



Limes  
REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

# Limes

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

ISSN 0716 - 5919

Nº 28 / 2017

## Index

### ARTÍCULOS

ARNALDO C. ROSSI

*Empirismo y pensar en Homero*

CRISTIAN MANCILLA

*Análisis antropológico estructural del Juicio de Paris*

MARÍA DEL PILAR FERNÁNDEZ DEAGUSTINI

*Suplicantes de Esquilo ¿Una trama primitiva?*

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE

*Dramatis personae en el Timeo-Critias de Platón*

ELBIA HAYDÉE DIFABIO

*Cristo y sus discípulos en la Antología Palatina*

FRANKO BENACCHIO STREETER

*“Esparta estuvo siempre libre de tiranos”.*

*Algunas consideraciones en torno al mito de la inmunidad espartana frente a la tiranía*

DAVID M. PRITCHARD

*Guerra y Finanzas Públicas en la antigua Grecia*

MIRIAM LOURDES IMPELLIZIERI SILVA

*A mariologia antiga em Santo Ambrósio de Milão*

CECILIA JAIME GONZÁLEZ

*El suicidio femenino en el mundo antiguo. El caso del ritual de lanzarse al mar.*

### NOTAS Y DOCUMENTOS

Una traducción del Canto I de la *Ilíada*

### RECENSIONES

RODRIGO CARRASCO PERALTA

Marcelo D. Boeri y Ricardo Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*

ANNA CHIARA PAGLIARO

Francesca M. Dovetto e Rodrigo Frías Urrea (a cura di), *Nome e identità femminile nel mondo antico*

ERWIN ROBERTSON

Robin Osborne, *Athens and Athenian Democracy*

ERWIN ROBERTSON

Tucidides, *Por la razón o la fuerza*

ERWIN ROBERTSON

*Res Gestae Divi Augusti*. Las memorias políticas del Emperador Augusto

### INDEX AUTHORUM

### NORMAS DE PUBLICACIÓN

28



CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS GIUSEPPINA GRAMMATICO AMARI

UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Nº 28  
2017

# Limes

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

ISSN 0716 - 5919

## Presidenta Fundadora

GIUSEPPINA GRAMMATICO AMARI (+)

## Directora

MARÍA ANGÉLICA JOFRÉ MUÑOZ

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile

## Comité Editorial

ANTONIO ARBEA - Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago

CARMEN BALART - Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago

BEATRÍZ BOSSI - Universidad Complutense de Madrid

NICOLÁS CRUZ - Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago

FRANCESCA DOVETTO - Università degli Studi Federico II de Napoli

PAOLO FEDELI - Università degli Studi di Bari

ANTONIO DE FREITAS - Universidade do Minho, Braga

RODRIGO FRÍAS - Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago

DAVID KONSTAN - Brown University, Providence (R.I.)

JACYNTHO LINS - Universidade Federal de Minas Gerais

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ - Universidad Nacional Autónoma de México

MORENO MORANI - Università di Genova

FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS - Universidad Complutense de Madrid

LOURDES ROJAS - Universidad Nacional Autónoma de México

HELMUT SENG - Universität Konstanz

## Editor

ERWIN ROBERTSON RODRÍGUEZ

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago

Revista *Limes* es una publicación periódica  
del Centro de Estudios Clásicos GIUSEPPINA GRAMMATICO AMARI  
de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

Las opiniones expresadas son de exclusiva responsabilidad de sus autores  
y no representan necesariamente la posición oficial de la Universidad.

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación  
Centro de Estudios Clásicos - Av. J. Pedro Alessandri 774, Pabellón D, 2° piso -  
Ñuñoa - (Santiago, Chile)

Tel: (56-2) 2241 2510 / 2241 2511. Fax: (56-2) 2241 2781

Email: centro.est.clasicos@umce.cl

Valor del ejemplar U\$ 10 o equiv.

Permitida la reproducción de las distintas secciones, citando la fuente.

Diseño del logotipo de la revista: Amelia Alvarado.

Diseño y diagramación: Jaime Rivera - jerrece@gmail.com

Impreso en Chile por LOM - Diciembre - 2017

Es aquí donde aparece  
con toda su fuerza  
el sentido de *limes*  
que nos hemos propuesto,  
profundamente latino y nuestro.  
*Limes*, palabra fuerte  
y de evocaciones bien definidas:  
*limes* como confin en la zona de frontera,  
pero conectado al centro  
por un camino amplio (*latus limes*);  
*limes* como lugar privilegiado  
para observar  
los destellos del centro del poder,  
como si ellos fueran huellas  
dejadas por los cuerpos celestes a su paso  
(*tum longo limite sulcus dat lucem*. Virgilio);  
*limes* como matiz diferente  
dentro de aquello que al ojo humano distraído  
aparece como un solo cuerpo.  
Finalmente, *limes* en donde el centro,  
inquieto y siempre perspicaz,  
se expresa monumentalmente  
para grabar su deseo de dominio permanente,  
ya sea a través de los grandiosos acueductos  
de la Galia e Hispania,  
o en Siria con las gigantescas columnas  
que hemos tomado como símbolo  
de este sentido de límite.







---

## Descripción

*Limes* es una revista anual e interdisciplinaria, que tiene como principal objetivo la difusión, entre los académicos y estudiantes, nacionales y extranjeros, de los resultados de las investigaciones en el área de los estudios clásicos.

*Limes* se encuentra indexada en Clase y Latindex.

# Index

## ARTÍCULOS

- ARNALDO C. ROSSI:  
*Empirismo y pensar en Homero* PP. 11 - 23
- CRISTIAN MANCILLA:  
*Análisis antropológico estructural del Juicio de Paris* PP. 25 - 38
- MARÍA DEL PILAR FERNÁNDEZ DEAGUSTINI:  
*Suplicantes de Esquilo ¿Una trama primitiva?* PP. 39 - 61
- VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE:  
*Dramatis personae en el Timeo-Critias de Platón* PP. 63 - 80
- ELBIA HAYDÉE DIFABIO:  
*Cristo y sus discípulos en la Antología Palatina* PP. 81 - 102
- FRANKO BENACCHIO STREETER:  
*“Esparta estuvo siempre libre de tiranos”.  
Algunas consideraciones en torno al mito  
de la inmunidad espartana frente a la tiranía* PP. 103 - 120
- DAVID M. PRITCHARD:  
*Guerra y Finanzas Públicas en la antigua Grecia* PP. 121 - 138
- MIRIAM LOURDES IMPELLIZIERI SILVA:  
*A mariologia antiga em Santo Ambrósio de Milão* PP. 139 - 158
- CECILIA JAIME GONZÁLEZ:  
*El suicidio femenino en el mundo antiguo.  
El caso del ritual de lanzarse al mar.* PP. 159 - 177

## NOTAS Y DOCUMENTOS

Una traducción del Canto I de la *Iliada* PP. 179 - 201

## RECENSIONES

RODRIGO CARRASCO PERALTA:

Marcelo D. Boeri y Ricardo Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética* PP. 203 - 208

ANNA CHIARA PAGLIARO:

Francesca M. Dovetto e Rodrigo Frías Urrea (a cura di), *Nome e identità femminile nel mondo antico* PP. 209 - 212

ERWIN ROBERTSON:

Robin Osborne, *Athens and Athenian Democracy* PP. 213 - 218

ERWIN ROBERTSON:

Tucídides, *Por la razón o la fuerza* PP. 219 - 222

ERWIN ROBERTSON:

*Res Gestae Divi Augusti.*  
Las memorias políticas del Emperador Augusto PP. 223 - 228

## INDEX AUTHORUM

PP. 229 - 230

## NORMAS DE PUBLICACIÓN

PP. 231 - 233

Este número 28 de *Limes, Revista de Estudios Clásicos*, corresponde al año 2017. Como siempre, contribuyen en él distinguidos especialistas de la *res publica classica*, ya sea con sus artículos, sus reseñas, sus notas o los documentos que proporcionen. En cuanto a los últimos, se propone en esta ocasión una nueva traducción del canto primero de la *Iliada*.

*Limes* agradece a todos sus colaboradores y a quienes, desde distintas funciones, la han hecho posible; muy en especial a la Dirección de Extensión y Vinculación con el Medio de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, *alma mater* de esta revista.



# Limes

**ARTÍCULOS**

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS



## Empirismo y pensar en Homero

pp. 11 - 23

ARNALDO ROSSI  
arnalrossi@gmail.com

### Resumen

Ni cuando considera a los dioses ni cuando a la naturaleza abandona Homero su empirismo, fundamento de su pensar y de todo el pensar griego. Sus imágenes y comparaciones proponen eso y son por ende superiores al relato. Como ejemplo se analiza un pasaje del canto IV de la *Iliada*.

**Palabras clave:** Dioses y *physis* - comparaciones y relato - la naturaleza en acción - los héroes y el hombre

### Abstract

Neither when he thinks over gods nor when he considers nature, leaves out Homer his empiricism, basis of his and of all Greek thought. His images and comparisons proposes this and so they are more decisive than his narrative. An example: a fragment of IVth. rapsody in the *Iliad*.

**Key words:** Gods and *physis* - comparisons and narrative - the activity of nature - heroes and man



# Empirismo y pensar en Homero

ARNALDO ROSSI

## 1

Los poemas homéricos buscan siempre sorprender a los dioses en plena y vital actividad: no, como en Hesíodo, remontarse hasta una ἀρχή absoluta que a todos los presida y los explique, ni procurar tampoco un orden sistemático de sus diversos reinos<sup>1</sup>. Aunque claro que en los dioses homéricos hay un supuesto siempre operante, que en pocos rasgos los hexámetros dan a conocer y que permite distinguir cierto tipo de acciones como peculiares de este dios y de ningún otro. Esto es lo que un Walter Otto explora con delicada pericia<sup>2</sup>. Pero bastan las dos primeras teofanías de la *Iliada* para advertirnos que las consideraciones principales sobre los dioses allí en cuestión –Apolo y Atenea–, seguramente operantes en el trasfondo de sus respectivas acciones, quedan relegadas ante la vivacidad con que ellos intervienen, con plena naturalidad<sup>3</sup>, en el sutil tejido de las rapsodias y los hechos insignes.

---

<sup>1</sup> GIGON, OLOF, pp 13 y ss.

<sup>2</sup> OTTO, WALTER F. (1), esp. cap. III.

<sup>3</sup> SNELL, BRUNO, cap. II: La fe en los dioses olímpicos.

Esta preferencia por las manifestaciones naturales y activas no se restringe en Homero a los dioses. También así reciben las rapsodias a la naturaleza como tal o, mejor aun, a las fuerzas naturales en acción. No cabe retroceder hasta un elemento –agua, aire, luz– desde donde explicar la entera contextura del mundo. Hay sí en cambio un nítido e insondable pensar acerca del agua o el fuego, por ejemplo, entrevistos no en sus sesgos culturales o mágicos, sino en su dimensión empírica, que no excluye sin embargo laderas numinosas.

Este lírico empirismo de Homero llevará, por un lado, a que en Parménides los dioses terminen circunscriptos en una sola Forma: la bella circularidad del Ser, ingenerable, incorruptible, intemerata, inagotable, sostén de todo lo que es<sup>4</sup>. Pero hará posible también se piense agua o pneuma en su contextura de tales, y abrir así el camino del pensar a la filosofía o la ciencia griega en todos sus rumbos constructivos. Salvo que, si un lugar común asegura que el pensar griego comenzó por la *physis*, para tardíamente, con el giro socrático, darle preferencia al hombre, habrá que postular en cambio que, si el de los homéridas es auténtico pensar, como creemos, allí dioses y natura confluyen hacia la indagación del hombre, interés originante entonces de todo pensar helénico.

## 2

Para que el pensar propio del empirismo homérico deje entrever su sorprendente fisonomía, es preciso dejar de lado además, provisoriamente si se quiere, el modo habitual de concebir en él la relación entre comparaciones o imágenes, de un lado, y relato, del otro. Suele tenerse a la narración de las hazañas como centro temático, y a las imágenes como mero ornamento para hacer que las hazañas ganen actualidad. El delicado tejido de imágenes y comparaciones tiene que asentarse por el contrario en el fundamento de nuestra lectura, para que su sutileza nos descubra el pensar homérico como matriz ineludible del entero pensar de los helenos, en sus espacios líricos, trágicos, filosóficos.

Fue una lectura de este tipo la que permitió a Kurt Riezler<sup>5</sup> desentrañar en los *tertia*, según él innominables, que las comparaciones homéricas sugieren, un modo originario de pensar, que prolongado –dice– en la filosofía griega hasta Platón, por lo menos, pudo esquivar la rigidez racionalista de las nominaciones

<sup>4</sup> ROSSI, ARNALDO C. (1), Sobre la *forma* del Ser, esp. pp. 15 ss.

<sup>5</sup> RIEZLER, KURT, pp. 175-183.

reductivamente conceptuales, donde el pensar sedimenta resignando potencia evocativa. Pero su bello trabajo no tuvo, ay, demasiado eco, y los comentarios a los poemas homéricos siguieron así con su tónica escoliástica, de minucias por cierto que valiosas e interesantes, pero dentro de cuyos laberintos el pensar de los orígenes se esfuma. Una tónica concurrente con la de Riezler otorga empero a la indagación de don Carlos Disandro<sup>6</sup>, más enjundiosa y sistemática que la de su noble antecesor germano, una relevancia especial para lo que intentamos aquí.

## 3

3.1. Pasemos ya empero a la consideración de un ejemplo, la compleja serie de comparaciones homéricas que en el canto IV de la *Ilíada* (v. 422-456) subraya el momento en que dentro del poema comienza por fin, después del duelo entre Menelao y Paris, el desarrollo pleno de la guerra. Un discutible intento personal de traducción puede quizás ayudarnos:

Como cuando en la costa de múltiples estruendos la oscilación  
del mar  
levántase, la una siguiéndola a la otra, bajo impulso del Céfito,  
mar adentro se empieza a encasquetar, mas luego,  
425 rompiéndose en la tierra con gran bramido, en torno de los riscos  
su corvo andar corona y esputa del salino mar espuma;  
unas así tras otras se movían las falanges de dánaos  
sin pausa hacia la guerra. Clamoreaba las órdenes  
cada jefe, y el resto sigiloso marchaba. Se diría  
430 que tanta gente andaba sin voz dentro del pecho,  
en silencio, observantes de sus mandos. Y de todos en torno  
las cinceladas armas refulgían. Revestidos con ellas se enfilaban.  
Mas los troyanos, como las ovejas de varón muy pudiente en el  
corral  
incontables se quedan, cuando la blanca leche les ordeñan.  
435 y en constante balido, mientras oyen la voz de los corderos,  
así subía el grito del vasto ejército troyano  
al no salir de todos un son parejo ni un idioma solo,  
por mezclarse las lenguas, pues diversos fueran los hombres  
convocados.

---

<sup>6</sup> DISANDRO, CARLOS A.

Alzó a los unos Ares; Atenea, la de los ojos claros, a los otros,  
440 y el Terror y el Espanto, y Eris, la de insaciable turbulencia,  
del homicida Ares hermana y compañera.  
Pequeña al empezar a encasquetarse, luego  
en el cielo se afirma su cabeza y en la tierra camina.  
También en medio de ellos arrojó odio funesto  
445 andando entre el gentío, acrecentando gemidos en los hombres.  
Cuando a un solo lugar iban llegando en coincidencia,  
y agolpaban adargas y las lanzas y el vigor de los hombres  
de bronceínas corazas, y los abollonados  
escudos chocaban entre sí, mucho retumbo alzaban;  
450 los gritos de dolor o de victoria salían de los hombres  
que arrasan o arrasados, y la tierra fluía por la sangre.  
Como cuando dos ríos que corren en invierno fluyendo monte  
abajo  
juntaban en su unión el agua poderosa  
desde las magnas fuentes hasta dentro de las hondas quebradas,  
455 y el fragor a lo lejos en los montes lo escuchaba un pastor;  
de los entreverados advinieron así grita y penuria.

En este complejo pasaje es decisiva por lo pronto la referencia al agua desencajada, sea al comienzo con κῦμα, ola u oleaje incesante del mar tempestuoso, sea al fin con la corriente incontenible de montañeses ríos invernales. Mientras la mención del silencio (vs. 429-432), hace que el ruido oscuro, confuso, variado, penetrante, omnipresente resulte más ostensible todavía.

La primera comparación (422-426) se resuelve en una marcha poderosa y en ascenso. El oleaje comienza a elevarse ya en el ponto –el mar abierto y abismal<sup>7</sup>– en acción equivalente a ponerse un casco de guerra (κόρυς). Desde allí avanza y crece con violencia hasta dar con la tierra y sus riscos, superarlos, y esputar por fin ἄχνη (espuma o desecho), que el poeta elige abandonar en pleno ascenso, sin alusiones a dónde ni cómo cae. El estruendo (πολυηχέα, v. 422; μεγάλα βρέμει, 425) acentúa el contorno tenebroso, subrayado por la probable etimología de Céfiro (cf. ζόφος = oscuro), viento que a todo impulsa.

El relato convierte a continuación a *kyma* en el andar incontenible del ejército griego al ataque que, contrastando con el estridor marino, avanza en cuidadoso silencio. Óyense así nítidas

<sup>7</sup> DISANDRO, CARLOS A., sobre las aguas, sus afincamientos y sus denominaciones, pp. 111 y ss.

las órdenes de los jefes; el tumulto, como callado ante un principio superior que lo gobierna, hace empero al embate más devastador. Y este silencio se acompasa con luz, que brota de todos modos de las armas, breve pausa ante las tinieblas del contorno.

Con los troyanos pasamos enseguida, en fuerte contraste, a una escena doméstica donde parece concentrarse la debilidad más extrema. Pues ellos son ovejas apiñadas en un establo, separadas de los corderos cuyo clamor lastimero escuchan, mientras las privan de la blanca leche que para sus crías era. Esta blancura, concentración particular de la ahora diurna luz circundante, no alcanza para relegar empero la oscuridad ascendente del son confuso, abigarrado, balido sufriente con que pueblos y lenguas distintas, incomprensibles muchas veces entre sí, se aglomeran en este ejército.

3.2. A las embestidas del tenebroso oleaje, en la primera comparación se las vincula pues con el ejército griego; y al quejumbroso bullicio de las indefensas ovejas, con el de los troyanos. ¿No quedan así subordinadas estas dos comparaciones, al contrario de lo que dijimos, al relato y sus actores, como meros recursos descriptivos para darles relieve?

Podría ser. Pero no debemos olvidar que los griegos distinguen al hombre de los dioses, caracterizándolo como δεινός-δειλός, o sea a la vez como activo diseminador del miedo y como su desvalido receptor<sup>8</sup>. ¿Y qué otra cosa es lo que la conjunción de estas comparaciones sugiere? Si una de ellas cuadra aquí mejor a un ejército y otra al otro, esto es oscilante, fácilmente varía. Convivir esta alternativa y sus inesperados vaivenes, mejor aún, la presencia simultánea de esta inevitable polaridad, equivale a ser hombre. Ningún acontecimiento o protagonista de aquella guerra funesta o de cualquier otro emprendimiento humano podría evitarlo. Recurriendo al lenguaje de Riezler: el *tertium* innominable distendido entre estas imágenes nos entreabre el ser mismo del hombre y penetra así en una zona semántica, prescindiendo de la cual el relato homérico, el pensar griego como tal, quedaría desfondado.

3.3. Para pensar al hombre los homéridas necesitan aquí del agua. Mas no de ésta, ya lo advertimos, como elemento originario del

<sup>8</sup> KERÉNYI, CARL, cap 2, y mi propia sistematización de este libro en ROSSI, ARNALDO C. (2), esp. pp. 102 y ss.

que pueda depender la entera contextura del cosmos o el quehacer del hombre en él, sino el agua empíricamente entrevista en *kyma*, oleaje concreto que se eleva y que percute. En el trasfondo de esta agua desencajada podrían reabrirse quizá ancestrales combates teo-cosmogónicos, los de las oscuras fuerzas titánicas en lucha contra las olímpicas. En este caso, desde la naturaleza en guerra hasta el hombre en ella y hasta la sede misma de los dioses, una misma energía tenebrosa avanzaría, suscitada por Eris, y sin detenerse en ninguna de dichas instancias, pero sin desconocer tampoco la configuración de cada una, buscaría por fin penetrar en la fuente misma de la luz con que los olímpicos presiden hombre y mundo. Mas si no es esto, sino la fisonomía inconfundible del mar en tempestad lo que al poeta le interesa como sustento del pensar, el trasfondo aludido no deja de estar presente, como explicitarán los versos subsiguientes.

3.4. Pues el pasaje dedicado a los dioses (439-445) gira, si nos atenemos a las distinciones de Hesíodo (*Erga*, v. 28), alrededor de la Eris maligna, *kakókhartos*, que también comienza de a poco a crecer, como quien se pone un casco de guerra (v. 442); con esto su energía y la que moviliza a *kyma* (422) quedan expresamente identificadas. Pero más incontenible que el de *kyma* es el monstruoso crecimiento de Eris, su cabeza guerreramente encasquetada termina instalada en el cielo, combate la luz olímpica en su misma sede, mientras sus pies siguen apoyándose sobre la tierra. Hace en ella más penosos los gemidos de los que luchan impulsados por *νεῖκος* (444), que más tarde Empédocles asumirá como uno de los principios polares que movilizan los ciclos alternativos de cosmos e historia, o que tendrá su eco en el “abismal mar sin límites de la desemejanza” (τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ... πόντον), propuesto por Platón en *El político*, 273d, como para que las honduras del agua desencajada mantengan también en él su densidad significativa.

Advirtamos que con esto el tumulto, el ruido gimiente o poderoso, la tiniebla, en suma, todo aquello de lo que *kyma* era empírica expresión, no deja pues, según los hexámetros dinamizados por Eris, nada sin invadir. Sólo los claros ojos de Atenea ofrecen un débil contraste, sobre el cual tendremos que volver.

4

4.1. Si las dos comparaciones del comienzo (422-426 y 433-435) antecedían a los relatos correspondientes, en el cuadro final tenemos

un orden inverso: el relato precede (446-451) y la comparación lo sigue. Con esta variación se encuadra la complejidad del entero pasaje y queda subrayado su límite compositivo.

El ruido, en el choque someramente descrito que consideramos, brota, indiferente ahora en unos y otros, de las armas defensivas u ofensivas que se agolpan. Y si en cualquiera de los bandos unos gritan al vencer y otros por su derrota, la sangre confundida se vierte tan abundante que convierte en flujo sangriento la tierra misma (v. 451).

Esta fluxión –que podría recordar a Heráclito (fr. 53) “La guerra, padre de todas las cosas, rey de todas las cosas...”– se convierte enseguida, trasladándonos a un paisaje de montaña, en el torrente invernal de ríos que, al llegar a su confluencia (ἐς μιγάγκειαν), hacen de sus aguas desencajadas una sola que se despeña monte abajo. Pues si *kyma* y Eris proponían una marcha devoradora y ascendente que no se detenía ni ante la luminosa sede de los olímpicos, aquí el movimiento del agua se convierte en cambio en un violento descenso:

κρουνῶν ἐκ μεγάλων κοίλης ἔντοσθε χαράδρης (v. 454).

¿Pero por qué el poeta concluye todo un pasaje de semejante densidad significativa llevándonos dentro de un paisaje que obliga al agua desquiciada a caer? Podría aludir así por lo pronto al desenlace común de esta guerra funesta: los héroes provenientes de magnos manantiales –pues descienden de dioses, de memorables bodas entre hombres y diosas, como la de Thetis y Peleo– en su paso por la historia cayeron hasta extinguirse por completo en la guerra de Troya o ante las siete puertas de Tebas, según la precisión de Hesíodo (*Erga*, 161 ss). Recordemos empero la advertencia de Schadeewaldt<sup>9</sup>, la *Ilíada* trata de la guerra, pero no es un poema sobre la guerra, trata de los héroes, pero no es un poema sobre los héroes, sino un poema sobre el hombre. Y si esta sencilla y honda constatación es valedera, no sólo el paso de los héroes por la historia o por la guerra corre inevitablemente, como las aguas nacidas en grandiosos hontanares, a caer en las quebradas hondas; es que el destino de todo lo humano es siempre así. Ninguno de los hombres de ahora, dice con frecuencia Homero, podría

<sup>9</sup> SCHADEWALDT, WOLFGANG, cap. 1.

confrontarse con el vigor heroico<sup>10</sup>, justamente porque el ritmo del paso de los hombres por el mundo discurre siempre hacia la caída trágica, y tan signado estaría por la muerte, como el breve destino del joven y magnífico Aquiles.

4.2. El predominio del ruido, la tiniebla y la discordia es pues en la *Ilíada* inevitable, a diferencia de la *Odisea*, donde el protagonista heroico, acosado por parejas instancias, encuentra de todos modos un penoso y terrible camino, una navegación riesgosa donde sobreponerse a ellas y abrir en su existencia transcurros renovados y más densos.

Sin embargo en el límite iliádico, infranqueable, no faltan los momentos que, sin torcer el destino fatal, otorgan a la existencia humana, en la fragilidad de un instante luminoso, sentido imperecedero e insondable.

No todo es pues caída y quebradura. Tenemos por eso en nuestro pasaje la enigmática presencia de un pastor (v. 455), compositivamente inducida sin duda por la previa mención de las ovejas y sus gritos lastimeros. El oído de este pastor se alarga (τελόσε) desde su refugio montaños, hasta percibir sobre todo el ruido confuso (δοῦπος) salido de los ríos-ejércitos que se mezclan al precipitar sus aguas o su sangre en las quebradas profundas. Pero en la visión que presume su oído no todo es fragor y tiniebla, porque también están allí, como anticipamos, el contraste del silencio y del bello fulgor de las armas (431-432), la nítida blancura de la leche despojada (434), los ojos espléndidos de Atenea (439), “divina claridad de la acción reflexiva”, como dice Otto para penetrar en la diáfana dispensación de la diosa incluso dentro de los combates<sup>11</sup>. Y está por fin el pastor mismo, encargado, quizás a través de las generaciones, de cuidar a sus ovejas desvalidas, para lo que debe afrontar el fragor tenebroso que más valiosos hace sin embargo y más intensos los someros contrastes de silencio y de luz. Salvo que nada de esto último anula la estridencia (ἰαχή) ni el esfuerzo penoso (πόνος, v. 456) de los que en este mundo combatimos para vivir y para que de nuestra existencia pueda de todos modos emerger fugazmente el silencio de un rayo luminoso.

<sup>10</sup> No sólo eso, sino que aquellos lapitas que derrotaron a los centauros, son superiores, –asegura el anciano Néstor (*Il.* canto I, v. 260 ss.), que con ellos convivió cuando muy joven– a los mismos héroes destacados ante Troya, entre ellos incluso un Agamemnón o un Aquiles.

<sup>11</sup> OTTO, WALTER F. (2).

Terminemos con dos consideraciones someras.

5.1. En el pastor de nuestro pasaje, se propone sin duda una distancia respecto del *physiko* empirismo precedente y, por la instalación de él en la montaña, una altura que podríamos llamar contemplativa. ¿Nos autorizaría ello a identificarlo con el poeta mismo, es decir, con el encargado de hacer, como quiere Helena (Il. 6, 357 s.), que el destino, aunque maligno, se convierta en tema de canto para los hombres que vendrán?

Por evocadora que sea la mención del pastor, pensamos que no. Su oído en busca del ruido lejano bien podría ser sin embargo un estado preparatorio para lo que Helena sugiere con acento tan bello y tan trágico<sup>12</sup>.

En todo caso hay que mantenerse siempre atentos a los momentos de iluminación y de silencio que de pronto emergen en medio de la tiniebla estrepitosa. El destino de los hombres tiene, sí, en la *Iliáda* un límite preciso, imposible de franquear. Pero esos momentos iluminativos van preparando la culminación del entero poema en el canto 24, cuando el encuentro de Aquiles y Príamo, donde Homero vislumbra que los dioses todos, incluidos los olímpicos, que las instancias cosmogónicas, también las de las profundidades abismales del mar, representadas por Thetis, quedan allí pendientes del fulgor de unas mortales lágrimas sublimes. Podemos recordar pues el dístico que Hölderlin denominó *Sophokles*, y convenir que lo que en él se dice vale también, y cómo, para la *Iliáda* y su trasfondo trágico:

*Viele versuchten umsonst, das Freudigste freudig zu sagen,  
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.*

(En vano muchos intentaron decir lo más alegre alegremente,  
aquí, en la tristeza, aquí por fin se expresa para mí).

Es que sólo los hombres, suscitadores de tempestades y desvalidos ante ellas, resultan capaces de algo que a los mismos olímpicos excede y asombra. En su fugacidad indeleble, en su tropiezo con duros límites precisos, el destino de los mortales puede de pronto encontrar aquello que le da sentido, para ser iliádicamente convertido en empírica melodía de un pensativo canto inacabable.

<sup>12</sup> OTTO, WALTER F. (2). pp. 36 y ss.

5.2. Echemos una última mirada integral a nuestro pasaje: la ola marina desquiciante, las ovejas inermes, en lamentación y despojadas, la corriente invernal de los ríos que se unen para que sus aguas caigan y se encajonan sin remedio. Y además Eris maligna que desde una suerte de dimensión metafísica, explica y preside sin duda todas las manifestaciones de una physika entrevista en acciones conmovedoras y revelatorias a la vez.

Sin embargo Eris y la dimensión que ella propone podría faltar o permanecer sólo como sugerencia operante, pero callada. Y esto es lo que abrumadoramente predomina en las imágenes y comparaciones de los homéridas, sin que ellas –tampoco las del pasaje que nos ha ocupado, si practicáramos esa omisión– pierdan por eso vigor concreto y pensativo.

Es posible por cierto y valioso también el camino inverso, de lo absoluto a lo empírico, predominante en Hesíodo, que la filosofía griega hizo suyo y profundizó. Pero en Homero no es así. En sus dos grandes poemas lo decisivo es la physika misma, la nutricia presencia que se hace pensar no sólo sin abandonar su radicación empírica, sino procurándola con insistente y llamativo ahínco. Es esto lo que hace de Homero la matriz siempre viva de todo pensar griego, de todo genuino pensar, necesitado de los árboles, los montes, el mar, la navegación, la multiforme tesitura de los oficios, los rasgos de los animales domésticos o feroces en acción, para dirigirse desde allí a la velada fisonomía del hombre, enigmáticamente impostada en el mundo para asombro de los mismos dioses.

*Julio de 1917*

## Bibliografía

1. DISANDRO, CARLOS A., *La poesía physika de Homero*, Ediciones Hostería Volante, La Plata (Argentina) 1982.
2. GIGON, OLOF, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, Gredos, Madrid 1971.
3. KERÉNYI, CARL, *Prometheus, Archetypical Image of Human Existence*, Bollingen Foundation, Nueva York, 1963.
4. OTTO, WALTER F. (1), *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*, Eudeba, Buenos Aires 1973.
5. OTTO, WALTER F. (2), *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Eudeba, Buenos Aires 1968.
6. ROSSI, ARNALDO C. (1), “Parménides y la continuidad simple del ser”, en su *Lyrical, ser y ciencia*, Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina) 2009.
7. ROSSI, ARNALDO C. (2), “Carl Kerényi. Prometeo. La existencia humana en la interpretación griega” en *Limes. Revista de Estudios Clásicos*, n° 26, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile 2014.
8. RIEZLER, KURT, “Das homerische Gleichnis und der Anfang der griechischen Philosophie”, en *Die Antike* n° 12, De Gruyter Verlag, Berlin 1936.
9. SCHADEWALDT, WOLFGANG, *Der Aufbau der Ilias, Strukturen und Konzeptionen*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1975.
10. SNELL, BRUNO, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Editorial Razón y Fe, Madrid 1965.



## **Análisis antropológico-estructural del Juicio de Paris**

pp. 25 - 38

CRISTIÁN MANCILLA  
mancilla.mardel@gmail.com

### **Resumen**

Este artículo propone el método de análisis estructural de Claude Lévi-Strauss como herramienta de análisis para el mito del Juicio de Paris según consta en quince versiones transmitidas desde la Antigüedad. La aplicación del método ofrece una interpretación original del mito y estimula su uso en otras historias míticas.

