65-66).

hijos: uno sordomudo. El oráculo de Delfos había predicho que nada más hablaría un día funesto; esto sucedió cuando Ciro tomó Sardes, ya que, al ver que un soldado persa iba a matar a su padre, el muchacho gritó “Hombre, no mates a Creso” y desde entonces recuperó el habla (I, 34, 2).

Su otro hijo, a quien consideraba su heredero, se llamaba Atis, era un joven excelente. Un sueño le había advertido a su padre que el muchacho moriría a causa de una flecha, pese a extremar precauciones, el joven recién casado fallece durante una cacería, pues Adrasto en lugar de herir con una flecha al jabalí, mata a Atis (I, 34, 2-I, 45, 3). Después de poner a prueba a los oráculos, Creso confía más en el de Delfos y entonces manda sumtuosas ofrendas (I, 46-56)⁷. El tirano realiza otra consulta al santuario de Apolo para saber si su monarquía duraría mucho, la pitia respondió que duraría hasta que un mulo fuera rey de los lidios; Creso lo tomó al pie de la letra y no se imaginó que el dios aludía a Ciro, hijo de madre meda y padre persa (I, 56, 1). El propio oráculo se refiere al soberano lidiense como insensato: *Λυδὲ γένος, πολλῶν βασιλεῦ, μέγα νήπιε Κροῖσε [...]*⁸.

⁷ Las frecuentes consultas al oráculo de Delfos para confirmar su veracidad tienen su paralelo en X., Cyr., VII, 2, 15-18.

⁸ Hdt., I, 85, 2. Varios autores modernos consideran a Creso como un personaje trágico, en especial ven coincidencias con las obras de Sófocles. Entre dichos investigadores están: González de Tobía, 2013: 41; Prieto Lommi alude al contacto que tuvo Heródoto con Frínico, la influencia que Esquilo ejerció sobre el historiador y su vínculo directo con Sófocles (2012: 48-49); Laurence, 2004, percibe similitudes con *Los persas* y con *Los trabajos y los días*; De Araújo, 1999, estudia la disposición dramática de los diálogos de Creso a la luz de *Edipo en Colono* y *Edipo Rey*, pues la ceguera del tirano lidiense ante la respuesta de Solón se parece a la ceguera de Edipo frente a la Esfinge. Cf. el final de *Edipo Rey*, vv. 1528-1530, allí se cierra la obra con la siguiente aseveración: “ningún mortal puede considerar feliz a nadie con la mirada puesta en el último día, sino hasta que llegue al término de su vida sin haber sufrido nada doloroso”.

II. Encuentro de Ciro y Creso según Heródoto (I, 86-90)

Luego de apoderarse de Sardes, los persas capturaron a Creso y lo condujeron ante Ciro. Este ordenó construir una pira para inmolarlo junto con 14 jóvenes lidios, fue en ese instante cuando el tirano se acordó de su sabio huésped, quien le dijo que ninguno de los hombres vivos es feliz. Tras guardar silencio, el rey en desgracia nombró tres veces a Solón. Al percatarse de esto, Ciro mandó intérpretes para saber a quién invocaba. Así se enteró de la visita del legislador a Sardes y de lo que significaba para el sabio ser un hombre feliz. Creso admite que al menospreciar su inmensa riqueza su invitado dijo lo correcto para él y para toda la humanidad, sobre todo para quienes se creen felices. Ciro suspende el castigo, al darse cuenta de que a él le puede ocurrir lo mismo que al desafortunado lido, pues también es un ser humano y ambos siguen vivos; además comprende que no hay nada seguro para los hombres. Esto lo lleva a ordenar que apaguen el fuego, pero ya era demasiado tarde. En su desesperación, Creso invoca a Apolo, quien sofoca el fuego mediante una lluvia repentina. Tras esto Ciro se percató de que el rey lido era amigo de los dioses y era un hombre bueno (I, 86-88)⁹. De acuerdo con Heródoto, Creso conquista la sabiduría gracias al sufrimiento y reconoce la validez de la exhortación de Solón. Con esto invita a Ciro para que reflexione sobre la fragilidad humana y ambos personajes sufren una transformación moral (I, 86). Si bien al principio el rey lido se considera víctima del engañoso oráculo, luego de consultarla

⁹ En opinión de Laurence: “Heródoto es uno de los autores más profundamente influido por el espíritu délfico que alcanzó una fuerza educadora que se extendía más allá de los límites de Grecia. La inscripción de la puerta del templo consagrado a este dios: Conócte a ti mismo, constituye una exhortación a no perder de vista los límites del hombre, tema fundamental de este relato” (2004: 7).

por última vez acepta que él mismo tuvo la culpa por no saber descifrar el mensaje divino (I, 87 y 91).

III. La azarosa vida de Creso y su valor educativo en la *Ciropedia*

La versión que Jenofonte ofrece de Ciro el Viejo se centra en la virtud y la *paideia* de dicho mandatario, en el cual se sintetizan los valores comunes a griegos y persas (Lombardi, 2005: 235). Una de sus principales fuentes en la construcción de este protagonista es Heródoto, quien habla de dicho rey en el libro I, 95 a 216 de sus *Historias*.

Jenofonte se inspira en los hechos históricos y los modifica para transmitir su ideal ético-político mediante la figura idealizada de Ciro (Lombardi, 2005: 235). Cabe señalar que este escritor no fue el único que se interesó por este personaje; otros discípulos de Sócrates también se ocuparon del soberano persa, entre ellos destacan Platón en las *Leyes*, 694a-695b (al hablar de la monarquía) y Antístenes en su encomio titulado *Ciro*. Autores como Jenofonte le atribuyeron a dicho gobernante rasgos heroicos de tintes socráticos (Lombardi, 2005: 236)¹⁰. El historiador ateniense introduce en su narración varios diálogos que desempeñan una función pedagógica, entre ellos destacan los que entablan Ciro y Creso, localizados en *Ciropedia*, VII, 2, 9-29, y VIII, 2, 16-23¹¹.

Antes de continuar, es preciso advertir que aunque Solón no aparece en escena, sí se alude a la conversación que sostuvo con el monarca lidió y a la gran lección que le dio. Como afirma Carbonero Lima, a través de la *Ciropedia*, Jenofonte dialoga con

¹⁰ Isócrates también manifiesta admiración por Ciro en *Ev.*, 37. Cf. Lombardi, 2005: 237.

¹¹ Este último pasaje se relaciona más con el episodio de Solón y Creso (*Hdt.*, I, 29-33).

la tradición literaria que lo antecedió (2012: 68)¹². En la adaptación que el historiador ateniense hace del encuentro del rey lidio y Ciro el Viejo, omite el episodio de la pira; Jenofonte señala que, cuando Ciro se apodera de Sardes, Creso encerrado en el palacio llama a gritos a su adversario. Los soldados lo toman prisionero y lo llevan ante el líder persa (*Cyr.*, VII, 2, 4-8)¹³.

Al saludar al mandatario en desgracia, Ciro reconoce que ambos son seres humanos (VII, 2, 10) y le pide un consejo. Luego el rey le pregunta intrigado a Creso por las profecías del oráculo de Delfos y por su obediencia hacia Apolo. En esta versión, el lidio admite desde el inicio que se portó mal con el dios, porque dudó de su veracidad y para congraciarse con él le envió magníficas ofrendas¹⁴. Creso menciona que en una ocasión le preguntó a Apolo qué debía hacer para tener hijos y el oráculo le contestó que tendría descendencia, pero el lidio dice que no se benefició con el nacimiento de sus hijos, pues uno era sordomudo y el otro murió en plena juventud (VII, 2, 19-20). Aunque Jenofonte no aporta más datos, esta parte resulta esencial para comprender que, pese a su gran riqueza, Creso no

¹² De acuerdo con esta especialista, el historiador se ocupa de un asunto fundamental para los debates filosófico-políticos del s. IV a. C., la relación entre el poder y el saber, ésta es la temática del encuentro entre Solón y Creso (Carbonero Lima, 2012: 70).

¹³ Baquílides y el ánfora de Myson aluden a la escena de Creso en la pira. Varios estudiosos mencionan dicho pasaje, por ejemplo: Leão, 2000: 39, n. 33, y González de Tobia, 2013: 37-38. Prieto Iommi compuso un artículo sobre el simbolismo ignigo tras la pira de Creso, cf. 2012: 39-65. Para más información sobre las posibles fuentes a las que recurrió el historiador ateniense, cf. el trabajo de Lefèvre, quien destaca que Jenofonte fusiona en un solo episodio los respectivos diálogos de Creso con Solón y el de Creso con Ciro, pero en ambos pasajes se aborda el tema de la felicidad (Lefèvre, 2010: 403). También resulta interesante el profundo análisis de Cerdas, 2011: 86-102, y el de Lombardi, 2005, quien estudia las fuentes herodoteas, iranias y socráticas.

¹⁴ Creso pone a prueba al oráculo en *Hdt.*, I, 46-56.

alcanzó la *eudaimonía*, porque dos de los requisitos que Solón destaca son el hecho de tener una progenie viva y que esté sana. Al ser un relato del dominio público, el historiador deja fuera muchos detalles, porque en aquella época sus contemporáneos lo conocían muy bien.

Tras proseguir con su relato, el lidio afirma que, luego de sentirse apesadumbrado por la suerte de sus hijos, de nuevo consultó al oráculo para pasar el resto de sus días lo más feliz posible; el dios le contestó que, si se conocía a sí mismo, viviría felizmente (*σαυτὸν γιγνώσκων εὐδαίμων, Κροῖσε, περάσεις*). Creso se alegró con la respuesta, debido a que pensaba que cualquier hombre se conoce a sí mismo (VII, 2, 20-21)¹⁵. Por un tiempo vivió tranquilo, hasta que otro rey lo animó para atacar a Ciro. Esa vez logró salvarse junto con su familia, porque reconoció sus límites y se dio cuenta de que no podría vencer a los persas. Después se volvió a levantar en armas, otra vez corrompido por su riqueza, por la gente que le ofrecía el liderazgo, por los regalos, por la adulación y por la atractiva idea de ser el más poderoso de los hombres, pues estaba seguro de que podría convertirse en el hombre más poderoso del mundo, ignorante de sí mismo, todo eso le hizo albergar la esperanza de derrotar a Ciro (VII, 2, 20-24)¹⁶. Luego de su rotundo fracaso, el

¹⁵ Esta máxima delfica también aparece en *Mem.*, IV, 2, 24-30.

¹⁶ Vale la pena reproducir el texto griego de VII, 2, 23-24: *νῦν δ' αὖ πάλιν ὑπό τε πλούτου τοῦ παρόντος διαθρυπτόμενος καὶ ὑπὸ τῶν δεομένων μου προστάτην γενέσθαι καὶ ὑπὸ τῶν δώρων ὃν ἐδίδοσάν μοι καὶ ὑπ' ἀνθρώπων, οἵ με κολακεύοντες ἔλεγον ὡς εἰ ἐγὼ θέλοιμι ἄρχειν, πάντες ἂν ἐμοὶ πείθοιντο καὶ μέγιστος ἀν εἴην ἀνθρώπων, ὑπὸ τοιούτων δὲ λόγων ἀναφυσώμενος, ὡς εἴλοντό με πάντες οἱ κύκλῳ βασιλεῖς προστάτην τοῦ πολέμου, ὑπεδεξάμην τὴν στρατηγίαν, ὡς ἱκανὸς ὃν μέγιστος γενέσθαι, ἀγνοῶν ἄρα ἐμαυτόν.*

monarca, famoso por su proverbial opulencia, reconoce que merece el castigo porque ignoró los hechos. Al verse derrotado ante Ciro, el desdichado rey afirma que verdaderamente se conoce y que le toca al vencedor decidir si cumple la promesa de Apolo, de que una vez que se conociera alcanzaría la felicidad. Conmovido por el relato, el soberano persa le regresa a su esposa e hijas, también a sus sirvientes; y lo aleja de las guerras. Después de esto Creso se ofrece a ser el consejero de Ciro y este acepta (VII, 2, 24-29).

Desde mi perspectiva, junto con este episodio se alude al infortunado rey lidio en la conversación donde Cambises, padre de Ciro, le da sabios consejos a su joven hijo para que ejerza el poder de modo adecuado (*Cyr.*, I, 6, 28 ss.): le recomienda no actuar nunca en contra de los presagios y augurios, no arriesgar ni la vida propia ni la de los soldados; pues los seres humanos únicamente a partir de suposiciones elaboran sus planes, sin saber cuál de ellos en verdad será exitoso (I, 6, 44)¹⁷. Le recuerda que ya en el pasado hubo hombres que se consideraban sabios y al actuar en contra de los designios provocaron grandes infortunios para sí mismos y a veces incluso para su pueblo. Alude a Creso cuando recuerda que hubo a quienes no les bastó vivir gratamente con lo que poseían, sino que, movidos por su afán de apoderarse de todo, perdieron incluso lo que tenían, y otros murieron a causa de su codicia (I, 6, 44-45). Cambises concluye al aseverar que la sabiduría humana no sabe elegir lo mejor, solo los dioses porque son eternos lo saben todo: el pasado, el presente y lo que resultará de cada suceso (I, 6, 46).

¹⁷ Esta advertencia también aparece en X., *Hipparch.*, VI, 6. De ello depende que los soldados estén bien dispuestos hacia el jefe de la caballería y que lo obedezcan.

Antes de analizar las principales virtudes que Jenofonte le atribuye a Ciro, conviene señalar rápidamente las discrepancias más importantes con Heródoto:

El halicarnasen se aclara que reconstruye la historia del soberano persa con base en la versión más verídica, aunque reconoce la existencia de otras tres versiones (Hdt., I, 95 y 217).

Mientras para Heródoto, el padre de Ciro es un noble persa; para Jenofonte es un rey (*Cyr.*, I, 2, 1, *vs.* Hdt., I, 107 ss.), esto contribuye a su legitimización dinástica. En la *Ciropedia*, Creso reconoce que su adversario es de estirpe divina, “nacido de generaciones ininterrumpidas de reyes”, y que desde la infancia se ejercita en la virtud (*Cyr.*, VII, 2, 24). En la versión de Heródoto (I, 75, 1), Ciro le arrebata el poder a su abuelo materno Astiages, mientras en la *Ciropedia* la sucesión se realiza de manera pacífica.

A pesar de que Jenofonte señala que su protagonista era dulce, el personaje de Heródoto en ocasiones denota un temperamento áspero e iracundo, tanto que Creso lo conmina a tranquilizarse; en un arranque de coraje Ciro llega al extremo de enojarse con el río Gindes y lo castiga porque uno de sus caballos sagrados murió en sus aguas; para secarlo lo divide en 360 canales¹⁸.

Si atendemos la recomendación de Solón acerca de observar con cuidado el final de los sucesos, un cambio significativo radica en que en las *Historias* se describe a un Ciro que se creía más que un hombre (I, 126, 5; 204; 207, 2)¹⁹; su soberbia presagia

¹⁸ Hdt., I, 141 (ira) y 153 (Creso), también 189 (río). Cf. Cyr., III, 1, 41.

¹⁹ En este último pasaje Creso le dice con ironía a Ciro que si se cree inmortal, le invita a darse cuenta de que es solo un hombre que manda a otros hombres, que aprenda que hay un círculo de acontecimientos humanos y que al girar no permite

la catástrofe de su muerte violenta a manos de la reina masageta Tomiris, quien enterada de que Ciro había capturado a su hijo le pedía que lo liberara, pero el persa no hizo caso: el muchacho se suicidó, la reina organizó a su ejército y atacó a Ciro. Según Heródoto esa fue la batalla más cruenta: los masagetas destruyeron a la mayoría de los persas y mataron a Ciro. Tras llenar un odre con sangre humana, Tomiris buscó el cuerpo de su adversario y metió la cabeza del soberano persa, para que este se saciara de sangre. Es así como Heródoto informa que el Ciro histórico en realidad tuvo un final trágico (I, 211-214)²⁰. Hasta aquí en cuanto al historiador de Halicarnaso.