**Palabras clave:** Juicio de Paris - Lévi-Strauss - Guerra de Troya - mito.

### **Abstract**

This paper puts forward the Claude Levi-Strauss' method of structural analysis as a tool for analysing the Judgement of Paris myth as it is told in fifteen literary versions from antiquity. The use of this method offers an original interpretation of the myth and encourages its application on other mythical stories.

**Keywords:** Judgement of Paris - Lévi-Strauss - Trojan War - myth.



# Análisis antropológico-estructural del Juicio de Paris

CRISTIÁN MANCILLA

mancilla.mardel@gmail.com

El propósito de este artículo es mostrar la aplicación del método de análisis estructural propuesto por Claude Lévi-Strauss sobre el mito del Juicio de Paris. Lévi-Strauss propuso este método de análisis inspirado en el propuesto por Vladimir Propp para el cuento tradicional. Ambos métodos se focalizan sobre el eje sintagmático —en el caso de Propp— y el paradigmático —en el caso de Lévi-Strauss— (Dundes 1968: xi-xiii), como los utilizados habitualmente en lingüística. Los métodos de análisis estructural han otorgado tanto seriedad cuanto credibilidad a las ciencias sociales, en las que no resulta difícil dejarse llevar por métodos puramente hermenéuticos (más apropiados para las humanidades).

El Juicio de Paris es el evento mítico en el que las diosas más poderosas del Olimpo —Hera, Atenea y Afrodita—, conducidas por el dios mensajero Hermes, se presentan ante el pastor troyano Paris en el monte Ida para que este decida cuál de las tres merece recibir la manzana de la belleza. Cada diosa ofrece un regalo: imperio, victoria o belleza. Vence Afrodita (la belleza) y esto ocasiona la ira de las otras dos, quienes condenan al pastor y su ciudad a la destrucción. El evento podría ser parte de una conspiración más grande incoada por Zeus

y Temis, pero las fuentes coinciden en atribuir la causa directa de la Guerra de Troya al Juicio de Paris.

El Juicio de Paris es reconocido como uno de los mitos fundacionales de Occidente, por cuanto puede servir como explicación para la separación de hombres y dioses, la caída de las glorias antiguas o el tránsito entre dos concepciones de belleza. Me parece, no obstante, que estas conclusiones alcanzadas desde las humanidades pueden ser enriquecidas por un análisis antropológico estructural del mito. Lo que propongo, pues, es que el Juicio de Paris muestra cómo lo admirable puede surgir desde lo censurable.

Para demostrar mi tesis, analizaré detalladamente quince versiones literarias antiguas (siglos 8vo aC al 6to dC) del Juicio de Paris aplicando el método propuesto por Claude Lévi-Strauss en su *Antropología Estructural* (1970) y explicado por Manuel Guerra (1979) y por Pedro Gómez (1981). Las quince versiones literarias son las siguientes:

1. Homero, <i>Iliada</i> 24.22-30.	9. Eurípides, <i>Ifigenia en Áulide</i> 1284-1312.
2. <i>Ciprias</i> [perdida]. (Proclo, <i>Resumen de las Ciprias</i> )	10. P. Ovidio Nasón, <i>Heroidas</i> , “Heroida XVI: Paris a Helena”.
3. Eurípides, <i>Andrómaca</i> 274-292.	11. Apolodoro, <i>Biblioteca</i> , Ep.3.2.
4. Eurípides, <i>Hécuba</i> 638-349.	12. Higino, «Paridis iudicium» ( <i>Fab.</i> 92).
5. Eurípides, las <i>Troyanas</i> 923-937.	13. Luciano de Samosata, «Juicio de diosas» ( <i>DDeor.</i> 20).
6. Eurípides, <i>Helena</i> 22-30.	14. Coluto, <i>El rapto de Helena</i> 1-190.
7. Eurípides, <i>Ifigenia en Áulide</i> 164- 184.	15. Dares el Frigio, <i>Historia de la destrucción de Troya</i> § 7.
8. Eurípides, <i>Ifigenia en Áulide</i> 573- 589.	

El método de Lévi-Strauss consiste en que «cada mito es analizado en forma independiente, buscando traducir la sucesión de los acontecimientos por medio de las frases más cortas posibles» (1970: 191). Gómez (1981) interpreta esto diciendo que Lévi-Strauss «segmenta o recorta la sucesión de acontecimientos en sus elementos más simples, es decir, en frases muy breves (consistentes en una relación de sujeto + predicado)» (: 134), pero esto solo nos indica que utilicemos sintagmas proposicionales para analizar el relato mítico.

Decir que se utilicen «las frases más cortas posibles» o «*frases* muy breves» no nos señala un criterio objetivo acerca del análisis de la narración mítica, de modo que interpretaré esa instrucción como si me dijeran que segmente el relato en oraciones proposicionales que no contengan cláusulas: de esta manera evitaré extenderme. El propósito de estos recortes es separar sintetizadamente cada suceso mítico. Una vez que cada suceso está apartado (en una ficha, por ejemplo), es necesario reordenar el conjunto de acontecimientos; pero no en virtud de su ocurrencia y sucesión, sino teniendo en cuenta la «economía de explicación, [la] unidad de solución, [la] posibilidad de reconstruir el conjunto a partir de un fragmento y de prever los desarrollos ulteriores a partir de los datos actuales» (Lévi-Strauss 1970: 191). En palabras de Gómez (1981), los sucesos son reordenados en consideración de algún «*rasgo común* y diferencial» (: 135) que los agrupe en distintos conjuntos esquemáticos. Ese «*rasgo común* y diferencial» de cada conjunto de sucesos será llamado un *mitema*. Luego de esto, se establecen las relaciones entre los mitemas. Estableceré, entonces, las relaciones entre los mitemas para cada versión del mito y, después de esto, llevaré a cabo una lectura comparativa de todas las relaciones establecidas en cada versión y aplicaré simplificaciones sucesivas «para arribar finalmente a la ley estructural del mito considerado» (Lévi-Strauss 1970: 199), lo cual me permitirá proponer una interpretación para el mito del Juicio de Paris.

### Mitemas

La separación de los eventos de cada versión analizada permite analizarlos independientemente de la *fábula* e identificar los ejes temáticos en los que pueden agruparse de acuerdo con su significado individual. La oscura referencia en la *Iliada* 24.22-30 (siglo 8vo aC), para empezar, contiene dos mitemas: 1) la disminución del ser ajeno y 2) el aumento del ser ajeno. La «disminución del ser ajeno» se observa en hechos como que Aquiles maltrata el cadáver de Héctor, que Hera y Atenea odian a los troyanos, que Alejandro ofendió a las diosas y que ellas, con Poseidón, se oponen a que Hermes rescate el cadáver de Héctor. El «aumento del ser ajeno», por su parte, se observa en que Alejandro premió a Afrodita, que ella le concedió lascivia a Paris y que los dioses se compadecen de Héctor.

En las *Ciprias* (siglo 6to aC), encontramos cuatro mitemas: 1) desequilibrio de una unidad, 2) equilibrio de los órdenes, 3) declaración soberana y 4) declaración subordinada. El «desequilibrio

de una unidad» se observa en que Eris suscita un altercado entre las diosas, que Afrodita promete la boda con Helena (una mujer casada) y que la promesa de Afrodita enardece a Alejandro. El «equilibrio de los órdenes» se observa en que es Hermes, el mensajero de los dioses, quien conduce a las diosas ante Paris. La «declaración soberana» se observa en que Zeus ordena la conducción de las diosas y que Zeus ordena el Juicio de Paris. La «declaración subordinada» se observa en que Alejandro, un mortal, favorece a la diosa Afrodita.

En *Andrómaca* 274-292 (426 aC), encontramos cuatro mitemas: 1) factores de ruina, 2) factores engañosos de fortuna, 3) comportamiento divino neutral y 4) comportamiento divino negativo. Los «factores de ruina» se observan en que el día del Juicio originó grandes penas y que las palabras de Cipris son la ruina de Troya. Los «factores engañosos de fortuna» se observan en que las diosas se bañan en los manantiales y que las palabras de Afrodita son agradables. El «comportamiento divino neutral» se observa en que Hermes conduce el carro de las divinidades y que las diosas marchan hacia Paris. El «comportamiento divino negativo» se observa en que Hermes dirige hacia una disputa de belleza, que las diosas rivalizan con palabras malévolas y que Cipris vence con palabras engañosas.

En *Hécuba* 638-649 (424 aC), encontramos dos mitemas: 1) desequilibrio en los hechos y 2) decadencia creciente. El «desequilibrio en los hechos» se observa en que un daño *común* surge desde una locura *privada* y que el boyero decidió la discordia de las diosas. La «decadencia creciente» se observa en que las fatigas giran en círculo, que una desgracia se desprende de otras y que la discordia se resolvió con desgracia de Troya.

En las *Troyanas* 923-937 (415 aC), encontramos dos mitemas: 1) atribución exagerada y 2) oferta desmedida. La «atribución exagerada» se observa en que Paris dirimió el Juicio de las diosas y que Afrodita venció a las diosas. La «oferta desmedida» se observa en que Palas ofreció la conquista de Grecia, que Hera prometió el dominio de Europa y Asia y que Afrodita prometió a Helena.

En *Helena* 22-30 (412 aC), encontramos dos mitemas: 1) tránsito físico y 2) tránsito espiritual. El «tránsito físico» se observa en que las diosas visitan a Alejandro y que Paris llegó a Esparta. El «tránsito espiritual» se observa en que las diosas hacen juez a Alejandro y que Cipris triunfó.

En *Ifigenia en Áulide* 164-184 (408-406 aC), encontramos dos mitemas: 1) relaciones conflictivas y 2) relaciones amistosas. Las «relaciones conflictivas» se observan en que los aqueos van en pos de Helena y que Cipris mantuvo una disputa de belleza con Hera y Atenea. Las «relaciones amistosas» se observan en que Paris raptó a Helena y que Afrodita entregó Helena a Paris.

En *Ifigenia en Áulide* 573-589, observamos dos mitemas: 1) aspecto socio-político y 2) aspecto bucólico. El «aspecto socio-político» se observa en que el concurso de las diosas enloqueció a Paris, que el concurso envió a Paris hacia Grecia y que Grecia se mueve contra Troya. El «aspecto bucólico» se observa en que Paris se crio como boyero, que Paris toca la siringa y que Paris y Helena se enamoraron mutuamente.

En *Ifigenia en Áulide* 1284-1312, encontramos cuatro mitemas: 1) carácter rústico, 2) carácter admirable, 3) relación neutral y 4) relación conflictiva. El «carácter rústico» lo observamos en que Paris se crio como boyero y que Paris habitaba cerca de las fuentes de las ninfas. El «carácter admirable» lo observamos en que Cipris se enorgullece del deseo que inspira, que Atenea se enorgullece de su lanza y que Hera se enorgullece de su tálamo. La «relación neutral» se observa en que las diosas acudieron donde Paris. La «relación conflictiva» se observa en que las diosas sostuvieron una competición de belleza.

En las *Heroidas* 16 de Ovidio (siglo 1ro aC), encontramos cuatro mitemas: 1) epifanía divina, 2) interacción divino-humana, 3) comportamiento de pastor y 4) comportamiento de juez. La «epifanía divina» se observa en que Mercurio asiste ante Paris, que las diosas aparecen ante Paris, que Mercurio regresa a los astros y que Venus regresa al cielo. La «interacción divino-humana» se observa en que Mercurio tranquiliza a Paris, que Mercurio encomienda el Juicio a Paris, que Juno ofrece imperios, que Minerva ofrece valentía y que Venus ofrece a Helena. El «comportamiento de pastor» se observa en que Paris se atemoriza. El «comportamiento de juez» se observa en que Paris siente seguridad de sí mismo, que Paris prefiere a una candidata y que Paris premia a Venus.

En la *Biblioteca* Ep.3.2 de Apolodoro (siglo 2do dC), encontramos cuatro mitemas: 1) apropiación desmedida, 2) ofrecimiento desmedido, 3) declaración fatídica y soberana, 4) declaración funesta y soberbia. La «apropiación desmedida» se observa en que Alejandro raptó a

Helena. El «ofrecimiento desmedido» se observa en que Eris arrojó la manzana entre las diosas, que Hera ofrece un imperio, que Atenea ofrece victoria y que Afrodita ofrece el matrimonio con Helena. La «declaración fatídica y soberana» se observa en que Zeus dispuso el rapto de Helena, que Zeus ordena el Juicio de Paris y que Zeus prescribe la conducción de las diosas por Hermes. La «declaración funesta y soberbia» se observa en que Paris decide a favor de Afrodita.

En el «Paridis iudicium» (*Fab.* 92) de Higino (siglo 2do dC), encontramos cuatro mitemas: 1) separación o distinción, 2) conjugación o confusión, 3) tentación y 4) desinterés. La «separación o distinción» se observa en que Eris no fue recibida en el banquete y que Paris juzga a Venus como la más hermosa. La «conjugación o confusión» se observa en que las diosas disputan la manzana y que Juno y Minerva se enemistaron con los troyanos. La «tentación» se observa en que Eris lanzó la manzana hacia el medio, que Juno ofrece poder y riqueza a cambio del veredicto, que Minerva ofrece valentía y sabiduría a cambio del veredicto y que Venus ofrece el matrimonio con Helena. El «desinterés» se observa en que Júpiter ordena la conducción de las diosas por Mercurio y que Júpiter ordena el Juicio de Paris.

En el «Juicio de Diosas» (*DDeor.* 20) de Luciano de Samosata (siglo 2do dC), encontramos dos mitemas: 1) menosprecio o menoscabo y 2) sobreestimación o sobrepujamiento. El «menosprecio o menoscabo» se observa en que Zeus entrega la manzana a Hermes, que Zeus se excusa de la pronunciación del juicio, que Afrodita acepta la condición de Zeus, que Hera acepta la condición de Zeus, que Zeus ordena la partida de las diosas, que Zeus dispone la neutralidad ante el fallo, que Hermes conduce a las diosas, que Paris se excusa del juicio, que Hermes admite la condición de Paris, que Afrodita ofrece el primer desvestido, que Atenea se opone al ofrecimiento de Afrodita, que Atenea zahiere a Afrodita, que Afrodita propone el desarme de Atenea, que Afrodita zahiere a Atenea, que Atenea admite su desarme, que Atenea se quita el casco, que Afrodita se quita el cinturón, que las diosas se desnudan, que Paris rechaza el ofrecimiento de Hera, que Paris rechaza el ofrecimiento de Atenea, que Paris desconfía de Afrodita, que Afrodita ofrece un juramento a Paris, que Paris solicita una promesa a Afrodita y que Afrodita le hace una promesa a Paris. La «sobreestimación o sobrepujamiento» se observa en que Zeus ordena el Juicio de Paris, que Zeus dispone a Paris como juez, que Paris toma la manzana, que Hermes ordena la ejecución del juicio, que Paris

interpone la condición de neutralidad, que Paris admite la ejecución del juicio, que Paris dispone el desnudo de las diosas, que Paris admite la oposición de Atenea, que Paris dispone el desprendimiento del cinturón de Afrodita, que Paris contempla a las diosas desnudas, que Paris dispone exámenes por separado, que Paris dispone el examen de Hera, que Hera ofrece el señorío de Asia a Paris, que Paris dispone el examen de Atenea, que Atenea ofrece la victoria constante a Paris, que Paris dispone el examen de Afrodita, que Afrodita adula a Paris, que Afrodita ofrece el matrimonio con Helena a Paris, que Paris se enamora de Helena, que Afrodita le pide la manzana a Paris, que Paris rechaza el juramento de Afrodita y que Paris entrega la manzana a Afrodita.

En *El rapto de Helena* 1-190 de Coluto (siglo 5to dC), encontramos cuatro mitemas: 1) sustento y agudización del conflicto, 2) intento de resolver el conflicto, 3) comportamiento normal y 4) comportamiento desviado. El «sustento y agudización del conflicto» se observa en que Eris cogió una manzana de oro de las Hespérides, que Eris arrojó la manzana en el festín, que Hera pretende la posesión de la manzana, que Atenea no cedió a Hera, que Cipris deseaba la manzana, que las diosas se embellecen, que Atenea ofrece guerras y valor, que Hera ofrece el señorío sobre Asia, que Afrodita se muestra desnuda, que Afrodita ofrece el matrimonio con Helena y que Afrodita zahiere a Hera y Atenea. El «intento de resolver el conflicto» se observa en que Zeus pretende la resolución de la disputa, que Zeus dispone a Paris como juez, que Hermes condujo a las diosas y que Hermes ordena la ejecución del Juicio de Paris. El «comportamiento normal» se observa en que Paris cantaba con la siringa y que Paris intenta huir de los dioses. El «comportamiento desviado» se observa en que Paris asume el Juicio, que Paris contempla a las diosas y que Paris entrega la manzana a Afrodita.

En la *Historia de la destrucción de Troya* § 7 de Dares el Frigio (siglo 5to-6to dC), encontramos dos mitemas: 1) resolución del conflicto y 2) entorpecimiento de la resolución. La «resolución del conflicto» se observa en que Mercurio lleva a las diosas ante Paris, que Mercurio tiene como meta el Juicio de Paris y que Paris escoge a Venus. El «entorpecimiento de la resolución» se observa en que Venus promete la mujer más hermosa a Paris y que Venus interpone una condición a su promesa.

Se desprende, desde las observaciones expuestas, que los mitemas de esta historia suelen estructurarse en pares opuestos: hay una tendencia

clara y fuerte en este sentido, pero no es un fenómeno absoluto. De esta manera, un mitema que no resulta evidente por sí mismo, se hace visible a causa de su relación adversativa con otro mitema que sí resulta evidente por sí mismo. En virtud de lo anterior, encontramos mitemas como «comportamiento normal» en *El rapto de Helena*, de Coluto, o como «relación neutral» en *IA 1284-1312*.

Otro aspecto notable es que algunos sucesos no guardan una relación evidente con el mitema al que están adscritos. Si bien algunos sucesos sí tienen una conexión clara con el mitema al que se adscriben, hay otros que necesitan una explicación adicional. El mitema 2) de *IA 164-184*, «relaciones amistosas», está vinculado con el suceso de que Paris raptó a Helena: ¿cómo puede ser «amistoso» un rapto? Por una parte, el Coro de la tragedia describe a Helena como un regalo de Afrodita para Paris; por otra, el mismo Coro dirá más adelante (584-586) que Paris y Helena se enamoraron uno del otro. De esta manera, descartamos que el rapto de Helena narrado en *IA* concuerde con una relación conflictiva. Se trata, en cambio, de una relación amistosa. El mitema 2) de *Fab. 92*, «conjugación o confusión», está vinculado con el suceso de que las diosas disputan la manzana que arrojó Eris: ¿y cómo puede una disputa contener la idea de «unión»? Si bien se trata de una confrontación, esta implica que las diosas se reúnan o que estén juntas de alguna manera: conectadas físicamente por la manzana, las diosas vienen en «conjugarse o confundirse» en torno a un conflicto común. El mitema 1) de *DDeor. 20*, «menosprecio o menoscabo», está vinculado con el suceso de que Hermes conduce a las diosas: si esto ocurre en otras versiones del mito, ¿por qué implicaría una displicencia precisamente aquí? Tiene muy poco peso decir que las diosas resultan desdeñadas por tener que seguir a Hermes. En realidad, el carácter vilipendioso de este suceso tiene que ver con la actitud que tomó Zeus: él se ha negado a juzgar a las diosas, sin explicación en esta versión del mito. En cambio, le ha ordenado a Hermes que las conduzca ante Paris para que este las juzgue. Mirando el resultado del análisis, con este suceso como parte del mitema 1), esta parte de la trama no se hace evidente: por esto hace falta una explicación adicional que de cuenta de tal clasificación.

Por último, se puede decir que algunos sucesos pueden ser clasificados en más de un mitema. Así, por ejemplo, el suceso de que las diosas marchan hacia Paris, en *Andr. 274-292*, está clasificado como un «comportamiento divino neutral» (mitema 3), pero bien podría

también clasificarse entre los «factores de ruina» (mitema 1). No obstante, preferí adscribir cada suceso a solamente un mitema, porque resulta más comprensible encontrar cada suceso en un solo mitema que encontrarlo replicado varias veces.

## Discusión

Siguiendo el método de Lévi-Strauss, he reducido los sucesos de las quince versiones a un único proceso de medición, cuyos resultados analizaré abajo. Para llevar a cabo el proceso de medición, construí una matriz de eventos que contiene y sintetiza todos aquellos sucesos ya vistos en las quince versiones medidas arriba. Esta matriz ha sido sometida al mismo proceso que cada una de las versiones individuales, desde donde he identificado cuatro mitemas: 1) menosprecio excesivo, 2) estimación excesiva, 3) menosprecio medurado y 4) estimación medurada.

El «menosprecio excesivo» se observa en que el Juicio de Paris ocasionó odio de los diosas y guerra y destrucción sobre Troya, que Paris raptó a Helena con la ayuda de Afrodita, que las diosas riñeron enconadamente por la manzana que arrojó Eris y el título de belleza, que Paris fue encantado por Afrodita, que Paris humilla a las diosas contemplándolas desnudas, rechazando sus regalos y premiando a Afrodita, que Zeus dispuso el rapto de Helena y que Eris no fue invitada a ni recibida en el banquete.

La «estimación excesiva» se observa en que Afrodita concedió lascivia a Paris, prometiéndole el matrimonio con Helena, que Paris resolvió el juicio a favor de Afrodita, quien venció a Hera y Atenea, que las diosas se dirigen hacia Paris conducidas por Hermes, que Paris es instituido como juez por la divinidad, habitualmente Zeus, que Paris viajó a Esparta, que Atenea ofrece sus atributos bélicos a Paris, que Hera ofrece sus atributos imperiales a Paris, que Zeus ordena que Hermes conduzca a las diosas, que Hermes dispone que Paris juzgue y que Paris acepta dirimir el juicio de las diosas.

El «menosprecio medurado» se observa en que Paris intenta rehuir al conjunto de dioses y el juicio y que Paris lleva una vida pastoril en un ambiente bucólico.

La «estimación medurada» se observa en que los dioses se compadecen de Héctor y que los dioses instan a Hermes para que recupere el cadáver de Héctor.

La estimación y menosprecio excesivos se oponen entre sí del mismo modo que la estimación y el menosprecio medidos. Pero estos pares de mitemas también responden a un patrón valorativo: el par estimación-menosprecio excesivo señala un conjunto claramente censurable, puesto que un hombre es instituido juez de las diosas y le son ofrecidos dones excesivos a un mortal a la vez que las diosas son humilladas por él y Troya es condenada a la destrucción, incurriéndose en emociones desmedidas con resultados lamentables. El par estimación-menosprecio medido, por su parte, manifiesta situaciones admirables en cuanto que el dios muestra su retribución hacia quien le ha ofrecido plegarias y sacrificios (*Il.* 24.30-54) a la vez que el pastor se dedica a una vida solitaria y «extrapolítica» (*Andr.* 280s). Esto puede aclararse más si sumamos un par de hechos míticos a nuestra reflexión: Aquiles compadeciéndose de Príamo (*Il.* 24.507-512) y Zeus permaneciendo solo sobre la cumbre del Monte Ida (*Il.* 8.205-207).

Admitamos, en primer lugar, que la compasión que sienten los dioses por el cadáver de Héctor y los impulsa a planear su rescate (*Il.* 24.30-54) refleja una estimación, pero esta no rebasa los límites de lo aceptable, sino que aparece como pertinente y, aún más, apreciable. Esto mismo puede decirse de Poseidón cuando decide ayudar a los aqueos (*Il.* 14.361ss) y de Aquiles cuando recibe a Príamo en su tienda (*Il.* 24.480ss). Por otra parte, Stinton (1965: 16s & 27s) observa que Paris, en el momento del Juicio, se encontraba en la situación del retiro feliz de los pastores y esto implica una cierta misantropía, si bien resulta igualmente admirable, aunque lo hace caer en una situación de desamparo social que resultará, según Stinton, un factor decisivo para que Paris sea vencido por la tentación de Afrodita. Algo similar le ocurre a Zeus cuando se encuentra sobre el Monte Ida, alejado voluntariamente del resto de los dioses olímpicos y vigilando el combate entre aqueos y troyanos, y es seducido por Hera, quien porta el cinturón de Afrodita (*Il.* 14.346-351).

Podría interpretarse, pues, que el mito del Juicio de Paris intenta explicar cómo los comportamientos admirables pueden ser fruto de —y no solo concurrir circunstancialmente con— comportamientos censurables. Entonces, la historia no pretende condenar a Paris a la vez que exalta a Aquiles y a Héctor, sino que toma la forma de esta evaluación para darle respuesta a una inquietud humana menos visible. Esta evaluación era, con seguridad, compartida por los receptores originales de los cantos homéricos y no resultaba necesario que recibiesen

lecciones al respecto. En cambio, probablemente sí necesitaban que un relato mítico (o varios en correlación) explicara por qué un comportamiento admirable puede surgir desde un comportamiento censurable. Tanto la vida retirada de Paris cuanto la compasión de los dioses por Héctor resultan admirables-buenas, pero una es producto del abandono paterno (*Fab.* 91) y la otra, de los vejámenes que Aquiles ha inflingido sobre el cadáver de Héctor (*Il.* 24.14-18). No quiero decir que la estimación y el menosprecio excesivos siempre den lugar a una estimación y menosprecio mesurados, sino que estos pueden surgir desde aquellos. La estimación y menosprecio excesivos también pueden dar lugar a otras situaciones de igual categoría: así, el aborrecimiento de Hera y Atenea por los troyanos, ejemplo de menosprecio excesivo, se funda en la humillación a la que fueron sometidas por Paris, otro ejemplo de menosprecio excesivo.

El episodio del Juicio de Paris en su conjunto aparece como un hecho censurable que se contrapone con otros como el rechazo de Héctor a las invitaciones de las mujeres (*Il.* 7.251ss), la elección de vida de Aquiles (*Il.* 9.410ss), la vida del propio Paris como pastor y el retiro de Zeus sobre el Ida. Pero todos estos episodios, siendo apreciables, conducen hacia una «disminución» en el ser de sus protagonistas: Héctor y Aquiles morirán prontamente mientras que Paris y Zeus serán doblegados por la tentación amorosa. ¿Significa esto que tales sucesos no son considerados realmente admirables, sino que son vistos con recelo y desconfianza? Sería admisible creer esto si no tenemos en cuenta que, salvo por Tersites, lo puramente negativo no es tolerado en la *Iliada* (Reinhardt 1948: 31): de esta manera, aunque Héctor y Aquiles morirán, la memoria de su heroicidad será transmitida a las futuras generaciones de hombres. En cuanto a Paris y Zeus, no observo una respuesta tan contundente, si bien resulta posible construirla, puesto que Paris aparecerá como una figura heroica más adelante (*Il.* 7.521) a pesar de haber sucumbido ante la tentación erótica y Zeus mostrará su compasión para con los hombres, escuchando el deseo de los dioses (*Il.* 24.63-76), a pesar de haberse comportado con indiferencia anteriormente. Las oposiciones de lo admirable y lo censurable van haciendo que estos caracteres se acentúen y se configure un cuadro de especial belleza para el espectador.

## Bibliografía

- DUNDES, ALAN, 1968, «Introduction to the Second Edition», en Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*, Austin (TX): University of Texas Press, trad. [al inglés] por Laurence Scott (ed. por Louis Wagner).
- GÓMEZ, PEDRO, 1981, *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*, Madrid: Tecnos.
- GUERRA, MANUEL, 1979, *Claude Lévi-Strauss: Antropología estructural*, Madrid: Magisterio Español.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1970, *Antropología estructural*, Buenos Aires: Eudeba, trad. por Eliseo Verón.
- REINHARDT, KARL, 1948, «Das Parisurteil», en *Von Werken und Formen: Vortrage und Aufsätze*, pp. 11-36, Godesberg: Helmut Küpper.
- STINTON, THOMAS C.W., 1965, *Euripides and the Judgement of Paris*, Londres: Society for the Promotion of Hellenic Studies.

## ***Suplicantes* de Esquilo, ¿Una Trama Primitiva?**

pp. 39 -61

MARÍA DEL PILAR FERNÁNDEZ DEAGUSTINI  
mpilarfd@hotmail.com

### **Resumen**

En el presente artículo, nos proponemos revisar la calidad dramática de la trama de *Suplicantes* de Esquilo, según dos criterios, uno clásico y otro moderno. En primer lugar, la reconsideración de la pauta aristotélica nos obliga a verificar la presencia de los dos elementos que, en la Antigüedad, acreditaban para valorar la complejidad de una composición trágica: reconocimiento y peripecia. En cuanto a la evaluación de la trama desde una perspectiva moderna y en vigencia, la calificación de “compleja” equivale a “intrincada”. Por lo tanto, a mayor cantidad de conflictos, mayor dificultad del argumento y mayor estima. En este punto, procuramos examinar la cantidad y cualidad de los *agones* que sostienen los diferentes momentos de tensión de la obra.

**Palabras clave:** *Suplicantes* - Esquilo - Trama - Poética - Agón

### **Abstract**

In this article, we intend to revise the dramatic quality of the plot of Aeschylus' *Supplikes*, following classic criteria and a modern one. In the first place, the reconsideration of the Aristotelian standard compels us to verify the presence of the two elements that, in antiquity, qualified for the assessment of the complexity of a tragic composition: recognition and peripeteia. As regards the analysis of the plot from a modern and current perspective, the description as 'complex' is equivalent to 'intricate'. Thus, the higher the number of conflicts a play had, the higher the difficulty could be observed in the plot and the higher the esteem was. At this point, we aim to examine the quantity and quality of the agons that sustain the different moments of tension in the play.

**Key words:** *Supplikes* - Aeschylus - Plot - Poetics - Agon



# *Suplicantes* de Esquilo, ¿Una trama primitiva?

MARÍA DEL PILAR FERNÁNDEZ DEAGUSTINI  
Universidad Nacional de La Plata, Conicet  
mpilarfd@hotmail.com

## 1. PRELIMINAR

La liricidad y el protagonismo del coro han sido las características que más han influido en la separación de *Suplicantes* del resto de las tragedias conservadas de Esquilo, valiéndole, antes del hallazgo del papiro que puso en cuestión su conjeturada datación temprana, la calificación de “primitiva”.

Antes del descubrimiento del papiro de *Oxyrrinco* 2256 fr. 3,<sup>1</sup> *Suplicantes* era considerada no sólo la tragedia más antigua entre todas las conservadas, producida en el 490 a. C., sino también, la única tragedia representativa de la primera etapa del género.<sup>2</sup> Esta presunción casi unánime estaba basada primordialmente en la impresión de que la técnica dramática de la obra era arcaica (dado que carece de

<sup>1</sup> El revolucionario fragmento, adjudicado a Aristófanes de Bizancio, fue publicado por primera vez por LOBEL-WEGENER-ROBERTS (1952: 30).

<sup>2</sup> Todos los argumentos, estilísticos e históricos, vinculados con la fecha temprana de *Suplicantes* son expuestos con detalle y refutados por GARVIE (2006: 29-162). Asimismo, pueden consultarse JOHANSEN-WHITTLE (1980: I.25-29) y LLOYD-JONES (1964: *passim*).

prólogo y desarrolla un argumento aparentemente simple) y en que las posibilidades ofrecidas por el uso del segundo actor (intérprete de Dánao y el heraldo de los Egipcios) no habían sido adecuadamente desarrolladas todavía, ya que la lírica coral predominaba sobre el diálogo entre actores.

Como la predominancia de elementos corales había sido asociada al drama temprano a partir de la teoría de Aristóteles sobre el origen de la tragedia, para los críticos modernos era natural percibir esta particularidad de la obra como una característica primitiva. Como ha resultado habitual en los estudios acerca de la “literatura” griega, las observaciones realizadas por Aristóteles determinaron las valoraciones posteriores acerca de la tragedia y acarrearón, asimismo, serias consecuencias en la estimación de *Suplicantes*. Si bien en *Poética* no se menciona esta obra en particular, las interpretaciones realizadas acerca del pasaje 1449a 15-20 respecto del origen del género trágico repercutieron indirectamente sobre ella:

καὶ τό τε τῶν ὑποκριτῶν πλῆθος ἐξ ἑνὸς εἰς δύο  
πρῶτος Αἰσχύλος ἤγαγε καὶ τὰ τοῦ χοροῦ ἠλάττωσε καὶ  
τὸν λόγον πρωταγωνιστεῖν παρεσκεύασεν

*Y primero Esquilo condujo de uno a dos la cantidad  
de los actores y no sólo disminuyó las partes del coro, sino  
también hizo protagonizar el discurso.*

El pasaje permitió deducir que, durante el desarrollo del género, que innegablemente tiene su origen en alguna forma de la lírica, la parte actuada creció a expensas de la coral y que fue Esquilo, además, quien desencadenó este proceso. De este modo, a partir de Aristóteles, el punto de viraje entre la forma más arcaica y la más evolucionada radicó en el grado de liricidad, en la manera en que era comprendida la relación lírica/espectáculo.<sup>3</sup> Esta impresión fue potenciada además por el hecho de que

<sup>3</sup> El consenso dominante respecto de la datación temprana de *Suplicantes* resultó fortalecido por otros argumentos. 1. Las apreciaciones de los propios griegos, quienes ya habían señalado el germen lírico del teatro. Heródoto cuenta que Clístenes de Sycion transfirió los “coros trágicos” de la celebración de Adrastos al culto de Dionisos. Aristóteles sitúa el origen de la tragedia en el ditirambo y Diógenes Laercio afirma que Solón ha atribuido la primera *performance* dramática de la tragedia a Arión, el compositor de ditirambos. Para ampliar información, GENTILI (1984-5: *passim*). 2. La influencia de la lírica en el lenguaje teatral: *choregos* era el productor de las obras. 3. La puesta en escena trágica, que subraya en forma permanente la envergadura del coro, que raramente abandona el escenario.

la presencia coral está multiplicada en la obra, ya que el texto transmitido es lo suficientemente confuso como para sugerir la comparecencia de dos coros suplementarios al coro principal, lo que constituye una característica sin parangón en el resto de las obras conservadas.<sup>4</sup> El empleo de estos coros, conformando un “escenario de multitudes”,<sup>5</sup> fue considerado como un indicio más del estilo pomposo y tradicional de Esquilo.

Simplificado pero contundente, el derrotero crítico referido, guiado por ciertos prejuicios de raigambre positivista e indudablemente condicionado por el incomparable planteo compositivo de *Suplicantes*, restringió la estimación de su calidad dramática.<sup>6</sup> El acercamiento

<sup>4</sup> Una cualidad sobresaliente de *Suplicantes* es que no emplea un solo coro. El uso de un coro secundario está presente también en otra obra esquiléa, *Euménides* (escolta de la procesión) y en dos obras de Eurípides: *Hipólito* (compañeros de Hipólito) y *Suplicantes* (coro de jóvenes varones). Pero lo extraordinario de *Suplicantes* de Esquilo es que puede discutirse el empleo de dos coros subsidiarios: uno de Egipcios; otro de Argivos o servidoras.

<sup>5</sup> El término “multitud” indicaba la presencia de más de ciento cincuenta personas en escena. Esta conjetura, según señala LLOYD-JONES (1964: 365-369), está basada en Pollux, *Onomasticon* 4.110, quien afirmaba que el coro trágico originalmente había sido conformado por cincuenta miembros (tal como en el ditrambo) y en la presunción naturalista de que las cincuenta Danaides debían haber sido representadas por cincuenta coreutas. Según el autor, la evidencia de Pollux es debatible, mientras que la correspondencia en número entre las Danaides y el coro es fácilmente refutable a partir de ejemplos de otras tragedias: las Erinias eran tres según el mito, pero eran representadas por la totalidad del coro en *Euménides*, así como las madres de los siete líderes en *Suplicantes* de Eurípides. Entre quienes han considerado a *Suplicantes* como una extravagancia primitiva, ninguno dudó en aceptar esta fútil e inconveniente multitud de extras. A modo de ejemplo, TUCKER (1889: xvi) ha sostenido: “There is no thrilling action in the piece, and despite its admirable poetry it would have fallen flat as a drama if only twelve or fifteen Danaids had provided the spectacle. But with a chorus of fifty the case is different.”

<sup>6</sup> ROBERTSON (1936: 104) opina que la acción y la caracterización en *Suplicantes* son simples e incluso rudimentarias. BOWRA (1933: 81) sostiene: ‘Such action as there is consists of their [the suppliants’] efforts to secure protection, and the arrival of a herald from Egypt announcing the presence of the rejected suitors.’ MURRAY (1955) sintetiza el argumento como un pedido de protección dirigido a Pelasgo, quien refiere la pregunta al *dêmos*. En los dos últimos casos, la sinopsis revela que, para estos estudiosos, el drama tenía lugar a partir de la llegada de Pelasgo, lo cual deja fuera no sólo la coyuntura que hace de la obra una tragedia, sino también al coro como carácter protagonista. Otras numerosas descalificaciones de la calidad dramática de *Suplicantes* están compiladas en el artículo de SHEPPARD (1911: 222- 223). El autor resultó ser una notable excepción entre los estudiosos de su época por intentar rescatar la obra de este destino crítico a partir de la puesta en valor de la que él considera la “primera escena” de la tragedia: la oda inicial.

a esta tragedia a partir de un patrón dramático estandarizado ha predisposto juicios interpretativos que, desde el siglo XIX, menospreciaron su excelencia, engeguados por las polémicas en torno a la datación de la tragedia.

En medio de estas interpretaciones desafortunadas, el criterio de Kitto (1961) ha sido una excepción. En 1939, la primera edición del libro *Greek Tragedy* comenzaba con la aseveración de que *Suplicantes* era la primera obra conservada del drama europeo. Dos décadas después, en la tercera edición del libro, el autor rectificó esta conjetura, reconociendo la existencia y validez del papiro *Oxy. 2256.3*. Sin embargo, la enmienda no ha influido en la alteración del memorable título del capítulo inicial, que involucra el estudio de la obra. *Suplicantes* continuó siendo, a los ojos de Kitto, una “tragedia lírica”. No obstante, esta renovada edición refleja el principio que, según el autor, anima toda obra de arte: la íntima conexión entre forma y contenido.<sup>7</sup> El compromiso continuo de Kitto de mostrar a la tragedia griega como un fenómeno cultural vivo y al dramaturgo como productor de un tipo de arte diseñado para ser visto explica no sólo por qué el autor decidió conservar un título que describe perfectamente la esencia de *Suplicantes*, sino también por qué un título semejante no va en desmedro de la excelencia dramática. Afirmaba Kitto en 1961:

*By all means let us think some passages in the play clumsy; nevertheless the greater part of it handles a profoundly tragic situation -and a familiar one- with immense power. Our first duty is to discover where Aeschylus laid the emphasis; we may assume that he built the play as he felt it. Certainly, those who find it undramatic cannot tell us, except by accident, what it is about, for they will not have seen the drama.*<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Esta es la premisa que domina otro reconocido trabajo de KITTO: *Form and Meaning in Drama*, de 1956.

<sup>8</sup> KITTO (1961: 3). GARVIE (1978 *passim*), también consciente de la complejidad de *Suplicantes*, estudió el rol de la anticipación, el suspenso y la sorpresa en las tragedias de Esquilo en general. Entre los autores actuales, BELLONI (2006: 186): “...la drammaturgia di questa tragedia ‘semplice’; almeno secondo i principi che noi ci proviamo a desumere dalla *Poetica* di Aristotele per una ἀπλή πράξις sprovvista di una vera e propria peripezia, e dotata di uno spessore corale che sembra volto a integrare, in forme diverse, le carenze dinamiche dell’ intreccio. Ma se queste ultime, a un’analisi più attenta, non risultano tali nelle Supplici –soprattutto nello spazio compreso fra la preghiera celebrativa di Argo e il sopraggiungere dell’araldo egizio (vv. 625-709, 835 ss.), dove le sequenze sceniche potrebbero anche rivelare una tecnica più raffinata.”

Kitto coloca en el centro de la polémica alrededor de la calidad dramática de *Suplicantes* un elemento despreciado por quienes han sentenciado su inmadurez: la dimensión visual, que, asociada a la puesta en escena, recobra su peso en la construcción de significado. De este modo, una obra que aparenta ser llana al ser leída descubre su sofisticación cuando se reconstruyen sus recursos técnicos de composición y su representación. A pesar de su clarividencia, Kitto no ha profundizado en este análisis de *Suplicantes*. Años más tarde, su precursora perspectiva sobre el drama griego clásico fue cumplida por la revolucionaria labor de Taplin (1977, 1978), quien acuñó el concepto de “tragedia en acción”.<sup>9</sup>

Después de la “revolución filológica” de 1952, el minucioso y polémico estudio de Garvie (1969) marcó un hito en la bibliografía crítica sobre *Suplicantes*. El autor tomó el papiro como puntapié inicial para refutar la posición tradicional sobre el carácter inmaduro adjudicado al estilo y la estructura de la obra. Su estudio produjo dos efectos. Ciertamente, en la actualidad, la crítica acepta unánimemente que *Suplicantes* es una obra de la etapa de florecimiento artístico de Esquilo. Sin embargo, resulta llamativo comprobar que, aunque la investigación de Garvie logró promover abordajes sobre la tragedia, estos se limitaron prácticamente a polemizar acerca de los cinco temas tratados por el autor en sus capítulos correspondientes: fecha, estilo, estructura, trasfondo histórico y trilogía. El estudio de Garvie continúa siendo central para cualquier estudioso de *Suplicantes*. Efectivamente, su trascendencia e influencia queda confirmada con la publicación de una segunda edición corregida en el año 2006, con una interesante discusión del autor acerca de la bibliografía sobre la obra surgida

<sup>9</sup> La posición sobre la puesta en escena estuvo determinada por la manera en que ha sido concebida la relación entre palabras y acción en el teatro griego clásico. Los estudios de fines del siglo XIX y principios del XX tendieron a asumir que la *performance* aspiraba a ser realista; en el extremo opuesto, un grupo de estudiosos, a mediados de siglo XX, propuso equiparar el drama griego con las convenciones no naturalistas de los dramas japoneses Noh y Kabuki, cuestionando si los más simples movimientos u objetos escénicos habrían sido representados miméticamente. Entre el teatro realista y el de discursos, TAPLIN (1977: 31) ha sabido encontrar el justo medio, poniendo su atención sobre las acciones significativas del drama, cuya trascendencia se infiere del texto: “If actions are to be significant, which means they must be given concentrated attention, then time and words must be spent on them”.

Para más información acerca de las conjeturas sobre la espectacularidad en *Suplicantes*, TAPLIN (1977: 202 y ss.)

después de 1969. De esta última edición, consideramos reveladora la reflexión que Garvie expuso con preocupación en el prefacio de la reedición de su libro:

*For as long as Supplices was believed to be a very early play, it was generally treated as primitive and immature, interesting only or mainly for the evidence that it was thought to provide about the origins and early development of tragedy. Rarely was it studied as a drama in its own right. Now that it is seen to belong to the period of Aeschylus' ripe maturity one might expect its dramatic quality to be recognised. That was not the subject of my book. I find it disappointing, however, that it is its problems that continue to preoccupy scholars and that in recent years so little has been written to guide readers into some understanding of why it is such a good play.<sup>10</sup>*

A pesar de que *Suplicantes* ha vuelto a ser objeto de interés entre los clasicistas, el diálogo actual con la tradición crítica marca un vacío bibliográfico. El propio Garvie señala que, cuatro décadas después de su revolucionario estudio, aún queda la deuda pendiente de revelar la excelencia dramática y artística de esta pieza que no sólo fue la ganadora del primer premio en el certamen, sino que, tiempo después, fue escogida por un *didáscalos* profesional.

El interrogante que inaugura el presente artículo pretende sintetizar la confusión de criterios que impulsó el menosprecio de la relevancia dramática de *Suplicantes*. Evidentemente, gran parte de la crítica se ha concentrado en juzgar la complejidad de la trama de la obra, identificándola con el contenido y perdiendo de vista que la *forma* a través de la cual se comunica el texto es el espectáculo, que hace del discurso escrito una experiencia audiovisual, una tragedia. En *Suplicantes*, Esquilo hace un uso efectivo e integral del aspecto visual, que le permite transmitir los momentos de mayor tensión dramática. En consecuencia, la composición del argumento es uno de los méritos de esta composición, pues equilibra la admirable creación del espectáculo.

Justipreciar la calidad dramática de *Suplicantes*, por lo tanto, implica el reconocimiento de dos recorridos de análisis, el del aspecto textual y el del virtual, audiovisual.<sup>11</sup> En el presente artículo, haremos

<sup>10</sup> GARVIE (2006: xix).

<sup>11</sup> El acento en la propuesta audiovisual de *Suplicantes* ha sido tratado en FERNÁNDEZ DEAGUSTINI (2016).

hincapié en la revisión de la calidad dramática de la trama, la materia prima del espectáculo, que llevaremos a cabo siguiendo dos criterios, uno clásico y otro moderno. En primer lugar, la reconsideración de la pauta aristotélica obliga a verificar la presencia de los dos elementos que, en la antigüedad, acreditaban para valorar la complejidad de una composición trágica: reconocimiento y peripecia. En cuanto a la evaluación de la trama desde una perspectiva más moderna y en vigencia, la calificación de “compleja” equivale a “intrincada”. Por lo tanto, a mayor cantidad de conflictos, mayor dificultad del argumento y mayor estima. En este punto, procuramos examinar la cantidad y cualidad de los *agones* que sostienen los diferentes momentos de tensión de la obra.

## 2. LA TRAMA.

### Peripecia, reconocimiento y conflicto en *Suplicantes*

#### 2.1. CALIDAD DRAMÁTICA SEGÚN EL CRITERIO ANTIGUO: POÉTICA DE ARISTÓTELES. PERIPECIA Y RECONOCIMIENTO

En *Poética* 1452a12 y ss., se define la trama compleja de una tragedia como aquella que cumple con al menos uno de dos recursos compositivos: “peripecia” y “reconocimiento”. La pauta definida por Aristóteles es elocuente a la hora de sopesar la calidad dramática de *Suplicantes*, dado que la presencia o ausencia de estos recursos ha intervenido sobre la apreciación de las obras desde la antigüedad hasta nuestros días:

εἰσὶ δὲ τῶν μύθων οἱ μὲν ἀπλοῖ οἱ δὲ πεπλεγμένοι· καὶ γὰρ αἱ πράξεις ὧν μιμήσεις οἱ μῦθοι εἰσὶν ὑπάρχουσιν εὐθὺς οὔσαι τοιαῦται. λέγω δὲ ἀπλῆν μὲν πράξιν ἧς [15] γινομένης ὡσπερ ὄρισται συνεχοῦς καὶ μιᾶς ἄνευ περιπετείας ἢ ἀναγνωρισμοῦ ἢ μετάβασις γίνεται, πεπλεγμένην δὲ ἐξ ἧς μετὰ ἀναγνωρισμοῦ ἢ περιπετείας ἢ ἀμφοῖν ἢ μετάβασις ἐστίν. ταῦτα δὲ δεῖ γίνεσθαι ἐξ αὐτῆς τῆς συστάσεως τοῦ μύθου, ὥστε ἐκ τῶν προγεγενημένων συμβαίνειν [20] ἢ ἐξ ἀνάγκης ἢ κατὰ τὸ εἶκος γίγνεσθαι ταῦτα: διαφέρει γὰρ πολὺ τὸ γίνεσθαι τάδε διὰ τάδε ἢ μετὰ τάδε.

*Parmi les histoires, les unes sont simples, les autres complexes; c'est que, tout simplement, les actions dont les histoires sont les représentations ont ces caractères. J'appelle 'simple' une action une et continue dans son déroulement, comme nous l'avons définie –où le renversement se produit sans coup de théâtre ni reconnaissance–, et 'complexe', celle où le renversement se fait avec reconnaissance ou coup de*

*théâtre ou les deux; tout cela doit découler de l'agencement systématique même de l'histoire, c'est-à-dire survenir comme conséquence des événements antérieurs, et se produire par nécessité ou selon la vraisemblance; car il est très différent de dire 'ceci se produit à cause de cela' et 'ceci se produit après de cela'.<sup>12</sup>*

Tal como indican Dupont- Roc y Lallot, de la cita se deduce que no es el cambio de fortuna (*metábasis*) lo que diferencia a ambos tipos de enredo (ya que incluso en una acción en que no haya peripecia, debe haber cambio de fortuna), sino la manera en que ese cambio se percibe, dentro o fuera de los propios límites de la trama. En la trama compleja, hay un acontecimiento (*bolé*) que hace que la acción tome una dirección contraria a la expectativa creada por los hechos, o contraria a lo que los hechos parecían hacer prever. El aspecto imprevisible y espectacular del cambio es la propiedad esencial de la peripecia, siempre que sea producto de la causalidad lógica, y no de una simple sucesividad cronológica. Por ello, Dupont-Roc y Lallot proponen *coup de théâtre* como traducción del término: "...si le coup de théâtre, en tant qu'il caractérise la tragédie complexe, est particulièrement propre à susciter frayeur et pitié (cf. 52b 1 et chap. 13, 52b 32), c'est qu'il joint L'EFFET DE SURPRISE à l'enchaînement nécessaire ou vraisemblable des actions".<sup>13</sup>

El desconcierto motivado por un suceso inesperado puede ser experimentado por los personajes del drama, pero también por el espectador, cuando este asiste al descubrimiento de relaciones entre los hechos que no eran evidentes en la trama. En *Supplicantes*, protagonistas y público quedan perplejos ante el anuncio de la llegada de los hijos de Egipto (710 y ss.). Como hemos demostrado previamente a propósito del análisis de la oda central (625- 709)<sup>14</sup>, el núcleo del drama está compuesto a partir de una cadena de acontecimientos que motivan dos cambios de suerte de sucesión abrupta. El primero es el pasaje de la infelicidad a la felicidad, experimentado a partir del reporte de Dánao

<sup>12</sup> DUPONT-ROC ET LALLOT (1980: 69).

<sup>13</sup> DUPONT-ROC ET LALLOT (1980: 231, n. 1). El subrayado es parte del original.

<sup>14</sup> Cfr. FERNÁNDEZ DEAGUSTINI (2015: 79-90), en el que se ha estudiado la oda central dedicada a la celebración de Argos a partir de la interacción entre odas trágicas y géneros líricos. El estudio demuestra que la oda es un ejemplo sofisticado de interacción sostenida con el peán que, además de adecuarse a la ocasión ritualizada, apuntala los temas dominantes de la obra y juega con las expectativas del espectador respecto del género evocado para orientar su comprensión de lo que ve en escena.

(600-624), que confirma la recepción de las Danaides en calidad de metecas (609). Este cambio de fortuna no es una peripecia, puesto que no involucra el efecto sorpresa: tanto las protagonistas como los espectadores están pendientes de la noticia respecto de su futura residencia tras la respuesta dilatada del rey Pelasgo (468 y ss.). La finalidad de la primera *metábasis* consiste en impulsar la única escena de júbilo de la obra: el canto con reminiscencias de peán con el cual las Danaides celebran al pueblo de Argos.

Inmediatamente después de esta *performance*, otro discurso de Dánao (710 y ss.) anuncia “palabras nuevas e inesperadas” (ἀπροσδοκίτους τούσδε καὶ νέους λόγους, 712). Los dos adjetivos empleados por Dánao en este discurso subrayan el factor clave de la peripecia: la imprevisibilidad. El anuncio del arribo de los Egipcios (710 y ss.) suspende el “desarrollo continuo de la acción” (συνεχοῦς, *Poét.* 1452a15). En la composición dramática, esto se traduce en la manipulación del tiempo, que parece detenerse durante más de cien versos, hasta que la llegada del temido perseguidor se concreta (825). La sorprendente noticia se adecua perfectamente a las condiciones determinadas por la causalidad lógica, puesto que, desde el momento de su primera aparición en escena, las Danaides habían manifestado, en repetidas ocasiones, que eran perseguidas por sus primos y que, por lo tanto, temían ser alcanzadas.

La composición de la peripecia de *Suplicantes* demuestra su excelencia en la manera como Esquilo concatenó los hechos para generar el “efecto sorpresa.” Sin dudas, el impacto de la llegada de los Egipcios no hubiera sido tal produciéndose después del arribo de las suplicantes, ya que no hubiera resultado imprevisible. Es el desvío de la tensión dramática hacia la decisión de Pelasgo, primero, y de Argos luego, lo que permite generar conmoción. Tanto protagonistas como espectador han estado pendientes, desde la llegada del rey (234), de la resolución del conflicto del asilo. Por lo tanto, la inquietud por la aproximación del enemigo es olvidada por ambos. La peripecia es compuesta de forma exquisita porque, distraídos del problema original, la huida, y concentrados en la felicidad reciente desencadenada por la noticia de Dánao, Danaides y audiencia reciben desprevenidamente la peor novedad. De este modo, pierde total trascendencia el impacto positivo de la concesión del asilo, porque el arribo de la nave retrotrae a las protagonistas al problema primario: la fuga por causa de unos pretendientes violentos. A pesar de estar amparadas legalmente por

la ciudad huésped, la aproximación de los Egipcios desde el mar se apropia de los sentimientos de las Danaides.

De este modo, la sucesión de escenas es fundamental en la composición de la peripecia en la obra. El recurso tiene lugar porque antes se ha producido un cambio de suerte. De otro modo, la llegada del perseguidor hubiera sido simplemente una acción determinada por la sucesividad cronológica de los hechos. A la manipulación de la concatenación fáctica se suma el incremento del efecto, dado por la velocidad de los cambios de fortuna: de la flamante concreción de la felicidad, a la infelicidad más absoluta.

Finalmente, en cuanto al aspecto “espectacular” de la peripecia, es apropiado tener presente algunas cuestiones. En primer lugar, que “espectáculo” no es sinónimo de “efectos especiales”, ni de sensacionalismo, ni de fastuosidad. Espectáculo involucra la dimensión visual de la tragedia, es decir, la construcción de sentidos a partir de una lógica compositiva que compromete todo lo que se ve en escena. En segundo lugar, que el orden del material (*sústasis tôn pragmatón*, como lo llamó Aristóteles) es central en el arte dramático. La interacción de escenas a partir de su eslabonamiento es clave para el efecto de la obra, considerada en su totalidad. Por otro lado, desde el punto de vista del espectador, es intuitivo establecer un nexo entre dos escenas que se representan de manera idéntica: la doble exposición a un mismo cuadro escénico propone un patrón compositivo e impone una manera de percibir el “bis”. Por eso, la peripecia en *Suplicantes* también cumple con la condición de ser espectacular: por segunda vez, Dánao se ubica en la elevación del altar y anuncia a sus hijas, que permanecen en la *orchestra*, la llegada de un nuevo personaje (710-733). El “efecto-espejo” reproduce la sensación de expectativa del primer anuncio (177-203), pero esta vez la inquietud motivada por la esperanza es reemplazada por la agitación del miedo.<sup>15</sup>

En la definición de “reconocimiento”, Aristóteles también emplea el término *metabolé* (1452<sup>a</sup> 29):

ἀναγνώρισις δέ, ὥσπερ καὶ τοῦνομα σημαίνει, ἐξ  
ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή, ἢ εἰς φιλίαν ἢ εἰς ἔχθραν,  
τῶν πρὸς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίαν ὀρισμένων·

<sup>15</sup> Las “escenas espejo” constituidas por los anuncios extendidos de las llegadas de Pelasgo y el heraldo a escena han sido analizadas con detalle en FERNÁNDEZ DEAGUSTINI (2015: 222- 233).

*La reconnaissance, comme le nom même l'indique, est le renversement qui fait passer de l'ignorance à la connaissance, révélant alliance ou hostilité entre ceux qui son désignés pour le bonheur ou le malheur.*

La cita manifiesta que, en este tipo de cambio de fortuna, el meollo no es simplemente el conocimiento de la identidad de un personaje, sino la toma de conciencia del tipo de vínculo social que existe entre un personaje y otro. En palabras de Dupont-Roc y Lallot: “*Philía* désigne le lien qui unit les membres d'un groupe clos, et en particulier le lien de parenté ou d'alliance (...); symétriquement, l'*ekhthrá* désigne l'hostilité de fait qui découle, notamment, de la violation d'un tel lien. Moins que l'appréhension subjective que le héros peut avoir de son action ou des ses relations à l'autre, la reconnaissance est la découverte du fait, ignoré de lui auparavant, qu'il est lié à tel autre personnage par une relation objective, socialement définie comme positive (PHILÍA) ou négative (ÉKHTHRA): ainsi Oedipe qui 'reconnaît la PHILÍA' qui l'unit à son père”.<sup>16</sup>

La interpretación de estos autores demuestra encontrar la dirección adecuada en la traducción del participio ὀρισμένων como “diseñar”, adjudicándole un sentido poético o, más específicamente, compositivo, “tout en soulignant fortement qu'il n' est absolument pas question ici d'un destin d'ordre métaphysique, mais de la fin nécessaire à laquelle conduit la succession des faits agencés par le poète.”<sup>17</sup> En *Supplícantes*, la matriz de la trama del *Altarmotiv* determina un “diseño” dado de relaciones entre caracteres: además del personaje desamparado y en peligro inminente, resulta forzosa la existencia de un vínculo social positivo y otro negativo, encarnados por el potencial salvador y el enemigo.<sup>18</sup> Pelasgo y el heraldo de los Egipcios revisten dichas funciones y ambos forman parte de las escenas de reconocimiento.

<sup>16</sup> DUPONT-ROC ET LALLOT (1980: 232-233, n. 2). Al respecto, los autores declaran que la toma de conciencia subjetiva de la situación por parte del héroe no implica en absoluto “insister sur les effets subjectifs et les modifications psychologiques des personnages” (1980: 232, n. 2), que se operan junto con el reconocimiento.

<sup>17</sup> DUPONT-ROC ET LALLOT (1980: 233 n. 2).

<sup>18</sup> Si bien es cierto que no toda tragedia perteneciente al patrón del *Altarmotiv* debe cumplir con la presencia escénica de estos caracteres, las posibilidades de diseño están acotadas a la elección del tema. Esta red de caracteres se corresponde perfectamente con el patrón de las “tragedias ternarias de súplica”, tipificación propuesta por ADRADOS (1986: 7-8), en la que, junto al enemigo o perseguidor, se presenta al salvador. Afirmar el autor: “Sólo cuando se introduce la estructura ternaria es la súplica un elemento central (...) sobre todo, porque con ello se cumple una exigencia del teatro: la existencia de al menos un *agón* en cada pieza” (op. cit.: 33).

La llegada de Pelasgo a escena suscita un reconocimiento recíproco entre las suplicantes y su huésped. Sin embargo, este reconocimiento no es simultáneo, si se interpreta la definición del recurso según la propuesta de los autores franceses como el descubrimiento del hecho, antes ignorado, de que un personaje está ligado a otro por una relación objetiva, socialmente definida como positiva (*philia*) o negativa (*ékthra*). Los versos 234-325 de la obra tratan sobre el primer encuentro entre las suplicantes y el rey.<sup>19</sup> Las Danaides logran rápidamente conocer la identidad y condición social de quien llega para recibir las (246-248), pero ello no constituye un reconocimiento, pues todavía no descubren si Pelasgo consentirá en ser su aliado, protegiéndolas de sus perseguidores. En esta primera sección del diálogo, el acento está puesto, en cambio, en la revelación del lazo social de parentesco que une a las Danaides con los nativos de Argos y, por lo tanto, con su autoridad. Una vez que Pelasgo las reconoce, es decir, las acepta como Argivas, se da inicio a la segunda sección del diálogo (326-479), constituida por el *agón* entre protagonistas y antagonista, que tiene como objeto la exposición del motivo de súplica. Pero esta sección es, a su vez, el inicio del reconocimiento de Pelasgo por parte de las Danaides, ya que la solicitud de asilo en Argos instala necesariamente la declaración de una actitud vinculada con la relación social objetiva que impone la institución de la *hiketeía*. Notablemente, este “lazo de *philia*” no se define hasta la escena de mensajero de Dánao (600-624), en la que se comunica la decisión de la Asamblea popular.

Lo atractivo de la composición de este reconocimiento reside, por lo tanto, en varias cuestiones:

- extensión: el reconocimiento mutuo de la compleja relación que une a Danaides y Pelasgo domina casi 400 versos, entre 234 y 624;
- dilación: la exposición del dilema del rey y su determinación de tomar la responsabilidad de la decisión del asilo junto al pueblo demoran la concreción del proceso;
- compromiso de agentes externos al espectáculo: los Argivos, quienes forman parte esencial de la trama al definir la relación de *philia* entre rey (ciudad) y suplicantes;

---

<sup>19</sup> El encuentro entre ambos personajes ha sido analizado en FERNÁNDEZ DEAGUSTINI (2017).

- complejidad compositiva: el *agón* se acopla al reconocimiento y forma parte de este;
- sustancia dramática: el reconocimiento como recurso, desde su inicio hasta su fin, constituye en sí mismo la primera coyuntura trágica de la obra.

El segundo reconocimiento de la obra no compromete a las protagonistas ni al espectador,<sup>20</sup> sino al héroe trágico. Cuando el heraldo de los Egipcios arriba a Argos (825), las Danaides lo identifican perfectamente. El tipo de vínculo social entre ellos, la hostilidad que gesta la composición de la trama de la obra, está previamente establecido. Lo mismo ocurre, en cierta manera, entre Pelasgo y el heraldo. Cuando el rey llega al altar (911) para responder al llamado de auxilio de las Danaides (835), ya sabe que está frente a su enemigo. Tras haber aceptado ser aliado de las Danaides, el adversario de las jóvenes resulta ser su adversario, y el de la ciudad. Quien ignora esta circunstancia es el heraldo. El reconocimiento es, por lo tanto, unilateral. Esta condición, no obstante, se presenta de manera encubierta. Como en el caso del primer reconocimiento, entre las Danaides y Pelasgo, esta escena de reconocimiento se liga con el *agón*. Durante el enfrentamiento entre el rey y el heraldo, Pelasgo puede confirmar la pertinencia de su decisión de aliarse con las jóvenes, pues comprueba la irreverencia de los Egipcios hacia la institución de la *xenia* y los dioses locales (916-922). Por este motivo, el reconocimiento parcial, es decir, el descubrimiento, por parte del heraldo, del vínculo negativo con Argos, se complejiza con la oportunidad de verificación, por parte de Pelasgo, del vínculo social previamente asumido.

El segundo reconocimiento es diferente del primero no sólo por la cualidad de ser unilateral, sino también por tratarse del descubrimiento de un vínculo negativo (*ékhthra*). La manera en la que esta revelación se lleva a cabo es, también, distinta: se trata de una escena de intercambio verbal agresivo, vehemente y descortés. Esta última característica es notable, en tanto una de las formalidades del diálogo entre desconocidos, como es el caso entre el rey y el heraldo, es la declaración de la identidad. En este encuentro, sin embargo, Pelasgo se rehúsa a revelar su nombre, linaje o rango (938-940) ante la demanda del representante de los Egipcios (930 y ss.). Por lo tanto, el segundo reconocimiento resulta una prueba de que el factor insustituible de

<sup>20</sup> La audiencia conoce perfectamente el tipo de relación que se juega en escena entre el nuevo personaje, el heraldo, y las Danaides, tanto por el anuncio previo (710 y ss.) como por las distintas y numerosas referencias que las jóvenes han hecho respecto de sus perseguidores desde el comienzo de la obra.

este procedimiento dramático no es la identificación, sino la definición de un vínculo social entre caracteres.

El espacio resulta decisivo en la constatación del vínculo negativo con Argos por parte del heraldo, dado que el rey, apelando a la decisión de la Asamblea, formaliza su responsabilidad como defensor de las Danaides y representante de los Argivos cuando expulsa a su adversario de la tierra en la que ha irrumpido indebidamente (942-944).