Pero ¿en qué se relacionan Solón, Creso y Ciro? La *Ciropedia* es la obra de Jenofonte que más ha llamado la atención por su índole pedagógica, pues el personaje central es el prototipo del buen soberano. El ex mercenario se refiere a este hombre como el Gran Rey y como el monarca más famoso que ha existido (*Oec.*, XII, 20, y IV, 16). Los libros VII y VIII constituyen la innovación más importante del autor ateniense en torno a los personajes tratados por Heródoto. Ahora Ciro es un ejemplo de excelencia moral y política, modelo indiscutible de moderación y virtud tanto en su diálogo con Creso como en el momento de su muerte (*Cyr.*, VIII, 7, 7)²¹. A juicio de Lombardi (2005: 237), Antístenes y

que las mismas personas siempre sean felices: εἰ μὲν ἀθάνατος δοκέεις εἶναι καὶ στρατιῆς τοιαύτης ἄρχειν, οὐδὲν ἂν εἴη πρῆγμα γνώμας ἐμὲ σοὶ ἀποφαίνεσθαι εἰ δὲ ἔγνωκας δτι ἄνθρωπος καὶ σὺ εἶς καὶ ἑτέρων τοιῶνδε ἄρχεις, ἐκεῖνο πρῶτον μάθε, ὃς κύκλος τῶν ἄνθρωπήιν ἐστὶ πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἐῇ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς; εὐτυχέειν.

²⁰ La impronta trágica de dicho protagonista es “coherente con la configuración literaria del relato y con la filosofía herodotea de la historia” (Lombardi, 2005: 237).

²¹ Para las distintas versiones sobre la muerte del legендario rey persa, cf. Sancisi-Weerdenburg, 2010.

Jenofonte idealizan más a este protagonista, incluso lo convierten en paradigma de sabiduría y moderación, dejando a un lado los aspectos negativos que la historia señalaba.

Desde el inicio de la *Ciropedia*, el autor dice que su objetivo es estudiar el origen, el temperamento y la educación de este rey persa para explicar su excelencia en el arte de gobernar (I, 6)²². A continuación enumero brevemente las principales características de dicho protagonista:

• Era muy piadoso. Siempre veneraba a las deidades, ya que le parecía ilógico adularlas solo cuando uno está en dificultades y olvidarlas cuando todo va bien (I, 6, 3)²³. Afirmaba que los hombres hacen mejor las cosas, si saben lo que los dioses les deparan, y advertía que no conceden peticiones absurdas (I, 6, 5)²⁴. En su lecho de muerte les recomienda a sus hijos que teman a los dioses y nunca cometan nada impío ni sacrílego (VIII, 7, 22).

²² Hay semejanza con Hdt., I, 95. Para más información sobre la finalidad ético-pedagógica de Jenofonte, cf. Olivares Chávez, 2014.

²³ Aconseja tomar siempre como punto de partida a los dioses, no solo en las empresas importantes, sino también en las insignificantes; con el objeto de que con su venia se combata en condiciones óptimas (cf. I, 5, 14). Para plegarias a los dioses antes de que Ciro inicie la expedición y sus presagios favorables, cf. I, 6, 1; II, 4, 19, y IV, 2, 15. Para su actitud religiosa en el ámbito bélico, cf. I, 6, 1; II, 4, 18-19; III, 2, 3; III, 3, 21-22 y 34; III, 3, 58; IV, 1, 2 y 6; IV, 2, 12. Para un ejemplo de su piedad ya como soberano, cf. VIII, 3, 11-12 y 24; VIII, 7, 2-4, cuando agoniza.

Tomar en cuenta a las deidades es el primer deber del jefe de la caballería en *Hipparch.*, I, 1, y en *Ages.*, III, 2-5.

²⁴ Esto implica que la piedad no debe ser una virtud teórica, sino también debe ser llevada a la práctica. En *Hipparch.*, IX, 8-9, Jenofonte aconseja que en todo momento se rinda culto a los dioses, no solo en época de guerra.

En la *Ciropedia* se enfatiza la trascendencia de la piedad y la observancia de los designios divinos: Cambises, padre de Ciro, asevera que el propio jefe debe saber descifrar las señales divinas, a fin de no depender de los adivinos y que éstos lo engañen; así, al reconocer lo que los dioses mandan, podrá obedecerlos de inmediato (cf. I, 6, 2-6). La importancia de saber interpretar los signos divinos aparece también

·Respetaba la ley. Sostenía que las leyes enseñan a gobernar y a ser gobernados (I, 6, 20).

·Era justo. Desde niño se distinguió por esta cualidad (I, 3, 16-17). Como jefe, acataba con rigor la justicia, ya que pensaba que así mantendría alejados a los demás de las ganancias ilícitas, pues desearían seguirlo por el camino recto (VIII, 1, 26). Argumentaba que quien es capaz de conseguir muchos bienes con justicia y goza de ellos con decoro, es el hombre más feliz; así se comportaba él (VIII, 2, 23).

·Era prudente (VI, 1, 47). Sabía que los hombres más débiles evitan cometer una insolencia en público, al ver que quien puede ser más desmesurado actúa con prudencia (VIII, 1, 30).

·Practicaba e inculcaba la obediencia voluntaria. Desde pequeño aprendió a obedecer, primero a los maestros, luego a sus jefes; siempre cumplía con sus obligaciones (I, 5, 1, y I, 6, 20)²⁵. Decía que lo que más incita a la obediencia es alabar y honrar al sujeto obediente, y deshonrar y castigar al negligente²⁶. Aunque afirmaba que el castigo es el recurso adecuado para hacerse obedecer a la fuerza (I, 6, 21), subrayaba que existe una forma más sencilla para ganarse la obediencia voluntaria, porque los hombres obedecen muy contentos a aquella persona a la que consideran más apta que ellos²⁷. De modo que para hacerse

en *Mem.*, IV, 7, y se menciona que el propio Jenofonte era capaz de esto en *An.*, V, 6, 29.

²⁵ Ciro se distinguía por obedecer las órdenes de sus superiores (cf. II, 4, 6).

²⁶ En este mismo sentido, cf. *Hipparch.*, I, 24.

²⁷ En casi todas las obras de Jenofonte aparece con insistencia este elemento: los hombres obedecen voluntariamente a quienes consideran mejores (cf. *Mem.*, III, 3, 9). Para obtener la obediencia voluntaria de los soldados, es indispensable principalmente que reconozcan la competencia y superioridad de quien los dirige (cf. *Hipparch.*, todo el libro VI).

obedecer no hay nada más eficaz que ser más competente que los subordinados (I, 6, 22)²⁸. Añadía que hay que obedecer y saber mandar cuando a uno le corresponda, y lo mejor es obedecer voluntariamente; en esto se distingue un hombre libre de un esclavo (VIII, 1, 4).

Practicaba y fomentaba la *philotimía*. Siempre estaba muy ávido de gloria y no dudaba en enfrentar cualquier peligro con tal de recibir elogios (I, 2, 1). Sostenía que quien tolera las máximas fatigas y presta el máximo servicio a la comunidad merece también las máximas recompensas; a los mejores soldados les otorgaba premios y mayor parte del botín, además les daba un trato preferencial²⁹ para motivarlos (II, 1, 30; VIII, 1, 29). A quienes se esforzaban por sobresalir en actos nobles, los distinguía con regalos, jefaturas y puestos honoríficos; así inculcaba la *philotimía* (VIII, 1, 39, y VIII, 4, 4).

Era muy amante del estudio y para subsanar su ignorancia buscaba la asesoría de los expertos (I, 2, 1). Ciro les sugería a sus hijos que extrajeran lecciones del pasado, ya que ésta es la mejor enseñanza (VIII, 7, 24)³⁰.

Se preocupó por la economía (VIII, 1, 15), pero lejos de buscar enriquecerse como Creso, Ciro era más feliz dando que recibiendo (VIII, 4, 31), ya que utilizaba su fortuna para recompensar a los mejores y ayudar a los necesitados (VIII, 4, 36). En torno a la falsa riqueza, decía que entre más bienes materiales se poseen, mayores son las preocupaciones y esfuerzos que demandan de su propietario (VIII, 3, 40-44). Su

²⁸ Para ideas similares, cf. *Mem.*, I, 7, 1 ss., e *Hipparch.*, IV, 4, 6.

²⁹ *Cyr.*, II, 2, 20; II, 3, 12 y 16; II, 4, 9-10; III, 3, 6; IV, 1, 2; VI, 2, 4-6; VIII, 4, 29 y 31. Esta misma idea aparece a menudo, cf. *An.*, I, 9, 14-28.

³⁰ En *Cyr.*, III, 1, 41, Jenofonte dice que este personaje era un hombre sabio.

actitud contrasta con el comportamiento de Creso cuando era rey de la boyante Lidia, pues éste busca atesorar bienes para él solo, su avaricia lo llevó a creerse el hombre más feliz del mundo confiando en su enorme riqueza y en su poder³¹. Jenofonte se aparta de las *Historias* de Heródoto, al centrarse en el correcto uso de los bienes materiales, porque para el ateniense la riqueza se convierte en un instrumento útil para practicar la virtud tanto a nivel individual como a nivel social y político.

Desde mi punto de vista, el historiador ateniense mantiene esta peculiar postura en otros escritos, como por ejemplo en el *Económico*, donde Iscómaco procura usar adecuadamente su fortuna al honrar a los dioses con generosidad, socorrer a sus amigos y contribuir al embellecimiento de Atenas (*Oec.*, XI, 9). En esa misma obra su maestro Sócrates afirma, frente al acaudalado Critobulo, que los bienes materiales exigen atenciones y cuidados gravosos (II, 1-18); añade que a los ricos los recursos económicos les proporcionan alegrías, mientras otros hombres se conforman nada más con tener lo indispensable para subsistir (XI, 10).

³¹ De acuerdo con Duplouy (1999: 7), Creso manifiesta el pensamiento de los aristócratas, debido a que para ellos los bienes materiales resultan fundamentales ya que simbolizan su estatus. El especialista sostiene que, al criticar la conducta del monarca lido, se critica la felicidad lida o, más bien, la felicidad aristocrática griega. Según este autor, en la época clásica, Creso era el prototipo de aristócrata griego (1999: 7-9). La lección moral que Solón, quien estaba en contra del lujo y la riqueza, trata de darle al soberano asiático como paradigma de hombre soberbio, es válida para cualquier ser humano, principalmente para los acaudalados, puesto que al criticar la actitud del tirano lido se pretende censurar el comportamiento arrogante de varios aristócratas atenienses, a quienes se les trata de inculcar una actitud más moral con respecto a los bienes materiales (1999: 21).

• El líder persa era muy filántropo de corazón, y así se comportaba (*Cyr.*, VIII, 7, 25)³². En su hora final Ciro dice que amó mucho a la humanidad e incluso desea que sus hijos lo entierren para seguir beneficiando a los hombres, porque la tierra produce y alimenta a todas las criaturas bellas y buenas (VIII, 7, 25).

• Sobresalía por su generosidad (VIII, 4, 7). Ciro reconoce que la fidelidad no es una cualidad innata en el ser humano, por eso recomienda rodearse de gente fiel ganándosela no con violencia, sino mediante actos generosos (VIII, 7, 13). Al respecto, Heródoto también lo describe como un ser famoso por su generosidad (*Hdt.*, I, 86-90). De acuerdo con Ciro, atesorar bienes para uno solo conlleva la acumulación de enemigos y contrariedades; lejos de incurrir en la avaricia, el mandatario persa prefiere ser generoso y compartir lo que tiene. Es así como la munificencia se convierte en la única forma de conjurar eficazmente la envidia, al hacer que circulen los bienes y las fortunas (Azoulay, 2004: 250-251).

• Le daba gran importancia a la amistad, por ello trataba de fomentarla. Cuando Creso en su calidad de consejero le recomienda que no dilapide su riqueza, Ciro hace gala de virtud al contestarle que los amigos son un tesoro, dignos y confiables guardianes tanto de su persona como de sus bienes (*Cyr.*, VIII, 2, 19)³³. Pensaba que no existe nada más bello que socorrer a las amistades (I, 5, 13)³⁴ y afirmaba que el éxito no debe impedir

³² En I, 2, 1, se dice que era ψυχὴν δὲ φιλανθρωπότατος καὶ φιλομαθέστατος καὶ φιλοτιμότατος, ὥστε πάντα μὲν πόνον ἀνατλῆναι, πάντα δὲ κίνδυνον ὑπομεῖναι τοῦ ἐπαινεῖσθαι ἔνεκα.

³³ Sócrates estaba convencido de que su mayor ganancia era obtener un buen amigo (*Mem.*, I, 2, 6-7).

³⁴ Procuraba satisfacer las necesidades de sus amistades (cf. VIII, 2, 22, y VIII, 3, 4).

frecuentar a los amigos (VII, 5, 42). Intentaba ganarse la amistad de sus hombres al atenderlos y esforzarse por ellos, compartiendo sus alegrías y sus aflicciones, y, cuando tenía las posibilidades económicas, compartía con ellos su riqueza, su comida y su bebida (VIII, 2, 2)³⁵. Sus soldados lo apreciaban tanto que arriesgaban su propia vida con tal de protegerlo³⁶.

Velaba por el bienestar de su pueblo. En su papel de mandatario, afirmaba que un buen gobernante es parecido a un buen padre, porque este vigila que no les falte nada a sus hijos (VIII, 1, 1). Ciro honraba y cuidaba a sus súbditos como si fueran sus propios hijos y ellos lo reverenciaban como a un progenitor (VIII, 8, 1). Consideraba que eran parecidos los oficios del buen pastor y del buen rey, ya que el primero debe sacar provecho del ganado asegurando su felicidad, mientras que el rey tiene que sacar provecho de ciudades y hombres asegurando la dicha de la gente. En torno a esto, Ciro se esforzaba por superar a todos en atenciones hacia sus súbditos (VIII, 2, 14). De acuerdo con Jenofonte, cuando este soberano falleció, los pueblos que conquistó lo llamaban padre, lo cual demuestra que era un benefactor (VIII, 2, 9). Al respecto, Heródoto también se apega a la tradición irania según la cual Ciro fue un padre para su pueblo (Hdt., III, 89, y Lombardi, 2005: 236).

³⁵ Distinguía a sus amigos invitándolos a su mesa (cf. VIII, 2, 3-4; VIII, 2, 7; VIII, 4, 1; VIII, 4, 6).

³⁶ En Cyr., VII, 1, 38, se comenta que los hombres acuden de inmediato a socorrer a su jefe, quien había sido derribado de su caballo. Es indispensable que los subalternos vean a su jefe como amigo y no como adversario, para que no envíen sus éxitos ni lo traicionen en los fracasos (II, 4, 10). El que un líder se enoje al mismo tiempo con toda su gente es un grave error, ya que, al infundir terror a muchos, se atrae muchas enemistades y, al enojarse con todos, es lógico que ellos se unan para conjurar contra él (V, 5, 11).

• Era un líder competente. Sobresalía por su excelente don de mando, por ser buen estratega y un hábil táctico (VIII, 4, 7, y VIII, 5, 15-16).

• Acerca de la legitimidad en la obtención del poder, Ciro señalaba que para nada conviene que el gobernante sea peor que los gobernados (VII, 5, 83), porque tenía la convicción de que solo quien supera a su gente en virtud y capacidad puede acceder al poder (VIII, 1, 37). También sostenía que para legitimar que los persas gobernarán a otros pueblos, era preciso que los superaran en virtud (VII, 5, 78).

• Sobre la función ético-pedagógica que desempeñan los mandatarios, él sostenía que los hombres deben tener a su lado maestros y jefes que les muestren el camino correcto, que les enseñen y los acostumbren a practicar las verdades que les inculcan hasta que les resulte natural pensar que los hombres “bellos y buenos” son los más felices, mientras que los malos e infames son los más desdichados de todos (III, 3, 53). Por su parte, Ciro sabía que, si él mismo no procuraba ser como debía, no tendría autoridad moral para pedirles a sus hombres que realizaran actos nobles (VIII, 1, 12). Para encauzarlos hacia la *kalokagathía* (belleza y nobleza) él mismo se esforzaba por mostrarse a sus súbditos como el hombre más virtuoso de todos (VIII, 1, 21). Así cuidaba que su gente practicara la virtud (VIII, 2, 26). Principalmente como soberano practicaba la prudencia y la moderación, con el fin de fomentar que sus hombres lo imitaran; de manera que su pueblo vivía bellamente (VIII, 1, 30-33).