La productividad dramática del segundo reconocimiento tiene dos aristas, una visual y otra discursiva. Por un lado, el enfrentamiento en escena entre ambos varones, uno con máscara clara y otro con máscara oscura, en el mismo espacio (la *orchestra*), con las Danaides como espectadoras intradramáticas en un lugar de resguardo (altar), representa ante los ojos del espectador una confrontación mayor, bélica, que los tiene sólo a ellos como protagonistas. Por otro lado, el hecho de que el heraldo haya podido reconocer la hostilidad de Argos ofrece la oportunidad para que este declare la guerra a la ciudad griega (950-951). La enunciación verbal no constituye únicamente una prolepsis de sucesos que exceden los límites del drama, sino también la ocasión para que el espectador sienta piedad y terror por Pelasgo, el héroe trágico, que no merece infortunio semejante (*Poét.* 1453a5).<sup>21</sup>

El análisis de la peripecia y reconocimiento en *Suplicantes* demuestra que el cambio de fortuna no sólo se efectúa a partir de los dos recursos más valiosos con los que un poeta debe componer la trama según el criterio clásico, sino que el empleo de estos recursos es adecuado y variado. La peripecia ha sido cuidadosamente dispuesta en la mitad de la obra, gracias a una meditada secuencia escénica que propicia el efecto sorpresa y a una lógica visual, la composición de una escena espejo, que le aporta carácter espectacular. Los dos reconocimientos han sido compuestos de manera diversa: uno es el descubrimiento de una relación de *philia*, otro de una relación de hostilidad; uno es entre protagonistas y antagonista, el otro entre los dos antagonistas de la obra, entre los cuales uno encarna la figura heroica con la que simpatiza el espectador; uno es mutuo, el otro unilateral; uno constituye el primer conflicto trágico del drama, el otro anticipa un nuevo conflicto, fuera de

<sup>21</sup> En nuestra tesis doctoral hemos señalado la particular disociación que presenta *Suplicantes* entre figura protagónica y figura heroica. Para más detalles, cfr. FERNÁNDEZ DEAGUSTINI (2015: 174 y ss).

los límites de la trama. A pesar de las diferencias, ambos reconocimientos coinciden en cumplir con el cambio apropiado para la trama trágica según los términos aristotélicos: el cambio del estado de felicidad al de infortunio, a pesar del accionar noble del héroe (*Poét.* 1453a17). Por causa de ambos reconocimientos, Pelasgo, como los grandes héroes de Aristóteles, tiene que sufrir a pesar de no ser responsable de actos terribles (*Poét.* 1453a22). Durante el primer reconocimiento, el rey padece la responsabilidad de decidir entre dos males, aunque traslada el fallo al pueblo; tras el segundo, padece las consecuencias de esa decisión, que se resolverá en el enfrentamiento armado con los Egipcios. Por lo tanto, el despertar de las emociones propias de la tragedia, terror y piedad, asociadas a la figura del héroe trágico (que no coincide, en este caso, con la figura protagónica colectiva) tiene lugar en el drama en las escenas de reconocimiento analizadas.

Todo lo expuesto evidencia que la economía de la pieza, las reglas de verosimilitud y la concatenación de los hechos, que son las condiciones más valoradas por Aristóteles, se cumplen en *Suplicantes*, pues Esquilo ha compuesto la trama de forma tal que “aun sin ver, quien oiga los hechos tema y se apiade con los acontecimientos” (*Poét.* 1453b3).

## 2.2. CALIDAD DRAMÁTICA SEGÚN UN CRITERIO MODERNO: LA PRESENCIA DE CONFLICTO. AGÓN INTERIOR, VERBAL, REFERIDO Y CORAL.

Según como lo percibimos en la actualidad, el drama supone conflicto. Desde esta perspectiva, *Suplicantes* no puede ser catalogada como simple o inmadura en la composición de su trama, porque la tragedia se nutre de múltiples conflictos: inicialmente, de aquel entre Danaides y Egipcios que da origen a la fuga, pero también del que padecen el rey y los habitantes de la ciudad receptora, quienes deben optar entre amparar o ignorar a las suplicantes e, incluso, del de las propias Danaides con su deber femenino de convertirse en esposas. Además de la cantidad, la trama de la obra explota todas las posibilidades imaginables de expresión de estos conflictos, todas ellas compuestas a partir de un recurso dramático esencial: el *agón*, manifestación de la naturaleza política de la tragedia.

En términos generales, *agón* es la exhibición del debate formal en el espacio teatral, en el cual un personaje expone un caso como si estuviera frente a un cuerpo de jueces o votantes. Luego, su posición es rebatida por la otra parte del conflicto, a la manera de un abogado

o rival político.<sup>22</sup> La estructura compositiva del *agón* es flexible,<sup>23</sup> pero el componente clave e insustituible de este recurso es, desde nuestro punto de vista, externo a la trama: producto de este tipo de escenas, el espectador es estimulado a lidiar con los argumentos de los oponentes y tomar posición. De manera que, más allá del patrón compositivo que se considere propio del *agón*, las escenas de conflicto son todas aquellas que provocan una actitud crítica por parte del espectador ante dos posiciones contrapuestas.

En *Suplicantes*, el motor del conflicto trágico es uno: el rechazo de las Danaides hacia el matrimonio forzado con sus primos. No obstante el meollo del problema a representar, la trama presenta el asunto ampliando el horizonte de consideraciones, sensaciones e impacto, abordándolo desde las perspectivas de sujetos diversos.

La complicación primaria de la trama es partir de un giro dramático inaugural. La decisión de huida de las Danaides, de su tierra y de sus pretendientes, implica el desvío del conflicto inicial hacia el tema de la obtención de un nuevo espacio, que compromete la práctica del ritual de súplica. Efectivamente, la polémica entre el respeto o el desprecio de las instituciones griegas que regían las relaciones entre los griegos y los otros, *hiketeía* y *xenía*, se apodera de la obra, instalándose casi hasta su cierre, momento en que se reanuda el conflicto original. Sobre la base de este planteo dramático, se organizan las distintas expresiones agonales de la obra.

El primer conflicto trágico, vinculado con la observancia de la institución de súplica, se representa de manera múltiple:

- La primera expresión es el AGÓN VERBAL entre las Danaides y Pelasgo (326-479). El rey intenta llevar la discusión hacia la motivación de fuga de las Danaides, el repudio al matrimonio (387-391), pero las jóvenes insisten en el peso del ritual, que constituye el argumento central en favor de su pedido de protección.
- En esta misma escena, el momento dramático más atractivo lo constituye una nueva expresión agonal, que explora lo más recóndito del conflicto: el impacto que la exigencia del suplicante tiene sobre el suplicado. A la manera de un *agón* dentro del *agón*, el

---

<sup>22</sup> Esta definición de *agón* es una síntesis de la propuesta por REHM (1992: 64).

<sup>23</sup> HALLERAN (2005: 176) define una matriz típica de construcción de este tipo de escenas, pero destaca su elasticidad y heterogeneidad.

dilema experimentado por Pelasgo (437-454) después de escuchar la súplica de las Danaides coloca al espectador en un nivel más profundo del problema, enfrentándolo con su propia actividad intelectual y participándolo de los sucesos del drama. El examen de las alternativas de acción que verbaliza el héroe pone en abismo la actitud crítica del espectador, sincronizándolos en la composición de un AGÓN INTERIOR.

- Por último, el carácter irresoluble del asunto y la responsabilidad política del héroe dilatan la necesaria definición del conflicto promoviendo la participación de un nuevo agente: el pueblo argivo. Por lo tanto, las Danaides deben aguardar la decisión final de la asamblea. Esta decisión, sin embargo, no es objeto de una comunicación ordinaria, sino que expresa una tercera faceta del conflicto: un *agón* fuera de escena. El AGÓN REFERIDO por Dánao (605-624), quien ha sido testigo de la formalización del caso, no se plantea como un conflicto entre partes (οὐ διχορρόπως, “sin voz dividida”, 605), sino como la ratificación unánime de la propuesta de Pelasgo de conceder el derecho de *metoikía* a las Danaides para no padecer la cólera de Zeus Suplicante (615-620). A pesar de la eliminación de la disyuntiva que constituía la médula del dilema del rey, el carácter unívoco que adquiere el problema en el relato de Dánao no menoscaba la naturaleza agonal que conserva toda exposición formal en un cónclave plebiscitario.<sup>24</sup>

La decisión popular permite que la trama avance, después de un extenso proceso de profundización del conflicto vinculado al acatamiento de la súplica. Sin embargo, el avance en la acción es efímero, pues el problema alrededor del respeto de las instituciones griegas se renueva tras la peripecia, constituida por la llegada del perseguidor (825 y ss.). Si bien podría haber resultado lógica la manifestación de las dos posiciones antagónicas en torno al matrimonio, el SEGUNDO AGÓN VERBAL interpretado por las Danaides y el heraldo de los Egipcios se circunscribe a reproducir una escena saturada de excesos por parte de los oponentes. El asunto de disputa es elemental: el heraldo exige a las jóvenes que suban a las naves; las Danaides se niegan a acatar su autoridad. En ningún momento de la agresiva pendencia entre ambos se vislumbra la intención del dramaturgo de indagar más

<sup>24</sup> En efecto, Dánao utiliza el verbo *πειθω* (“persuadir”, 615) para introducir el relato sobre la presentación que hace Pelasgo del caso, que compromete la posibilidad de posiciones adversas a la causa, aunque estas no se hayan suscitado.

profundamente sobre las causas de la hostilidad, pero la escena es intensamente patética y prepara la atmósfera para un TERCER AGÓN VERBAL, en el que la posición de las Danaides es reemplazada por Pelasgo, quien las representa en calidad de *próxenos*.<sup>25</sup> El insustancial intercambio de insultos y amenazas deja lugar a un *agón* con contenido, aunque no por ello menos violento. Se trata de la segunda expresión del mismo conflicto, que Pelasgo intenta encuadrar en los límites de la formalidad, ignorada por el heraldo. El rey reclama al heraldo el respeto por la institución de la *xenía*, que regula el comportamiento de los extranjeros en una ciudad griega. La posición irreverente y provocativa del heraldo ratifica su conducta previa con las Danaides, acentuando el contraste entre la idiosincrasia griega y la bárbara.

El somero análisis realizado muestra que los tres *agônes* verbales de la obra (Danaides-Pelasgo; Danaides-heraldo; heraldo-Pelasgo) proyectan tres formas de dirimir conflictos: a través de la persuasión, a través de la fuerza incivilizada o, cuando se encuentran dos caracteres incompatibles, el enfrentamiento en un *agón* bélico, enmarcado dentro de las regulaciones de la política internacional. La declaración de guerra que pone fin el *agón* verbal entre el rey de los Argivos y el heraldo de los Egipcios también cierra la exploración del destino de Pelasgo, que encarna el carácter heroico de la obra.

Sobre el final de la trama, se retoma el conflicto original aplazado, vinculado con la resistencia de las Danaides a cumplir su deber femenino de convertirse en esposas. La modalidad de dirimir conflictos a través de la fuerza entre Danaides y Egipcios, ya demostrada en el *agón* previo con el heraldo, vislumbra una posibilidad de resolución distinta de la huida gracias a la inclusión de un nuevo agente. Los guardias argivos,<sup>26</sup> conforme lo determina su procedencia griega, proponen a las jóvenes el camino de la persuasión. La expresión de este *agón* de cierre es, además, diferente de las anteriores, porque la medida de alivio, constituida por la reconfortante idea del matrimonio deseado, es aportada por otra formación coral. Por primera vez y en el final de la trama, gracias a la participación de otra figura colectiva, se mitiga el conflicto inicial en un AGÓN CORAL aporético, que provoca la participación intensa del espectador.

<sup>25</sup> Cfr. FERNÁNDEZ DEAGUSTINI (2016b), en el que hemos estudiado la escena del dilema de Pelasgo con la mención del término *próxenos*, cuyas escasas referencias en la obra permiten trazar un itinerario dramático deliberado.

<sup>26</sup> Sobre la decisión de considerar la presencia coral de los guardias de Argos, cfr. FERNÁNDEZ DEAGUSTINI (2015: 94-100).

En conclusión, explotando las diversas posibilidades audiovisuales que ofrece el teatro griego, *Suplicantes* expresa el conflicto de manera multiforme. La trama se abastece del conflicto *onstage*, de plena representación escénica (en el caso de los *agônes* Danaides-Pelasgo, Pelasgo-heraldo, Danaides-heraldo y Danaides-Argivos); del conflicto *offstage*, referido en escena (el debate formal en la asamblea popular argiva);<sup>27</sup> e, incluso, de uno que, representado en escena, trasciende hacia el ámbito del espectador, convirtiéndose en un conflicto *overstage*:<sup>28</sup> el *agón* interior de Pelasgo. En relación con el aspecto sonoro, Esquilo aprovecha las confrontaciones entre actores-caracteres (Pelasgo-heraldo), entre actores-caracteres y coro-carácter (Danaides-Pelasgo; Danaides-heraldo) y también el *agón* entre coros. Esta variedad en la composición del conflicto acompaña la representación de los temas más sobresalientes de la obra: las conductas en torno al ritual de súplica, la institución del matrimonio y la convergencia del griego con el otro.

En definitiva, podemos afirmar que *Suplicantes* propone la composición de una trama compleja, que hemos examinado a partir de los dos criterios tradicionales a través de los que se ha juzgado la composición de un argumento trágico: la pauta clásica aristotélica y la valoración moderna. Tras ambas indagaciones, *Suplicantes* ha demostrado, además, ser obra de un dramaturgo experimentado y maduro: tanto los cambios de fortuna como las escenas de conflicto se expresan de manera llamativamente rica y multiforme, demostrando un calculado y experimentado proceso de creación. Como resultado, tanto la composición de las escenas de *metabolaí* como los *agônes* explotan las diversas posibilidades audiovisuales ofrecidas el teatro griego del siglo V a. C.

<sup>27</sup> El conflicto *offstage* tiene otra manifestación, que es la declaración de guerra entre Egiptios y Argivos. Se trata de una expresión diferente a la del contenido de un discurso de mensajero, pues mientras estas escenas versan sobre acontecimientos que se cumplen dentro del tiempo dramático, la referencia al *agón* bélico constituye una prolepsis que excede los límites de este tiempo.

<sup>28</sup> El término es una acuñación nuestra que pretende dar cuenta de la trascendencia del conflicto a través del uso del prefijo inglés *over*, es decir, “más allá del escenario”.

## Bibliografía

- ADRADOS, R. F. “Las tragedias de súplica: origen, tipología y relaciones internas”, *EClás.* 28. 90, Madrid, 1986: 27-46.
- BELLONI, L. “Le Danaïdi, Pelasgo, il nomos: note minime sulle « Supplici » di Eschilo”, *MD* 57, Pisa, 2006: 185-194.
- BOWRA, C. M. *Ancient Greek Literature*, Oxford University Press, 1933, London.
- DUPONT-ROC, R. ET LALLOT, J. *Aristote. La Poétique. Texte, traduction, notes*, Éd. Du Seuil, 1980, Paris.
- FERNÁNDEZ DEAGUSTINI, M. DEL P. *Suplicantes de Esquilo. Una interpretación* (tesis doctoral), 2015, La Plata, URI <http://hdl.handle.net/10915/51947>
- FERNÁNDEZ DEAGUSTINI, M. DEL P. “Una aproximación a la sintaxis espacial de Suplicantes de Esquilo”, *Synthesis* 23, La Plata, 2016.
- FERNÁNDEZ DEAGUSTINI, M. DEL P. “¿Ἀελληνόστολον? La escena de reconocimiento entre las Danaïdes y Pelasgo en *Suplicantes* de Esquilo, 234-325”, 2017, *en prensa*.
- FERNÁNDEZ DEAGUSTINI, M. DEL P. “Acción pública y conciencia privada ante la guerra: el dilema de Pelasgo en *Suplicantes* de Esquilo”, presentado en el XXIV *Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Mendoza, 2016b, inédito.
- FRIIS JOHANSEN, H. -WHITTLE, E. W. *Aeschylus. The Suppliants II. Commentary: Lines 1- 629*, 1980, Copenhagen.
- GARVIE, A. “Aeschylus’ Simple Plots” en DAWE, R. D., DIGGLE, J., EASTERLING, P. E. (eds.), *Dionysiaca. Nine Studies in Greek Poetry by Former Pupils Presented to Sir Denis Page on His Seventieth Birthday*, Cambridge University Library, Cambridge, 1978: 63-86.
- GARVIE, A. *Aeschylus’ Supplikes. Play and Trilogy* (corrected ed.), Bristol Phoenix Press, 2006, Bristol, 1969 (1a. Ed).
- GENTILI, B. “Il coro tragico nella teoria degli antichi”, *Dioniso* 55, 1984-5: 17-35.
- HALLERAN, M. “Episodes” en GREGORY, J. (ed.) *A companion to Greek Tragedy*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton, 2005: 166-182.
- KITTO, H. D. F. (2011) *Greek Tragedy: a Literary Study (revised); with a foreword by Edith Hall*, Routledge Classics, 2011<sup>3</sup>, Oxon, (reproducción de la tercera edición de 1961).
- LOBEL, E. -WEGENER, E. P.- ROBERTS, C. H. *The Oxyrinchus Papyri. Part XX* (Nºs. 2245-2287), Egypt Exploration Society, 1952, London.
- LLOYD JONES, H. “The *Supplikes* of Aeschylus: The New Date and Old Problems”, *Ant. Class.* 33, Liège, 1964: 356-374.

- MURRAY, G. *Esquilo: el creador de la tragedia*, Espasa Calpe, 1955, Buenos Aires.
- REHM, R. *Greek Tragic Theatre. Theatre Production Studies*, Routledge, 1992, London.
- ROBERTSON, H. G. “Δίκη and ὕβρις in Aeschylus’ *Suppliants*”, *CR* 50. 3, Oxford, 1936: 104-109.
- SHEPPARD, J. T. “The First Scene of the *Suppliants* of Aeschylus”, *CQ* 5.4, Oxford, 1911: 220-229.
- TAPLIN, O. *The Stagecraft of Aeschylus. The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Clarendon Press, 1977, Oxford.
- TUCKER, T. G. *The Suppliants’ of Aeschylus*, Kessinger Pub Co, 2007, 1889, London-New York.



## *Dramatis personae* en el *Timeo-Critias* de Platón

pp. 63 -80

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE

mendezaguirre@unam.mx

### Resumen

“*Dramatis personae*” en los diálogos de Platón es un tema complejo. Por una parte, hay algunos diálogos platónicos con personajes ficticios, como Calicles o Diotima. Por la otra, hay figuras históricas como Sócrates mismo. ¿Historia o ficción?

El diálogo socrático pertenece al género dramático. De ninguna manera se debería de tomar como un tratado biográfico o histórico. Sin embargo, resulta factible encontrar información histórica en los diálogos de Platón. Como la comedia, suele trabajar con figuras históricas. Como la comedia, no es históricamente fiel, cuando menos no completamente. *Dramatis personae* en el *Timeo-Critias* de Platón ilustran perfectamente esta situación. *Timeo* es un personaje inventado por Platón, pero *Critias* es una figura histórica.

El propósito del presente texto es describir las *Dramatis personae* en el *Timeo-Critias* de Platón con el propósito de ilustrar cómo Platón delinea los personajes de sus diálogos basado tanto en personajes históricos como ficticios.

**Palabras clave:** *Dramatis personae* - Critias - diálogos - Platón

### Abstract

“*Dramatis personae*” in Plato’s dialogues is a complex issue. On the one hand, there are some platonic dialogues with fictitious characters as Calicles or Diotima. On the other hand, there are historical characters, as Socrates himself. History or fiction?

Socratic dialogue belongs to dramatic genre. Under no circumstances should we take it as a biographical or historical treatise. Nonetheless, it is possible to find historical information in Plato’s dialogues. Like comedy, it uses to work with historical figures. Like comedy, it is not historically faithful, at least not thoroughly. The *dramatis personae* in Plato’s *Timaeus-Critias* illustrate perfectly this situation. *Timaeus* is a character invented by Plato, but Calicles is a historical figure.

The aim of this paper is to describe *Dramatis personae* in Plato’s *Timaeus-Critias* in order to illustrate the way how Plato draws the characters of his dialogues based upon historical or fictitious personages.

**Key words:** *Dramatis personae* - Critias - dialogues - Plato



## *Dramatis personae* en el *Timeo-Critias* de Platón

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE  
mendezaguirre@unam.mx

### **L**os personajes del *Critias*

Los personajes del *Critias* son, por orden de aparición, Timeo, Sócrates, Critias y Hermócrates. Los dos primeros son eslabones que unen el *Critias* con el diálogo inmediatamente anterior, *Timeo*; mientras que el último cumple la función de hilvanarlo con la obra prevista como el final de la trilogía, texto que finalmente no fue escrito, el *Hermócrates*. ¿Cuál es el común denominador, si lo hay, de tan singular elenco?

El filósofo ágrafo manifiesta, al final de su participación en *Timeo*, que así como quienes contemplan bellos animales inertes o pintados quisieran verlos en movimiento, él, “con gusto, pues, oiría ...a alguien que describiese en su discurso las luchas que el Estado lleva a cabo, aquellas que disputa adecuadamente contra otros Estados, cuando marcha a la guerra, y en el guerrear muestra lo que corresponde por educación y crianza, tanto a lo referente a hechos de armas cuanto a las negociaciones diplomáticas frente a cada uno de los demás Estados”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Pl. *Ti.* 19 c.

El Sócrates platónico duda de la capacidad de los poetas y los sofistas para realizar la empresa que anhela se realice. Por una parte, con respecto a los primeros, “[...] resulta evidente que la raza de los imitadores imitará más fácilmente y mejor aquellas cosas para las que fue educada; pero lo que queda fuera de su educación es difícil de imitar bien con hechos pero más difícil aún con palabras”<sup>2</sup>. Por otra parte, el sofista queda descartado por el hecho de que “[...] por andar errante de país en país y no fijar en parte alguna sus propias moradas, sea incapaz de acertar respecto de cuántas y cuáles cosas podrían hacer y decir varones que son a la vez filósofos y políticos, tanto al actuar en la guerra y en las batallas cuanto al hablar en las negociaciones respectivas”<sup>3</sup>.

La conjunción de filosofía y política en un único personaje excluye a la mayor parte de los posibles interesados en relatar las acciones de la Calípolis en tiempos de guerra y de paz. Critias, Hermócrates y Timeo conjugan la política con la filosofía, lo cual los vuelve idóneos para cumplir la tarea que les encomienda Sócrates, aunque Timeo quizá sea una máscara de otro filósofo político o de un grupo de ellos.

Los personajes que protagonizan el diálogo sobre la Atlántida constituyen una demostración ostensiva de la feliz conjunción entre filosofía y política, corazón de la utopía platónica. Algo parecido al guardián platónico no sólo es lógicamente posible, los modelos están ahí, en el propio pasado de Atenas. A decir de Giorgio Colli: “El verdadero valor del *Critias* es precisamente éste, el de hacer ver la realidad y la posibilidad del Estado ideal [...]”<sup>4</sup>.

El oxímoron “utopía realista”, atendiendo la propuesta de Colli, describe la utopía filosófica originaria. Y el elenco del *Critias* cumple esta función, repito, demostrar ostensivamente que resulta posible incorporar a políticos/filósofos en la construcción de sociedades realmente existentes que aspiren a ser justas. Igualmente, Platón recurre a políticos históricamente existentes precisamente para continuar su crítica a la política real. Veamos someramente a cada uno de estos personajes.

## Sócrates

Sócrates es el personaje principal de la mayoría de los textos platónicos de juventud y madurez. Sin embargo, una de las características

<sup>2</sup> Pl. *Ti.* 19 d-e.

<sup>3</sup> Pl. *Ti.* 19 e.

<sup>4</sup> COLLI, GIORGIO (2008, p. 156).

de los diálogos de la última época es el progresivo desvanecimiento del filósofo ágrafo; aunque sea justo admitir que el maestro tiene suficiente energía para algunos retornos triunfales, como en *Teeteto* o *Filebo*.

La aparición de Sócrates en el *Critias* es más bien breve, se reduce a un único parlamento en 108 a-b.

## Timeo

El primero en pronunciar palabra en el *Critias* es Timeo. Éste, quien suele ser adscrito al círculo de los pitagóricos, ha sido considerado un personaje histórico por helenistas de diferentes épocas, incluso en el Renacimiento<sup>5</sup>, la Ilustración o el siglo XXI<sup>6</sup>. Sin embargo, algunas dudas se han suscitado al respecto de la identidad de quien inspira a la *dramatis persona*.

Por una parte, como bien señala Brisson, el autor del *Timeo*, nunca afirma explícitamente que el personaje epónimo sea un pitagórico y nada de lo expuesto en tal obra puede ser reconocido como exclusivo de dicho grupo filosófico/religioso<sup>7</sup>. Por otra parte, más importante aún, carecemos de certeza absoluta sobre la existencia histórica del protagonista de la obra platónica sobre la “creación” del universo. Antes de la aparición de los diálogos de Platón no existe ninguna referencia a un filósofo presocrático conocido como Timeo<sup>8</sup>. Eggers Lan escribe que éste “parece ser una invención platónica”<sup>9</sup>.

Platón recurre frecuentemente a personajes ficticios que usa en calidad de máscaras para exponer sus propias ideas o las doctrinas de alguien más a las que, por alguna razón, no quiere mencionar directamente<sup>10</sup>. ¿Acaso Sócrates mismo no es frecuentemente máscara de Platón?

<sup>5</sup> En el Renacimiento, Pico alude a él como a un personaje histórico: “Ya el sumo Padre, Dios arquitecto, había construido con leyes de arcana sabiduría esta mansión mundana que vemos [...] deseaba el Artífice que hubiese alguien que comprendiera, amara su belleza y admirara la vastedad inmensa. Por ello, cumplido ya todo (como Moisés y Timeo lo testimonian) pensó por último en producir al hombre”. PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI (2004, pp. 1-13).

<sup>6</sup> “...Molto probabilmente un pitagorico”: CASERTANO, GIOVANNI (2007, p. 26).

<sup>7</sup> Véase BRISSON, LUC (2007, p. 26).

<sup>8</sup> WOLFE, JOHN R. (2010).

<sup>9</sup> EGGERS, CONRADO (1999, p. 31). Otra “invención de Platón” que aparece en los diálogos de senectud puede ser Céfalo de Clazomene, específicamente en el *Parménides*. Véase MEDINA GONZÁLEZ, ALBERTO (2013, p. 7).

<sup>10</sup> Por ejemplo, Máximo de Tiro se percató de que Diótima era una máscara de Safo y atribuyó la maternidad de buena parte de la erosofía socrática/platónica a la poetisa de Lesbos. Calicles, de cuya existencia no sabemos nada prescindiendo

Siguiendo tal hipótesis, ¿es Timeo una máscara? En caso afirmativo, ¿de quién? Sin poder resolver definitivamente el problema, un hilo conductor insoslayable es la afirmación de acuerdo con la cual Timeo es tanto político como filósofo.

En un plano general, Timeo puede ser una idealización de un guardián platónico implantado en una *pólis* histórica, Locride, afamada por su buen gobierno. José María Zamora Calvo observa que “Timeo es un hombre valiente perseverante [...] significa «a quien se honra», y posee las características de la parte timoidética de la *República* (IX 518 a-b)”<sup>11</sup>. Una identificación más específica oscila entre dos contemporáneos de Platón: Arquitas y Epaminondas. Arquitas, gobernante de Tarento y filósofo pitagórico, fue amigo y benefactor de Platón. Epaminondas fue un pitagórico cuya victoria en Leuctra en el 371 inauguró el breve período conocido como “hegemonía tebana”, etapa que finalizó precisamente con su muerte heroica en el 362, en la batalla de Mantinea. El problema con esta identificación es que nada autoriza indubitablemente a sostener que Timeo sea alguno de estos pitagóricos.

### Hermócrates

Esta *dramatis persona* de Timeo y Critias suele ser identificado con el Hermócrates histórico que es mencionado en la *Historia de la guerra del Peloponeso*. Conrado Eggers Lan acota que tal asociación se registra cuando menos desde Proclo<sup>12</sup>. Tucídides lo presenta como “[...] un hombre que no era inferior a ningún otro en inteligencia y que en la guerra había dado pruebas de gran experiencia y de notable valor [...]”<sup>13</sup>. Tal descripción satisface las expectativas externadas por el Sócrates que aparece al inicio del *Timeo*.

El general siracusano se manifiesta como un implacable crítico del imperialismo de los atenienses, a quienes acusa de usar mil pretextos plausibles, artimañas sofisticadas, con la aviesa intención “[...] de conquistar Sicilia y en especial nuestra ciudad, pues saben que si llegan a apoderarse de ella, fácilmente lograrán adueñarse del resto”<sup>14</sup>. Los

---

del diálogo platónico *Gorgias*, ha sido considerado “máscara” de algún político del siglo V a. C. Entre los candidatos se enumeran Pericles y Critias; pero la cuestión no está resuelta.

<sup>11</sup> ZAMORA CALVO, JOSÉ MARÍA, (2010, p. 15).

<sup>12</sup> Cfr. EGGERS, *op. cit.*, p. 31.

<sup>13</sup> Thuc., *Historiae.*, VI. 72.

<sup>14</sup> Thuc., *Historiae.*, VI. 33 y IV, 59.

atenienses, según la perspicaz mirada del siracusano, “[...] no vienen contra Sicilia por una cuestión de etnias (por hostilidad hacia una de las dos de que nos componemos [esto es, dorios y jonios]), sino atraídos por las riquezas que en Sicilia existen y que constituyen nuestra común propiedad”<sup>15</sup>.

Con un realismo político descarnado, muy al estilo de ciertos pasajes de Tucídides, Hermócrates no se hace demasiadas ilusiones sobre el imperio ineludible de la justicia en las sociedades humanas, por el contrario, alude a una naturaleza (*physis*) que, como en Heráclito, no desconoce el imperio de *Pólemos*. Y si la guerra es una realidad ubicua lo único prudente, según el general siracusano, es estar preparado y no arredrarse ante ella: “Y no reprocho yo a quienes desean someter a otros, sino a quienes están dispuestos a someterse. Tal es, en efecto, la naturaleza humana: dominar siempre sobre el débil y defenderse de quien ataca”<sup>16</sup>. En contra de las ambiciones de los atenienses, el siracusano los enfrentó sin renunciar al empleo de diversos engaños, consagrándose como maestro del ardid y la estrategia<sup>17</sup>. Este personaje fue Némesis de los atenienses en su tiempo. Tucídides señala que “[...] era el siracusano Hermócrates quien más les instaba a participar a fin de aniquilar lo que quedaba del poderío ateniense [...]”<sup>18</sup>.

Al más puro estilo homérico Hermócrates aprecia la paz; pero sólo en caso de que ésta sea realmente posible, no la paz a toda costa.

Y en cuanto a la paz, a la que todo el mundo reconoce como bien supremo ¿por qué razón no vamos a implantarla entre nosotros? ¿O acaso creéis que si uno goza de una situación favorable o sufre lo contrario, no es la paz más idónea que la guerra para poner fin a esta última y para preservar la primera a cada cual; y que la paz proporciona honores y glorias menos expuestas al peligro, así como otras muchas ventajas [...] Y así, [se dirige a los diversos grupos sicilianos] haremos la guerra cuando la ocasión se presente, y nos volveremos a reconciliar entablando negociaciones comunes entre nosotros. Mas frente a gente extranjera que marcha contra nosotros siempre nos defenderemos todos a una.

<sup>15</sup> Thuc., *Historiae.*, IV. 61.

<sup>16</sup> Thuc., *Historiae.*, IV. 61.

<sup>17</sup> Thuc., *Historiae.*, VII. 73-74.

<sup>18</sup> Thuc., *Historiae.*, VIII. 26.

Y de ahora en adelante jamás llamaremos a nadie como aliado o mediador. Efectivamente, si actuamos de este modo, no privaremos en la hora presente a Sicilia de dos excelentes ventajas: liberarla de los atenienses y de la guerra civil; y así, la habitaremos en el futuro nosotros solos, libre y menos expuesta a amenazas externas<sup>19</sup>.

Hermócrates se muestra partidario de la unidad entre de los sicilianos en general y de conjurar las sediciones que azotaban las *póleis* de aquel entonces:

[...] cada uno de nosotros debería [...] considerar que las luchas intestinas son la causa principal de la ruina de las ciudades, y especialmente en el caso de Sicilia, cuyos habitantes, a pesar de que somos víctimas de una conspiración, estamos divididos según las diversas ciudades. Esto es lo que debemos recordar, para llegar a una reconciliación entre individuos y entre ciudades, e intentar en común la salvación de toda Sicilia<sup>20</sup>.

Finalmente, su participación activa en la política le granjeó ser desterrado de Siracusa y sufrir los ataques de Tisafernes, con quien se había enemistado<sup>21</sup>.

La sola presencia de Hermócrates, aunque su participación se restrinja a una única intervención en el *Critias*, se encuentra justificada si se toma en cuenta que este diálogo ha sido interpretado como una crítica platónica al imperialismo ateniense y un exhorto para que sus conciudadanos recuperen los valores previos a tal etapa histórica. Costa afirma al respecto:

La caída de la Atlántida refleja críticamente la auténtica historia de Atenas, ya que la expedición a Sicilia que –según Tucídides– provocó la ruina de la ciudad aparece aquí aludida (Cf. 2.65, 8-11, y 6.24, 3-4). J. G. Griffiths [(1985): “Atlantis and Egypt”, *Historia*, vol. 34, pp. 3-28] ha insistido en marcas [...] dramáticas: no es casual –sostiene– que Hermócrates, arquitecto de la derrota ateniense, esté allí sentado escuchando el relato de Critias y esperando su turno para hablar<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Thuc., *Historiae.*, IV. 62-64.

<sup>20</sup> Thuc., *Historiae.*, IV. 61.

<sup>21</sup> Thuc., *Historiae.*, VIII. 85.

<sup>22</sup> COSTA, IVANA (2009, p. 89).

Critias, resulta claro, es el personaje principal del diálogo platónico que lleva su nombre.

## Critias

### Los Critias del *Critias*

Critias es un ciudadano de la Atenas real, no sólo una ficción platónica. Este egregio representante de la primera ilustración de Occidente, la experimentada por la sociedad ateniense durante buena parte del siglo V a. C., conjuga credenciales de hombre de acción y de teoría. Resulta difícil de determinar qué tantos méritos en cada campo pueden serle atribuidos en buena parte por el hecho de que se granjeó por una desafortunada carrera política una *damnatio memoriae* milenaria que ha distorsionado irremediabilmente la comprensión de su papel en la historia de Atenas.

Critias aparece en varios diálogos de Platón: *Cármides*, *Protágoras*, *Timeo* y *Critias*. En todos ellos es retratado con un perfil bastante favorable. Sin embargo, actualmente se ha suscitado un pequeño debate al respecto de quién es el Critias que protagoniza el diálogo epónimo. Parte del problema es originado por el hecho de que existen varias personas con el nombre “Critias” en el árbol genealógico de Platón, de los cuales tres pudieron haber sido el personaje epónimo de la obra platónica.

¿Qué Critias es la *dramatis persona* que protagoniza el diálogo de Platón? ¿El bisabuelo<sup>23</sup>, el abuelo<sup>24</sup> o el tío materno<sup>25</sup> de Platón? A pesar de que no existe consenso al respecto entre los platonistas, existen buenas razones para creer que se trata del líder de los treinta tiranos quien, literalmente, murió luchando en contra de la democracia.

<sup>23</sup> “Critias se encuentra en el esplendor de su carrera política y es un ciudadano notorio en Atenas (20 a), por lo que se debe presumir que es también un anciano. Por esta causa, es poco plausible que sea uno de los treinta tiranos que formaron parte del gobierno oligárquico entre 404-403. Es probable que sea bisabuelo de Platón, es decir, abuelo del tirano” LISI, FRANCISCO (2008, pp. 134-135).

<sup>24</sup> “Critias es presentado como una persona avanzada de edad, ciudadano de Atenas y con una gran cultura filosófica; con mucha seguridad sería abuelo de Platón” PÉREZ MARTEL, JOSÉ MARÍA (2004, p. 17).

<sup>25</sup> “Critias, en efecto, es bien conocido. Era tío de Platón y uno de los más audaces de los treinta oligarcas que tomaron el poder en Atenas en 404; pero también era un sofista, o por lo menos así le designaba la Antigüedad y aquí hemos seguido este uso, pues aunque no se hacía pagar las lecciones, vivió como un intelectual, escribiendo sobre las constituciones, participando en los debates de los filósofos y contribuyendo a difundir las ideas de los sofistas” DE ROMILLY, JACQUELINE (2010, p. 109).

Resulta natural que el interlocutor de Hermócrates sea el líder oligarca ateniense en tanto que ambos son hombres de Estado destacados en sus respectivas *póleis*<sup>26</sup>. Este Critias, el oligarca/tirano, sería el hijo de Calescro.

### **El líder de los treinta tiranos y la acusación contra Sócrates**

El líder del gobierno fallido de los treinta tiranos fue juzgado severamente por los historiadores y politólogos de la Atenas clásica. Jenofonte afirma que “[...] Critias fue el más ladrón, violento y asesino de cuantos gobernaron durante la oligarquía [...]”<sup>27</sup>. En sus *Helénicas* hace decir a Cleócrito que los treinta tiranos fueron:

[...] los hombres más impíos, quienes por su ganancia particular casi han matado a más atenienses en ocho meses que todos los peloponesios en diez años de guerra. Cuando podíamos vivir en paz como ciudadanos, ellos nos han ofrecido a unos y otros la guerra más vergonzosa, más cruel, más impía y más odiosa de todas para dioses y hombres. En efecto, bien sabéis que no sólo vosotros, sino también nosotros lloramos a algunos de los muertos ahora por nosotros<sup>28</sup>.

Aristóteles, por su parte, describe la situación imperante durante el gobierno de los treinta tiranos con tintas casi tan sombrías como las de Jenofonte, “[...] una vez que tuvieron la ciudad más avasallada, no tuvieron miramientos con ningún ciudadano, sino que dieron muerte a los que destacaban por su hacienda, su cuna o su prestigio, para librarse de motivos de temor y deseosos de arrebatarles su hacienda. En corto espacio de tiempo mataron a no menos de mil quinientos”<sup>29</sup>.

El juicio de Jenofonte y Aristóteles sobre Critias ha sido de gran influencia a lo largo de la historia. Actualmente sigue siendo considerado por diversos especialistas como un personaje “indigerible”<sup>30</sup>, un “gánster”<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> “En cuanto a Critias, tal vez no fuera un sofista, pero era incontestablemente un hombre muy activo en materia de política y uno de los partidarios más comprometidos de la oligarquía [...]. Si en Atenas hubo una persona realmente partidaria, y sin reservas, de la oligarquía, ése fue sin duda Critias”. *Ibid.*, pp. 199-200.

<sup>27</sup> . *Mem* I. ii.

<sup>28</sup> X. *HG* II, 21-22.

<sup>29</sup> Arist. *Ath.* 35, 4.

<sup>30</sup> Véase PRESUTTI, MARIO (2001, pp. 295-308).

<sup>31</sup> Véase KAHN, CHARLES H. (1997, pp. 247-262).

Critias fue considerado por los atenienses comunes y corrientes uno de los discípulos de Sócrates. A pesar de que el filósofo ágrafo no se involucró directamente en los asesinatos y rapiñas que caracterizaron tal régimen y de que contaba con amigos –y enemigos– en ambos campos<sup>32</sup>, tal reproche parece haber sido suficiente a los ojos del jurado que finalmente lo condenó a ingerir una dosis letal de cicuta.

### Las obras de Critias

Poca duda cabe al respecto de que Critias es el autor de algunas obras de las que se preservan fragmentos y noticias; pero lo que se le puede atribuir es un tema de debate que permanece abierto y que aparentemente se encuentra lejos de solucionarse de una manera definitiva y unánime.

Critias suele ser incluido en los censos de los poetas, de los sofistas y, con mayor certeza, de los políticos<sup>33</sup>.

### El tratado político de Critias

En lo relativo al pensamiento político, a Critias se le ha atribuido una obra fundamental: la *Constitución de los atenienses*. Quien sí defiende vigorosamente la autoría de Critias respecto a esta es Jacqueline de Romilly, helenista que le reconoce a Critias tanto la autoría de este escrito en particular como del género de las “*Constituciones*”<sup>34</sup>. Si fuera acertada la hipótesis de Jacqueline de Romilly, habría que reconocerle a Critias el mérito de ser uno de los pioneros de la filosofía política en general y de los estudios constitucionales comparados en particular<sup>35</sup>. A Critias también

<sup>32</sup> Véase TAYLOR, C. C. W. (2008, p. 297).

<sup>33</sup> DÍAZ-REGAÑÓN LÓPEZ, JOSÉ MARÍA (1980, p. 64).

<sup>34</sup> “[...] el género mismo de los tratados como el de «Sobre la constitución» conocería un éxito aplastante [...] Critias lo practicó de diversas maneras. De él poseemos, en efecto, fragmentos de una *Constitución de los lacedemonios*, compuesta en verso, y varios pequeños fragmentos de una *Constitución de los tesalinos* y otra *Constitución de los atenienses*. De todos modos, la multiplicidad de los tratados de este tipo debidos a Critias es un hecho”. DE ROMILLY, *op. cit.*, p. 204.

<sup>35</sup> “[...] los catálogos antiguos atribuyen a Aristóteles de ciento cincuenta y ocho a ciento setenta y una «Constituciones» [...] Esta enorme colección, hoy perdida, se sitúa en la prolongación de los esfuerzos de Critias y da buena cuenta del carácter más concreto y más matizado que toma la *Política* de Aristóteles en relación con la *República* de Platón. Los dos pensadores políticos más grandes de Grecia están, pues, al final de las dos orientaciones de pensamiento que habían lanzado, a finales del siglo precedente, nuestros dos sofistas: Protágoras, con su reflexión de legislador, y Critias, con sus investigaciones de comparador.” *Ibid.*, p. 205.

se le ha considerado antecesor tanto de los planteamientos del *Príncipe* de Maquiavelo como de la teoría del superhombre de Nietzsche<sup>36</sup>.

Otros autores, se manifiestan escépticos, si se prefiere cautos, al respecto de la atribución de la *Constitución de los atenienses* a Critias. Se ha acuñado la denominación “Viejo Oligarca” para referirse al autor de este tratado, sin identificarlo explícitamente con ningún escritor conocido. Esta solución descarga a Critias y Jenofonte, los principales sospechosos, de la redacción del panfleto antidemocrático en cuestión sin comprometerse con atribuirla a algún otro escritor en específico<sup>37</sup>.

Sea como fuere, su declarada preferencia por la oligarquía, su espíritu hostil a la democracia, pero sobre todo, sus estudios teóricos de las constituciones le han asegurado a Critias un lugar privilegiado en la historia del pensamiento político de Occidente. Sin embargo, éste ha sido eclipsado por el prestigio que disfrutaban actualmente autores contemporáneos suyos, como los historiadores Heródoto y Tucídides, o los demócratas abderitas, Protágoras y Demócrito.

### **Sísifo**

Las “ilustraciones” experimentadas por Occidente, la helena del siglo V a. C., la del siglo XVIII, sobre todo francesa, y la de los siglos XIX y XX, asociadas de algún modo al pensamiento positivista, suelen cuestionar en diversos sentidos las religiones de las sociedades en las que se registran. Los “científicos” hipocráticos, a pesar de lo rudimentario de su arte a ojos contemporáneos, buscaron explicaciones naturales de enfermedades cuyo origen había sido considerado sagrado, como la epilepsia o la impotencia sexual. Los sofistas no dejaron de incluir cierto saludable escepticismo que también se aplicó a la esfera de la religión<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Véase MENZEL, ADOLF (1964, pp. 113-126).

<sup>37</sup> No falta el helenista que contemple similitudes entre los planteamientos hostiles a la democracia del Pseudo Jenofonte y los de Critias; pero haciendo hincapié en que no se trata de la misma persona, “[...] altri famosi esempi di posizioni radicalmente antidemocratiche (l’*Athenaion Politeia* pseudosenofontea) potrebbero invece costituire i veri casi di eco banalizzante e settoriale rispetto a una visione sistematica e articolata come quella di Crizia”. BULTRIGHINI, UMBERTO (1999, p. 33).

<sup>38</sup> “[...] los sofistas son los primeros en dedicarse a una crítica radical de todas las creencias en nombre de una razón metódica y exigente. Son los primeros en tratar de pensar el mundo y la vida en función del hombre en solitario. Son los primeros en hacer de la relatividad de los conocimientos un principio fundamental y en abrir los caminos no solamente del pensamiento libre, sino de la duda absoluta en todo lo que es metafísica, religión o moral [...] A partir de los sofistas, la filosofía ya no revela: está obligada a razonar y probar”. DE ROMILLY, *op. cit.*, pp. 218-219.

La influencia de los sofistas es prácticamente ubicua en los pensadores del siglo V a. C. Entre los grandes trágicos de dicha época, Eurípides quizá sea el que más la asimiló. Encontramos en sus composiciones “elementos modernos o filosófico-sofísticos”<sup>39</sup>. como pueden ser la divinización de abstracciones.

La poesía dramática también es un género aparentemente cultivado por Critias. Se le atribuyen las obras *Tenes*, *Radamanto*, *Piritoo* y *Sísifo*. Sísifo (D. K. 88 B 25) constituye un hito en la historia de la religión griega por el hecho de que este drama ha sido considerado una especie de manifiesto de ateísmo ilustrado en pleno siglo V a. C. Ahí se postula que la religión es un ingenioso invento cuyo propósito es controlar la conducta de los seres humanos haciéndoles creer que los dioses vigilaban todos sus actos e, incluso, sus pensamientos más íntimos<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> HAMAMÉ, GRACIELA NOEMÍ (2000, p. 94).

<sup>40</sup> “Un tiempo hubo en que la vida del hombre no tenía orden,  
era una vida bestial, de la fuerza esclava,  
una época en que no había premio para los buenos  
ni tampoco un castigo para los malvados.  
Después, según creo, los hombres establecieron  
leyes punitivas, de modo que fuese justicia  
un soberano imparcial para todos y la insolencia, su esclava.  
Así recibía castigo todo el que erraba.  
Tiempo después, pues las leyes impedían,  
por su fuerza, cometer a los hombres crímenes manifiestos,  
aunque, a ocultas, seguían cometiéndolos, entonces,  
yo creo que, por vez primera, un hombre astuto y sabio de mente  
inventó, en bien de los hombres, el miedo a los dioses,  
para que los malvados temieran, si cometían, a ocultas,  
alguna maldad, de obra, palabra o pensamiento.  
Introdujo, por tanto, la noción de divino, diciendo  
que existe un dios, floreciente de vida inmortal,  
que oye y que ve con la inteligencia, que posee una mente  
y rige el universo, revestido de divina natura.  
Este dios oírá cuanto, entre los hombres, se dice,  
y tendrá poder para ver todas sus acciones.  
Si, por acaso, maquinan, en silencio, alguna maldad,  
no escapará a la atención de los dioses. Porque en ellos  
hay providencia. Con estas razones,  
introdujo la más dulce doctrina,  
ocultando la verdad con falso argumento.  
Decía que los dioses habitan allí en donde  
más podrían aterrorizar a los hombres,  
de donde, según comprendió, proceden los temores humanos,

Sin embargo, la autoría del *Sísifo* también se le ha escatimado a Critias. Dihle postuló en la década de los setenta que la tragedia *Sísifo* procede de la pluma de Eurípides, entre otras razones, como señala Antonio Melero Belido, por el hincapié del *Sísifo* en la “palabra” y la “persuasión”<sup>41</sup>. Melero Belido añade que “la autenticidad de este drama satírico es discutida [...] El ateísmo del pasaje parece también inconsistente con la ideología política, conservadora a ultranza, del autor. La cuestión no está definitivamente cerrada ni es baladí, por cuanto si el *Sísifo* no es realmente de Critias, poco queda, aparte de la autoridad de Diels, para considerarlo un sofista”<sup>42</sup>. Dana Sutton percibe que para el autor del *Sísifo* la creencia en la justicia procedente de las divinidades puede ser clasificada en el ámbito de la “mentira noble” (“*noble lie*”)<sup>43</sup>, y considera que “[...] the chances that our fragment express Critias’ own philosophy appear minimal”<sup>44</sup>.

La lectura de Dihle ha sido suscrita por algunos de los más influyentes especialistas que se han abocado a la cuestión en los últimos lustros; pero la verdad sea dicha, no es la única interpretación posible y está lejos de haber conquistado unanimidad, y en alguna de la bibliografía especializada más reciente se vuelve a contemplar la posibilidad de que sea Critias el autor del *Sísifo*<sup>45</sup>. En la obra del sofista ateniense se

---

las dificultades de sus miserables vidas:  
de la esfera suprema, en donde veía surgir  
el relámpago y oía el horrisono fragor  
del trueno y la faz estrellada del cielo,  
hermoso retablo de Crono, el sabio artesano,  
por donde camina, esplendente, la masa ardiente del sol  
y de donde cae a la tierra la húmeda lluvia.  
Tales terrores puso alrededor de los hombres,  
Mediante los cuales asentó firmemente, con sus razones,  
el poder divino y en el sitio adecuado,  
Y extinguió, con las leyes, la ilegalidad que reinaba.  
[...]

De ese modo, yo creo, que alguien, por primera vez, persuadió  
a los hombres a creer que existe una estirpe de dioses”.

88 D. K. B 25. “Critias [88 D. K.]”.

<sup>41</sup> MELERO BELIDO ANTONIO (1996. p. 432, n. 57).

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 428, n. 52.

<sup>43</sup> SUTTON, DANA (1981, p. 37).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>45</sup> Umberto Bultrighini, entre ellos, postula que “il pensiero espresso nel fr. 25 è sicuramente di Crizia, il quale dunque propone un’idea razionalizzante del divino [...]”. BULTRIGHINI, *op. cit.*, p. 249.

encuentra, a decir de Bultrighini, un “ateísmo funcional” que no ha sido bien comprendido por quienes rechazan atribuirle la paternidad del *Sísifo*<sup>41</sup> debido a que entienden “ateísmo” fuera del contexto sociopolítico de la Atenas clásica, esto es, de una manera anacrónica. Este autor italiano, buscando la coherencia de la obra y la acción de *Critias*, propone leer dicha obra en clave política<sup>46</sup>.

A la presunta autoría del *Sísifo* habría que añadir que *Critias* fue acusado por Andócides de haber participado en el escándalo de la mutilación de los *Hermes* y que aparentemente “aludió o parodió” un poema órfico<sup>47</sup>.

Sucintamente, la cuestión de la paternidad del *Sísifo* y del presunto ateísmo de *Critias*, como buena parte de los asuntos que atañen a la obra y el pensamiento del líder de los treinta tiranos, sigue siendo debatida. Y la manera de leer el *Critias* de Platón también ha suscitado interpretaciones divergentes a lo largo de los siglos.

### A manera de conclusión

El diálogo socrático se erigió en un género literario adoptado por la filosofía en la primera mitad del siglo IV a. C. Su índole dramática determinó la presencia de personajes. Estos podían ser figuras históricas o creaciones literarias. Sea como fuere, el diálogo socrático es un drama filosófico que no pretende ser principalmente biografía o historia, pero que no deja de traslucir adarmes invaluable de la sociedad ateniense. El tándem *Timeo-Critias* ilustra perfectamente tal situación.

El personaje epónimo del *Timeo* no aparece en la literatura antes de Platón, bien puede ser posible que sea una ficción literaria creada por el filósofo ateniense.

<sup>46</sup> “Il punto debole degli studio sul fragmento criziano del *Sisifo* è sempre stato quello di considerare l'ateismo, vero o presunto, di Crizia con occhi moderni, come atteggiamento mentale assoluto e fine a se stesso, e di considerarlo un problema da risolvere. Ma Crizia era un animal politico, e il sacro che lo interessava era appunto solo il sacro integrato nella *pólis*, nella *pólis* in cui viveva e che voleva cambiare radicalmente: tutto ciò che fondava il regime statutario vigente di quella *pólis*, la *pólis* storicamente determinata come l'Atene democratica [...] Se i principii religiosi e culturali servono a cementare e a rafforzare la coesione di una *pólis* retta da un regime odioso, e se questi stessi principii sono diventati un'arma letale nelle mani dei detentori del potere politico, allora – questa la prospettiva di Crizia – questi principii meritano di essere sottoposti a una revisione razionalizzante spietata; solo così si Proaño le basi per un ordinamento sociale e politico autenticamente legale, passando attraverso una rieducazione integrale delle coscienze.” *loc. cit.*

<sup>47</sup> BERNABÉ, ALBERTO (2008, p. 32).

Critias es uno de los personajes fundamentales de la historia política y cultural de Atenas, perteneciente a la familia de Platón. Su historicidad se encuentra más allá de toda duda.

El juego platónico entre personajes históricos y ficticios debe entenderse dentro del contexto del drama filosófico, de una forma de expresión adoptada por la filosofía en la Atenas clásica. Pero como otras formas dramáticas de la época, la comedia de Aristófanes particularmente, el diálogo no deja de constituir una fuente inapreciable para recabar información de los atenienses que tuvieron la fortuna de erigirse en personajes platónicos. Las *dramatis personae* de los diálogos de Platón son figuras literarias que además de exponer ideas del filósofo ateniense también resultan de utilidad para recabar algunos datos de contemporáneos ilustres de éste.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, traducción, introducción y notas de ALBERTO BERNABÉ, Abada, Madrid, 2005.
- BERNABÉ, ALBERTO, “Orfeo y Eleusis”, *Synthesis*, 15, Centro de Estudios Helénicos, La Plata, Argentina, 2008.
- BRISSON, LUC, “Platon, Pythagore et les Pythagoriciens”, *Eikasia*, 12, Eikasia Ediciones, Oviedo, España, 2007.
- BULTRIGHINI, Umberto, «Maledetta democrazia» *Studi su Crizia*, Edizioni dell’Orso, Torino, 1999.
- CASERTANO, GIOVANNI, “La verità, i recordi e il tempo”, *Eikasia*, 12, Eikasia Ediciones, Oviedo, España, 2007.
- COLLI, GIORGIO, *Platón político*, trad. Jordi Raventós, Ediciones Siruela, Madrid, 2008,
- COSTA, IVANA, “Prosperidad y caída de la Atlántida. Influencias de Heródoto en el relato platónico de la corrupción de la pólis”, *Praxis Filosófica*, 28, Universidad del Valle, Colombia, 2009.
- CRITIAS, en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, introducción, traducción y notas de Antonio Melero Belido, Gredos, Madrid, 1996.
- DE ROMILLY, JACQUELINE, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Giralt Gorina, Gredos, Madrid, 2010.
- DÍAZ-REGAÑÓN LÓPEZ, José María, “Anacreonte: notas críticas a sus fragmentos”, *Cuadernos de Investigación Filológica*, 6, Universidad de la Rioja, Logroño, La Rioja, España, 1980.
- EGGERS LAN, CONRADO, “Introducción a la lectura del *Timeo*”, en PLATÓN, *Timeo*, traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 1999.
- HAMAMÉ, GRACIELA NOEMÍ, “Yocasta. Un itinerario trágico particular en Fenicias de Eurípides”, *Synthesis* 7, Centro de Estudios Helénicos, La Plata, Argentina, 2000
- JENOFONTE, *Helénicas*, introducción de F. Javier Gómez Espelosín, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón, Gredos, Madrid, 2000.
- JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates. Banquete, Apología*, introducción, traducción y notas Juan David García Bacca. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1946.
- KAHN, CHARLES H., “Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment”, *Phronesis*, 42.3, Brill, Leiden, The Netherlands, 1997.

- LISI, FRANCISCO, “Introducción al Timeo”, en Platón, *Filebo, Timeo, Critias*, traducción, introducción y notas de M. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 2008
- MEDINA GONZÁLEZ, ALBERTO, “Introducción general al Parménides”, en PLATÓN, *Parménides*, introducción, traducción y notas de Alberto Medina González, Encuentro, Madrid, 2013.
- MELERO BELIDO, ANTONIO, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, introducción, traducción y notas de Antonio Melero Belido, Madrid, Gredos, 1996.
- MENZEL, ADOLF, “Calicles. Personificación de Critias”, *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, trad. Mario de la Cueva, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1964.
- PÉREZ MARTEL, JOSÉ MARÍA, “Introducción”, en PLATÓN, *Ión, Timeo y Critias*, traducción, introducción y notas de José María Pérez Martel, Alianza, Madrid, 2004.
- PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. Adolfo Ruiz Díaz, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.
- PLATÓN, *Critias. L'Atlantide*, texte établi, traduit et introduit par Jean-François Pradeau, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 2002.
- PLATÓN, *Timeo*, traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 1999.
- PRESUTTI, MARIO, “L'impegno di Crizia contro teoria e pratica della democrazia radicale ateniese”, *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 43.2, Fabrizio Serra Editore, Pisa, 2001.
- SUTTON, DANA, “Critias and Atheism”, *The Classical Quarterly*, 31.1, The Classical Association, Cambridge University Press, Glasgow, 1981.
- TAYLOR, C. C. W., *Pleasure, Mind and Soul. Selected Papers in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2008.
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, introducción y notas de Antonio Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, 1989.
- WOLFE, JOHN R., *Arete and physics: The lesson of Plato's Timaeus*, University of South Florida, (Theses and Dissertations. Paper 1811), Florida, USA, 2010.
- ZAMORA CALVO, JOSÉ MARÍA, “Introducción al Timeo de Platón”, Platón, *Timeo*, edición bilingüe de José María Zamora Calvo, notas y anexos de Luc Brisson, Abada, Madrid, 2010.

## Cristo y sus discípulos en la *Antología Palatina*

pp. 81 - 102

ELBIA HAYDÉE DIFABIO  
elbiad@ffyl.uncu.edu.ar

### Resumen

La investigación se encuadra en los lineamientos del análisis filológico. Tres partes complementarias conforman el escrito: la primera informa escuetamente sobre el códice y luego se estudian escenas de la vida adulta de Jesús y de sus discípulos, extraídas del libro I de dicho compendio, en estrecha conexión con el *Nuevo Testamento*. Respecto del Mesías, tres, numerados 49 a 51, tratan sobre Lázaro; el 52 saluda a María, la nueva hija de Sión; el 53 versa sobre la Pascua; dos, 54 y 55, rememoran la crucifixión y uno, el 56, la resurrección; 74 y 117 aluden a un ciego de nacimiento. Se suma el poema 28 del libro XV, ya que el bizantino Anastasio *Traulós* presenta una sentida síntesis biográfica del Mesías en catorce versos. A ellos se suman ocho epigramas que sobre cuatro apóstoles y dos evangelistas conserva el primer libro (desde el poema 78 al 85). El libro I es creación bizantina y la encabeza una provocativa invitación: “Antecedan los piadosos y santos epigramas de los cristianos aun cuando los gentiles estén descontentos“. Resulta, por ende, una fuente documental de la arqueología cristiana. La mayoría de estos 123 epigramas es anónima; solo dieciocho tienen autoría reconocida. Es corolario de calificados filólogos y copistas que en Constantinopla se dedicaron a la preservación, mejora y transmisión de este patrimonio literario. El trabajo se propone penetrar, tanto como sea posible, en el espíritu en que los poemas fueron concebidos.

**Palabras clave:** *Antología Palatina* – arte epigramático – cristianismo – Cristo y sus discípulos

## Abstract

The research fits into the guidelines of philological analysis. Three complementary parts make up the writing: the first one succinctly reports about the manuscript and then scenes of Jesus' adult life and of his disciples are taken from Book I of the above mentioned, in close connection with the *New Testament*. Regarding the Messiah, three, numbered 49 to 51, deal with Lazarus; the 52 greets Mary, the new daughter of Zion; 53 is about Easter; two, 54 and 55, recall the crucifixion and one, 56, resurrection; 74 and 117 allude to a born blind man. Poem 28 of Book XV is added, since the Byzantine *Anastasis Traulos* presents a heartfelt biographical synthesis of the Messiah in fourteen verses. To them, eight epigrams are added that the first book preserves on four apostles and two evangelists (from poem 78 to 85). The first book is a Byzantine creation and it is led by a provocative invitation: "Let the pious and godly Christian Epigrams take precedence, even if the pagans are displeased." It is, therefore, a documentary source of Christian archeology. The majority of these 123 epigrams is anonymous; only eighteen have recognized authorship. It is a corollary of qualified philologists and copyists who in Constantinople dedicated themselves to the preservation, improvement and transmission of this literary heritage. The paper seeks to fathom, as much as possible, the spirit in which the poems were conceived.

**Key words:** *Greek Anthology* – epigrammatic art – Christianity – Christ and His disciples

## Cristo y sus discípulos en la *Antología Palatina*

ELBIA HAYDÉE DIFABIO  
elbiad@ffyl.uncu.edu.ar

Encuadrada en lineamientos filológico-estilísticos, esta investigación se concentra en episodios bíblicos referidos a la vida adulta de Cristo y a sus discípulos. Tres partes complementarias conforman el artículo: la primera comunica escuetamente sobre el códice y luego se estudia el accionar de Cristo y de seis de sus enviados, en estrecha conexión con los cuatros evangelios y con otras fuentes bíblicas del *Novum Testamentum* o *Καινή Διαθήκη*. La principal fuente es el libro I de la *Antología Palatina*<sup>1</sup> pero se complementa con 15.28 cuyo texto, más largo, condensa detalles que se han advertido, aisladamente, en los pareados del libro que inaugura la compilación, ya que el bizantino Anastasio Traulós presenta, en catorce versos, una sentida síntesis biográfica sobre el Mesías durante el Calvario<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> En adelante *AP*.

<sup>2</sup> Recogida por el erudito monje bizantino Maximus Planudes en 1299, la *Planudea* contiene doce epigramas de tema cristiano. “Parecem todos, à exceção do núm. 40, corresponder a inscrições reais gravadas em túmulos (núms. 3, 29-34), no pedestal de uma cruz (núms. 15-16), debaixo de um ícone (num. 17) ou de uma cena da crucificação (núm. 28)”. (MARTINS DE JESUS, 2017: 11)

## Breves notas sobre la *Antología Palatina*

Se llama *Palatina* por el códice del siglo X que se encontraba en la biblioteca de los electores del Palatinado en Heidelberg, adonde había llegado en torno al 1600, y que fuera descubierto por el filólogo francés Claude Saumaise en 1606. Había pasado por las manos de varios humanistas en XV y XVI. Permaneció en Alemania hasta que Maximiliano, duque de Baviera desde 1597, lo regalara en 1623 al papa Gregorio XV como agradecimiento por su ayuda al comienzo de la Guerra de los Treinta Años. Ya en el Vaticano, el códice se encuadernó en dos tomos desiguales. En 1797 Napoleón los llevó a Francia pero, luego de su derrota, los volúmenes se separaron: el primero, más extenso, se conserva desde 1816 en Alemania, en la Biblioteca de la Universidad de Heidelberg (*Codex Palatinus* 23 [P], que contiene los trece primeros libros de AP; el segundo se halla en la Biblioteca Nacional de París (*Parisinus Suppl. Gr.* 384).

En conjunto compilaba una poesía epigramática abundante, además de canciones, epitafios y ejercicios retóricos, resultado de varios procesos de antologización previos. El examen paleográfico ha determinado la intervención de cuatro copistas –entre ellos Constantino Rodio (siglo X)- en la elaboración del manuscrito, que data de fines del X (Preisendanz) o de mediados del XI (Jacobs). Entre los siglos XVI y XVIII se efectuaron considerables copias de este manuscrito, designadas genéricamente *apographa*.

La AP comienza con una sugestiva incitación: Τὰ τῶν χριστιανῶν προτετάχθω εὐσεβῆ καὶ θεῖα ἐπιγράμματα, κἄν οἱ Ἕλληνες ἀπαρέσκωνται, “*Antecedan los piadosos y santos epigramas de los cristianos, aun cuando los gentiles estén descontentos*“. La mayoría de estos 123 epigramas es anónima, solo dieciocho tienen autoría reconocida<sup>3</sup>. Este libro fue escrito por dos manos y desde el primer poema al 94 se observa una colección sustancialmente unitaria e independiente, tripartita: del 1 al 18, epigramas descriptivos de monumentos de Constantinopla y alrededores; del 19 al 31, plegarias e invocaciones a Cristo y a la Virgen y del 32 al 94, descripciones de obras de arte figurativo relativas a personajes y episodios de ambos Testamentos<sup>4</sup>. Las figuras y los hechos históricos posteriores a la *Biblia*

<sup>3</sup> En el conjunto objeto de actual estudio solamente el n° 51 pertenece a Gregorio el Teólogo (siglo IV), a quien corresponde la autoría del libro VIII.