• Practicaba y fomentaba la moderación y el amor al esfuerzo. Desde antes de conocer a Creso, Ciro afirmaba de manera categórica que la moderación era característica de los persas (IV, 1, 14-15), quienes, a diferencia de los medos, no fueron educados

para vivir con lujos, sino que estaban acostumbrados a la austeridad (IV, 5, 54).

Este dirigente soportaba toda clase de sufrimientos, pues eludía los placeres momentáneos, con la idea de prepararse y obtener gozos multiplicados en el futuro (I, 2, 1; I, 5, 1 y 9). Creía que el esfuerzo conduce a una vida feliz (I, 5, 12). Opinaba que el líder debe ser quien más soporte cualquier situación, su aliciente será saber que la honra alivia las fatigas del jefe y que nada de lo que haga pasará inadvertido (I, 6, 25).

Pese a vencer en la batalla, Ciro evitaba comer y beber en exceso (IV, 2, 41); antes bien invitaba a sus hombres a no dejarse llevar por la gula y la avaricia (IV, 2, 45)³⁷. Aseveraba que, mientras más trabajo cuesta conseguir las cosas buenas, éstas resultan más satisfactorias; porque el esfuerzo es una golosina para los hombres buenos (VII, 5, 80).

Exhortaba a su gente a mantenerse incólume ante el mayor placer que es el éxito y advertía que hay que tomarlo con prudencia (IV, 1, 14-15). Consideraba que es más difícil encontrar un individuo que sobrelleve bien la dicha, que uno que soporte con entereza la desgracia; porque la primera inspira en muchos la soberbia, mientras la otra fomenta en todos la prudencia (*τὰ μὲν γὰρ ὕβριν τοῖς πολλοῖς, τὰ δὲ σωφροσύνην τοῖς πᾶσιν ἐμποιεῖ*, VIII, 4, 14).

•Estaba consciente de sus limitaciones humanas (VIII, 7, 3 y 7)³⁸. Al final de su existencia, cuando evoca los infortunios de

³⁷ Ciro y su gente usaban el hambre como condimento y solían aguantarse la sed (I, 5, 12).

³⁸ Para Jenofonte, la sabiduría permite que el individuo comprenda y acepte que el destino es cambiante e impredecible, de modo que tanto ante las adversidades como ante la buena suerte debe mostrarse moderado. La felicidad, por ende, se consigue gracias al ejercicio cotidiano de la virtud.

Creso, Ciro reconoció que, aunque siempre le iba muy bien gracias a los dioses, el miedo de que en algún momento le sucediera una desgracia a él, a sus allegados o a su pueblo, le impedía ser altivo o alegrarse en demasía (VIII, 7, 7); por eso únicamente en su lecho de muerte, cuando ya nada más puede ocurrirle, se asume como un hombre feliz. Antes de expirar, Ciro les dice a sus hijos que en palabras y hechos es un hombre feliz (VIII, 7, 6).

• Aparte de todas las cualidades anteriores, desde mi punto de vista, lo más importante era que dicho dignatario practicaba e inculcaba la “belleza y nobleza” (*kalokagathía*). Al respecto, era muy hermoso (I, 2, 1). Jenofonte lo describe explícitamente como un hombre “bello y bueno” (I, 3, 1). Este rey decía que no basta con llegar a ser buenos o tener fama de “buenos”, sino que es preciso que el ser humano se preocupe por comportarse bella y noblemente durante toda su vida, este empeño solo cesa con la muerte (VII, 5, 74-76). Agregaba que una vez que se alcanza el éxito o la victoria es cuando más conviene practicar la virtud, para no degradarse moralmente y no perder sus riquezas (VII, 5, 77)³⁹. Por lo que concierne a esto, Ciro sobresalía en todas las acciones nobles y también su gente, debido a su constante entrenamiento, ya que él mismo procuraba ser su modelo a seguir (VIII, 1, 39)⁴⁰. Por último, dicho gobernante tenía la convicción de que es propio del varón más honesto que, luego de demostrar su poderío, luche por alcanzar la máxima virtud, la *kalokagathía* (VIII, 4, 34).

³⁹ Este singular líder aclara que, por lo regular, al hombre que no es virtuoso no le sucede nada bueno (Cyr., VII, 5, 84).

⁴⁰ Ciro exhortaba firmemente a sus hombres para que aspiraran a la “hombría de bien” (*andragathía*), cf. VII, 5, 82.

Conclusiones

Luego de analizar todo lo expuesto, se puede observar que, en la *Ciropedia*, Jenofonte combina la tradición persa que hablaba de la divinización del soberano, con la perfección socrática del retrato moral del rey, ya purificado de la soberbia ($\delta\beta\rho\iota\varsigma$) mostrada en la obra de Heródoto (Lombardi, 2005: 242). El Ciro jenofónico reúne en sí mismo todas las virtudes que Heródoto asigna a Solón y a Creso: “es un sabio que enseña a los demás el arte de la *eudaimonía*, de este modo se convierte en el paradigma de hombre feliz y garantiza la felicidad de los demás” (Vegas Sansalvador, en Jenofonte, 1987: 390, n. 288).

En el escrito del historiador ateniense, Ciro anciano les pide a los dioses que le concedan una muerte acorde con su vida. Al contrario de lo que menciona Heródoto, el soberano persa fallece apaciblemente en su palacio, rodeado de sus hijos, sus amigos y su gente más cercana. Antes de expirar hace un balance de su vida y afirma que disfrutó cada etapa. Se despide de todos y reconoce que deja hijos vivos, deja una patria y amigos felices, por eso está seguro de que tendrá fama de bienaventurado y pasará a la eternidad (VIII, 7, 2-8). A mi juicio, al traer a la memoria la azarosa existencia de Creso, es evidente que el dignatario persa cumple de sobra con todos los requisitos que el sabio Solón tomaba en cuenta antes de afirmar que un hombre era feliz.

En resumen, a partir de su dura experiencia como mercenario en Asia Menor, Jenofonte comprobó que la conducta del dirigente marca la pauta a seguir en todos los aspectos, de ahí la relevancia de que el líder además de competente sea un ejemplo de virtud. Pese a su prosperidad económica y al éxito, Ciro es un mandatario que reconoce sus límites humanos y su vida

intachable se ve secundada por su pueblo, así consigue que sus hombres sean más virtuosos y felices.

A través de la imagen idealizada de Ciro el Viejo, este autor propone un modelo ético-pedagógico cuyo hilo conductor es la virtud, que lejos de ceñirse a intereses personales, incide directamente en el bien de los allegados y de la patria; en consecuencia, al imitar a este personaje, los demás también llegarán a ser “bellos y buenos”, pues, en palabras de Jenofonte, “como son los líderes, así se hacen los subordinados” (VIII, 8, 5).

BIBLIOGRAFÍA

- Amler, W. (trad.). (2001). *Xenophon, The Education of Cyrus*. New York: Cornell University Press.
- Araújo, O. L. de (1999). Logos de Creso: padrão de um modelo dramático. *Revista de Letras*, 21 (1/2). 56-59. Recuperado de: www.revistadeletras.ufc.br/r21Arto8.pdf. Consulta: 23 de noviembre de 2015.
- Azoulay, V. (2004). *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Brownson, C. L. (trad.). (1947). Xenophon, *Anabasis*, Books IV-VII, O. J. Todd, *Symposium and Apology*. Cambridge: Heinemann / Harvard University Press.
- Carbonero Lima, A. (2012). Capítulo 2. O tirano e o sábio. En *Xenofonte e a paideia do governante*, tese de Doutoramento em Educação. São Paulo, pp. 64-72.
- Cerdas, E. (2011). A cena de Creso: o encontro dos monarcas. En *A Ciropédia de Xenofonte. Um romance de formação na Antiguidade*. São Paulo, pp. 86-102.
- Conejo Aróstegui, M. E. (1988). El sabio confidente en la prosa de Herodoto. En *Revista de Filología y Lingüística*, XIV (2). pp.65-69.
- Duplouy, A. (1999). L'utilisation de la figure de Crésus dans l'idéologie aristocratique athénienne. Solon, Alcméon, Miltiade et le dernier roi de Lydie. En *L'antiquité classique*, 68. 1-22.
- Godley, A. D. (trad.). (1920). Herodotus, *The Histories*. Cambridge: Harvard University Press. Recuperado de <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:>

- greekLit:tlg0016.tlg001.perseus-grc1:1.207.2. Consulta: 19 de noviembre de 2015.
- González de Tobia, A. M. (2013). Creso entre el mito y la historia. En *Saberes e poderes no mundo antigo: estudos ibero-latino-americanos*, vol. I - Dos saberes. Coimbra, 2013, pp. 35-36. Recuperado de: <https://digitalis.uc.pt/handle/10316.2/34721>. Consulta: 23 de diciembre de 2015.
- Guzmán Hermida, J. M. (trad.). (1979). Isócrates, *Discursos I* (*Panegírico, A Nicocles, Nicocles, Evágoras*). Madrid: Editorial Gredos.
- Laurence, M. A. (2004). *Historias de Heródoto: el encuentro entre Solón y Creso*. *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 26. 1-8. Recuperado de: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero26/Herodoto.html>. Consulta: 23 de diciembre de 2015.
- Leão, D. F. (2000). III. Solon e Creso: fases da evolução de um paradigma. *Humanitas*, LII. pp.27-52.
- Lefèvre, E. (2010). 13. The Question of the ΒΙΟΣ ΕΥΔΑΙΜΩΝ: The Encounter between Cyrus and Croesus in Xenophon. In Vivienne J. Gray (ed.). *Xenophon*. Oxford, pp. 401-417.
- Lombardi, M. (2005). Il ritratto di Ciro nella *Ciropedia* di Senofonte tra eredità erodotea, tradizione iranica e socrática. *Rivista de Cultura Clásica e Medioevale*, Anno 47, 2. pp.235-247.
- Marchant, E. C. (trad.). (2002). Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marchant, E. C. (trad.). (1946). Xenophon, *Scripta minora*. Cambridge: Harvard University Press.
- Olivares Chávez, C. (2014). *Jenofonte: su propuesta de paideia a partir de tres personajes atenienses*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Oliveira Ribeiro, T. (2011). Solon diante de Creso: o imaginário e seu real. 2011, pp. 1-3. Recuperado de: http://www.letras.ufrj.br/neolatinas/media/publicacoes/cadernos/a5n5/litcult/tatiana_ribeiro.pdf. Consulta: 23 de diciembre de 2015.
- Prieto Iommi, J. P. (2012), Mito, historia, tragedia y sofística: El simbolismo ígnico tras la pira de Creso en las *Historias* de Heródoto, *ITER-Tercer Congreso Internacional de Estudios Griegos "Grecia y Nuestro Futuro"*, XXI. pp.39-65.
- Sancisi-Weerdenburg, H. (2010). 15. The Death of Cyrus: Xenophon's *Cyropaedia* as a Source for Iranian History. In Vivienne J. Gray (ed.). *Xenophon*. Oxford, 2010, pp. 439-453.
- Snell, B. (2001 [1955]). *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva.

**El encuentro de Solón y Creso y su influencia en la formación del líder ejemplar.
Una perspectiva jenofónica**

Storr, F. (trad.) (1912). Sophocles. *Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone.* Vol. 1. London, New York: William Heinemann Ltd., The Macmillan Company.

Vegas Sansalvador, A. (trad.). (1987). Jenofonte, *Ciropedia*. Madrid: Editorial Gredos.

RESEÑAS

Irene Vallejo Moreu. *El silbido del arquero*. Zaragoza, Contraseña, 2015, 210 pp.

En *El silbido del arquero*, Irene Vallejo Moreu –joven escritora y periodista española que obtuvo el Doctorado Europeo por las universidades de Zaragoza y Florencia– ensaya la recreación de la aventura amorosa de Dido o Elisa y Eneas, contenida en la *Eneida*, desde el desembarco del héroe en la naciente ciudad hasta su partida y muerte de la reina enamorada. A diferencia de la epopeya virgiliana, donde la voz del poeta-narrador hegemoniza el relato, *El silbido...* se propone como una novela polifónica. Su estructura consta de ocho capítulos, cinco de los cuales están atravesados por apartados que llevan por título los nombres de algunos personajes de la *Eneida*: Eneas, Ana, Elisa y Eros, quienes construyen la trama a través de su relato en primera persona. Los tres capítulos restantes –intercalados a lo largo de la obra– están narrados desde el punto de vista de Virgilio, aunque en tercera persona, y transportan al lector a otra dimensión. El plano del mito y la leyenda alterna así con el tiempo histórico, enfocado en la época de Augusto. La imbricación entre ambas dimensiones es estrecha. Los parlamentos y acciones de las figuras míticas se revelan –aunque sin resignar nada de su autonomía– como el producto de la imaginación del poeta, a quien se muestra vacilante a la hora de emprender el encargo de un gobernante tiránico y ambicioso: la escritura de un poema tendiente a su glorificación.

A partir de esta vacilación del poeta se traza un paralelismo entre éste y Eneas, atravesado por la incertidumbre y las dudas sobre su misión divina de dar origen a la raza romana. Ambos, finalmente, cobrarán conciencia de cuál es su destino: Eneas,

capitalizando el *affaire* amoroso a favor de los hados: “Elisa me ha ayudado a encontrar mi camino, a reconocer mi senda” (p. 194); Virgilio, encontrando un camino alternativo para eludir la obsecuencia y la sumisión al poder político, a la que se resiste: “Compondré para Augusto el poema que tanto desea, daré vida con mis versos a sus antepasados, pero les insuflaré mis esperanzas y no su sed de poder. El emperador tendrá su ansiado homenaje, pero el poema épico albergará la melodía rebelde de todas las aspiraciones incumplidas” (p. 206). En este sentido, podríamos decir que Vallejo dramatiza, pone en escena el proceso creativo de la *Eneida*, un proceso sembrado de dudas, obstáculos y (auto) negociaciones. Ofrece, así, una hipótesis en forma de relato de una cuestión que ha desvelado a la crítica: el grado de libertad del que disponían los poetas del Círculo de Mecenas.

La fuente principal en la que abreva la novela es, naturalmente, la *Eneida*. Irene Vallejo recupera del episodio de Dido y Eneas algunas zonas no desarrolladas o apenas sugeridas en el poema. La hostilidad de los troyanos hacia Eneas, por citar un ejemplo, no es un motivo al que Virgilio preste atención. El poeta sólo lo insinúa, al poner en boca de Dido estas palabras de reproche a Eneas ante su partida: “Por ti (...) los troyanos me son hostiles” (IV, 320-321). Vallejo imagina verosímilmente una conspiración, una intriga palaciega con rasgos shakespearianos, protagonizada por los consejeros de la reina –personajes ficticios creados por su pluma–, que, si bien arranca antes de la llegada de Eneas a las costas de Libia, se nutre de la presencia de los troyanos.

La figura de Ana es la que, a nuestro juicio, más se beneficia de la relectura de la autora. En la *Eneida* se sugiere la

importancia de la hermana de Elisa y su cercanía con respecto al héroe. Es ella quien convence a Dido de que se deje llevar por su amor a Eneas y de la conveniencia política de una alianza con los troyanos (IV, 30-54). A ella le pide Dido que interceda para que Eneas prorrogue su partida, dando cuenta de la íntima relación que había entre ellos: “sólo a ti ese pérvido te atiende, sólo a ti te confía sus íntimos secretos” (IV, 421-422). Sobre esta estrecha relación nada más se dice en la *Eneida*. Vallejo retoma este tipo de elementos, a los que concibe como oportunidades narrativas, como material susceptible de ser novelizado. El personaje de Ana adquiere protagonismo en su relato. Esta sacerdotisa adolescente –otro de los aportes novedosos de la novela– sueña con partir junto a Eneas y Yulo y cumple, a través de un equívoco, el rol que en el poema desempeña Mercurio: advertir a Eneas de que debe abandonar su plácida vida junto a Dido y marchar en busca de su destino.

La *Eneida* proporciona no sólo la materia narrativa a *El silbido del arquero* sino que le confiere también el tono poético, que se percibe en la recreación de algunas imágenes. “Nada se mueve salvo la arena, dejándose modelar por el viento, y nosotros, que regresamos oscuros en la noche silenciosa, a través de las sombras” (p. 74), se dice Eneas a sí mismo, en clara referencia al verso: *Ibant obscuri sola sub nocte per umbram* (VI, 268), destacado por Jorge Luis Borges como ejemplo del cuidado estilo de la epopeya virgiliana.