<sup>4</sup> “Taken in conjunction, the above data strongly suggest that the epigram cycle, API, 37–49 and 52–77, was composed around the year 600”. (LAUXTERMANN, 2003: 361).

oscilan entre los siglos cuarto y décimo: se trata, entonces, de creaciones bizantinas. Resulta una fuente documental de la arqueología cristiana. 56 poemas están escritos en dísticos elegíacos y 52 en hexámetros, 15 son trímetros yámbicos. Según Di Berardino (I, 1998: 728):

El epigrama literario cristiano se desarrolla sobre todo después de Constantino, en oriente con Gregorio Nacienceno y en occidente con el papa Dámaso (366-384) (...) El uso de inscripciones junto a pinturas y mosaicos en las basílicas, *ut littera monstret quod manus explicuit* (Paulino de Nola, *Carm.* 27, 5845), era común en el siglo IV.

En la selección objeto del actual estudio solamente el n° 51 pertenece a Gregorio el Teólogo (siglo IV), a quien corresponde la autoría del libro octavo completo. La indagación crítico-textual intenta penetrar, tanto como nos sea posible, en esta singular poesía religiosa y en el espíritu en que fue concebida.

### Epigramas sobre Cristo adulto

Tres textos seguidos recuerdan al hermano de María y Marta, en Betania: **Lázaro, forma griega de Eleazar, nombre que en hebreo significa “Dios es mi ayuda”**<sup>5</sup>. Siguiendo a Lc 16.19 ss. simboliza al que, padeciendo enfermedad y pobreza, recibe su recompensa en el más allá. Cada pieza literaria agrega un detalle a la resurrección de este amigo de Jesús y preludio de la del Mesías. En 49 se asiste a su abandono del sepulcro; en el siguiente, se alude a su alejamiento de las tinieblas y en 51 la referencia es temporal.

49. Εἰς τὸν Λάζαρον - *In Lazarum - Sobre Lázaro*  
Χριστὸς ἔφη· “Πρόμολ ὤδε”, καὶ ἔλλιπε Λάζαρος ἄδην,  
αὐαλέφ μυκτῆρι παλίνσοον ἄσθμα κομίζων.

*Christus dixit, “accede huc”, et reliquit Lazarus orcum,  
arida nare rursus salvum spiritum trahens.*  
*Cristo dijo: - “Sal aquí”, y Lázaro dejó atrás el hades,  
recuperando de nuevo la respiración en su seca nariz.*

Como los demás, el texto refleja la proximidad con las Sagradas Escrituras pero a su vez, la continuidad de hipotextos clásicos no

<sup>5</sup> Un extenso poema de 57 versos, en AP 15.40, trata detalladamente el pasaje bíblico de Lázaro. Su autor es Cometas, epigramatista probablemente del siglo X. “He was appointed professor of grammar at the Magnaura school in the 840s” (LAUXTERMANN, 2003: 108).

cristianos. Juan 11.43 demanda Λάζαρε, δεῦρο ἕξω; acá para puntualizar la exhortación milagrosa se ha recurrido a la fórmula homérica (*Ilíada* 18.39 ss.), aunque la voz de autoridad y de firmeza es la misma. La imagen de la segunda línea es tomada de las *Dionisiacas* 25.530 (ἀζαλέω μυκτῆρι) y 25.535 (παλίνσοον) de Nono de Panópolis (IV o V), quien también había escrito una paráfrasis del Evangelio de Juan. ἕδην, con el valor específico de “infierno”, está testimoniado en Mt 16.18, Luc 16.23; At 2.27.31.

50. Εἰς τὸν αὐτὸν ἐν’Ἐφέσω - *In eundem Ephesi - Sobre el mismo, en Éfeso*

Ψυχὴν αὐτὸς ἔτευξε, δέμας μόρφωσεν ὁ αὐτός.  
Λάζαρον ἐκ νεκῶν ἐς φάος αὐτὸς ἄγει.

*Animam ipse fecit; corpus formavit idem:*

*Lazarum et mortuis in lucem ipse ducit.*

Él hizo el alma y él mismo dio forma al cuerpo:

a Lázaro de los muertos a la luz él lo conduce.

La cesura trocaica distingue con agilidad la acción de Cristo -omnipresencia prodigiosa y curativa, reflejada, por otro lado, en la triple repetición del pronombre de identidad-, obrar reforzado por el empleo de aoristos puntuales, uno de ellos con forma épica (sin aumento). La aliteración de sonidos aspirados en ambos versos es indicio de que el poeta busca el apoyo acústico para imitar la fluidez, la facilidad, con la que obra Jesús en pro de los necesitado. Νέκυς es término poético, relacionado con el latín *necare*, “hacer perecer”. En lugar de σῶμα, δέμας (< δέμω, “edificar”, “construir”) alude en especial al cuerpo viviente. Los complementos de lugar establecen un notorio contraste oscuridad-luz, muerte-vida.

51. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ - De Gregorio el Teólogo – Εἰς τὸν αὐτὸν - *In eundem - Sobre el mismo*  
Τέτατον ἡμᾶρ ἔην, καὶ Λάζαρος ἔγρετο τύμβου.

*Quartus diez aderat, et Lazarus surrexit e tumulo.*

*Era el cuarto día y Lázaro se despertó de la tumba.*

En realidad, el verso (cfr. Jn 11.39) se atribuye al Doctor de la Iglesia Gregorio Nacianceno. La cesura pentehemímera delimita los dos conceptos. Se ha querido mantener una forma épica en la primera flexión verbal: ἡμᾶρ ἔην podría haberse resuelto ἡμέρα ἦν.

52. Εἰς τὰ Βαῖα – *In Palmas seu Palmarum festum* - *En Ramos* [Domingo de Ramos]  
 Χαῖρε, Σιών θύγατερ, καὶ δέρκεο Χριστὸν ἄνακτα  
 πῶλῳ ἐφεζόμενον καὶ ἐς πάθος αἶψα κιόντα.

*Salve, Sion filia, et contemplare Christum regem  
 pullo insidentem, et ad passionem confestim euntem.  
 Salve, hija de Sión, y mira a Cristo Rey  
 sobre un burro sentado y hacia la pasión rápidamente yendo.*

El texto recuerda la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, días antes de su muerte y resurrección. Cfr. Mt 21.25. Juan agrega a τὰ Βαῖα en 12.13 τῶν φοινίκων, esto es, “de palmeras” y en 12.15 consigna: Μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών· / ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται, / καθήμενος ἐπὶ τῶλον ὄνου.

Convergen en este ceñido texto componentes poéticos significativos tales como la apelación inaugural, insistencia en sonidos aspirados -aliteración que logra intensificar el carácter sensorial del pasaje-, pinceladas descriptivas y temporales. El Señor es llamado ἄνακτα: “soberano”, término asegurado por testimonios micénicos *wa-na-ka*; en Homero también sinónimo de “rey”. De entre tantos verbos para “mirar”, es sugestivo el empleo del deponente y poético δέρκομαι: significa “ver con penetración”, “mirar agudamente”, “lanzar miradas agudas”; latín *tueri* (en texto latino *contemplare*). El adverbio poético αἶψα (= αἰπέσα), “prontamente”, “inmediatamente”; da cuenta de la determinación con que el Hijo de María se encamina a la cruz, sobre un animal de trabajo y de paz, no de guerra como lo era el caballo y ἐς, forma jónica y ática de la preposición εἰς, apoya la deliberada acción de penetración. El indeclinable Σιών es el nombre del monte de Jerusalén, donde estaba edificado el templo y, por extensión, Jerusalén misma.

53. Εἰς τὸ Πάσχα – *In Pascha* - *En Pascua*  
 Ἄμνὸν ἔπαυσε νόμου καὶ ἄμβροτον ὤπασε θῦμα  
 Χριστός, ἐὼν ἱερεὺς, αὐτὸς ἐὼν θυσίη.

*Agnum abolevit legis et immortalem præbuit hostiam  
 Christus, qui est sacerdos, ipse qui est hostia.  
 El cordero suprimió de la ley y concedió un inmortal  
 sacrificio  
 Cristo, siendo sacerdote, él mismo siendo víctima.*

En tan escueto poema se complementan armoniosamente recursos estilísticos variados: repetición del participio épico ἐὼν, jonismo θυσίη,

la paronomasia—esto es, la presencia de términos con una misma raíz—, θῦμα-θυσίη (*hostiam* y *hostia*, respectivamente, en traducción latina), ubicados ambos términos al final de la línea, la posición inicial premeditada de Ἀμνὸν y Χριστός, Él, cordero de Dios (Jn 1.29), para aludir a Cristo como víctima. Satanás y sus demonios son vencidos por la sangre del cordero (Ro 3: 24-25). (El término ἀμνόν es exclusivo de Juan; el Apocalipsis 5.6 emplea ἄρνιον.) ὀπάζω, “conferir”, “otorgar”, “regalar”, también es verbo épico, quizás derivado de ἔπομαι, con valor intensivo y causativo.

No solo en Pascua sino en cada misa Jesús se ofrece como sacerdote y como víctima, que toma consigo y quita el pecado del mundo.

54. Εἰς τὴν σταύρωσιν - *In Crucifixionem* - *Sobre la crucifixión*

Ὡ πάθος, ὦ σταυρός, παθέων ἐλατήριον αἷμα,  
πλῦνον ἐμῆς ψυχῆς πᾶσαν ἀτασθαλίην.

*O passio, o crux! cupiditatum propulsator sanguis,  
lava meae animae cunctam improbitatem.*

*Oh pasión, oh cruz, oh sangre que purga las pasiones,  
limpia de mi alma toda maldad.*

La situación de extremo pesar se expresa mediante el políptoto – repetición de una palabra en distintas flexiones- πάθος... παθέων, en perspectiva escatológica: las penas infernales. Asimismo, los vocativos, la repetición de la interjección y el imperativo πλῦνον (vinculado con el latín *pluo*, *pluvia*) confieren un tono solemne y sentido. El adjetivo ἐλατήριον (< ἐλαύνω, “impulsar”; “expulsar”, “desterrar”) es de tradición trágica (Esquilo, *Coéforas* 968) pero, según los entendidos, parece vincularse con el gnosticismo. ἀτασθαλίη, forma jónica en esta línea, significa “presunción, orgullo insensato” (en traducción latina, *improbitatem*). El latín ha empleado dos términos para la idea de pasión”: primero *passio* y luego *cupiditatum*.

55. Εἰς τὴν αὐτήν - *In eandem* - *Sobre la misma.*

Παρθένου υἱὸν ἔφη τὸν παρθένον, ἄλλον ἑαυτόν.  
ἴλαθι, τῆς καθαρῆς δέσποτα παρθενίης.

*Virginis filium dixit virginem, alterum se:  
“Propitius est”, purae possessor virginitatis.*

*Dijo a la Virgen que debería ser el hijo de la Virgen,  
otro sí mismo.*

*Ten piedad de nosotros, señor de la pura virginidad.*

El resultado es un tanto hermético. En Jn 19.25-27, el Señor establece que su discípulo sea acogido como hijo por su Madre; por ende, el apóstol deviene otro Jesús. Si leemos *υἶὸν* el sentido es ese; ahora bien, si es nominativo, se comprende que Jesús llamó a otro como a sí mismo. La invocación del v. 2 puede ser conferida a Juan, como campeón de la virginidad, o a Jesús, señor de la misma. El título del epigrama ha sido consignado por algunos especialistas en masculino, aludiendo a uno anterior sobre Juan, pero se prefiere la forma femenina que refiere al episodio al pie de la cruz.

El políptoto (Παρθένου... παρθένον; en latín *virginis... virginem*) y la paronomasia (las anteriores con el jonismo παρθηνίης, latín *virginitatis*) apuntan precisamente al interés en remarcar la presencia de una virtud que gobierna y modera el deseo.

56. Εἰς τὴν ἀνάστασιν - *In Resurrectionem* - *Sobre la resurrección*

Χριστὸς ἐὼν Θεὸς εἶλε νέκυς ἐξ ᾄδου πάντας·  
μοῦνον δὲ βροτολογιὸν ἀκήριον ἔλλιπεν Ἄιδην.

*Christus qui est deus sustulit mortuos ex orco cunctos,  
et desolatum homicidam imbecillum reliquit Orcum.*

*Cristo, siendo Dios, se llevó todos los muertos del Infierno  
y dejó el Infierno solamente como funesto para los mortales  
sin alma.*

La composición es hexamétrica, de ahí la necesidad del poético *μοῦνον* para respetar el primer *longum*. En la traducción latina, el lugar se expresa *ex orco* y *Orcum*. Βροτολογιός es adjetivo homérico de raro uso (*Ilíada* 5.1, *Odisea* 12.98, 23.328). Por su parte, ἀκήριον -compuesto de alfa privativa más κῆρ, poético de κέαρ, quizás su contracción), “*lifeless*” pero asimismo “*heartless*, “*spiritless*”-, refiere a Satanás (asociado a Ares en *Ilíada* 5.455, *Odisea* 8.115). El último verso adquiere una resonancia especialmente lograda.

74. Εἰς τὸν τυφλόν - *In cæcum* - *Sobre el ciego*

Οὔνομα τῇ πηγῇ Ἐσταλμένος· ἀλλὰ τίς ἐκ τοῦ  
ἔσταλται, νοεῖς, ὄφρα τέλεια βλέποις;

*Nomen fonti Missus. Sed quis unde*

*Missus fuit an reputas, ut perfecta cernas?*

*La fuente tiene el nombre de “Enviado”, pero ¿entiendes  
quié es enviado de quié, para que acabadamente veas?*

Jesús restaura la vista a un ciego en esa fuente -κολυμβήθρα en Jn 9.7-, cuyo nombre significa “El enviado” (heb. Shilôaj, “enviado” o “emitido” < shâlaj, “enviar”), quizá porque las aguas son conducidas desde su fuente al estanque. En la circunstancia del milagro, la denominación asume un significado más excelso: Cristo es el Enviado.

Una diestra conjunción de recursos de estilo se disponen cuidadosamente en este dístico: jonismos (Οὔνομα, νοέεις), políptoto (los perfectos pasivos Ἐσταλμένος... ἔσταλται < στέλλω, de ahí también ἀπόστολος), partícula oracional (τίς ἐκ τοῦ) que aporta apretada información en breve espacio, carácter dialógico, el nexa adversativo separado por diéresis bucólica, la interrogación retórica, el uso pronominal τοῦ, el optativo βλέποις (latín *cernas*), el poético ὄφρα, que encabeza una proposición final separada por cesura penthemímera. El empleo de νοέω es a la par sugerente, verbo con varias acepciones, entre ellas: *sentire*, observar, darse cuenta de; *cogitare*, pensar; imaginar, idear; examinar, reflexionar, considerar.

En Jn 9.7 el participio se lee con leve variante: ἀπεσταλμένος (νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ, ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος), indicio de que el poeta ha seguido fielmente las Sagradas Escrituras.

117. Εἰς τὸν τυφλόν - *In cæcum* - *Sobre el ciego*

Ἔβλεψε τυφλὸς ἐκ τόκου μεμυσμένος·  
Χριστὸς γὰρ ἦλθεν, ἡ πανόμματος χάρις.

*Vidit cæcus a nativitate lumen-ademptus:*  
*Christus enim venit, oculatissima gratia.*

*Vio el ciego, de nacimiento sus ojos cerrados,*  
*pues vino Cristo, la gracia que es todo ojos.*

Esta vez la composición se organiza en trímetros yámbicos. Interesa especialmente examinar el aspecto verbal y el empleo del adjetivo con que se califica a χάρις (latín *oculatissima gratia*). En efecto, los aoristos Ἔβλεψε y ἦλθεν refieren a acciones puntuales, concluidas, completas, a diferencia del participio de μύω, en tiempo perfecto y como tal resultativo: “que están cerrados”, desde el parto (ἐκ τόκου, latín *a nativitate*).

El juego de cesuras crea una sensación dinámica y mantiene relación con el sentido. Por eso, la aposición final está reforzada por una pausa pentemímera. Πανόμματος, “que tiene ojos para todo”, contiene el poético ὄμμα, antigua forma junto con ὄσσε; el adjetivo

está atestiguado en v. 1492 del *Hexamerón* o *Sobre la creación* del poeta Jorge de Pisidia (siglo VII), diácono y archivero en Santa Sofía: ἡ τῶν Χερουβὶμ ὁμματόπλουτος φύσις. Sin embargo, la imagen deriva de los salmos 33.18, 34.15 y está bien documentada en la tradición patristica.

La percepción y la vivencia del tiempo no entienden de relojes ni de cronómetros.

### ἸΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΤΟΥ ΤΡΑΥΛΟΥ – De Anastasio Traulós

Este autor, Anastasios *Quaestor*, recibe el apodo de Τραυλός por su tartamudez. Es difícil datarlo con precisión pero su presencia en la *Antología* permite ubicarlo a fines del siglo IX. Es factible fechar su muerte después de 922. Se lo conoce solamente por este poema, que acompañaba a una imagen de la crucifixión. Según un entendido en la materia, Lauxtermann, “*The poem is all in all a splendid example of a Christian theme treated in a classicizing manner.*” (2003: 111).

El texto compendia en catorce versos hexamétricos la escena del Calvario (cfr. Mt 27.38 ss, Lc 23.36 ss.; Mc 15.36; Jn 19.18 y 28, etc.) en distribución bipartita: nueve versos más bien descriptivos; los siguientes, filosóficos y contemplativos. El poeta presenta vívidamente a los participantes y a sus reacciones. La epanadiplosis o epanalepsis -esto es, repetición de una o varias palabras, construcciones u oraciones enteras, sin atender el lugar-, subraya la presencia de Cristo (vv. 1, 10 y 11, siempre ubicado en lugar de privilegio, al comienzo o al final).

Su enfoque es marcadamente antisemita en vv. 5 a 9, señalando la bebida y el ultraje insensato y generalizado de los judíos. María se ubica junto a la cruz (ἰσταμένη, v. 4), que nos recuerda *La crucifixión* (1532), óleo sobre tabla de Lucas Cranach, el Viejo. La mención a la pintura, como remate en vv. 12 y 13, remite sutilmente al lienzo en que el sensible poeta se inspiró y que estarían observando al mismo tiempo los concurrentes a esa iglesia; por lo cual el poema se convierte en un excelente mediador pedagógico para la mejor comprensión de la abrumadora escena representada. Sin embargo, no está claro en qué cuadro se habría **inspirado**, ya que γυμνός (v. 2) indica que pensaba en representaciones contemporáneas a él, en las cuales Cristo estaba cubierto por un taparrabos, no por una especie de túnica llamada colobio o colobo.

15.28. Εἰς τὴν σταύρωσιν – *In Christum crucifixum* -  
*Sobre la crucifixión*

Χριστὸς ἐπὶ σταυροῖο πεπαρμένος ἦν ποτε γυμνός

μεσοσῶθι ληιστῆρας ἔχων ἑκάτερθε παγέντας·  
καί μιν ἀκηχεμένη λιγέως ὀλοφύρετο μήτηρ  
λύγδην ἰσταμένη καὶ παρθένος ἄλλος ἑταῖρος·  
καί μιν καρχαλῶντες ἐνεΐκειον ἄνδρες ὀδίται 5  
κάμμορον, οὐτιδανὸν καὶ ἀνάλκιδα φῶτα καλεῦντες·  
καὶ οἱ διψαλέφ στυγερὴν ὤρεξε ποτῆτα  
λαὸς Ἰουδαίων ἀθεμίστιος, αἱματοχάρμης  
ὄξεϊ κιρνάμενος, πικρὸν δέπας, εἶδαρ ὀλέθρου.  
ἀλλ' ἀκέων τετάνυστο καὶ οὐκ ἀπαμύνητο Χριστός, 10  
Χριστός, ὁ καὶ Μαρίας καὶ ἀθανάτου πατρὸς υἱός,  
ταῦτα τίς ἀνθρώπων ἀγέρωχος νῆπιος ἔσται  
κῆρι λογιζόμενος καὶ ὀρώμενος ἐν πινάκεσσι;  
ἀνδρὸς γὰρ θεὸς ἔστιν, ὁ δὲ βροτὸς οὐδὲν ἀρείων.

*Christus super cruce transfixus erat olim nudus,  
medius, latrones habens utrimque fixos;  
et eum confossa-dolore alta-voce lamentabatur mater  
singultim adstans, et alius amicus virgo:  
et eum cachinnati objurgabant viri viatores 5  
miserabilem, vappam et ignavum hominem nuncupantes;  
atque ei sitiendi invisam porrexit potionem  
populus Judæorum nefarius, sanguie-gaudens,  
aceto miscens amarum poculum, escam mortis.  
Sed obmutescens extensus-erat neque sese-defendebat  
Christus, 10  
Christus, et Mariæ et immortalis patris filius.  
Hæc quis hominum superbus inans erit  
animo reputans et intuens in tabulis pictis?  
Viro nempe deus est melior, mortalis vero minime deo melior.  
Cristo en la cruz fue clavado una vez desnudo,  
en el medio, con ladrones crucificados de uno y otro lado:  
y afligida, en voz alta se lamentaba su madre  
entre sollozos, junto a él y [estaba] su otro compañero  
virginal;  
y, mofándose de él, lo denostaban los caminantes 5  
desgraciado, llamándolo mortal de ningún valor y cobarde.  
Y le extendió una bebida abominable a él, sediento,  
el pueblo de los judíos, impío, que se complace con la sangre,  
con vinagre mezclando una agria copa, poción de muerte.  
Pero, en silencio, extendió y no lo rechazó Cristo, 10  
Cristo, el hijo de María y de padre inmortal.  
¿Cuál de los hombres será como insolente tonto  
cuando refleja esto en su corazón mientras lo ve en cuadros?  
Pues Dios es mejor que el hombre y el hombre no lo es  
[respecto de Dios].*

Se considera que el último verso es espurio por la simpleza de la comparación. De hecho, en las ediciones de Jacobs y Dübner no aparecen las últimas cinco líneas. Sin embargo, Lauxtermann perspicazmente interpreta: “The poem is strongly anti-Semitic, but by the sudden twist at the end it becomes clear that arrogant Christians are in no way better than the Jews who jeered at Christ.” (2003: 111).

La red semántica del padecimiento tiene prácticamente un ejemplo en cada línea, entre ellos: πεπαρμένος (perfecto resultativo, que ha sido atravesado, perforado; v. 1), παγέντας (aoristo épico de πήγνυμι, raíz ie. pag/ pak: fijar, latín *pingo, pax, pagus...*; v. 2); en v. 3 ἀκηχεμένη ... ὀλοφύρετο (ἀκηχεμένη, de nuevo perfecto resultativo, *confossedolore... lamentabatur*, que está sumida en el dolor, de ἀκαχίζω, verbo denominado de ἄχος, raíz ἀχ/ἀχθ: dolor); en v. 4, el término sofocleo λύγδην (adverbio “entre sollozos”, “de una manera entrecortada”, raíz lug, latín *lugeo, luctus, lugubris...*), *singultim* en versión latina; κάμμορον, poético de κατάμορος, con el alomorfo inicial κατά, que da idea de “completamente”, *miserabilem* (v. 6), στυγερήν (v. 7), *invisam*; en el octavo, ἀθεμίσιος, *nefarius* y el hápax αίματοχάρμης, en versión latina *sanguine-gaudens*; εἶδαρ ὀλέθρου, con el refuerzo musical de la diéresis bucólica previa, en v. 9, *escam mortis* en latín. La metonimia πικρὸν δέπας (v. 9), *amarum poculum*, se destaca por las pausas anterior y posterior. El poeta ha preferido ὄξος (v. 9), *aceto* latino; Mc. en 15.23 narra: ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον; un vino esmirrado preparado especialmente para los condenados al patíbulo de la cruz, que provocaba atontamiento y atenuaba dolores. Jesús no lo aceptó (ἀπαμύνετο, alomorfo inicial ἀπό que expresa alejamiento, v. 10). La alternancia métrica (*holodáctiloι* en vv. 3, 6, 8, 10, 13, junto con otras formas en los versos restantes) evita un ritmo monocorde y a su vez se ajusta con la idea expresada en la línea.

Las imágenes auditivas marcan el contraste entre las manifestaciones de desconsuelo de la Virgen y la burla hostil de los judíos (vv. 2 a 5) y luego entre dicho escarnio y el silencio del *Kýrios* (v. 10). La interrogación de los versos 12 y 13, en tanto retórica, refuerza y reafirma el propio punto de vista, dando por hecho que el interlocutor está de acuerdo.

### Epigramas sobre los discípulos de Cristo: apóstoles y evangelistas

Estrictamente hablando, los apóstoles o discípulos directos de Jesús mencionados son, en orden, Pedro, Pablo<sup>6</sup>, Juan y Mateo; se agregan los

<sup>6</sup> “También es considerado apóstol san Pablo que, aunque no conocía al Señor en carne mortal, fue elegido por Él por el también enseñado en su doctrina” (Cádiz, 1954:97).

otros dos evangelistas, Lucas, colaborador de Pablo, y Marcos, asociado con Pedro primero y luego con Lucas. Las definiciones y pinceladas descriptivas de cada uno resultan elocuentes, sobre todo si recordamos que estos epigramas complementaban imágenes -esculturas y pinturas mediante las técnicas de mosaico, el temple sobre tabla (íconos) y fresco- en templos bizantinos.

1.78. Εἰς Πέτρον τὸν ἀπόστολον - *In Petrum apostolum* -

*Sobre el apóstol Pedro*

Πάντων ἀρχιερεὺς Πέτρος Θεοῦ ἀρχιερέων,  
ὃς Θεοῦ ἐκ φωνῆς ἔλλαχε τοῦτο γέρας.

*Omnium summus-pontifex est Petrus Dei summorum  
pontificum,*

*qui ex Dei ore obtinuit illud munus.*

*Pedro es el sumo sacerdote de todos los sumos sacerdotes  
de Dios,*

*quien recibió esa dignidad de la voz de Dios.*

El texto remite a Mt. 16,18-19. Confirma el ministerio de Pedro, no con el nombre de Σίμων o Σιμεὼν o Κεφας sino precisamente con el sobrenombre que Jesús le atribuyera como “piedra” fundante de la Iglesia, corifeo, primer pastor universal de la grey. Para definirlo, la línea primera “abrazo” Πάντων... ἀρχιερέων y remarca su condición de máximo pontífice mediante el políptoto ἀρχιερεὺς ...ἀρχιερέων y la epanadiplosis o epanalepsis -esto es, repetición de una o varias palabras, construcciones u oraciones enteras, sin atender el lugar-, en este caso de Θεοῦ. Para esta circunstancia, se ha elegido muy bien el verbo λαγχάνω, con la acepción en este contexto de “obtener por deliberación premeditada”.

1.79. Εἰς Παῦλον τὸν ἀπόστολον - *In Paulum apostolum*

*- Sobre el apóstol Pablo*

Παῦλος ἐπεὶ θεῖον σέλας οὐρανοῦ ἔδρακεν ἄντην,  
φωτὸς ἀπειρεσίου γαῖαν ἔπλησεν ὄλην.

*Paulus, postquam divinum fulgor caeli conspexit coram,  
lumine infinito terram complevit universam.*

*Pablo, después de haber visto de frente el resplandor divino  
del cielo,*

*llenó de luz infinita la tierra toda.*

Este texto opta por el episodio en el que, enviado por el Sinedrío contra los cristianos, Pablo experimenta la visión o aparición de Jesús

resucitado y se convierte. Cfr. *Hch* 9, 3 y 26,13, respectivamente: “Mas yendo por el camino, aconteció que al llegar cerca de Damasco, repentinamente lo rodeó un resplandor [φῶς] de luz del cielo” y “cuando a mediodía, oh rey, yendo por el camino, vi una luz [φῶς] del cielo que sobrepasaba el resplandor del sol [λόγῃα τοῦ ἡλίου], la cual me rodeó a mí y a los que iban conmigo”. Con indicativo, la conjunción temporal ἐπεὶ indica hecho real, único y preciso, en este caso en pasado -ya tuvo lugar-; el mismo caso en 85.

**Σέλας**, latín *fulgor, numen*, contiene la raíz (σφ)έλ – (σφ)άλ, sol, luz. El verbo de la proposición témporo-causal ἔδρακεν es uno de los tantos con que cuenta el idioma para “mirar”, pero con un matiz enérgico: clavar la vista, ver con penetración, mirar agudamente; *latín tueri*; relacionado con gacela, δορκάς, y δράκων, dragón, serpiente. En el segundo verso, por motivos métricos se ha recurrido a ἀπειρεσίῳ, alargamiento por ἀπερεσίῳ, *boundless, immense*. La idea de luz (σέλας... φωτὸς...) está remarcada por calificativos reveladores; sin embargo, son sustantivos con matices diferentes: σέλας, resplandor, luz brillante, brillo; el otro, luz, luz del día.

1.80. Εἰς Ἰωάννην τὸν ἀπόστολον - *In Joannem apostolum*  
– *Sobre el apóstol Juan*

Ἀρχιερεὺς Ἐφέσιοιο θεηγόρος ἐκ Θεοῦ εἶπεν  
πρῶτος Ἰωάννης, ὡς Θεὸς ἦν ὁ λόγος.

*Summus-pontifex Ephesi divina-loquens ex Deo dixit*  
*primus Joannes, deum esse Verbum.*

*El sumo pontífice de Éfeso, inspirado de Dios, dijo*  
[él] *primero, Juan, que Dios era la Palabra.*

A diferencia del resto, este dístico consigna una referencia local: Éfeso, radiante centro del cristianismo en Lidia. En efecto, el cuarto evangelista fue desterrado por Domiciano (81-96), perseguidor de cristianos, desde esta importante metrópoli imperial en el siglo I, a Patmos, isla del Egeo. A la muerte del emperador, habría vuelto a Éfeso pero no es seguro si murió allí o en Roma. Sí es inequívoco que falleció durante el reinado de Trajano (98-117).

De idéntica factura con el pentámetro del epigrama 82, el segundo hemistiquio retoma el evangelio joánico: “Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que hemos tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de Vida, es lo que les anunciamos.” (Jn 1.1).

En dos de los poemitas sobre Juan se insiste en la noción de **πρῶτος**: fue el primero en afirmar la estrecha relación Θεὸς – λόγος, en adhesión al Verbo encarnado, *fulcrum* o punto de apoyo de la teología joana y de tanta especulación y controversia posteriores. La paronomasia -esto es, la presencia de palabras con una misma raíz- **θηγόρος** ... Θεοῦ y en 1.82 **θεοτερπές** ... Θεὸς remite a la estrecha vinculación con Dios y suma un oportuno efecto sonoro. Los tres poemitas concernientes a Juan contienen el mismo hemistiquio en línea dos: **ὡς Θεὸς ἦν ὁ λόγος**, y con muy leve variante también la primera parte de dicho verso. Por su parte, la conjunción **ὡς** con proposiciones sustantivas expresa un hecho. **θηγόρος** contiene como segundo componente **ἀγορεύω**.

1.81. Εἰς τὸν αὐτὸν - *In eundem* – *Sobre el mismo*  
Καὶ λαλέοντος ἄκουσε λόγου καὶ πέφραδεν αὐτὸς  
πρῶτος Ἰωάννης, ὡς Θεὸς ἦν ὁ λόγος.

*Et loquens audivit Verbum, et dixit ipse*  
*primus Joannes, deum esse Verbum.*  
*Y puesto que la Palabra habló, Juan escuchó y explicó él*  
*mismo*  
*primero, que Dios era la Palabra.*

De base onomatopéyica, el participio aquí sin contraer y núcleo del genitivo absoluto, **λαλέοντος**, supone también parlotear, hablar sin sustancia, decir atropelladamente. Con esta acepción, aparece en Pablo en el célebre Himno a la caridad (1 Co 13.1): “Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, sería como el bronce que resuena o un golpear de platillos”. En algunos contextos adquiere énfasis semántico en el decir (esto es, en la emisión de sonidos en lugar del contenido: Mt 9,33; 13,3; 23,1; Mc 16,17 y 19). Sin embargo, en la misma *Biblia* (Ge 12.4, latín *praeceperat*) y en escritores posteriores es sinónimo de λέγω. Por su parte, el verbo φράζω (flexión πέφραδεν) significa “poner en el alma”, de ahí “hacer entender por medio de palabras” y entonces “explicar con signos”, “decir”, “avisar”, “advertir”, “mandar”; en contexto, “aclarar el significado de algo difícil de entender”. Ambas flexiones están conjugadas en aoristo, por excelencia, tiempo puntual, consumado, decisivo.