Además de la *Eneida*, en el cauce de la novela convergen innumerables obras de la literatura latina que nutren su relato, de las que la autora sabe valerse, haciendo gala de una erudición sabiamente encubierta. Así, la pintura de la Roma augustea remite a la sátira III de Juvenal y a la atmósfera de algunos

epigramas de Marcial. El pasaje de la novela que relata el encuentro entre Virgilio y un inoportuno aspirante a poeta constituye una rescritura en clave lúdica de la sátira I, 9 de Horacio, donde incluso éste aparece ficcionalizado como el amigo burlista que decide no rescatar a su compañero de la incómoda situación. A los *Fastos* de Ovidio recurre Vallejo, por otra parte, para esbozar el destino de Ana tras la muerte de su hermana. Las reflexiones de Eros –la única figura divina a la que la autora le da voz propia en la novela– constituyen la contracara del *Arte de amar* ovidiano y parecen proponer una relectura de esta obra desde el lado divino, como si se le diera acceso al lector a la cocina del amor.

Borges recuerda en su célebre prólogo que la *Eneida* es una “obra épica artificial”, en tanto es una empresa de un solo hombre. Su carácter artificioso se hace más evidente si pensamos en el episodio de Dido y Eneas: ausente en el fondo legendario original, constituye una invención de Virgilio. Podríamos caracterizar entonces a *El silbido del arquero* como una ficción construida a partir de otra ficción y, en este sentido, como un gesto posmoderno: la parodia de un texto que a su vez parodia otros textos originales, legendarios.

Linda Hutcheon plantea que las reescrituras paródicas son un medio de indagar sobre el proceso de legitimación y autorización de determinadas representaciones. A propósito de *Cassandra* (1983) –novela construida a partir del monólogo interior de la adivina troyana–, Hutcheon afirma que su autora, Christa Wolf, pretende incorporar su propia representación (feminista) a las representaciones masculinas ya existentes de Cassandra. Una operación semejante se propone Vallejo, a nuestro entender, al construir un texto coral donde dos de las voces son femeninas.

La figura de Ana, especialmente, (re)cobra centralidad y protagonismo en las páginas de *El silbido del arquero*, que se inserta de este modo en la tradición de la novelística posmoderna consagrada a la recreación de mitos y leyendas clásicas. En *Lavinia* (2008), de Ursula K. Le Guin, la hija del rey latino es consciente de su carácter de personaje literario y de que fue Virgilio quien le otorgó realidad. No obstante, sabe también que no fue objeto de una gran atención por parte del poeta, quien le dibujó una vida monótona y aburrida. También en la novela de Vallejo se registra esta presencia del autor/poeta en la trama, aunque en este caso Virgilio, como ya dijimos, es un personaje más del relato, que incluso se permite asomarse y contemplar la despedida entre Elisa y Eneas.

El título de la novela –que ya va por su tercera reedición– ofrece la clave de su interpretación. Remite, por un lado, a Eros, quien en una de sus intervenciones medita sobre la representación que construyen de él los hombres: “Encuentro sugerente y poderosa la figura del arquero infalible” (p. 59). Pero la imagen del silbido del arquero reviste también otro significado. Cuando Eneas ataca el campamento nómade a pedido de Elisa, un arquero enemigo dispara sus dardos desde las sombras, matando a algunos de sus compañeros. “La última [flecha] surca el aire cerca de mí. Su silbido es la canción de la muerte en combate, el mortal canto que, una vez oído, nunca se olvida” (p. 72), reflexiona Eneas. La imagen se convierte entonces en metonimia y alegoría tanto del amor como de la muerte. Una amarga reflexión sobre la guerra y sus consecuencias tiñe las páginas de la novela. El desencantado héroe troyano –que anhela descansar y dejar de luchar– nos recuerda a aquel Eneas que ha escapado de la Troya habitada por la Casandra de C. Wolf. Amor,

guerra y muerte son los ejes vertebradores de la novela, anverso y reverso de una misma realidad. El enamoramiento de Elisa sólo le traerá funestas consecuencias. Cuando escuche el silbido del arquero, ya todo estará perdido.

Luis Marcelo Martino
Universidad Nacional de
Tucumán
CONICET

Emiliano J. Buis. *La súplica de Eris. Derecho internacional, discurso normativo y restricciones de la guerra en la Antigua Grecia.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eudeba, 2015, 344 pp.

Emiliano Buis ha centrado sus investigaciones en diversas áreas del conocimiento: derecho, historia y letras clásicas. Su vasta trayectoria y dominio del saber en variadas disciplinas le permiten transmitir a todos en un estilo libre de complejidades, con un lenguaje claro y directo, un tema arduo y a la vez apasionante como lo es la guerra y sus incumbencias.

En la vida de los griegos, la guerra era un motivo recurrente, una constante presencia en el enfrentamiento entre *polis*, como lo atestiguan las Guerras Médicas y la guerra del Peloponeso. Dentro del mundo épico, las referencias homéricas a la barbarie del enfrentamiento bélico son frecuentes. Frente a este panorama, algunos estudiosos sostienen la falta de regulación o de control de los conflictos bélicos.

Sin embargo, existen también referencias humanitarias que hacen pensar en la existencia de límites normativos de la guerra. A este pensamiento adhiere el autor, quien revisa de manera consciente las fuentes históricas y explora “los comportamientos jurídicos y la consolidación progresiva de un discurso en torno a ciertas normas de carácter consuetudinario” (p. 35) para sugerir que efectivamente el mundo helénico poseía un “derecho común” que sirvió para establecer límites al inicio de los conflictos y para regular el uso de la violencia y la suerte de las víctimas en situaciones bélicas. Las fuentes estudiadas corresponden a documentos jurídicos epigráficos, el género dramático, la oratoria, la filosofía política y la historiografía, sobre todo referencias a Tucídides y Jenofonte, y testimonios de

otros períodos históricos, pero especialmente de la segunda mitad del siglo V, pues hay mayor testimonio de esa época histórica.

El derecho es “un sistema complejo de normas jurídicas que están destinadas a regular las acciones que se dan entre los sujetos” (p. 29). Las relaciones entre las *polis* que interactúan bajo cierta reglamentación en la Antigüedad son lo que permite concebir cierto “derecho internacional” que sería un antecedente del derecho internacional de los Estados Modernos, lo que descarta la creencia errónea de que el derecho internacional es una creación actual.

Son normas que regulan las conductas entre los sujetos entre quienes se miden las capacidades de negociación en un conflicto bélico, de ahí su carácter social. Es relevante la existencia de un derecho internacional que sea común a todos, que propicie un espacio de comunicación en el que todos hablan un lenguaje común. En el mundo antiguo, el derecho internacional aplica un lenguaje y una retórica necesaria para demostrar las acciones entre los Estados.

Con estilo sencillo, cercano tanto al lector especializado como al público común, Buis organiza la investigación en dos segmentos, cada uno compuesto de dos capítulos. En la Parte A se analizan de modo general y teórico los conceptos en torno al derecho internacional público y sus consideraciones históricas, y las nociones de *díke*, *themis* y *nómos* dentro del “derecho” de cada *polis*, en especial Atenas, así como la relación de subjetividad de las *polis* griegas.

En la Parte B, más específica y, a la luz de los conceptos generales de la primera parte, se analizan e interpretan las

normas en dos espacios bélicos concretos: el *ius ad bellum* y el *ius in bello*.

El *ius ad bellum* trata acerca de la aplicación del derecho al momento de comenzar un conflicto armado o de intervenir en él o estudia las causas que hacen que el inicio de un conflicto sea lícito o ilícito. Presenta los argumentos válidos para ejercer la violencia puesto que la guerra es un acto que presupone una decisión y una acción concreta, y por esto se muestra el origen y los motivos que inician una guerra. Por medio del estudio de las fuentes, el autor justifica su pensamiento. Analiza los pretextos o causas que motivan una contienda, los desmanes de la guerra, la legitimación del ataque, la legítima defensa, los discursos pacifistas y su retórica normativa.

El *ius in bello* atañe al ámbito bélico, al modo en que las partes se debían comportar en el transcurso de los enfrentamientos, la *performance* militar, las prácticas bélicas griegas y su fundamento jurídico, el sentido del *nómos* en la protección de víctimas y en la restricción de los modos de combate, la desmesura, la presencia de Ginebra y de La Haya en Grecia y los límites humanitarios.

La bibliografía final da cuenta de una investigación enjundiosa, sabia, consciente, profunda, culta pero sencilla de comprender tanto para estudiosos como para lectores ocasionales.

Cada capítulo posee una recapitulación interna, lo que asegura la revisión de los conceptos fundamentales. Además, la investigación contiene un apartado con las Conclusiones, un Anexo, en donde se analiza la guerra y el derecho en Roma, y dos Apéndices, uno dedicado a tratados suscritos por *polis* griegas

durante la Guerra del Peloponeso y otro dedicado a imágenes digitales de tratados y decretos.

Adriana Claudia Poquet
Universidad Nacional de Cuyo

Violeta Palacios y Marcela Alejandra Suárez. *Terencio: nuevas lecturas y perspectivas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2015, 200 pp. Colección Saberes.

El presente volumen titulado “Recorrido generativo de dos comedias de Terencio: de la traducción filológica al texto espectacular y puesta en escena” se enmarca en un proyecto trienal de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires y tuvo como propósito principal la publicación de una edición bilingüe anotada y la versión espectacular de *Adelphoe* y *Phormio*. Destacan las autoras su preocupación por el estudio del comediógrafo latino a quien la tradición de lectura heredada del Humanismo contribuyó a olvidar -resaltando la concepción didáctica de su teatro que proponía un humor reflexivo- en contraste con el teatro plautino que tuvo amplia acogida tanto en el espectador romano como en la crítica. Sin embargo, el haber sido el autor mejor pago de la Roma de su época y el éxito de su *Eunuchus* constituyen una seria razón para revisar los modos tradicionales con que se abordó su estudio. Ha surgido así en las últimas décadas un nuevo impulso que promueve una mirada diferente de sus textos y que motivó a las autoras a sumergirse en el teatro del africano.

En particular, la obra que nos ocupa es el fruto de la profundización de algunas líneas de investigación que nacieron con la traducción de las comedias arriba citadas. El ejemplar se compone de una breve introducción donde se aclara la finalidad del libro, su origen y su fundamentación. También se brinda en ella una sumaria nota de los seis capítulos que lo constituyen y se expresa un agradecimiento a todos quienes posibilitaron su

publicación. A continuación encontramos un *Index locorum*, luego una bibliografía que da muestra de la amplitud de fuentes consultadas y cierra, finalmente, el volumen una breve referencia sobre cada una de las autoras. Cabe aquí aclarar que el texto latino sigue la edición de Kauer y Lindsay (1958) y que las traducciones de *Phormio* y *Adelphoe* pertenecen al trabajo de investigación mencionado mientras que el resto de las traducciones es autoría de cada una de las investigadoras.

Mariana V. Breijo inicia el libro con su artículo “Las *matronae* terencianas: de la persona al condicionamiento social”. En él la estudiosa aborda, desde una perspectiva de género, el rol de la mujer en la obra de Terencio. Analiza, en un primer momento, el concepto de matrona, sus rasgos esenciales y su importancia en la sociedad romana. La autora señala que las mujeres en la obra terenciana son caracterizadas doblemente: por un lado, por los comentarios misóginos que refieren sobre ellas principalmente los *senes* (identificados con el espectador) y, por el otro, con las palabras y acciones propias que ellas ejecutan en las comedias y que contradicen la postura masculina. En segundo lugar, Breijo analiza diferentes aspectos del rol que adquiere la matrona en cuatro de las seis comedias conservadas: *Phormio*, *Heauton Timoroumenos*, *Hecyra* y *Adelphoe* en las que se observa la humanidad con que Terencio trazó el perfil de estas mujeres.

En *Phormio*, se aprecia a la matrona que, pese a haber descubierto una hija ilegítima de su marido, no reacciona furibunda tal como se esperaba, sino que decide someter el perdón o la condena de su marido a la decisión de su hijo. La maternidad cobra importancia en *Heauton Timoroumenos*. Allí, Breijo rescata la visión que Terencio confiere a los sentimientos y actitudes de la matrona por la hija que su marido ordenó fuera

expuesta. *Hecyra* manifiesta el prejuicio de la sociedad romana (especialmente de los *senes*) sobre el rol de la suegra, quienes demuestran con sus palabras y gestos el erróneo concepto que se tiene sobre ellas. Finalmente, Breijo nos muestra los problemas de la viudez de la matrona (pobreza, indefensión, etc.) y su nuevo matrimonio en *Adelphoe*.

El capítulo 2 denominado “El campo léxico de ‘saber’/ ‘conocer’ en *Phormio* de Terencio”, también a cargo de Breijo, estudia las diferentes formas verbales del campo léxico de ‘saber’/‘conocer’ en la obra mencionada. La doble trama de la comedia terenciana desarrolla un doble engaño: el de los *adulescens*, interesados en ocultar sus amores, y el de los *senes*, preocupados en ocultar la verdadera identidad de la hija que uno de ellos había tenido con otra mujer. De ello deriva la relevancia de los verbos con los que se indica conocimiento-desconocimiento y ocultamiento-descubrimiento de los hechos. Sobre la base de los aportes de la semántica estructural de Coseriu (1977) y el de la lexemática verbal desarrollada por García-Hernández (1980), la autora distingue y analiza nueve verbos del campo léxico de ‘saber’/‘conocer’ (*scio, nescio, rescisco, nosco, cognosco, ignosco, ignoro, comperio, sapio*). Es necesario aclarar que las traducciones empleadas en este estudio son propias de la autora debido a que las mismas pretenden ilustrar los lexemas latinos.

El trabajo de Breijo se presenta como un estudio sincrónico –con algunas esporádicas referencias diacrónicas cuando son necesarias– que intenta cumplir de este modo el requisito definido por Coseriu para el estudio estructural del léxico: la funcionalidad de la lengua. Da comienzo al capítulo un detallado análisis de los semas que despliega cada forma verbal citada -y

que recopila información, principalmente, de los diferentes diccionarios etimológicos (*Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine, Thesaurus Linguae Latinae, Oxford Latin Dictionary*)- y de las relaciones clasemáticas presentes entre los lexemas. Por último, refiere, además, quiénes son los locutores de dichos verbos y los agentes a quienes alcanza la acción. Conforme con lo dicho, en su metodología se observan tres grandes instancias relacionadas secuencialmente: el relevamiento y registro de los lexemas, el establecimiento de las oposiciones semánticas significativas entre ellas y, finalmente, el establecimiento de las relaciones clasemáticas que las ligan.

A continuación, el capítulo 3 contribuye a reflexionar sobre el rol del parásito con el estudio de Palacios “*Phormiorex*. Algunas consideraciones en torno a la caracterización del parásito en la obra terenciana”. La investigadora señala con claridad los atributos particulares que posee Formión en la comedia de Terencio que contrastan con los atributos típicos con que los parásitos eran representados en la comedia *palliata*. Nos sitúa, de este modo, en el importante aspecto de renovación que el autor latino ha querido darle a su obra, en este caso, mediante la figura del parásito. A partir de una caracterización que el propio personaje hace de sí mismo, la estudiosa profundiza y arroja luz sobre la figura de Formión.

Palacios se detiene con especial énfasis en la comparación del parásito con el rey mediante el análisis filológico de las posibles palabras griegas (*tyrannos* o *basileus*) que Terencio traduce con el vocablo *rex*. Sostiene que en la comedia mencionada *rex* parece asumir los atributos del antiguo rey romano: por una parte, su esencia de sacerdote y de pontífice y, por la otra, su carácter de jefe de guerra y juez. Una segunda mención al rey se entabla

mediante la asociación con el dinero. La investigadora expone aquí, por un lado, cómo Formión prodiga favores a los jóvenes sin recibir nada a cambio y, por el otro, cómo su relación con el esclavo puede entenderse como una relación de clientela donde Formión asume el papel de *patronus* y el esclavo, el de *cliens* y de *parasitus*. Por último, Palacios destaca la importancia de la pobreza del parásito y su habilidad para emplear sus conocimientos legales a favor de aquellos a quienes ayuda.

La comedia *palliata* de Plauto y, en menor medida, la comedia de Terencio son iluminadoras de conceptos jurídicos del periodo oscuro del derecho romano (210-160 a.C.) –denominado así debido a la *ausencia de fuentes legales directas que nos permitan conocerlo* (p. 104)–. En el capítulo 4: “Una ley matrimonial griega en la sociedad romana de Terencio” Natalia Stringini ofrece un valioso aporte de las peculiaridades de los sistemas jurídicos griego y, fundamentalmente, romano que permiten arribar a una comprensión más profunda del conflicto de la comedia y su solución. La norma jurídica griega del matrimonio de la heredera (*epikleros*) señala el origen del conflicto en *Phormio* y es el punto de partida de la autora para la aclaración de conceptos romanos vigentes en el siglo II a.C. como las *nuptiae*, el *matrimonium* y otras uniones menores, la importancia de la dote, el papel de la mujer en la herencia, la autoridad del *paterfamilias* y los modos de dirimir los conflictos, dentro de los cuales cobra especial importancia la restitución integral, etc.

La investigadora muestra cómo el autor latino aplica la legislación griega a la sociedad romana y propone valores tradicionales caros a los romanos como el de la *uniuira* (ideal de la matrona romana sin correspondencia en la Grecia antigua), y otros que, contrariamente, manifiestan los cambios que se están

gestando en la época de Terencio y que pretenden una transformación de los *mores maiorum* tales como la importancia del vínculo amoroso entre esposos (opuesto al matrimonio concertado entre las voluntades de los padres de los jóvenes contrayentes), el divorcio, la educación más flexible de los hijos (frente a la severidad de esta). Finalmente, es fundamental destacar la amplia variedad de fuentes consultadas que se ven reflejadas en su artículo y la adecuada selección de fragmentos textuales con los que Stringini ilustra sus comentarios.

Estudia la relación *pater/filius* en *Adelphoe* Marcela A. Suárez en el capítulo 5 denominado: “*Hoc patrumentum: la expresión de la relación pater/filius en el monólogo de Mición (Ter. Ad. 26-77)*”. La investigadora analiza, en un primer momento, los términos latinos con que se alude a la paternidad (*genitor, parensy pater*). Destaca, además, los modos contrapuestos en que Démeas y Mición ejercen la paternidad sobre sus hijos. La autora señala las limitaciones del enfoque tradicional de la crítica que ha considerado las diferentes posturas de los *senes* como un reflejo de un problema pedagógico propio de la época de Terencio donde se contraponen dos modos de enseñanzas diferentes: la educación liberal y helenizante y la educación romana tradicional. La primera, fomentada en el círculo de los Escipiones que apoya al comediógrafo latino y que es encarnada en la obra por Mición; la segunda, cuyo exponente más sobresaliente es Catón, interpretada por Démeas. Sin embargo, más que una oposición entre dos sistemas educativos, la atención –resalta– se centra en el contraste entre la *severitas* de Démeas y la *indulgentia* de Mición.

El accionar a escondidas de los hijos respecto de sus padres es típico en las comedias y revela el temor que sienten aquellos por

estos. Resulta interesante el análisis filológico que realiza Suárez sobre el alcance que tienen las palabras con las que se menciona dicho temor y las implicancias que tienen en la interpretación del texto. La autora destaca el valor de los lexemas *pudor* (sentimiento basado en el convencimiento interno de quien experimenta temor no solo de ser visto por otros, sino también de verse a sí mismo y de reconocerse en un comportamiento inadecuado) y *timor* (sentimiento de miedo basado en la *coerción externa*, p. 155). Además, analiza la importancia de los lexemas *retineo* e *imperium*. De esta manera concluye que la paternidad debe ser entendida de modo represivo y de poder y no como lo hizo la crítica tradicional que valorizó la indulgencia paterna - sostenida en los valores romanos que los Escipiones intentaron redefinir- y que posibilitaba el vínculo permisivo y abierto.

El capítulo 6 nos invita a reconsiderar la visión de la comedia *palliata*. El modo en que hoy apreciamos esta es casi exclusivamente textual, pese a haber sido un verdadero espectáculo teatral constituido por un código con elementos (persona -máscara-, vestuario *-ornatus-*, gestos físicos, verbales y comportamiento determinado) que el público reconocía de modo inmediato cuando los actores aparecían en escena. Esta codificación se actualizaba de manera particular en cada obra donde lo importante no era el enredo en sí, sino su construcción que ponía de manifiesto la relación entre lo conocido y lo desconocido. Romina Vazquez con su estudio “Codificación de roles en la comedia de Terencio: *Phormio* y *Adelphoe*” muestra, por un lado, la convención del espectáculo teatral y, por el otro, la innovación de esa codificación que Terencio hace en las obras mencionadas. Estas pueden variar básicamente en tres aspectos: las características típicas del rol que se espera el personaje

represente, el agregado u omisión de personajes que no se encontraban en el original griego o la alteración del *orden de los acontecimientos y encuentros entre roles* (p. 169). En un minucioso análisis de las escenas, la investigadora pondrá especial énfasis en la primera y tercera variaciones mencionadas.

Entre otras, podemos citar las siguientes innovaciones de *Phormio* que analiza detalladamente la investigadora: el matrimonio del *adulescens* en el inicio de la obra; el hecho de que el joven solicite a la muchacha a su nodriza; el papel del parásito que se desempeña como *servuscallidus*; el reconocimiento bilateral de la hija oculta del *senex*, quien demuestra haberse comportado como un *adulescens* y, especialmente, la actitud de la matrona que, frente a la falta conyugal, reconoce su sumisión al hijo, quien se queda finalmente con la cortesana. Por otra parte, en *Adelphoe* lo esencial no es el argumento en sí, sino el modo en que los personajes lo desarrollan. Vazquez demuestra con claridad cómo la intención del autor latino no debe verse en el triunfo de la moral conservadora (representada por Démeas) sobre la liberal (representada por Mición), sino en la oposición de dos modos de composición teatral. En dicha contienda se impone el modelo de teatralidad convencional donde la rivalidad de los ancianos se erige como el mejor modo de demostrar que el padre que se opone al *adulescens* (Démeas) es verdaderamente quien está habilitado para llevar adelante el conflicto teatral. En este punto es necesario aclarar que la autora propone una traducción propia que se separa de la realizada por el equipo de investigación a partir del análisis de la obra desde una perspectiva metateatral.

El libro se presenta como una invitación a redescubrir, desde una mirada contemporánea, nuevas formas de leer al gran

comediógrafo latino que fue dejado de lado por la crítica durante tanto tiempo. Las autoras, dando continuidad a sus estudios e investigaciones anteriores, han rescatado del olvido y han vuelto a poner en discusión variados aspectos presentes en *Phormio* y *Adelphoe*. Así, el rol de la mujer en la sociedad romana, especialmente el de la matrona; el campo léxico de ‘saber’/‘conocer’ subyacente en el discurso de los personajes, que contribuye a revelar la relación de los personajes con su fuente de conocimiento, móvil de la intriga; el rol del parásito, sus rasgos y sus innovaciones respecto de su género; el matrimonio que pone en evidencia las normas y valores griegos y romanos; la relación *pater-filius* y la autoridad que desempeña el primero respecto del segundo; y, finalmente, la codificación de roles en la comedia *palliata* que manifiesta una clara intención metateatral, cobran nueva vida en los estudios de estas autoras. Su propuesta permite de un modo sencillo, pero no por eso menos riguroso y profundo en su análisis, reflexionar sobre lo que aún hoy Terencio sigue diciéndonos con su obra.

Silvina Berbel
Universidad Nacional de Cuyo

Juan Antonio López Férez. *Teorías de Galeno sobre el semen femenino.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, 104 pp.

En este libro, López Férez ofrece una revisión de los razonamientos sobre el interior del cuerpo humano durante la Antigüedad Clásica. Parte de una primera etapa que inicia en el siglo VI a.C., exponiendo las reflexiones de diversos pensadores griegos (filósofos, médicos, teóricos de la naturaleza), que razonaron sobre el interior del cuerpo humano, partiendo, en varias ocasiones, de la simple analogía respecto a hechos visibles. Luego, el autor se detiene en la obra de Galeno, médico nacido en Pérgamo (130-216 d. C.), quien gozó de gran fama en Roma. Este célebre médico se interesó por la anatomía y fisiología del cuerpo del animal con éxitos notables, y, al mismo tiempo, razonó y escribió mucho acerca de las partes internas del ser humano, terreno en que se vio constreñido, en buena medida, por el peso de la autoridad de escritores ya entonces canónicos, a los que no siempre sigue, según lo expresado por el autor en la Introducción del libro.

Después de la Introducción, la obra se desarrolla en cinco partes. La primera, “Preguntas sobre la generación de los seres humanos”, presenta los pensamientos de algunos presocráticos, desde el siglo VI a.C., y de médicos hipocráticos sobre la generación de los seres humanos: cómo y por qué, nacen varones y hembras. Estas lucubraciones fueron resumidas y valoradas por Aristóteles en su tratado *Sobre la generación de los animales*.

La segunda parte, “¿De dónde viene el semen?”, expone las tres teorías que se postulaban en la Antigüedad: la

encefalogenética, la pangenética o panespermática y la hematogenética.

En la tercera parte, “¿Emite semen la mujer? La cuestión del semen femenino”, el autor presenta testimonios de varios pensadores presocráticos y algunos pasajes hipocráticos, en los que se afirma que la mujer tiene semen al igual que el varón.

“Galen” es el título de la cuarta parte, la más extensa de todas, pues allí el autor desarrolla el objetivo de su trabajo, exponer las teorías del médico de Pérgamo sobre el semen femenino. En este apartado, López Férez presenta resúmenes y cita fragmentos de las obras de Galeno en los que se refiere mayormente a su pensamiento sobre la existencia y utilidad del semen femenino. Una de las obras del pergameno más citada y analizada es el tratado *De semine*; otro tratado de capital importancia para el tema abordado es *De usu partium*, dividido en diecisiete libros, el tratado galénico más extenso; también se cita y comenta el tratado *De locis affectis*, dividido en seis libros, en él Galeno analiza la afección llamada ‘apnea’; por último, el autor se ocupa de *In Hippocratis aphorismos comentarii*. A partir del análisis de estos textos de Galeno, al autor le interesa resaltar la firme oposición establecida entre la consideración aristotélica (inexistencia del semen femenino) y la galénica (afirmación del mismo), ya que la polémica siguió viva durante centurias.

En la quinta parte, “Algunos datos sobre la teoría del semen femenino después de Galeno”, el autor ofrece una semblanza de las repercusiones del pensamiento galénico y aristotélico en los siglos posteriores, hasta llegar al siglo XIX, cuando se sentaron definitivamente las bases científicas de la embriología y quedó así desestimada la teoría sobre el semen femenino.

Por último, el libro ofrece al lector la ‘Selección de abreviaturas’ y la ‘Bibliografía’, que es abundante y variada. La misma ha sido ordenada en tres apartados: ‘Fuentes antiguas’, ‘Obras de consulta’ y ‘Estudios’.

En el libro merecen una mención especial las notas a pie de página ya que constituyen gran parte del mismo y ponen de manifiesto la amplia trayectoria intelectual del autor que demuestra un conocimiento exhaustivo no sólo del tema central de la obra, sino también de filología tanto griega como latina. Las notas son, como se dijo, muy abundantes y heterogéneas. Algunas dan cuenta de las obras que han resultado útiles para la traducción de los textos como el *Thesaurus Linguae Graecae*; en otras se menciona las traducciones consultadas y la postura crítica del autor con respecto a ellas. Muchas notas son el análisis filológico de vocablos griegos y latinos, también señalan las palabras preferidas por Galeno e incluso algunos neologismos propios de la prosa del médico de Pérgamo. Otras contienen largos pasajes en griego. Hay notas que refieren biografías, ampliaciones de ciertas teorías filosóficas o de observaciones de hechos concretos. Algunas contienen recomendaciones del autor sobre bibliografía para ampliar el conocimiento de diversos temas. Este nutrido sistema de notas no solo esclarece y enriquece la lectura sino que también sirve de sostén para justificar los términos seleccionados en la traducción.

Esta obra de Juan Antonio López Férez es un testimonio de la permanente curiosidad del hombre que busca respuestas desde los albores de la civilización a los misterios de la existencia. Resulta muy recomendable su lectura no solo para los estudiosos

de la historia de la medicina y de la filosofía, sino para quienes se estén formando en los estudios de filología clásica.

Griselda Esther Alonso
Universidad Nacional de Cuyo

Daniel Alejandro Torres. *Método filológico-didáctico para el estudio del griego clásico.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2015. 324 pp.

Este libro recoge y organiza en un volumen el principal material que apoya las clases de griego clásico usado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, a cargo del doctor Daniel A. Torres. Por lo tanto no se trata de una gramática propiamente dicha, a pesar de contener el desarrollo de los puntos centrales de la lengua, sino de un método, como su nombre lo indica y se aclara en la Introducción. El agregado de “filológico-didáctico” no es gratuito, sino que expresa la particularidad misma de este método. El alumno, a la vez que estudia los contenidos gramaticales, se va formando acerca del desarrollo del idioma, en sus procesos y resultados, no como un tema aparte sino a partir de la misma forma de encarar cada contenido.

Justamente la particularidad más llamativa de esta obra, a primera vista, es su orden en la exposición de los contenidos pero es esencial para esta finalidad de la comprensión filológica. Esta metodología de trabajo fue desarrollada, en estas mismas cátedras, durante años por los profesores Atilio Gamarro, a quien se dedica esta obra, y Carmen Victoria Verde Castro.

El libro comienza con un “Índice”, una “Introducción” de lectura imprescindible ya que explica la lógica subyacente a la exposición de los temas, y las “Abreviaturas y símbolos” utilizados.

El “Capítulo 1” (después pasan a denominarse partes, seguramente por error de edición) corresponde a los contenidos

de Lengua y Cultura Griega 1, los cuales son enunciados sucintamente en la “Introducción” del capítulo, divididos en Morfología y Sintaxis. En general el orden de su enunciación coincide con el orden en el que se enseñarán más adelante, pero hay excepciones, como el artículo (que aparece antes de lo que se anuncia) y los comparativos y superlativos (que se anuncian en esta introducción pero no aparecen luego desarrollados hasta Lengua y Cultura Griega 2). Desde el primer tema, el alfabeto, se observa el enfoque del método, ya que se incluye desde ya la iod y la digamma, a las cuales se aludirá más adelante para las explicaciones de morfología histórica. La morfología nominal desarrolla los temas en -o, el artículo, los temas en -a y los llamados mixtos, los adjetivos que siguen a estas declinaciones, la declinación atemática con los adjetivos que la siguen, el pronombre relativo y un indefinido. Estos temas se van presentando intercalados con la morfología verbal y con la sintaxis, en el orden en que se van enseñando, separados por clase, cuyo tiempo asignado (dos horas) consta al comienzo.

Los contenidos verbales comienzan con una “Introducción al sistema de flexión verbal” en la que se exponen particularidades semánticas y morfológicas del sistema griego, tales como las nociones de aspecto, alternancia vocálica y voz. Las formas verbales propiamente dichas irán apareciendo en el orden que distingue a este método. En primer lugar, el aoristo atemático, forma más antigua, simple y básica, desde el punto de vista morfológico. Luego, el aoristo temático, que agrega en su complejidad la presencia de la vocal temática. Finalmente, el aoristo sigma-tílico, el más reciente y regular. Cada uno acompañado de abundantes y detalladas notas explicativas y ejercitación. Con respecto a la traducción de las formas verbales,

es notable que se presente casi a la vez el sentido de aoristo gnómico, equivalente a un presente, que el significado usual de pasado puntual e indefinido. A continuación se van mostrando las formas del participio, infinitivo e imperativo aoristas. Recién entonces, terminado el tema de aoristo, aparece el presente temático del modo indicativo, seguido del imperfecto, luego los presentes temáticos del participio, infinitivo e imperativo. Luego, los verbos contractos, ya que contraen justamente en el tema de presente. Sigue el presente atemático, también seguido de su imperfecto, y de los presentes atemáticos del participio, infinitivo e imperativo. Sin embargo, el estudio de la formación del tema de presente propiamente dicho, con sus sufijos, ocurrirá en Lengua y Cultura Griega 2. Concluye el contenido verbal del primer nivel de griego con los aoristas en kappa.