1.82. Εἰς τὸν αὐτὸν - *In eundem apostolum Joannem* –  
*Sobre el mismo*  
Οὐρανῆς σοφίης θεοτερπές δῶμα κινήσας  
εἶπεν Ἰωάννης, ὡς Θεὸς ἦν ὁ λόγος.

*Cœlestis sapientiæ gratum-Deo palatium qui attigit  
dixit Joannes deum esse Verbum.*

*Habiendo alcanzado la casa agradable a la divinidad de la  
sabiduría celestial,  
dijo Juan que Dios era la Palabra.*

Tal vez aluda al pasaje 1,1-9 del *Apocalipsis* o *Revelaciones*, escrito a fines del I – principios del II, que concluye: “Yo Juan, vuestro hermano, y copártcipe vuestro en la tribulación, en el reino y en la paciencia de Jesucristo, estaba en la isla llamada Patmos, por causa de la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo [διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ].” Ya anciano, Juan había sido gratificado con una serie de dieciséis visiones. Inicialmente, contempla a Jesús glorificado y en el trono celestial.

La construcción de participio, en verso 1, tiene carácter témporo-causal: *κιχάνω* significa “encontrar” y “tocar, alcanzar”. Por su parte, *δῶμα* < *δέμω* < *δεμ* – *δομ*- *δμ*, construcción; latín *domus*, admite la traducción de edificación, casa, incluso de templo, habitación y de azotea. En *θεοτερπές* la raíz *τερπ*: deleite se parangona con la posterior traducción latina *gratum-Deo*.

1.83. *Εἰς τὸν Ματθαῖον - In Matthæum - Sobre Mateo*

*Γράψε Θεοῦ σαρκώσιος ἔξοχα θαύματα πάντα  
Ματθαῖος σελίδεσσι, ἐπεὶ λίπε δῶμα τελώνου.*

*Scripsit Dei incarnationis præcipue miracula euncta*

*Matthæus paginis, postquam reliquit domum telonarli.*

*Escribió todos los extraordinarios milagros de la  
encarnación de Dios*

*Mateo, en sus páginas, después de abandonar la casa de  
publicano.*

Remite a la doble labor de Mateo: como recaudador de impuestos, *τελώνης* y como evangelista, que testimonia, hacia el 80, el cumplimiento de las profecías del AT en la figura de Cristo. En Mt 9,9 leemos “Saliendo Jesús de allí, vio a un hombre llamado Mateo que estaba sentado en el banco de los tributos públicos, y le dijo: -Sígueme. Él se levantó y lo siguió.” La comunidad primitiva le atribuyó el primer evangelio.

Forjado en hexámetros, como el siguiente, su entorno lingüístico es también manifiestamente jónico. En el verso primero existe una perfecta correspondencia entre el acento propio de cada palabra y el *ictus* -en versificación, el apoyo rítmico señalado con el acento de

intensidad-. Θαῦμα aparece en Homero siempre en plural; es base del término español “taumaturgo”, “hacedor de maravillas”. Es clara la preferencia, en lugar de su sinónimo discursivo σῆμα, porque métricamente hubiese cabido el reemplazo por σήματα. Σαρκώσιος < σαρκώω, *to endow with human nature, incarnate*, sufijo -σις, acción, proceso.

1.84. Εἰς τὸν Λουκᾶν - *In Lucam – Sobre Lucas*  
Ἀθανάτου βίότιοι τελεσφόρα ἔργματα Χριστοῦ  
πυκτίου ἐν λαγόνεσσι σαφῶς ἐνέπασσέ γε Λουκᾶς.

*Immortalis vitæ perfectos actus Christi  
voluminis in penetralibus perspicue intexuit Lucas.  
Las obras perfectas de la vida inmortal de Cristo  
en las cavidades de la tablilla claramente, por cierto,  
bordaba Lucas.*

El evangelio de Lucas es el tercero y el más extenso de los canónicos<sup>7</sup>; para algunos, el más bello y atrayente de los cuatro<sup>8</sup>. El uso de “bordar”, de “hilar” –la misma intención metafórica que en Homero- refleja su estilo, ya que ha sido formado en un ambiente helenista y su lengua materna es el griego, con un manejo delicado y culto, rico y selecto en vocabulario. La metáfora en el segundo verso sugiere la imagen de la fecundidad del Evangelio, que hace nacer a nueva vida.

Πυκτίου tiene una variante πυκτίου, admisible para el primer *longum*, y equivalente de βιβλίον. La tarea de Lucas se conjuga en imperfecto, tiempo de acción en desarrollo. El empleo metafórico de ἐνέπασσέ está intencionalmente acompañado de la partícula reforzativa γε puesto que podría haberse resuelto con una –v epentética y formar el quinto pie espondeico, poco grato a los oídos helenos. Los nombres de Cristo y Lucas quedan, resonantes, al final de cada línea.

El griego cuenta con una serie de términos para “acción, hecho”, cada una con un matiz; en este caso, ἔργματα, poética por ἔργον, agrega la idea de resultado, de efecto, conclusión, mediante el sufijo -μα. Dichas tareas se califican de τελεσφόρα, compuesto de τέλος, fin: “que llega a término”, en tanto provenientes de Dios. Al comienzo, magistral antítesis entre dos genitivos, Ἀθανάτου βίότιοι, con un

<sup>7</sup> Los cuatro canónicos, universalmente aceptados desde, al menos, el último cuarto del siglo II.

<sup>8</sup> “Salvo el tercer evangelista, eran escritos muy sencillos y poco literarios.” (CÁDIZ, 1954: 95)

añadido morfológico deliberado: el primero más reciente, el segundo arcaico, épico poético.

1.85. Εἰς τὸν Μάρκον - *In Marcum* – *Sobre Marcos*

Οὐ κατ' ἐπωνυμίην Αἰγύπτιον ἔλλαχε λαὸν  
ὄρφνη, ἐπεὶ φωνῆς Μάρκου ἔδεκτο φάος.

*Non pro cognomento Egyptium habuit populum*

*Nox, postquam vocis Marci acceperat lumen.*

*A pesar de su epónimo, egipcio, la noche no cubrió a este pueblo*

*pues había recibido la luz de la voz de Marcos.*

Este dístico recupera su evangelización como obispo de Alejandría, en Egipto, según la tradición. Fue el autor del segundo y más corto evangelio y fundador de la Iglesia Copta<sup>9</sup>. Es el patrono del servicio de oficinistas, dibujantes y traductores.

Elocuente uso de la antítesis entre ὄρφνη y φάος, con ubicaciones privilegiadas (primera y última del verso). De la misma familia de “huérfano”, ὄρφνη, latín *obscuritas, tenebrae, nox*, expresa tinieblas, oscuridad de la noche y, por extensión, noche y ceguera. Es rara en prosa. Por su parte, λαὸν es tanto *multitudo* como *populus*; en Homero también “mesnada”, “huestes”. Se la ha elegido antes que a δῆμος o a ἔθνος, de la misma conformación métrica, porque λαός toma ya la acepción de “pueblo de Dios”<sup>10</sup>. El contexto remite a Egipto como “tierra negra” (Plutarco *Isis y Osiris* 33 y Heródoto II.12.2), por los fértiles limos depositados a causa de las inundaciones del Nilo y en contraposición con la “tierra roja” del desierto.

Pese a ser tan breves, estos poemas sobre los seguidores dilectos de Cristo abundan en recursos estilísticos que se complementan según los distintos planos. Desde el punto de vista morfológico, aparecen formas épico-roéticas verbales como ἔλλαχε (78.2 y 85.1); λαλέοντος ἄκουσε y πέφραδεν (81.1), γράψε (83.1) y λίπε (83.2.), ἔδεκτο (85.2), y nominales como Ἐφέσιοιο (80.1), γαῖαν (79.2), Οὐρανίης σοφίης (82.1) y ἐπωνυμίην -eólico además- (85.1), δῶμα (82.1 y 83.2), σαρκώσιος y σελίδεσσιν (83.2) y λαγόνεσσι (84.2), βιότιοιο (84.1), ὄρφνη (85.2). Están presentes también posiciones anastróficas (Θεοῦ ἐκ φωνῆς, 78.2, y πυκτίου ἐν λαγόνεσσι, 84.2). Son permanentes

<sup>9</sup> Copto, adjetivo que se deriva de Αἴγυπτιος, a través del árabe.

<sup>10</sup> De su familia, λήπιτον ἔργον, servicio cultural y λειτουργία, celebración eucarística; λαικός, opuesto a κληρικός.

además los encabalgamientos métrico-sintácticos y léxico-semánticos. Calibrada y enaltecida, la adjetivación da muestras una vez más de la atinada simbiosis de sus componentes: θεηγόρος (80.1), θεοτερπες (82.1), ξεοχα (83.1) y τελεσφορα (84.1). Asimismo, es una constante el empleo de léxico muy poco usual, esmerado, resguardado en poesía, de raigambre homérica, tal como: αντην (79.1), δωμα (82.1. y 83.2), κιχησας (participio aoristo de κιχανω, en 82.1), εργματα y βιοτοιο (84.1). Presenta, además, apócope (85.1.) como en Homero. El lenguaje ha encontrado todos los medios de expresión eficaces al oído, en una paleta de tonalidades sonoras. Así, por ejemplo, el sonido aspirado (cfr. 80, 82, 83, 85) otorga coherencia fónica e influye para un efecto poético cadencioso mayor. Gracias a su carácter rítmico distintivo, pausas y cesuras colaboran no solo para el mejor entendimiento de los textos sino también para enfatizar intencionalmente conceptos claves; por ejemplo, en 81.1, λόγου se destaca gracias a la diéresis bucólica posterior.

### Reflexiones finales

Estos textos expresan la vida intelectual del pueblo helenizado del Imperio Romano de Oriente. Son efrásticos; esto es, representación verbal de otra visual, que acompañan a las imágenes en manuscritos o monumentos artísticos. En principio, la poesía -hermanada en su nacimiento a la música- y la pintura son dos expresiones, quizás las más consustanciales con la naturaleza humana. Su relación desde tiempos remotos fue de complementariedad y fraternidad y así se reflejan en este acotado repertorio. El arte figurativo pleno de lujo, de color y de esplendor existió; hoy subsisten los poemas.

Si bien el epigramático es un género considerado menor -asociado sobre todo con la poesía ligera, como la anacreóntica-, exige mucho oficio. Es un microcosmos de compleja arquitectura, con un apreciable componente metaliterario. Los poetas han sabido fusionar la tradición no cristiana, decididamente profana, en cuestiones métricas, morfológicas, semánticas y de representación con un mensaje apoyado celosamente en las Escrituras<sup>11</sup>. El legado homérico<sup>12</sup> predominante se observa, como se ha ido indicando, en la existencia de numerosos rasgos lingüísticos -fraseología, estilo, entre otros- que se han ido explicando a lo largo del trabajo pero, aunque sí condicionante, no se

<sup>11</sup> El epigrama cristiano está testimoniado en composiciones métricas anteriores al siglo III.

<sup>12</sup> En relación con la profunda herencia del Maestro de la Hélade en dicha época, “el presupuesto ideológico es la cristianización de Homero”, señala acertadamente Gianfranco AGOSTI (2015: 628), en el apartado que introducen RAIMONDI y LEDDA.

trata de una imitación mecánica: se adecua a las necesidades e intereses de los epigramatistas. Se enuncian motivos y sentimientos nuevos con las palabras y las fórmulas ancestrales y convencionales, aunque se disponen a referir los hechos más que a tensarlos emotivamente. Creados en su mayoría en dísticos elegíacos, el hexámetro aporta el tono solemne y de mayor desarrollo; el pentámetro, el sentencioso y de más concisión.

De dilatada tradición, el epigrama cristiano mantiene las formas estructurales y lingüísticas de la antigüedad helena pero celebra otra realidad, a otras figuras; se vincula con la prédica y la liturgia. Son estrofas mínimas, sintéticas, sencillas, humildes, casi candorosas en apariencia pero suponen un denodado esmero para, por un lado, adecuarse al núcleo semántico de las representaciones figurativas con las que se hermanan y, por otro, expresar armoniosamente, en tan quintaesenciada poesía, la tríada trascendental Verdad-Bien- Belleza. Ícono y poesía se compenetran y en el espacio sacro se aproximan a lo conmemorado, para una interacción salvífica, convergente y plenificante.

Devenidos obra artística, son, en definitiva, un instrumento ideológico y didáctico de gran alcance y penetración. Confirman la función socio-referencial que les dio vida, además de su decisiva fuerza psicagógica o de “atracción de las almas”. Se esfuerzan en aunar pensamiento y forma, en estrecha y respetuosa alianza con el dogma cristiano, en un marco de notable economía verbal más el aporte expresivo de la métrica. Son emisarias que ingresan en la historia destruyendo, sin embargo, el tiempo. Por eso, se invita a leerlos y a releerlos, descubriendo su significación, disfrutando de sus líneas. Pensemos que una obra valiosa, resultado tanto de la naturaleza como del oficio humano, no pierde valor porque las personas -no importa cuántas- no sepan apreciarla.

## Fuentes

- CONCA, FABRIZIO ET AL., *Antologia palatina* (vol. 1); Torino, Italia, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2005.
- DÜBNER, FRED (Ed.), *Epigrammatum Anthologia Palatina, cum Planudeis et appendice nova. Graece et latine* (vol. 1); Parissis, France, Ambrosio Firmin Didot, 1871.
- *Epigrammatum Anthologia Palatina, cum Planudeis et appendice nova. Graece et latine* (vol. 2); Parissis, France, Ambrosio Firmin Didot, 1888.
- LAUXTERMANN, MARC D., *Byzantine Poetry from Pisides to Geometers. Texts and Contexts* (vol. 1). Verlag, Deutschland, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2003; en [http://library.globalchalet.net/Authors/PoetryBooksCollection/Byzantine Poetry fromPisidesto20GeometresTextsandcontexts.pdf](http://library.globalchalet.net/Authors/PoetryBooksCollection/ByzantinePoetryfromPisidesto20GeometresTextsandcontexts.pdf) (Recuperado 15 de abril de 2017)
- MARTINS DE JESUS, CARLOS A. (Trad.); *Antologia Grega. Epigramas Vários. (Livros IV, XIII, XIV, XV)*; Lisboa, Portugal, POPH, 2017.
- MERK, AGOSTINO; *Novum Testamentum Graece et Latine*; 7ª ed., Romae, Italy, Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1951.
- PATON, W. R. (Ed.); *The Greek Anthology* (vol. I y V); London-Cambridge, England, Harvard University Press, 1956-1958.
- Bibliografía consultada
- BRANNAN, PATRICK T.; “A Literary Reference to the Incarnation. A Note on *Anthologia Graeca*, XV, 28”; *The American Journal of Philology* Vol. 80, No. 4, 1959, 396-399; [https://www.jstor.org/stable/292178seq=1page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/292178seq=1page_scan_tab_contents) (Recuperado 3 de junio de 2017)
- CÁDIZ, LUIS M. DE; *Historia de la Literatura Patristica*; Buenos Aires, Argentina, Nova, 1954.
- CHANTRAINE, PIERRE; *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque: histoire des mots*; Paris, France, Klincksieck, 1968.
- DI BERARDINO, ANGELO (Dir.); *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*; Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1998.
- GALINO, MARÍA ÁNGELES; *Historia de la educación. Edades antigua y media*; 2ª ed., Madrid, España, Gredos, 1982.
- GUZMÁN GUERRA, ANTONIO; *Manual de métrica griega*; Madrid, España, Ediciones Clásicas, 1997.
- RAIMONDI, ENZO Y LEDDA, GIUSEPPE; “Literatura y teatro”; en ECO, UMBERTO (Coord.); *La Edad Media I: Bárbaros, cristianos y musulmanes*; México, FCE, 2015. Trad. Omar Daniel Alva Barrera.
- VICUÑA, Justo y SANZ DE ALMARZA, Luis; *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español*; Madrid, España, Clásicas, 1998.

***“Esparta estuvo siempre libre de tiranos”***  
**Algunas consideraciones en torno**  
**al mito de la inmunidad espartana frente a la tiranía**

pp. 103 - 23

FRANKO BENACCHIO STREETER  
frankobenacchio@hotmail.cl

### Resumen

En el contexto de los regímenes políticos surgidos en Grecia entre los siglos VIII y IV, sobresale el caso de Esparta, considerada unánimemente por las fuentes como ejemplo de sistema aristocrático, la más relevante de las escasísimas Poléis en las que no habría surgido la tiranía como fenómeno político y social. Aristóteles, en cambio, así como otros autores, ve en la consolidación del poder de los éforos una forma de tiranía distinta, pero tan nociva para el ordenamiento institucional espartano como otras formas convencionales de tiranía.

**Palabras Clave:** Éforos – Eforado – Esparta – tiranía - aristocracia – reformas licúrgicas – Aristóteles – *Política*

### Abstract

In the context of the political regimes that emerged in Greece between the 8th and 4th centuries, the case of Sparta stands out, considered unanimously by the sources as an example of an aristocratic system, the most relevant of the very few Póleis in which tyranny would not have arisen as a political and social phenomenon. Aristotle, on the other hand, like other authors, sees in the consolidation of the power of the ephors a different form of tyranny, but too harmful for the Spartan institutional order as the other conventional forms of it.

**Key Words:** Ephors - Ephorate - Sparta - tyranny - aristocracy – reforms of Lycurgus – Aristotle – *Politics*



## *"Esparta estuvo siempre libre de tiranos"* Algunas consideraciones en torno al mito de la inmunidad espartana a la tiranía

FRANKO BENACCHIO STREETER  
frankobenacchio@hotmail.cl

Entre las disímiles experiencias políticas que se desarrollaron en las Póleis griegas de las épocas Arcaica y Clásica, el caso de Esparta o Lacedemonia es sobresaliente. En primer lugar, su sistema político presentaba ciertas peculiaridades que la distinguían, incluso dentro de las organizaciones políticas dorias del Peloponeso, encontrando solo en la isla de Creta un entramado institucional con el que podía establecerse una cierta relación de parentesco. Es así como Platón y Aristóteles subrayan la presencia en ambos sistemas (el lacedemonio y el cretense) de prácticamente las mismas instituciones políticas y sociales básicas<sup>1</sup>. Sin embargo, la especificidad de Esparta como organización política, social y económica, ha sido una fuente de gran idealización desde la misma Antigüedad, como bien señala François Ollier, quien acuñó hacia ya varias décadas el término "mirage spartiate"<sup>2</sup> para aludir a la construcción historiográfica de la "utopía espartana".

---

<sup>1</sup>Así, por ejemplo, PLATÓN, *Leyes*, I, 624a y ss.; ARISTÓTELES, *Política*, II, 1270b-1272b20; POLIBIO, VI.

<sup>2</sup>OLLIER, F. (1943), *passim*. *Cfr.*, también, RUZÉ, F. (2010), pp. 17-48.

Nuestro propósito en el presente trabajo es el de abordar uno de los elementos clave de esta idealización de la Polis espartana, vale decir, la supuesta “inmunidad” que su sistema político y social le habría brindado contra la tiranía, con toda la carga negativa que este concepto implica en las fuentes<sup>3</sup>. Es decir, pretendemos comprender qué aspectos del sistema político espartano lo habrían hecho “impermeable” a la tiranía, tal como este fenómeno surgió y se manifestó en la gran mayoría de las Póleis de todo el mundo helénico entre los siglos VII y IV. A su vez, pretendemos dilucidar si hubo alguna institución en el sistema político laconio que haya posibilitado el surgimiento de un tipo especial de tiranía, distinto al que se desarrollaba en otras partes del mundo griego. En otras palabras, buscamos desentrañar los fundamentos teórico-doctrinarios que subyacen a la supuesta ausencia en la Esparta Clásica del tipo de

<sup>3</sup> Desde Arquíloco de Paros, cuando el término parece haber sido utilizado por primera vez en la literatura griega, éste siempre ha presentado una connotación muy negativa, pues desde su origen habría revestido una forma de ejercer el poder político contrapuesta con los ideales políticos que los griegos fueron construyendo a lo largo de su desarrollo histórico, centrados especialmente en tono a la noción de polis. En cuanto a la raíz etimológica del término, según la mayoría de los estudiosos, éste no sería de origen griego, sino que constituiría un préstamo de la lengua del pueblo lidio, dominante en la Anatolia occidental y sudoccidental entre los siglos VII y VI, vale decir, en la zona de contacto con los asentamientos jónicos y dorios de Asia Menor, precisamente en la época en que éstos florecían. Prueba de ello parece ser el hecho de que la primera vez que aparece documentado el vocablo en la literatura griega, en el mencionado Arquíloco, es, precisamente, en referencia al reino lidio. En efecto, en el denominado “Fragmento 22”, DIEHL, dice el poeta pario: “*no me importan las riquezas de Gíges (rey lidio) y no codicio la soberbia tiranía (èrèò tyrannídos)*”. No obstante, antes de la hegemonía lidia en Asia Menor, parecen haber sido utilizados otros términos para referirse al gobierno de un solo individuo con poderes más o menos absolutos, tales como el de “*aisymnéte*”, que luego pasaría a denominar al legislador elegido por el pueblo para resolver un conflicto específico (aunque algunos de estos magistrados se convirtieron en tiranos, por ejemplo, Pítaco en Mitilene. En este contexto, es interesante observar que ARISTÓTELES define a la *aysimneia* como una “*tiranía electiva*” (*airetè tyrannís*), *Política*, III, 1285a35; V, 1310b5). ROSA SANTIAGO, por su parte, ha traducido incorrectamente el vocablo “*aisymnéte*” como “dictadura”, al tratar unas inscripciones epigráficas halladas en la isla de Quíos, y datadas a fines del siglo VII. *Vid.*, SANTIAGO, R. (1997), pp. 33-50. HERÓDOTO, por su parte, utiliza el vocablo “*tyrannos*” (aunque probablemente sin sentido peyorativo), para calificar al gobierno de Creso, así como al de sus ascendientes, los Mérmnadas, la dinastía que gobernó en Lidia hasta su conquista por el persa Ciro. (*Historia*, I, 6.1). *Cfr.*, a este respecto, MOSSÉ, C., (1969), pp. 7-10; CHÂTELET, F. (1961), pp. 66-80; HARTOG F., (1980), especialmente la segunda parte.

tiranía tan característicamente griega, representada por la presencia de un personaje individual, carismático y personalista (el tirano), el cual solía granjearse el apoyo de los estratos inferiores de la jerarquía social, a través de la confrontación directa con la aristocracia, lo que le permitía consolidar progresivamente un poder omnímodo, generalmente hereditario, que se constituye, a su vez, en un rasgo característico de la trayectoria histórica observada en casi todas las póleis griegas<sup>4</sup>.

Para este fin, resulta indispensable intentar comprender previamente el contenido de la noción de tiranía que nos han transmitido los teóricos políticos griegos, de modo de apreciar si, efectivamente, existieron en Esparta las condiciones para su surgimiento. Posteriormente, analizaremos los rasgos distintivos de la institución del Eforado, en tanto se constituye, en el pensamiento político platónico y aristotélico, en casi el único elemento institucional de Esparta que ponía a quienes lo desempeñaban en una situación de poder acaso comparable con la de un típico tirano griego de los siglos V y IV. Luego, a modo de conclusión, intentaremos comprender si la concepción del Eforado como "tiranía colectiva", correspondería a una interpretación parcial y subjetiva de Platón y Aristóteles respecto del régimen lacedemonio, o, si más bien, es el reflejo de una evolución político-institucional concreta.

En la teoría política griega, la noción de tiranía (*tyrannís*) hacía referencia a un tipo de régimen político esencialmente anómalo, en el cual un individuo sagaz y astuto, siempre proveniente de la aristocracia, seguía un método bastante reiterado en todas las ciudades griegas en las que este régimen surgió: aparición en la escena política en medio de un contexto de conflicto sociopolítico (*stassis*), utilizando como principal medio de acción política su posesión de ciertas destrezas retóricas que, combinadas con su carácter personal, explotaba profusamente, apelando a las clases marginadas de la sociedad, las cuales se habían visto particularmente perjudicadas por los intereses de los estratos aristocráticos. Estos, amén de poseer la inmensa mayoría de las tierras

<sup>4</sup> Es interesante, a nuestro juicio, la relación que establece ARISTÓTELES entre la ambición y la "desmesura" (*hybris*) de los líderes políticos, especialmente de los que desempeñan las magistraturas, pues en ella infiere el Estagirita una de las causas del surgimiento de las tiranías: "Cuando los que están en los cargos (*archais*) manifiestan desmesura y ambición (*hybrizóntō*), se rebelan unos contra otros (*pleonektoutōn stasiázousi*) y contra el orden constitucional que les dio el poder, y su codicia unas veces se satisface con los bienes privados y otras de los públicos". *Política*, V, 1302b5. Cfr. 1310b-1311a.

y otros medios de producción, aprovechan las ventajas que esos medios les proporcionan, para someter a la población que no pertenece a sus círculos de parentesco o linaje, a una especie de “servidumbre” (al menos en el caso ateniense), lo que contribuye a alimentar las odiosidades internas de la Polis. En síntesis, en la teoría política griega de los siglos V y IV, en general, se entendía por tiranía básicamente el régimen político encabezado por este individuo oportunista y demagogo, que se hacía de un poder omnímodo y casi absoluto, en virtud del apoyo que concitaba su discurso de “justicia social” en las clases inferiores. Esto tendía a concretarse en una forma de ejercer el poder que entraba en un conflicto, más o menos evidente, con la tradición de igualdad de los ciudadanos en el gobierno alternativo de la Polis<sup>5</sup>.

Si bien existen notables diferencias entre los diversos tiranos conocidos y las experiencias tiránicas que ellos protagonizaron a lo largo de los siglos VII y IV, podemos señalar desde ya que este tipo de régimen político no se dio en Esparta, al menos hasta los siglos IV y III<sup>6</sup>. No obstante, todas las fuentes que abordan los períodos Arcaico y Clásico de esta Polis coinciden en señalar que, en el sistema político espartano, coexistían instituciones de origen aristocrático, que se habían anquilosado, con otras aparentemente surgidas en época posterior, con las que aquellas mantenían un cierto equilibrio, lo que contribuiría a explicar, en cierto modo, la peculiaridad de esta Polis en el contexto griego.

La organización política y social de Esparta se habría originado, según todas las fuentes del período, con la obra reformista de Licurgo, personaje semilegendario al que se atribuye prácticamente todo

---

<sup>5</sup> Esta idea se expresa en muchos textos, por ejemplo, HERÓDOTO III, 80, 5-6;142, 2-4; V, 78; V, 66; VI, 43,3; VII, 164,1; TUCÍDIDES, I, 13; PLATÓN, *República*, VIII, 566a-569c; *Político*, 291e; ARISTÓTELES, *Política*, *Óp. Cit.*, III, 1274b-1275b; V, 1315b11-39; *Retórica*, I, 1365b25-30, etc. En cuanto a los análisis de esta noción político-comunitaria destacan, entre otros, los de PAYEN, P. (1997), pp. 84-5; LORAUX, N. (1993) pp. 212-13; y PLÁCIDO, D. (1986), pp. 20-24; GARCÍA-CATALDO, H. (1998-1999), pp.25-57; CERRI, G. (1969), pp. 943-948; RAAFLAUB, K. (2004), pp. 91-96.

<sup>6</sup> Vid. TUCÍDIDES, I, 18, donde se vincula la inexistencia de la forma clásica de tiranía en Esparta con las “*buenas leyes (ènomèthè)*” que la regían, lo que significó, a juicio del historiador ateniense, que “*siempre se vio libre de tiranos (atyránneutos èn)*”. También Heródoto, I, 65, 2-5. Este fenómeno de “inmunidad” frente a la tiranía que le habría proporcionado a la Polis espartana su célebre “*eunomía*”, ha sido estudiado, entre muchos otros, por OSTWALD, M. (1969), pp. 75-85; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. (1993), p. 167; LINK, S. (1994), pp. 64-71; OLIVA, P. (1971), *passim*.

el almacén institucional de esta ciudad<sup>7</sup>. La célebre *Gran Rhetra* o "constitución política" de Esparta, establecía, en la solemne fórmula de un supuesto oráculo delfico, las principales instituciones que regían a la Polis, siguiendo un orden aparentemente cronológico en el que ellas habrían sido establecidas<sup>8</sup>. No obstante, más allá de la forma oracular que Tirteo<sup>9</sup> y Plutarco nos han transmitido, consideramos relevante intentar situarnos en el contexto que habría precedido inmediatamente a la obra legislativa de Licurgo, de modo de comprender cuáles habrían sido los problemas que se habría pretendido solucionar con ella, así como dimensionar el impacto que ellas habrían tenido en la estructura social y política espartana.

En este sentido, podemos citar la introducción que hace Heródoto de la situación espartana del siglo VII, basándose, según él mismo señala, en fuentes lacedemonias:

τὸ δὲ ἔτι πρότερον τούτων καὶ κακονομώτατοι ἦσαν  
 σχεδὸν πάντων Ἑλλήνων κατὰ τε σφέας αὐτοὺς καὶ  
 ξείνοισι ἀπρόσμικτοι<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> En la actualidad sigue siendo un tema de gran discusión la datación de la reestructuración del Estado lacedemonio que habría protagonizado Licurgo. Así, HAMMOND, N.G.L. (1950), pp. 42-64, considera una fecha anterior al siglo VII, basándose en la evidencia arqueológica, la que complementa con la información proporcionada por las fuentes clásicas. En tanto, PAVESE, C.O. (1992), pp. 260-285 y NAFISSI, M. (1991), p. 72, consideran que las leyes atribuidas a Licurgo no habrían sido otra cosa que normas muy antiguas aprendidas de memoria, lo que facilitaría su datación *in illo tempore*. Respecto de la relevancia de Licurgo como legislador, nos parece interesante la perspectiva de WALTER, U. (1993), p. 216, según la cual la principal virtud de la *Rhetra* licúrgica habría sido la de definir al ciudadano en torno a la asociación a las tribus y a los *óbai* (aldeas), en las que se habría establecido la estructura básica del Estado lacedemonio en torno a la propiedad de la tierra y a las instituciones de la vida castrense comunitaria, como enseguida veremos.

<sup>8</sup> PLUTARCO, *Licurgo*, VI, nos transmite una de las formas más completas del documento de la *Rhetra* que Licurgo habría recibido de parte del dios Apolo (aunque también se apunta a una influencia directa del modelo político de las *póleis* cretenses, pues, tanto este autor, *ibid.*, IV, 1, como HERÓDOTO, I, 65.4, señalan que Licurgo habría visitado Creta durante su exilio, después de haber desempeñado la regencia en nombre de su sobrino Carilao). El texto de la *Rhetra* que nos ha transmitido Plutarco es el siguiente: "Después de erigir un templo a Zeus Silanio y Atenea Silania, de tribuir las tribus, y de obeam los *óbai*, previa institución de un consejo de ancianos de treinta con los reyes (*arkhagétai*), reunir la asamblea de estación en estación entre Babica y Cnación (...)"

<sup>9</sup> TIRTEO, Fr. IV WEST.

<sup>10</sup> HERÓDOTO, *Óp. Cit*, I, 95, 2: "Los lacedemonios habían tenido las peores leyes de casi toda Grecia, tanto en lo que se refiere a su situación interna, como en lo concerniente a su actitud aislacionista para con los extranjeros".