El material correspondiente a Lengua y Cultura Griega 1 (en la ahora llamada “Parte 2”) incluye también el “*Corpus*” de textos para traducir, “Textos complementarios” y la “Diagramación de las clases prácticas”. Esta sección parte del esquema para repasar contenidos básicos de sintaxis. Se ofrecen el orden de las revisiones y algunas ejercitaciones variadas. Se hace referencia también aquí a la práctica sobre comparativos y superlativos pero, como ya hemos dicho, ese tema se desarrolla en el nivel siguiente.

En los contenidos de Lengua y Cultura Griega 2 se complementa el estudio de las formas del verbo griego, como consta en la “Introducción”, en la que se enuncia lo que se desarrollará. Siguen los temas de aoristo y presente en modo optativo y en modo subjuntivo, seguidos de una “Introducción a la sintaxis de los modos”, y de ahí su significado. Luego, se despliegan el tema de perfecto y el tema de futuro, ya en todos

los modos. A partir de las distintas marcas del tema de presente, se comienza y se despliega uno de los pilares del método: la capacitación en la formación de paradigmas. Con respecto a la sintaxis, se presentan los modos de las oraciones independientes y de las principales o incluyentes; las subordinadas adjetivas, sustantivas y adverbiales; también hay un cuadro de correlaciones entre los modos de las oraciones principales y sus subordinadas y otro especial para subordinadas adverbiales. Concluye esta “Parte 2” con el “*Corpus*”, “Textos complementarios” para la traducción y la “Diagramación de las clases prácticas”.

La “Parte 3”, referida a Lengua y Cultura Griega 3, tiene un contenido más escueto. Luego de la “Introducción”, se expone la clasificación de los modos en las oraciones. El dialecto jónico épico está anunciado como tema pero su desarrollo no está aquí. Luego del “*Corpus*” hay un Apéndice con un cuadro de síntesis del uso de los modos.

Como “Parte 4” se presenta una sección dedicada a la “Métrica y prosodia”. Comienza con el estudio de los principales “Metros estíquicos” (hexámetro, trímetro yámbico y dístico elegíaco). Siguen “Nuevas teorías sobre la prosodia del griego antiguo”, “Mapas prosódicos” y “Una reflexión final sobre la musicalidad del hexámetro”. Es de notar lo escaso que es el material sobre la materia, en particular el material didáctico (especialmente de esta profundidad) y por lo tanto la inmensa utilidad que representa.

Los “Anexos” son el resultado del trabajo de los alumnos de la asignatura Filología Griega, durante los años 2010 y 2012, se componen del rastreo del uso de los modos sintácticos en *Ilíada* y *Odisea*.

Concluyen una “Bibliografía” sucinta de diccionarios y gramáticas y la particular para la “Parte 4” (aquí llamada “Capítulo 4”), más datos sobre el autor.

Este original y profundo método parece presuponer, o al menos preferir, el estudio previo del latín, si bien esto no se menciona. Sería muy valioso un índice temático y de formas estudiadas (lo proponemos para la próxima edición). No han elegido el camino más sencillo pero sí el más firme. El alumno se enfrenta bien pronto con algunas formas antiguas e infrecuentes. Pero como recompensa conoce la lógica interna o el espíritu de la lengua griega (como se elija llamarlo), desde el primer momento.

Comentario aparte merece lo que significa esta obra como agradecido recuerdo a los maestros que iniciaron este método, y especialmente el esfuerzo para llevar hasta la publicación la oralidad del profesor Gamerro, cuya presencia se pasea por todo el libro.

Susana Aguirre de Zárate
Universidad Nacional de Cuyo

María Estela Guevara de Álvarez (ed.). *Antología gnómica de la literatura griega: líricos arcaicos, poetas monódicos y corales.* 1^a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Santiago Arcos, 2016, 182pp.

“Si alguien expresa algo bien, eso sigue resonando inmortal” (Pi. I. III-IV vv. 52-53), pronuncia Píndaro en referencia a la composición poética y por extensión podría aplicarse a este volumen que actúa como portavoz de la palabra trascendente de los grandes autores líricos arcaicos.

El libro es resultado de un proyecto de investigación acreditado ante la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo y elaborado por un equipo de docentes e investigadores de la Facultad de Filosofía y Letras bajo la dirección de la doctora María Estela Guevara de Álvarez y la codirección de la profesora María Guadalupe Barandica. Integran el equipo los siguientes miembros: Ester Rosenbaum de Driban, Liliana Sardi de Estrella, Cristina Silventi, Susana Aguirre de Zárate, Candela López y Pablo Arias.

La obra constituye la tercera parte de la *Antología gnómica de la literatura griega*. Es una cadena que tiene como primer eslabón el análisis de sentencias extraídas de las obras monumentales de Homero y Hesíodo y un segundo eslabón dedicado a los poetas elegíacos y yambógrafos. La obra que nos ocupa es el broche de oro dedicado a los poetas monódicos y corales, que integran el canon alejandrino: Alcmán, Alceo, Safo, Estesícoro, Íbico, Anacreonte, Simónides, Píndaro y Baquílides.

Es de destacar el trabajo de edición y revisión de la obra, llevada a cabo por la Dra. María Estela Guevara de Álvarez y la esmerada labor del equipo en su conjunto, puesto que se trata de un complejo y minucioso trabajo de rastreo y distinción de las

sentencias incluidas en diversas composiciones poéticas, traducción y análisis integrado de cada una a la luz del contexto y del contexto, labor que, sin duda, produce como consecuencia el gozo de lo hecho y lo vivido y el logro de una artesanía: la Antología, pues “Si hubo arduo trabajo, mayor placer le sigue” (Pi. N. VII v. 74).

La obra se abre con una Introducción en la que se traza un sintético estudio sobre la lírica arcaica, tanto de interés para el lector especializado como para el público en general. En pocas páginas y en pocas palabras, la editora esboza un panorama de la época arcaica dado el desconocimiento sobre los poetas, el carácter fragmentario de los textos y la pérdida de la música, como elemento constitutivo de la poesía griega, el surgimiento de la lírica, el carácter didáctico propio de toda la literatura griega, la diversidad de expresiones líricas. Se expone la clasificación bipartita tradicional entre a) elegía y yambo y b) poesía mélica y se explican las dificultades de encasillar o de considerar dentro de la lírica monódica y la lírica coral la producción poética de los autores a una sola forma expresiva –monódica o coral–.

La constante relación entre literatura y suceso histórico de la *polis* no está ausente en esta época arcaica, tiempo en que con un fundamento didáctico las fábulas, mitos y máximas se convierten en instrumentos de la forma de pensar y sentir de sus creadores o poetas y de sus circunstancias. Además, se consideran las distintas posturas críticas acerca de la clasificación de la lírica arcaica así como las incumbencias del ‘yo’ en la lírica arcaica a la luz de la crítica actual.

En esta tercera parte de la Antología, la selección de sentencias responde al mismo criterio adoptado en las dos

primeras partes. Se parte de la fuente, Aristóteles en *Retórica*, para explicar el concepto de *gnome* y se delimita el campo de la investigación a las sentencias enunciativas, dejando de lado los desarrollos gnómicos y las proposiciones gnomoides, lo cual le da a la obra un significado particular y distintivo frente a otras producciones de similar temática ya existentes.

Se incluyen sentencias propiamente dichas que consisten en afirmaciones introducidas por verbos de decir o saber. También contiene cadenas que integran sentencias, aunque cada una tiene entrada independiente. Se excluyen sentencias incompletas o que aparecen en versos incompletos.

Antes del análisis de las sentencias, se presenta una breve biografía de cada poeta y su producción poética, lo cual permite tener un panorama general del contexto que completa el sentido de las máximas. A continuación se analizan, en total, 394 sentencias cuya presentación responde a la misma estructura y al mismo criterio aplicado en las dos obras anteriores, lo que le otorga coherencia y unidad al trabajo. Cada sentencia es analizada según: a) referencia al contexto, es decir, el pasaje de la obra en que la *gnome* aparece; b) análisis de la sentencia en lengua griega según determinadas ediciones para cada poeta; c) traducción al español; d) incorporación de notas, análisis lingüístico y comentarios que aportan información útil para la interpretación del texto y se añaden las particularidades dialectales lo que hace de esta tarea un consciente trabajo filológico.

Especial consideración merece el Índice Temático que contempla una diversidad de temas, motivos y problemáticas humanas, en sus diferentes matices de significación, de interés universal, que revelan un modo de ver, sentir y pensar arcaicos.

La palabra de los poetas griegos encontró a través de la sentencia, como forma poética mesurada, la manera de trascender los tiempos e irradiar tanta sabiduría. Nos toca a nosotros deleitarnos con la lectura de esta obra en el momento justo pues “La medida está presente en cada cosa, y la ocasión es el momento óptimo para descubrirla” (Pi. O. XIII vv. 47-48).

Adriana Claudia Poquet
Universidad Nacional de Cuyo

María Cecilia Colombani. *Hesíodo: discurso y linaje. Una aproximación arqueológica.* Mar del Plata, Eudem, 2016, 523 pp.

La obra de M. C. Colombani es el fruto de su tesis doctoral. En ella aborda el tema enunciado en el título del volumen partiendo de las consideraciones relacionadas con la época en la que se desenvuelve la labor poética de Hesíodo. En primer lugar, considera el periodo arcaico como un periodo instituyente, es decir, como un momento histórico en plena gestación de una manera nueva de comprender el mundo y cuyas significaciones todavía se encuentran inacabadas. Durante la época en la que vivió Hesíodo, conviven en permanente tensión dos sistemas de valores y concepciones. De esto, con sus imágenes, el mito es espejo. Y aquí la importancia capital que destaca Colombani en la obra del poeta: en un momento bisagra de extrema heterogeneidad él logra plasmar a través del mito un nuevo imaginario que hace tambalear los profundos elementos arcaicos. El discurso mítico deja asomar como idea subyacente la noción de linaje. El linaje emerge como el operador discursivo que refleja este nuevo imaginario para ordenar y clasificar la realidad y definir estructuras mentales según el nuevo *eîdos*: la incipiente *pólis*. El linaje como operador discursivo opera también hacia el interior del texto y determina universos de sentido, uno positivo y otro negativo.

Colombani hace un análisis de la materia mítica como un *tópos* donde convergen imaginarios de épocas diferentes y de naturalezas también diferentes (religiosas, poéticas, etc.), conflictos sociales, las mencionadas estructuras mentales representadas por Hesíodo y los linajes de dioses y de hombres tensionados en su propia esencia (mismidad-otredad,

cosmicidad-acosmicidad, *sophrosýne-hýbris*, positividad-negatividad, legalidad-ilegalidad, límite-*kháos*). En la ambigüedad propia del discurso mítico y en la polaridad arcaica de *Teogonía*, la otredad entre los dioses tiene su correlato ético y político entre los hombres. En *Trabajos y Días* los hombres injustos que no trabajan están en relación con el rey devorador de regalos (*dorophágoi*) y los dos con las figuras animalizadas y negativizadas del linaje divino. En una palabra, Hesíodo distribuye a través del linaje roles y funciones que definen dentro de una lógica estructuralista el campo de lo mismo y de lo otro como una serie de oposiciones que, sin embargo, no se excluyen mutuamente.

Resulta pertinente hacer algunas consideraciones en torno al mito. La autora lo toma en su valor de productor de imágenes equivalentes a pre-conceptos que ya no se relacionan exclusivamente con la cuestión religiosa y que encontrarán en la filosofía su lenguaje propio. Lo entiende en su dimensión de *arkhé* como legitimador de modos de proceder, instituciones y valores. El mito como estructura de saber impone un *lósos* dominante y con su capacidad *poiética* transforma la realidad. De ahí su trascendencia política.

Otro de los objetivos que se desprenden de su propuesta, aunque de menor relevancia, es una lectura arqueológica de la relación saber-poder-verdad en determinados personajes que transitan la época arcaica, relación que luego tomará cuerpo definitivo en el pensamiento filosófico.

El volumen cuenta con un índice que estructura y refleja la prolijidad de su contenido y que, además, nos permite una rápida como ordenada guía de acceso a los principales temas.

En un primer gran apartado, se propone una introducción que incluye, a la par de los temas esbozados con anterioridad, el estado de la cuestión en relación con los antecedentes de la mitología. Se resalta aquí la importancia del estructuralismo al haber despojado a la mitología de ese lugar oscuro que la simplificaba devolviéndole, de esta manera, su complejidad estructural. Del estructuralismo la autora se sirve para entender gran parte de las divinidades griegas como elementos que entran en categorías algo rígidas. Y propone la lectura de la obra de Hesíodo (que más tarde será funcional al sujeto moral y político) según la tensión especular mismidad-otredad y según algunas voces más contemporáneas como las de Foucault, Deleuze, Castoriadis, Vernant, Detienne, entre otros.

En este trabajo se plantea la doble posibilidad de pensar la obra de Hesíodo tanto desde el orden del discurso como desde el contenido. Desde el primero, la idea de linaje funciona como un hilo conductor entre *Teogonía* y *Trabajos y Días* y como la posibilidad de construir un Todo –cosmos, dioses y hombres– ordenado. Al mismo tiempo, el linaje permite la partición y la clasificación binaria. La idea de linaje posibilita el paso hacia el segundo plano dividiendo los tres órdenes que operarán por analogía y semejanza: el plano cósmico, el plano divino y el plano humano. *Teogonía* se cierne sobre los dos primeros y, sobre el tercero, *Trabajos y Días*. En cualquiera de los tres órdenes mencionados, el linaje como operador discursivo instaura las siguientes parejas de opuestos: Mismidad-Otredad, Positividad-Negatividad, Luminosidad-Oscuridad, Cosmicidad-Acosmicitad, Justicia-Injusticia, Legalidad-Ilegalidad, *Sophrosýne-Hýbris*, Trabajo-Pereza, etc. De esta manera, en el marco de ese gran acontecimiento que significó el nacimiento de la *pólis*, las dos

obras de Hesíodo se instauran como fundadoras de la legalidad, tanto en el plano cósmico-natural como en el antropológico-político y social.

En un segundo apartado, extenso, extensísimo, se hace un comentario exhaustivo sobre la biografía de Hesíodo y sobre época en la que le tocó vivir para poder comprender en qué medida su producción poética reviste carácter de bisagra: *Teogonía*, la palabra mágico-poética, como manifestación de un discurso que llega a su fin, y *Trabajos y Días*, la palabra política, como testimonio de un discurso que trae aires nuevos.

Aquí también se analizan las relaciones entre el mito y el *lógos* poniendo de manifiesto los elementos comunes en torno a ciertos ejes (*alétheia-léthe*, la búsqueda de la *arkhé*, la dualidad de planos ontológicos, lo que siempre es, la generación de opuestos, la función didáctica de la obra de Hesíodo y las ideas de orden, todo y sistema en los planos cósmico, divino y humano), el contexto socio-cultural (con las relaciones que entablan el saber y el poder entre los dioses y los hombres –el poeta, el adivino, el rey de justicia y el purificador–) y, lo que resulta fundante de la propuesta de Colombani, el linaje como operador discursivo que instala los conceptos de mismidad y otredad, al mismo tiempo positiva y negativa.

Otra vez se abren los tres planos mencionados: cósmico, divino y humano. Ahora para dedicarles un apartado completo a cada uno. El plano cósmico da comienzo a la tríada con el ir y devenir de las potencias divinas primordiales, algunas luminosas y otras no tanto, y su relación con la organización del *kósmos*. Zeus, elemento articulador de los dos primeros planos, instaura en la convergencia de autoridad y mesura un linaje luminoso (las Musas, las Ninfas, sus esposas, etc.) y otro paralelo

y oscuro (*Nýx* y *Gorgo*). La misma preocupación, pero ahora por ordenar el espacio del trabajo y regular los vínculos entre los hombres para fundar una ciudad justa, es el rector del tercer plano. Hesíodo anticipa en sus obras la urgencia por encontrar un conductor de la *pólis* que sea capaz de sanear los males de la propia ciudad, de demostrar su *sophrosýne*, de defender la justicia, de erigirse como portador de orden y armonía y que, fundamentalmente, considere el trabajo, eje de las preocupaciones del poeta de Ascra, como *éthos*. El trabajo aleja el peligro del hambre y acerca al hombre a la virtud, al progreso y a la justicia. Pero también en la ambigüedad de su lógica tiene su cara oscura como castigo de la *hýbris* humana (Pandora, Prometeo, el mito de las Edades) y marca la frontera entre lo mismo y lo otro. Las relaciones y los vínculos interpersonales, los conflictos sociales y la violencia familiar y social, las ciudades, la mujer, los días y los trabajos, la agricultura y la navegación son algunos de los ejes temáticos que cierran este tercer plano humano y dan paso a las consideraciones finales.

No quisiera dejar de mencionar algunos puntos relacionados con la cuestión estilística que traducen el tratamiento concienzudo por parte de la autora tanto de nuestra lengua como de sus eventuales lectores. En momentos de denso desarrollo conceptual, el predominio de períodos breves y oraciones concisas y simples, que además se repiten incansablemente a lo largo de diversos párrafos, colabora con la comprensión cabal de sus ideas. Por momentos, la autora sabe aliviar la densidad conceptual con un estilo ágil y rápido a través de oraciones extensas y luminosas.

Tampoco puede soslayarse el valor histórico-filológico que conlleva el abordaje de una obra poética de estas complejidades.

Al respecto, el trabajo de la Dra. Colombani propone con éxito la superación de dos tipos de acceso al texto bien diferenciados: por un lado, el del análisis filológico tradicional y, por el otro, el de los estudios históricos, sociológicos o antropológicos. A esto, debemos sumarle una cuota de originalidad en el planteo filosófico que rige la visión de la obra de Hesíodo según las consideraciones de Michael Foucault sobre el saber, el poder y la verdad.

María Candela López
Universidad Nacional de Cuyo

Graciela Zecchin de Fasano (ed.) *El relato de la historia en las manifestaciones literarias de la Grecia Antigua y su valor mítico-performativo*. La Plata, UNLP, 2015, 150 pp.

La publicación, integrada por seis capítulos a cargo de D. Zamperetti Martín, G. Zecchin de Fasano, A. M. González de Tobia, P. Fernández Deagustini, M. L. Mattioli y G. Hamamé, aborda aspectos de la obra de Homero, Heródoto, Baquílides, Esquilo y Eurípides, y ofrece una muestra de los trabajos realizados en un proyecto de investigación dirigido por la Dra. Zecchin de Fasano y codirigido por la Dra. Ana María González de Tobia, en el marco del Programa de Incentivos de la Universidad Nacional de La Plata. Forma parte de la Colección Estudios que publica la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Plata.

Las investigadoras ofrecen un aporte de incuestionable valor no solo para el ámbito de los estudios sobre los autores de la Antigüedad griega sino también para el de los estudios sobre la Antigüedad en general puesto que abordan la lectura de autores fundamentales desde una perspectiva innovadora y ciertamente fructífera. Como lo anticipa el título del volumen, las autoras proponen el estudio de la relación entre el relato de la historia y el discurso de otros géneros literarios de la Antigüedad tales como el de la lírica y el de la tragedia. Lo novedoso es que las claves para orientar ese abordaje son la continuidad del mito y su carácter *performativo* como una constante que atraviesa toda la literatura griega.

En la “Introducción”, Graciela Zecchin de Fasano, editora del volumen, señala entre los antecedentes que dan sustento al marco teórico de esta investigación los señeros estudios de

Gregory Nagy especialmente acerca de la *performance* del mito, y de la conexión entre Homero, Heródoto y Píndaro en relación con la noción de *kleos*. Entre otros autores que se han ocupado también de la relación entre el discurso de Homero y el de los historiadores griegos, menciona a M. E. De Luna, C. Scardino, R. Thomas, A. Rengakos y S. Hornblower. Como rasgo común de todos esos estudios, la editora destaca la constante interacción del discurso histórico con la literatura y otros discursos artísticos de su época como un rasgo notable que ha sido considerado de modo parcial o tangencial: “[...] cada historiador define su posición frente al relato de la historia por contradicción con los discursos literarios del pasado o con la *performance* del mito en la tragedia y en la lirica coral.” (p. 15)

Como una excelente muestra de esta perspectiva de investigación, los seis estudios que integran el volumen se ocupan precisamente de algunos casos de esa confrontación significativa en la que participan el discurso histórico, el discurso literario y el mito.

En el primer capítulo, “**MYTHΩΝ PHTOP**: Fénix en *Ilíada* IX, 434-605”, Deidamia Sofía Zamperetti Martín se centra en el discurso persuasivo de Fénix a Aquiles y analiza mediante un análisis filológico-literario su complejidad a la luz de los vínculos que reconoce entre la historia personal del héroe que participa de la embajada, el mito de Meleagro y la situación de Aquiles, entregado a la ira. Se detiene especialmente en la consideración de los distintos tiempos que confluyen en este discurso: el tiempo del diálogo, el tiempo pasado, el tiempo mítico, el tiempo futuro y el no tiempo propio del saber gnómico. La autora explica su propósito de “dilucidar la funcionalidad del *μῦθος* y

su convivencia con la historia –como narración de hechos pasados–.” (p. 19)

El segundo capítulo, “Debate y combate: La autoridad en guerra de Homero a Heródoto” pertenece a Graciela Zecchin de Fasano. Tomando como punto de partida una serie de rasgos reconocibles en el relato histórico de la Grecia antigua (ejemplaridad del mito, uso del discurso como *performance* ante una audiencia, inclusión del debate como espacio de creación o debilitamiento de la autoridad, referencia a una guerra mítica o histórica) la autora señala que el discurso histórico “por un lado, refiere a otro tipo de género discursivo y, por otro lado, se compone con la estética de un producto poético siempre a expensas de Homero”, razón por la cual es lícito “considerar también a Heródoto como ‘poeta’.” (p. 40)

Dada la constante referencia a Homero en las sucesivas épocas de la literatura griega antigua así como la innegable importancia que la antigua sociedad griega concede a la confrontación por medio de la palabra, la autora propone considerar el debate en *Ilíada* y en *Odisea*, sin perder de vista que en “el espejo homérico, Heródoto propone sujetos históricos que piensan y actúan a la manera de los héroes de *Ilíada* o de *Odisea*” (p. 41). Teniendo en cuenta lo anterior, propone un análisis de las asambleas del canto II de *Ilíada* y del canto 2 de *Odisea* con comentarios sobre otras asambleas en esos poemas homéricos a fin de considerar el modo en que es presentado Temístocles en el pasaje de Heródoto 7.143.

A partir de su análisis señala que *Ilíada* incluye voces en desenso, a diferencia de *Odisea*, que las acalla. Heródoto, que parece iniciar su obra en la tradición de *Ilíada* cuando se pregunta acerca del origen de la guerra entre Oriente y Grecia,

pero construye su relato a la manera de Odiseo, como hombre que ha viajado y conocido diversos pueblos. El texto de *Historia* que la autora analiza corresponde a la asamblea en que los atenienses discuten acerca del sentido del oráculo delfico con el fin de decidir qué hacer ante la inminente llegada de los persas a Atenas. Frente a la voz de la asamblea se destaca la participación de Temístocles, así como “Odiseo individuo arrostra todos los obstáculos propuestos a su retorno por los ajenos pueblos que transita.” (p. 52)

Concluye que los debates “contra la autoridad en guerra fueron cifrados por la épica y por Heródoto de manera de rendir una positiva evaluación de la multivocidad disidente.” (p. 53)

El tercer capítulo, “Mito e historia en Baquílides I 1”, por Ana María González de Tobia, analiza la única oda conservada que Baquílides dedica a la victoria del niño Alexidamo, un griego occidental no siciliano. La relación entre mito e historia está dada en este caso por la referencia a la ciudad de Metaponto y a los relatos míticos que se asocian a esta ciudad. Señala la autora que:

“la celebración de la victoria de Alexidamo resulta una ocasión cívica y esa ocasión cívica permite que el poeta presente a Metaponto como una ciudad exitosa, democrática, con fundación colonial –una ciudad que desciende de los heroicos Aqueos de la Guerra de Troya, una ciudad libre de luchas faticosas, destacada por sus cultos y rituales– que condiciona la manipulación del material mítico de Baquílides.” (p. 56)

El artículo está dividido en apartados que facilitan el acceso al desarrollo del estudio. En ellos, el lector es informado acerca de

Baquílides; su cultivo del epinicio; el contenido del epinicio I 1; lo que los críticos han dicho acerca de esa oda; su composición en tres tríadas con una invocación inicial a Nika –en relación con este tema, la autora aporta los resultados de su tesis doctoral acerca de Baquílides–; el texto del epinicio I1 en griego y español; las secuencias míticas acronológicas; el comentario de cada uno de los tres mitos –sobre las hijas de Preto, Preto y Acrisio y la fundación de Metaponto por los aqueos–; el comentario se completa con la consideración de la actuación de los dioses –complementado por un gráfico–, los *exempla* reconocibles, los conceptos centrales, la relación entre *poiesis mitohistórica* y epinicio –donde explicita la relación entre la celebración cívica motivada por la victoria y la resignificación del relato de la fundación mítica de la ciudad por parte de los Aqueos–.

La intención expositiva está reforzada por el enunciado de claros subtítulos y la inclusión de gráficos, esquemas, mapas, abundantes notas y la transcripción del texto bilingüe del epinicio comentado.

La profunda relación significativa entre mito e historia es retomada en la Conclusión, donde la autora afirma: “La historia se ha apropiado definitivamente de los mitos. Gracias a esa apropiación se consumó la degradación de los mismos, pero la cultura, el arte y la ciencia se han enriquecido.” (p. 72)

El cuarto capítulo, a cargo de Pilar Fernández Deagustini, se titula “Mito histórico, historia mítica y realidad histórica en *Suplicantes de Esquilo*”. En él, la autora señala que es posible considerar en *Suplicantes* la relación entre mito e historia desde dos perspectivas: considerar el relato de la historia en la *performance*, que carga al mito de rasgos históricos, y considerar el relato mítico como historia. Explicita también que el propósito

de este trabajo es demostrar que los dos enfoques convergen en “la fértil deliberación alrededor de las situaciones difícilmente solubles que la vida griega presentaba.” (p. 76)

Para ello considera los siguientes aspectos en relación con cada uno de los dos enfoques:

1) En relación con el mito histórico: el relato de la historia en la performance: a) identidad griega y percepción del otro (abordaje aplicado más frecuentemente en la lectura de *Persas*); b) democracia (ha dado lugar a numerosos aportes que la autora detalla); c) matrimonio (la crítica se divide entre quienes afirman que el rechazo de las bodas por parte las danaides es en relación con sus primos en especial y quienes consideran que el rechazo es del matrimonio en sí mismo, a la manera de las Amazonas; la autora señala el carácter forzado de este matrimonio como motivo principal de la resistencia por parte de las jóvenes suplicantes); d) el ritual de la súplica (la autora señala que no se trata de un mero ‘artilugio dramático’ sino que la *performance* del ritual “convierte a la tragedia en un medio para explorar las normas y funciones sociales de este ritual”, p. 90).

2) En relación con la historia mítica: el relato mítico como historia (biográfica). “La *performance* de la historia no consiste en un simple narrar el pasado sino en la ‘creación’ de un relato histórico”, afirma la autora (p. 94), y más adelante, agrega:

“el relato mítico de Esquilo cobra, para los espectadores, carácter histórico: la performance ejecuta la memoria colectiva, el árbol genealógico se desarrolla hasta el presente, y los griegos contemporáneos se descubren como descendientes de las danaides.” (p. 96)

La autora concluye que posiblemente el propósito de Esquilo fue generar un espacio para la reflexión acerca de numerosos temas no resueltos en su propio tiempo.

El quinto capítulo pertenece a Luz María Mattioli y lleva por título “(Algunas) aproximaciones al concepto de Justicia (democrática) en *Euménides* de Esquilo”. El propósito de su escrito es definir el concepto de justicia democrática, en especial en *Euménides*, aunque el interés por ese tema está presente en toda la *Orestíada*. Con ese fin, la autora explora el texto y sustenta sus afirmaciones con traducciones propias de la obra de Esquilo.

Propone como clave de su análisis considerar el modo en que es presentada la figura de Atenea en *Euménides* y comprueba que se muestra como representación de la ciudadanía ateniense, del mismo modo en que existe en la obra una “representación colectiva tanto de la democracia ateniense como de las instituciones asociadas a ella.” (p. 104)

En su comentario, la autora ofrece oportunas observaciones referidas al contexto histórico de la Atenas de mediados del siglo V: “Para los ciudadanos las cortes se convirtieron en una de las instituciones máspreciadas de la democracia. En *Euménides* observamos que el poeta hace hincapié en el tipo de corte que se establece: el Areópago.” (p. 106)

Se detiene en la contraposición de los dos modelos de justicia que se enfrentan en la obra: el de las Erinias y el de Atenea. A la consideración de estos dos modos sigue la formulación de cuatro interrogantes que han guiado la investigación de la autora. En la conclusión da respuesta a algunas de ellas, cuando afirma que “en esa representación el discurso histórico está acompañado y

atravesado por mitos cívicos, naturalmente influenciados por los cambios políticos.” (p. 108)

El artículo que cierra la publicación es “*Fenicias* de Eurípides: Conflicto y sacrificio personal en el mito y en la historia”, escrito por Graciela Hamamé. La autora explicita su propósito cuando afirma que su trabajo:

“pretende analizar la funcionalidad de los ἐπίγονοι en una tragedia donde el poeta encontró la posibilidad de reunir, en una misma acción, dos destinos paralelos e interconectados: el destino de la estirpe de Layo y el destino de la ciudad de Tebas, cuyos ancestros comunes pueden explicar no solo el título del drama, sino también la introducción de un coro encarnado por jóvenes fenicias.” (p. 111)

Para ello analiza en primer lugar el significado del término *ἐπίγονοι*, y señala la acepción de “descendencia” aplicada especialmente a los hijos de los jefes que cayeron en la primera guerra contra Tebas. Teniendo en cuenta las discusiones suscitadas en relación con el significado preciso de este vocablo, la autora propone considerarlo en su sentido más amplio: descendientes. Ello permite que el término se aplique a Edipo como hijo de Layo y Yocasta y también a los hijos de Edipo. Por otra parte, el término se aplica también a los descendientes de los Σπάρτιοι, Yocasta, Creonte y también Meneceno. Teniendo en cuenta lo dicho, la autora señala que a lo largo de la tragedia hay al menos un representante de cada generación en escena que aportará su perspectiva. Los pone en relación el enfrentamiento de los hijos de Edipo por la ciudad de Tebas, guerra mítica que plantea el conflicto entre ciudadanía y extranjería, encarnado en los integrantes del ejército extranjero de Polinices y confrontado

con el estado de concordia que representa el coro de jóvenes fenicias, agradecidas por la hospitalidad con que han sido recibidas por esa ciudad.

“Si en *Siete contra Tebas* Esquilo expone hasta qué punto las decisiones de los gobernantes afectan el *κόσμος* del que participan la *πόλις* y la divinidad, Eurípides invita al espectador a indagar en el interior de sus personajes, en su individualidad y en la necesidad de que el ser humano enfrente su destino. El gobernante que destina su vida a luchar por el bien común, responsable y desinteresadamente, es el único que puede sacar a Tebas/Atenas de la situación en la que se encuentra inmersa.” (p. 125)

La autora cierra su artículo con la siguiente afirmación: “Eurípides provoca a sus contemporáneos, a sus conciudadanos, reconstruye en escena, pormenorizadamente, casi historizando, el mito tebano, y al hacerlo proyecta, casi mitificándolos, los debates histórico-políticos del siglo V.” (p. 126)

El volumen que reseñamos constituye indudablemente un aporte muy valioso para quienes se acerquen al estudio de la literatura griega antigua en general y al de la relación entre discurso histórico, mito y *performance* en particular. El mérito reside no solo en la calidad de los escritos individuales y en su variada, actualizada y pertinente bibliografía, sino también en ser ejemplo del enriquecedor trabajo integrado de investigadoras de prestigio internacional con investigadoras que inician un promisorio recorrido. De ese diálogo puede igualmente el lector atento aprender valiosas enseñanzas.

María Guadalupe Barandica
Universidad Nacional de Cuyo

NOTICIAS

SIMPOSIO “RUBÉN DARÍO Y LOS CLÁSICOS”

En el marco del Congreso Internacional “Rubén Darío (1916-2016). De Metapa a Cosmópolis”, con sede en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en agosto de 2016, el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas organizó y participó en el simposio “Rubén Darío y los clásicos”.

Inspirador y máximo representante del Modernismo literario hispánico, Rubén Darío constituye una de las figuras más descollantes de la lengua castellana. En el plano puramente estético, su estilo aristocrático y ceñido a la perfección formal, la inagotable riqueza de su léxico con el que supo ampliar la semántica de nuestra lengua y su excepcional técnica para crear plásticas imágenes en la poesía, avalan largamente la prominente posición que ocupa hoy en la historia de la literatura universal. Desde el punto de vista del desarrollo de la cultura hispanoamericana, con Darío a la cabeza, un conjunto de escritores impulsó la primera manifestación de nuestra “independencia intelectual”, así como también la augural modernización de nuestras letras. El siglo transcurrido desde su muerte constituye entonces la ocasión propicia para volver sobre su figura y las inagotables riquezas estilísticas, temáticas y culturales que aún se hallan inadvertidas en su obra.

Rubén Darío es una figura continental, pero también trasatlántica pues su labor incide tanto en América como en Europa. Tamaña dimensión abre desde luego múltiples perspectivas que no solo están contenidas en su poesía y prosa – campo en el que su renovación fue más amplia que en la poesía pues supuso la de la narrativa, el teatro, la crónica, el ensayo, y un largo etcétera–, sino también como hombre promotor de

cultura, en la creación de revistas, grupos intelectuales, como partícipe de polémicas o en su acendrado nomadismo, que movilizó los espacios culturales de las muchas naciones en las que residió. Los variados temas y perspectivas contenidas en la poesía y prosa de Rubén Darío, entre las cuales descuellan el exotismo, los escenarios mitológicos, el erotismo, la reflexión existencial, la relación con las artes en general (pintura, música, escultura) e incluso, la crítica política, abren las puertas a una diversidad de abordajes a su pensamiento, los cuales han estado presentes en los numerosos simposios del Congreso: Literatura, Filosofía, Historia, Arte, Mitología, Ocultismo y Crítica Social.

Las instituciones que estuvieron a cargo de su organización fueron: la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), el CETHI (Centro de Edición de Textos Hispanoamericanos, UNCuyo), el Centro Interdisciplinario de Literatura Hispanoamericana (UNCuyo), la ADEISE (Asociación de Estudios Interdisciplinarios sobre Europa, UNCuyo), el CELIM (Centro de Literatura de Mendoza, UNCuyo), el Grupo de Estudios de la Crítica (UNCuyo), el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas (UNCuyo), el Instituto de Literaturas Modernas (UNCuyo), el Centro de Estudios Filosóficos Medievales (UNCuyo), la Academia de Humanidades (UNCuyo) y la Secretaría de Extensión Universitaria (UNCuyo).

Se desempeñaron como autoridades de Congreso el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Dr. Adolfo Cueto; como Presidente Honorario el Dr. Pedro Barcia; como Presidente Ejecutivo la Dra. Elena Calderón de Cuervo (UNCuyo); como Secretaria Académica la Dra. Mariana Calderón de Puelles.

Así mismo, la organización contó con un nutrido comité de especialistas y con la presencia del Embajador de Nicaragua, Dr.

José Luis Villavicencio, y con el Arq. Rubén Katz Darío, nieto del mismo Rubén Darío y responsable de una colección de fotografías y libros del poeta.

La formación clásica de Darío, junto con sus nutridas lecturas del mundo antiguo, han permitido y permiten aún cientos de investigaciones en torno a la relación de sus obras con los autores clásicos. Entre ellos, se destaca la presencia de Homero, los trágicos, los elegíacos, Horacio, Virgilio y Ovidio. El Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas dio a conocer una muestra variada de estas lecturas con la participación de casi todos sus miembros en su simposio en el que, si bien la especialidad se concentró en las letras antiguas, el acceso y análisis de los textos darianos gozó de una renovada visión y una crítica actualizada.

Mariana Calderón de Puelles
Universidad Nacional de Cuyo

XXIV SIMPOSIO NACIONAL DE ESTUDIOS CLÁSICOS. *BELLA GERANT ALII (OV., HER. 13, 84)* “TENDENCIA BÉLICA Y PACIFISMO EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA GRECORROMANA”

Durante el transcurso de los días martes 20 y viernes 23 de septiembre de 2016 se llevó a cabo en la ciudad de Mendoza el XXIV Simposio Nacional de Estudios Clásicos *Bella gerant alii (Ov., Her. 13,84)* “Tendencia bélica y pacifismo en la antigüedad clásica grecorromana” organizado por el Ateneo Regional Mendoza de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC) y el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas (ILLC) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

El martes 20 por la mañana tuvo lugar la apertura con palabras alusivas del decano de la facultad de Filosofía y Letras, Dr. Adolfo Omar Cueto. A continuación, la presidenta de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC), Dra. Marta Alessio, se refirió a la importancia de este tipo de encuentro académico y de las revistas científicas que promueven el estudio de las Lenguas Clásicas. El acto de apertura finalizó con las palabras de la Prof. Esp. Guadalupe Barandica en representación de la Comisión Organizadora del Simposio. A continuación se presentó la obra teatral *Yocasta* de Elsa Cortopassi y la jornada de la mañana culminó con un brindis de bienvenida en el SUM de la facultad. Por la tarde comenzaron los cursos “O teatro griego a cidade: os poetas como mestres do povo” a cargo de la Dra. María de Fátima Souza e Silva de la Universidade de Coimbra y “Ofensiva y defensiva elegíacas. Controversia y

argumentación en la constitución del género” dictado por la Dra. Cristina Salatino de Zubiría de la Universidad Nacional de Cuyo.

Luego del coffee break comenzaron las comisiones de ponencias que abordaban multiplicidad de temas como épica Griega, Antigüedad Tardía, Poesía Latina, Filosofía, Proyecciones e Historia Romana. La primera jornada del XXIV Simposio culminó con la conferencia plenaria “La guerra existe en virtud de la paz” a cargo de la Dra. Ana María González de Tobia de la Universidad Nacional de La Plata.

El miércoles 21 comenzó por la mañana el curso “Poesía Bizantina: guerra y paz” a cargo del Dr. Pablo Cavallero de la Universidad de Buenos Aires. Luego, se dio inicio a las mesas de ponencias que versaban sobre Comedia Griega, Séneca/Lucano, Lírica Griega, Antigüedad Tardía y épica Griega. La jornada de la mañana culminó con la conferencia plenaria “*Bella Gerant alii. Femina provocat arma virum. Tradición y conciencia*” a cargo del Dr. Rubén Florio de la Universidad Nacional del Sur. Durante la tarde del miércoles tuvo lugar la Asamblea General Ordinaria de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos y luego se retomaron las actividades del Simposio con el dictado de los cursos de la Dra. María de Fátima Souza e Silva (Universidade de Coimbra) y de la Dra. Cristina Salatino de Zubiría (Universidad Nacional de Cuyo). Luego del coffee break comenzaron las franjas de comisiones a cargo de los estudiantes y otras cuyos temas eran Historiadores Griegos, Tragedia Griega, Mito, Rito, Epigrafía, entre otros.

Durante el receso se hizo la presentación del coro del Colegio San Francisco Javier y, por último, la segunda jornada del Simposio culminó con el panel “Tendencia bélica y pacifismo en el mundo romano” integrado por la Dra. Cristina Salatino de

Zubiría como moderadora y los panelistas, Dr. Arturo Alvarez Hernández (Universidad Nacional de Mar del Plata), la Dra Alicia Schniebs (Universidad de Buenos Aires) y el Dr. Guillermo de Santis (Universidad Nacional de Córdoba).

La jornada del jueves 22 comenzó con el curso a cargo del Dr. Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires) y luego del coffee break se retomaron las mesas de ponencias sobre Tragedia Griega, Proyecciones, Cicerón/Lucrécio, entre otros. Luego del receso, se desarrolló la conferencia plenaria “El orden de palabras en griego antiguo: el punto de vista del hablante” a cargo del Dr. Jesús de la Villa Polo de la Universidad Autónoma de Madrid. La mañana culminó con el almuerzo de camaradería. Por la tarde, se retomaron las actividades de los cursos y las mesas de ponencias y la jornada culminó con la conferencia plenaria “Formas de guerra en Luciano de Samosata: Metáfora, parodia, mito o realidad” a cargo de la Dra. Pilar Gómez Cardó de la Universitat de Barcelona.

El último día del simposio comenzó con el curso a cargo de Pablo Cavallero y luego se llevó a cabo el panel “Tendencia Bélica y pacifismo en el mundo griego” integrado por la Dra. Estela Guevara de Alvarez como moderadora y los respectivos disertantes, la Dra. Marta Alesso (Universidad Nacional de La Pampa), el Dr. Ramón Cornavaca (Universidad Nacional de Córdoba) y el Dr. Juan Nápoli (Universidad Nacional de La Plata). Para culminar la actividad de la mañana se llevó a cabo la conferencia plenaria “Plutarco, vida de Alexandre. Paradigma do rei filósofo e humanista” a cargo de la Dra. María de Fátima Souza e Silva de la Universidade de Coimbra.

El Simposio culminó con mesas de ponencias que abordaban diversas temáticas como Filosofía, Comedia Latina, Didáctica de

la lengua y la cultura clásicas, Historia griega, Siglo I d.C., Antigüedad Tardía, entre otros.

Cabe destacar la amabilidad y predisposición de toda la Comisión Organizadora del XXIV Simposio de Estudios Clásicos, tanto de profesores como alumnos de la Universidad Nacional de Cuyo que hicieron de este simposio un espacio propicio para el intercambio y el encuentro de clasicistas y disciplinas afines.

Resulta notable cómo a lo largo del transcurso del Simposio se pudo indagar en la búsqueda de respuestas a diversos interrogantes que sentaron las bases de la organización y desarrollo del encuentro: ¿Cómo era la guerra en la Antigüedad griega y romana? ¿Cuáles eran sus móviles? ¿Qué consecuencias tuvo sobre los pueblos, sus hábitos y costumbres? ¿Cómo plasmaron la poesía, la escultura, la pintura y otras manifestaciones artísticas el dilema del hombre ante la guerra? Múltiples son las respuestas que propició esta convención de Estudios Clásicos, no sólo por parte de los prestigiosos especialistas del país, sino también por la generosa presencia de los especialistas del exterior, habilitando diversos e interesantes diálogos y una reflexión constante a lo largo del Simposio: “Que la guerra la hagan los otros”.

María Luz Mattioli
Universidad Nacional de La Plata

Colaboradores del presente volumen

Agustín Avila

Es profesor de Enseñanza Media y Superior en Letras con Orientación en Clásicas (Universidad Nacional de Buenos Aires). Actualmente integra el proyecto UBACyT “Sátira latina y metatextos: resignificar lo fragmentario desde los testimonios indirectos hasta Lucilio”.

Julieta Cardigni

Es Doctora en Lenguas Clásicas por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como docente en el área de Latín. Es investigadora Asistente de la Carrera de Investigador Científico de CONICET y actualmente trabaja en diversos proyectos relacionados con el estudio de los géneros literarios en la Antigüedad Tardía.

Jorge H. Evans Civit

Es licenciado, profesor y doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo). Tesis doctoral sobre Aristóteles: *El ‘tò ti ên eînai’ en su acaecerse ontológico*. Ex JTP de la cátedra de Introducción a la Filosofía y ex Titular de Ética, de Filosofía de la Naturaleza y de Lógica II de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo). Fue Miembro del Comité Académico de la Carrera de Doctorado en Filosofía de la citada Facultad. Director de proyectos de investigación sobre Aristóteles avalados y subsidiados por la SECYT-UNCuyo durante los años 1994-2007.

Tomás Fernández

Es licenciado en Letras Clásicas (UBA). Obtuvo su doctorado en 2010 en la Katholieke Universiteit Leuven, con una edición crítica del primer libro de la extensa antología bizantina, el Florilegio Coisliniano. Desde 2011 trabaja en Conicet, inicialmente como becario posdoctoral y actualmente como investigador adjunto. Se desempeña como docente

de ecdótica en la Maestría de estudios clásicos de la UBA. Ha realizado residencias como investigador en Estados Unidos y Alemania.

Carolina Olivares Chávez

Es Doctora en Letras (Clásicas) por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Perteneció al Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma Casa de Estudios e imparte la materia de Técnicas de Investigación en Filología clásica I y II en la Facultad de Filosofía y Letras. Durante más de diez años fue la editora técnica de *Nova Tellus* y ha sido miembro del Comité Editorial de dicha revista. Ha publicado varios artículos y el libro *Jenofonte: su propuesta de paideia a partir de tres personajes atenienses*.

Perfil de la Revista de Estudios Clásicos

Políticas de la editorial

Enfoque y alcance

La Revista de Estudios Clásicos es una revista anual que publica trabajos y **colaboraciones originales** 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.

La Revista de Estudios Clásicos es una 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.

Funcionamiento del sistema de arbitraje

Los trabajos serán evaluados por el Consejo Asesor de la revista, conformado por personalidades reconocidas del ámbito académico de los estudios clásicos. Su aceptación surgirá del arbitraje favorable proveniente de dos evaluaciones (*sistema de doble ciego*), que en todos los casos serán confidenciales y anónimas. Luego de su aceptación, los trabajos serán publicados de acuerdo con las disposiciones derivadas de los criterios editoriales.

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.

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 4.0. (Atribución-NoComercial-CompartirIgual) (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es_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 indización, 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.

Normas para la presentación de trabajos

(Actualizada al 1 de marzo de 2017)

Envío de trabajos

Los trabajos remitidos para su eventual 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 con extensión .doc (Word 2003 o superior). Texto en Arial 11, 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: español, portugués, francés, italiano, inglés y alemán.

Formato del cuerpo del trabajo

Deberán observarse las siguientes normas editoriales:

1. Título del trabajo: en español, en mayúsculas, centrado y en negrita. Si incluye el título de una obra, ésta 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. Las notas de ampliación de texto se colocan a pie de página, con número arábigo, en cuerpo Arial 9.
8. El número de nota se consigna antes del signo de puntuación.

9. Bibliografía: al final del artículo deberá consignarse la bibliografía (**solo aquella que se haya citado en el trabajo**), bajo el título BIBLIOGRAFÍA (mayúscula, negrita, margen izquierdo) de la siguiente forma:

a) Libros

Anderson Imbert, E. (1979). *Teoría y técnica del cuento*. Buenos Aires: Marymar.
Orbe, J. (Comp.). (1994). *Autobiografía*. Buenos Aires: Corregidor.

b) Capítulos de libros

Classen, C. J. (1989). Satire. The elusive genre. En *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid, 1989, pp. 555-560.

c) Artículos

Storni, A. (1975). Regreso en sueños. En Crogliano, M. E. (Comp.). *Antología de la poesía argentina* (pp. 78-80). Buenos Aires: Kapeluz.

d) Publicaciones periódicas

Jauss, H. R. (1981). Estética de la recepción y comunicación literaria. *Punto de vista*, IV (12). 34-40.

e) Textos y comentarios: se citan por editor o comentador.

Goold, G. P. (ed.). (1977). *Manilius Astronomica*. Cambridge: Loeb.

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

10.a. Las citas bibliográficas, tanto en el cuerpo del trabajo como en las notas, solo consignarán apellido del autor, año de edición y número de página. Ej.: (Eco, 1965: 30-32).

10.b. En documentos en soporte electrónico, es importante incluir dos datos: la fecha de recuperación y la url o dirección web. Por ejemplo:

Adrados, F. (1992). La lengua de Sócrates y su filosofía. En: *Méthexis*, 5, 29-52. Recuperado el 10 /09/ 2016, de <http://www.jstor.org/stable/43738376>

11. 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. Ej.: [...].

12. 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. Ej.:

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

13. 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.

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

Consejo de Redacción REC
Marzo 2017