Este estado de cosas habría significado, como observa el mismo autor más arriba, sucesivas derrotas para Esparta, a manos de sus vecinos tegeatas, en la Arcadia. De esta manera, Heródoto intenta explicar que las “malas leyes” de Esparta eran la causa directa de sus derrotas militares, lo que hace más comprensible que el principal objetivo de la legislación de Licurgo, al que inmediatamente menciona, dijera relación con el ámbito militar, tal como señala Hammond: “*The period of κακονομία at Sparta to which τό δέ ετι πρότερον τούτων refers is then seen to be antecedent to the εὐνομία brought about by Lycurgus in the reign of Leobotes*”<sup>11</sup>. Es decir, para los lectores de Heródoto resultaban tan naturales las virtudes del sistema político impuesto por Licurgo en Esparta, que éste no habría considerado necesario definir en detalle los términos que utiliza en su relato, como ha observado Daniel Tober en su comentario al texto herodoteo:

*The Spartans were long ago the worst governed of nearly all the Greeks, he says, but the legislation of Lykourgos brought them eunomia by way of a kosmos that has remained intact up to his day. According to Herodotus, Lykourgos framed the entire politeia, and this meant not only the law code but also the ephorate, the gerousia, and all aspects of the military: the enomotiai, the triakades, and the syssitia. Because Herodotus uses specialized, institutional vocabulary without explanation, moreover, we can infer some level of familiarity in his audience.*<sup>12</sup>

En esta línea, es interesante señalar la descripción de Plutarco respecto de las condiciones que justificaron la actividad legislativa de Licurgo. Plutarco, en efecto, luego de relatar la regencia y el exilio de Licurgo, señala que en Esparta la situación e hizo tan inmanejable, incluso para los reyes, que tuvieron que enviarle emisarios para convencerlo de que volviese:

Οἱ δὲ Λακεδαιμόνιοι τὸν Λυκοῦργον ἐπόθουν ἀπόντα καὶ μετεπέμποντο πολλάκις, ὡς τοὺς μὲν βασιλεῖς ὄνομα καὶ τιμὴν, ἄλλο δὲ μηδὲν διαφέρον τῶν πολλῶν ἔχοντας (...) ἀλλ’ ἤλπίζον ἐκείνου συμπαρόντος ἦττον ὑβρίζουσι χρῆσθαι τοῖς πολλοῖς.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> HAMMOND, Óp. Cit., p. 54.

<sup>12</sup> TOBER, D, (2010), pp. 412-431.

<sup>13</sup> PLUTARCO, Óp. Cit., V, 1-2: “*Los lacedemonios añoraban a Licurgo en su ausencia (...) convencidos de que los reyes tenían el nombre y la dignidad, pero nada más que los distinguiera del populacho (...) albergaban la esperanza de que, gracias a él, el pueblo se comportaría de modo menos insolente*”.

Lo que llama la atención a primera vista, tanto en el relato de Heródoto como en el de Plutarco, es el estado de descomposición interna que habría caracterizado al período previo a las reformas de Licurgo, sintomáticamente relacionado por este último con un estado de "insolencia" del pueblo hacia los poderosos. De esta manera, podemos comprender, con bastante claridad, la serie de derrotas que Heródoto menciona, las cuales no solo se circunscribieron a los conflictos con los vecinos árcades, sino incluso con los argivos y mesenios<sup>14</sup>.

Es así como la organización legal que impuso Licurgo habría tenido como principal efecto el de hacer frente a las grandes dificultades que atravesaba Esparta, tanto internas como externas, las cuales se hallaban directamente relacionadas entre sí, como hemos señalado. Sin detenernos en el análisis pormenorizado de las tres instituciones políticas básicas establecidas en la *Rhetra* licúrgica (vale decir, la *gerousía*, la diarquía y la *Apella* o asamblea de los ciudadanos, es decir, los hombres mayores de 30 años que habían concluido su educación o *agogé*), es importante destacar que, entre ellas, parece haber existido una función de contrapeso, orientada específicamente a impedir que los reyes acapararan un poder excesivo. Así lo plantea, por ejemplo, Platón en las *Leyes*, en un pasaje muy conocido, en el que el Ateniese lleva la discusión con Clinias el cretense y Megilo el espartano, a la reflexión en torno a la causa que habría llevado a esta

<sup>14</sup> Respecto de los efectos de las guerras en el advenimiento de Licurgo, seguimos la interpretación de ADOLFO DOMÍNGUEZ MONEDERO, quien ha establecido una relación de causalidad entre la situación espartana previa a la reforma licúrgica, y las derrotas en las guerras que ésta mantenía contra Mesenia y otras póleis del Peloponeso en los siglos VII y VI. Así, según este autor, en la Esparta prelicúrgica aún no se habría impuesto la disciplina militar que en otras partes del mundo griego ya estaba introduciendo la denominada "revolución hoplítica", con todas las consecuencias sociales y políticas que ella revestía. Según esta interpretación, pues, la derrota en las guerras con sus vecinos habría traído aparejado el efecto de la desmoralización o "insolencia" del pueblo que Plutarco señalaba como el factor que habría motivado a los lacedemonios a solicitar el retorno de Licurgo a la patria. Esto puede relacionarse con el relato de HERÓDOTO, quien señala que Licurgo, luego de "cambiar todas las leyes" impuso los "reglamentos militares", vale decir, las *enomotías* y las *triécadas* (unidades militares), y las comidas en común (*syssítia*) (I, 65, 4), evidentemente encaminadas a organizar a los ciudadanos en torno a la vida comunitaria. *Vid.*, DOMÍNGUEZ MONEDERO, A., *Óp. Cit.*, pp. 165-167. Respecto de la "ideología" o "revolución" hoplítica, *Vid.*, SNODGRASS, A., (1964), pp. 110-122; RAAFLAUB, K., en MICHEL, L.G. y P. J. RHODES (eds.), (1997), pp. 49-59; BAURAIN, C. (1997), pp. 395-400; RAAFLAUB, K. y R. WALLACE, en RAAFLAUB, K. y otros (2007), pp. 34-36.

última a sobrevivir a la decadencia de sus dos principales rivales que le disputaban la hegemonía en el Peloponeso, es decir, Mesenia y Argos. Así, el Ateniense dice a Megilo:

Hay un dios que os cuida, el cual, previendo lo que iba a ocurrir, moderó a los reyes, a partir de gemelos de un único linaje (...) Viendo que todavía vuestros gobernantes se excedían en sus atribuciones (...) en los asuntos más relevantes, hizo igual el voto de los veintiocho ancianos al poder de los reyes; luego, como un tercer salvador puso como freno el poder de los éforos. Pues vio que las autoridades todavía eran insolentes y violentas<sup>15</sup>.

Este “tercer salvador” que habría evitado que los reyes de Esparta acumularan un poder omnímodo, sumándose así al carácter dual de la realeza y a la labor probuleumática de los ancianos, era la institución del Eforado. Esta institución no parece haber sido establecida por la *Rhetra* licúrgica<sup>16</sup>, aun cuando Heródoto atribuye su creación a Licurgo<sup>17</sup>. Con todo, si bien se han planteado muchas hipótesis en torno a las circunstancias que habrían determinado la creación de esta magistratura<sup>18</sup>, existe cierto consenso historiográfico, en el sentido de que las reformas atribuidas a Licurgo habrían logrado su objetivo (la *eunomía*, basada en un cierto “equilibrio de poderes”, como se desprende del texto platónico ya citado, así como también en una especie de “igualitarismo social”, según Plutarco), solo durante un período de tiempo relativamente breve, en el cual los reyes y los ancianos habrían podido contener las ambiciones del “pueblo”, reunido en la asamblea de la *Apélla*, confiándole solo una función confirmativa de las propuestas que ellos sometían a su ratificación, pero en ningún caso deliberativa. No obstante, Plutarco parece atribuir esta normativa a Licurgo:

Reunido el pueblo, a nadie permitió decir su opinión, pero para ratificar (*epikrinai*) la opinión presentada por los ancianos y los reyes tenía poder el pueblo. Posteriormente, sin embargo, como la masa le restaba y le agregaba a las propuestas, violentándolas y distorsionándolas, los reyes

<sup>15</sup> PLATÓN, *Leyes*, 691e-692a. *Cfr.*, PLUTARCO, *Óp. Cit.*, VII.

<sup>16</sup> Es elocuente, a este respecto, el hecho de que Tirteo, la referencia más antigua que poseemos sobre la *Rhetra* no solo no mencione a Licurgo, sino tampoco a los éforos.

<sup>17</sup> HERÓDOTO, *Óp. Cit.*, I, 65.5.

<sup>18</sup> *Vid.*, LINK, S., *Óp. Cit.*, pp. 64-71; CARLIER, P. (1977), pp. 65-84; NAFISSI, *Óp. Cit.*, pp. 14-138.

Polidoro y Teopompo, agregaron junto a la Rhetra estas palabras: 'Si el pueblo elige torcidamente, disuélvanlo los ancianos y los reyes'.<sup>19</sup>

Del testimonio de Plutarco puede inferirse que la situación espartana se habría mantenido relativamente estable durante algún tiempo después de Licurgo. Sin embargo, da la impresión de que se produjo una situación que habría puesto en peligro la continuidad de la *eunomía* sancionada por la legislación licúrgea, aparentemente debido a que el pueblo, reunido en la asamblea, se habría desviado del auténtico espíritu de la ley, al modificar las propuestas que los ancianos y los reyes sometían a su aprobación, lo que habría motivado la reacción de Polidoro y Teopompo, en orden a facultar a la *gerousía* y a los reyes para que procediesen a la disolución de la asamblea si ésta continuaba extralimitándose en sus atribuciones. Es este contexto de reacción de los reyes y la aristocracia de los ancianos, contra las aspiraciones del pueblo, el que habría determinado la creación de la magistratura de los éforos. A esta hipótesis contribuye el hecho de que el mismo Plutarco señale más adelante que los primeros éforos habrían sido elegidos<sup>20</sup> siendo rey el mismo Teopompo que añadiera la "adición" a la *Rhetra* junto con su colega Polidoro ("unos ciento treinta años después de Licurgo"<sup>21</sup>).

No obstante, ¿sirvieron los éforos como obstáculo para la implantación de la tiranía en Esparta? No es en absoluto fácil responder a este interrogante, toda vez que la mayor parte de la información que poseemos respecto del sistema político lacedemonio, así como del rol que en él jugaban los éforos, procede casi exclusivamente del siglo IV, así como de las últimas décadas del anterior, época en la que, precisamente, Esparta gozaba de un gran prestigio en el contexto helénico, luego de su victoria sobre Atenas en la Guerra del Peloponeso. Solo a partir de la segunda mitad del siglo IV parece haber surgido una tendencia a analizar críticamente las instituciones políticas, no solo de Esparta, sino también de otros sistemas políticos surgidos en las diversas Póleis,

<sup>19</sup> PLUTARCO, Óp. Cit., VI.6-8.

<sup>20</sup> Según el texto plutárqueo, los primeros éforos habrían sido nombrados en torno al año 754-753 a. C, siendo Elato el primer éforo epónimo. Respecto de la forma en que eran elegidos los éforos, existe gran controversia entre los especialistas. Para este tema, puede consultarse a RHODES, P.J. (1981), pp. 498-502, donde aparece una amplia bibliografía.

<sup>21</sup> PLUTARCO, Óp. Cit., VII.

lo que posibilitó la elaboración de perspectivas teóricas comparadas respecto de la diversidad política y social de la Hélade.

En este sentido, Aristóteles nos proporciona quizá la más completa de las teorías políticas comparadas que se han conservado hasta nuestros días. Específicamente, en la *Política*, el Estagirita enmarca el análisis de la constitución espartana junto con los regímenes cretense y cartaginés. Aristóteles parece seguir en esta calificación una idea bastante extendido en su época, según la cual estas dos primeras organizaciones políticas eran consideradas modélicas en el contexto griego, principalmente en relación con su prolongada vigencia en el tiempo. No obstante, Aristóteles considera que las supuestas virtudes de estos regímenes estribarían en el hecho de que ellos se sustentaban en un equilibrio entre instituciones de tipo aristocrático, monárquico y democrático. Esta combinación de elementos de diversos regímenes contribuiría a que fueran consideradas en su teoría política como especialmente idóneas para la felicidad de sus ciudadanos<sup>22</sup>.

En cuanto a Esparta, Aristóteles coincide con Jenofonte y Platón, en el sentido de considerar que los éforos gozaban en ella de un poder excesivo<sup>23</sup>, traducido, al menos en época relativamente tardía, en amplias facultades de supervigilancia sobre los reyes, y atribuciones judiciales, e incluso militares<sup>24</sup>. Sin embargo, para Aristóteles el rasgo más característico de la magistratura del Eforado lo constituye el

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Óp. Cit.*, II, 1272b20; IV, 1293b10-1294b1-5.

<sup>23</sup> *Cfr. Ibid.*, 1270b-1271a5; JENOFONTE, *Const. Lac.*, VIII, 3-5; PLATÓN, *Leyes*, *Óp. Cit.*, IV, 712d; TUCÍDIDES, I, 85. En la sección indicada de las *Leyes*, PLATÓN señala, en boca de Megilo el lacedemonio, algunas observaciones muy interesantes respecto del inmenso poder que ejercían los éforos en Esparta: “*Cuando considero el régimen político de Lacedemonia, no puedo afirmar claramente de qué tipo de régimen se trata. Creo que se asemeja a una tiranía ya que en ella los éforos se han convertido sorprendentemente en un tipo de poder tiránico. Pero en algunas ocasiones me parece que tiene la apariencia de ser la más democrática de las ciudades*”. *Cfr.*, respecto de esto último, PLATÓN, *Carta VIII*, 3546.

<sup>24</sup> JENOFONTE menciona en detalle estas atribuciones específicas de los éforos. Las atribuciones judiciales consistían en que: “*tienen facultades para multar a cualquiera, tienen poder de demanda inmediata, y tienen poder para cesar, encarcelarlos y citarlos a juicio con pena de muerte a los magistrados*”. En tanto, las facultades de supervigilancia sobre los reyes se manifestaban en el hecho de que: “*intercambian juramentos cada mes, los éforos en nombre de la ciudad, el rey en el suyo propio. El juramento del rey es que reinará de acuerdo con las leyes vigentes de la ciudad, y el de la ciudad, que mantendrá inquebrantable la corona mientras*

origen social de sus miembros, así como la virtualidad política que de éste se derivaba. Así, a su juicio, del hecho de que los éforos "*proceden del pueblo (gínontai d'ek tou dê mou)*", se deriva el que "*muchas veces lleguen al cargo hombres muy pobres*", cuya principal consecuencia sería que "*su indigencia los hace sobornables*"<sup>25</sup>.

El concepto negativo que Aristóteles elaboró respecto del Eforado, así como también de todas las instituciones políticas esenciales de Esparta, debe enmarcarse en el contexto general de su teoría política, en la cual la pobreza de los hombres que accedían a la magistratura de éforo era considerado extremadamente nociva para la supervivencia del régimen político<sup>26</sup>, puesto que se traducían en ambición y afán de lucro, lo que es considerado por Aristóteles como incompatible con la prevalencia de las leyes<sup>27</sup>. Además, siendo los éforos tan poderosos dentro del sistema político espartano, los reyes se veían obligados a "*halagarlos con demagogia*"<sup>28</sup>, con todo lo perverso que ello implica

---

*aquél cumpla fielmente con el juramento*". Finalmente, las atribuciones militares se relacionan con el poder de los éforos para proclamar "*por un heraldo los años hasta los que hay obligación de participar en las campañas, tanto para caballeros como para hoplitas*". *Const. Lac.*, VIII, 4; XV, 7; XI, 2, respectivamente. No obstante, y en el contexto general del buen concepto que Jenofonte desarrolló en toda su obra respecto de Esparta, podemos observar que, pese a todo este inmenso poder ostentado por quienes desempeñaban anualmente la magistratura de éforo, habría existido cierto control que, según el historiador ateniense, impediría catalogarlos como tiranos: "*Y al tener tanta autoridad, no permiten, como en otras ciudades, que los elegidos en cada ocasión gobiernen a capricho durante el año, sino que, como hacen los tiranos y los jefes de las competiciones gimnásticas, si advierten que alguien comete u abuso, lo castigan en el acto*". *Ibid.*, IX, 4. Respecto de las atribuciones de los éforos, según TUCÍDIDES, I, 86-87, éstas parecen haberse extendido también al ámbito deliberativo en la asamblea, con poder de someter a la votación de la Apélla ciertos asuntos, como hizo el éforo Estenelaidas en el pasaje recién citado, respecto de la declaración de guerra contra los atenienses, al inicio de la Guerra del Peloponeso.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, *Op. Cit.*, II, 1270b15-1270b25-30.

<sup>26</sup> *Vid.*, a este respecto, *Ibid.*, III, 1279a15; V, 1302b; 1308b30.

<sup>27</sup> *Ibid.*, III, 1292a10. En el Libro siguiente, analizando las formas de oligarquía y de democracia, el Estagirita establece también que, al imperar los magistrados sobre la ley, como sucedería, según lo dicho, en Esparta, se produciría la última forma de oligarquía, a la cual denomina como "*dynasteia*", vale decir, aquella que podría compararse con la tiranía en una monarquía: "*la cuarta (forma de oligarquía) es cuando (...) manda no la ley, sino los magistrados. También esta, entre las oligarquías, se corresponde a la tiranía entre las monarquías (...)* A la oligarquía de tal clase la llamamos *dinastía*". *Ibid.*, IV, 1292b5-10; 1293a30.

<sup>28</sup> *Ibid.*, II, 1270b10. *Cfr.*, PLUTARCO, *Agésilao*, IV, 2.

en la teoría política aristotélica<sup>29</sup>. Finalmente, podemos observar que el enorme poder acumulado paulatinamente por quienes se desempeñaron como éforos, entró en abierta pugna con los reyes. Plutarco, en efecto, nos transmite la reacción del rey Cleómenes III, quien a fines del siglo III abolió la magistratura del Eforado<sup>30</sup>.

Ahora bien, si pretendemos abordar la discusión en torno al carácter tiránico que la mayoría de las fuentes le atribuyen a la magistratura de éforo, es indispensable desprenderse en cierto modo de los prejuicios que Aristóteles y otros filósofos políticos nos han transmitido respecto de un sistema político que en su época (siglo IV) estaba en profunda decadencia, lo que explicaría la crítica con la que era vista la eficacia de sus instituciones principales, entre ellas esta magistratura<sup>31</sup>. En este sentido Daniel Tober nos proporciona valiosos datos respecto de otras fuentes de la historia política de Esparta, las cuales permiten ampliar la perspectiva de análisis. Así, el autor se refiere a ciertos documentos que se refieren a una coyuntura política muy delicada entre los éforos y el regente Pausanias en torno a la interpretación de la legislación de Licurgo:

The palimpsest tells us that King Pausanias wrote his treatise against (κατά) the laws of Lykourgos, from which we infer not that Pausanias attacked Lykourgos only because the lawgiver's descendants banished him but rather that the king criticized certain elements of the politeia and this he took to have been in toto the

<sup>29</sup> La demagogia es considerada por ARISTÓTELES como un factor esencial en la transición hacia la tiranía. *Ibid.*, V, 1310b5-10.

<sup>30</sup> PLUTARCO, *Cleómenes*, 29,1-31,4.

<sup>31</sup> A este respecto es decidior el pasaje ya citado del Libro II de la *Política* en el que el Estagirita se refiere casi despectivamente a los éforos como “hombres venales” por la circunstancia de proceder del pueblo. También resulta útil señalar la comparación que establece más adelante entre las instituciones espartanas y las cretenses, refiriéndose específicamente a la magistratura que en las póleis de Creta era análoga a la de éforo, vale decir, los llamados *kósmoi*: “la institución de los *kósmoi* es aún peor que la de los éforos, pues lo malo que tiene la magistratura de los éforos existe también en éstos: cualquiera puede llegar a ella. Pero la conveniencia que hay allí para el régimen no existe aquí. Allí, en efecto (en Esparta) por hacerse la elección entre todos, el pueblo participa del poder supremo, y desea la permanencia del régimen. Aquí, en cambio (en Creta) los *kósmoi* no se eligen de entre todos, sino de algunos linajes, y los Ancianos de entre los que han sido *kósmoi* (...) El que el pueblo esté tranquilo (en Creta) aunque no participe del poder no es ninguna señal de buena organización, pues los *kósmoi* no sacan ningún provecho de su cargo, como los éforos, y, tratándose de una isla, están lejos de los que les puedan corromper”. *Ibid.*, II, 1272b25-30

brainchild of Lykourgos. Aristotle tells us that King Pausanias opposed the ephorate<sup>32</sup>.

Aquí Tober cita un escrito de Éforo, el cual se refiere a su vez a un cierto escrito en el que Pausanias<sup>33</sup> se enfrentaba a los éforos, acusándolos de distorsionar los verdaderos alcances de la legislación licúrgica. A continuación, el autor cita a Aristóteles quien señala que la intención de Pausanias no habría sido otra que la creación de una tiranía, aprovechando su victoria sobre los persas en la decisiva batalla de Platea (479), para cuya consecución le habría resultado lógicamente insostenible la existencia de una magistratura como el Eforado. Así, Aristóteles considera que Pausanias es un típico caso de cambio de régimen basado en la supresión de magistraturas, tal como posteriormente intentó hacer Lisandro con la realeza en la misma Esparta, después de la Guerra del Peloponeso<sup>34</sup>.

Este episodio de enfrentamiento entre un regente y los éforos no es bien conocido, y solo poseemos escasas referencias como la del citado Éforo y otras fuentes menores<sup>35</sup>. No obstante, sin entrar en detalles, hemos considerado importante referirnos de paso a esta situación para apreciar que en Esparta existieron otras instancias políticas, además del Eforado, en las que pudo haber surgido una forma de ejercer el poder asimilable a una tiranía.

En síntesis, podemos señalar que Esparta parece haber gozado de un gran prestigio en el seno de las Póleis griegas de la época Clásica, especialmente debido a su particular organización política, cuyas instituciones principales sustentaban un equilibrio de poderes que le habría permitido mantenerse al margen de algunos fenómenos históricos característicos del desarrollo político de otras ciudades, siendo la tiranía el principal de ellos. En efecto, la existencia en Esparta de un sistema monárquico dual, en el que dos familias (Agíadas y Euripóntidas) compartían el cargo; de un consejo de ancianos, en el que los dos reyes

<sup>32</sup> TOBER, D., Óp. Cit., p. 417.

<sup>33</sup> Aquí nos referimos al general Pausanias, quien ejerció la regencia en nombre de su sobrino Plistarco, hijo de Leónidas, el célebre rey de la familia Agíada caído en las Termópilas en 480. Pausanias ejerció la regencia hasta la mayoría de edad de Plistarco, junto al Euripóntida Leotíquidas.

<sup>34</sup> ARISTÓTELES, V, 1301b20; 1307a. Respecto de las intenciones tiránicas de Pausanias, *cfr.*, HERÓDOTO, V, 32; TUCÍDIDES, I, 128, 3; 1, 132.

<sup>35</sup> Una de estas fuentes parece ser aquel autor desconocido llamado Tibrón, que ARISTÓTELES menciona en *ibid.*, VII, 1333b15.

formaban parte; y de una asamblea, en la que los ciudadanos podían ratificar las propuestas del consejo, parecen haber sido los pilares de una legislación que procuraba evitar el ascenso de tiranos.

No obstante, este sistema político, aparentemente inmune a la tiranía en su forma clásica, habría entrado en crisis más de un siglo después de Licurgo, lo que explicaría tanto la “adición” a la *Rhetra* de los reyes Polidoro y Teopompo, haciendo frente a las distorsiones de la asamblea, como asimismo la creación de la magistratura del Eforado. Esta última parece, pues, haber sido concebida como una especie de “concesión” al *dámos*, para compensarle su falta de atribuciones en la elaboración de las leyes. De esta manera, los cinco hombres (todos aparentemente procedentes del pueblo llano) que cada año ejercían el cargo de éforo, desempeñaban amplias atribuciones ejecutivas, lo que habría contribuido a mantener al pueblo en una actitud favorable a la continuidad del régimen. Sin embargo, parece haber sido también un hecho el que, con el tiempo, sin que podamos determinar a partir de qué momento histórico se produjo la transformación, los éforos comenzaron a monopolizar todo el poder político, en desmedro de la realeza, como hemos visto, lo que habría llevado a que en el siglo IV fueran calificados sin ambages, ya sea metafóricamente o no, como “tiranos”.

## Bibliografía

- BAURAIN, C., *Les Grecs et la Méditerranée orientale. Des "siècles obscurs" à la fin de l'époque archaïque*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- CARLIER, P., "La Vie politique à Sparte sous le règne de Cléomène 1er: essai d'interprétation", en *Ktéma*, 2, Estrasburgo, Université de Strasbourg, 1977, pp. 65-84.
- CERRI, G., "Isos dasmós come equivalente di isonomia nella silloge teognidea", en *Quaderni Urdinati di Cultura Classica*, 8, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1969, pp. 943-948.
- CHÂTELET, F., *La Naissance de l'histoire: la formation de la pensée historique en Grèce*, París, Minuit, 1961, pp. 66-80.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A., *La Polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*, Madrid, Síntesis, 1993.
- HAMMOND, N.G.L., "The Lycurgen Reform at Sparta", en *The Journal of Hellenic Studies*, 70, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, Cambridge, 1950, pp. 42-64.
- HARTOG, F., *Le miroir d'Hérodote*, Gallimard, París, 1980.
- LINK, S., *Der Kosmos Sparta. Recht und Sitte in klassischer Zeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft., 1994.
- LORAU, N., *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, París, Editions Payot & Rivages, 1993.
- MOSSÉ, C., *La tyrannie dans la Grèce Antique*, París, Presses Universitaires de France, 1969.
- NAFISSI, M., *La nascita del kosmos: studi sulla storia e la società di Sparta*, Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.
- OLLIER, F., *Le Mirage Spartiate Étude Sur l'Idéalisation de Sparte Dans l'Antiquité Grecque de l'Origine Jusqu'aux Cyniques Et Étude Sur l'Idéalisation de Sparte Dans l'Antiquité Grecque du Début de l'École Cynique Jusqu'à la Fin de la Cité*, París, Les Belles Lettres, 1943.
- OLIVA, P., *Sparta and Her Social Problems*, Ámsterdam, Hakkert, 1971.
- OSTWALD, M., *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 75-85.
- PAVESE, C.O., "La Rhetra di Licurgo", en *Rivista di filología e di istruzione classica*, Roma, 1992.
- PAYEN, P., *Les îles nomades. Conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*, París, Les Éditions de l'EHESS, 1997.
- PLÁCIDO, D., "De Heródoto a Tucídides", en *Gerión*, 4, Universidad Complutense de Madrid, 1984, pp. 20-24.

- RAAFLAUB, K., *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- \_\_\_\_\_, y R. WALLACE, “People’s Power’ and Egalitarian Trends in Archaic Greece”, en RAAFLAUB, K. y otros, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 2007, pp. 34-36.
- \_\_\_\_\_, “Soldiers, Citizens and and the Evolution of the Early Greek Polis” en MICHEL, L.G. y P. J. RHODES (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, London, Routledge, 1997, pp. 49-59.
- RHODES, P.J., “The Selection of Ephors at Sparta”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 30, 4, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1981, pp. 498-502.
- RUZÉ, F., “L’Utopie Spartiate”, *Kentron*, 26, Université de Caen Normandie, 2010, pp. 17-48.
- SANTIAGO, R., “Algunos ejemplos de Realpolitik en las fuentes griegas”, en *Faventia*, 19/2, Universidad Autónoma de Barcelona, 1997, pp. 33-50
- SNODGRASS, A., *Early Greek Armour and Weapons, from the End of the Bronze Age in 600 B.C.*, Edimburgo, Edimburg University Press, 1964.
- TOBER, D., “Politeiai’ and Spartan Local History” en *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 59, H. 4, Franz Steiner Verlag, Stuttgart. 2010, pp. 412-431.
- WALTER, U., *An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im Archaischen Griechenland*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1993.

## Guerra y finanzas públicas en Grecia antigua

pp. 109 - 136

DAVID M. PRITCHARD  
d.pritchard@uq.edu.au

### Resumen

Antes de las Guerras Médicas los griegos no dependían de las finanzas públicas para luchar unos con otros. Sus hoplitas se armaban y alimentaban a sí mismos. Pero en el enfrentamiento con Persia este fondo privado de guerra resultó inadecuado. En el 478, Atenas aceptó dirigir una alianza para destruir el poder naval persa. Pero cada campaña de esta guerra venidera necesitaría decenas de miles de marinos y por meses. Por consiguiente, la alianza acordó adoptar el método persa para financiamiento de la guerra: los miembros de la alianza pagarían anualmente un monto fijo de tributo. Los atenienses pensaron al mismo tiempo que su poder militar dependía del tributo y así endurecieron su control sobre sus contribuyentes. Al hacer así, convirtieron la alianza en un imperio. En el siglo IV, los atenienses, para continuar haciendo sus guerras, tuvieron que desarrollar diferentes fuentes de dinanciamiento. El éxito de Filipo II se debió en gran medida en sus reformas a las finanzas públicas. Su hijo estuvo menos interesado en las finanzas públicas cuando conquistó Persia: el botín pagaba fácilmente el ejército. Pero los reinos helenísticos que surgieron después de él administraron cuidadosamente sus finanzas. Con bases tributarias mucho más amplias, pusieron en campaña ejércitos varias veces más grandes que los de Atenas o Esparta clásicas. La guerra por la dominación entre los griegos se había desplazado ahora mucho más allá de sus ciudades-estado.

**Palabras clave:** Guerra en la antigua Grecia – Finanzas públicas -  
Tributación

### **Abstract**

Before the Persian Wars the Greeks did not rely on public finance to fight each other. Their hoplites armed and fed themselves. But in the confrontation with Persia this private funding of war proved to be inadequate. In 478 Athens agreed to lead an alliance to destroy the Persia's sea power. But each campaign of this ongoing war would need tens of thousands of sailors and go for months. Therefore, the alliance agreed to adopt the Persian method for funding war: alliance-members would pay annually a fixed amount of tribute. The Athenians also realised that their military power depended on tribute and so tightened their control of its payers. In so doing they turned the alliance into an empire. In the 4<sup>th</sup> century the Athenians, to keep waging wars, had to develop different funding-sources. The success of Philip II rested largely on his public-finance reforms. His son became less concerned about public finance as he conquered Persia; for plunder easily paid for his army. But the hellenistic kingdoms that arose after him managed their public finances carefully. With vastly larger tax-bases they fielded armies several times larger than those of classical Athens or Sparta.

**Key Words:** Ancient Greek War – Public finance - taxation

# Guerra y finanzas públicas en Grecia antigua

DAVID M. PRITCHARD  
d.pritchard@uq.edu.au

## 1. Introducción

Antes de las Guerras Médicas los griegos no dependían de las finanzas públicas para luchar unos con otros. Sus hoplitas se armaban y alimentaban a sí mismos. Pero en el enfrentamiento con Persia este fondo privado de guerra resultó inadecuado. La liberación de los Estados griegos más allá de los Balcanes requería la destrucción del poder naval persa. El 478 Atenas acordó dirigir una alianza para hacer justamente esto. Ya tenía la mayor flota de Grecia. Pero cada campaña de esta guerra venidera necesitaría decenas de miles de marinos y por meses. Ningún Estado griego aislado podría pagar tales campañas. Por consiguiente, la alianza acordó adoptar el método persa para financiamiento de la guerra: los miembros de la alianza pagarían anualmente un monto fijo de tributo. Esto habilitaría a Atenas para expulsar a Persia de los Dardanelos y de Anatolia. Pero los atenienses pensaron también que su poder militar dependía del tributo y así endurecieron su control sobre sus contribuyentes. Al hacer así, convirtieron la alianza en un imperio. Hacia 450 Atenas había llegado a ser una amenaza a la otra potencia dominante de Grecia. Esparta, por tanto, luchó para contrarrestarla efectivamente. En la Guerra del

Peloponeso, consideró que sólo podía hacerlo si llegaba a ser también una potencia naval. Pero sus débiles finanzas públicas lo excluían. Todo cambió en 412, cuando el Gran Rey de Persia decidió proveer los fondos necesarios. A cambio del derecho a recaudar de nuevo tributos entre los griegos de Anatolia, ayudó a los espartanos a adquirir una gran flota. En 405, esta flota destruyó los últimos barcos de guerra de Atenas. Esparta pudo ahora forzarla a rendirse mediante un bloqueo por mar y por tierra y desmantelar el imperio ateniense.

En la Guerra de Corinto, Persia financió inicialmente la alianza antiespartana, porque los espartanos habían decidido luchar por el control de los griegos de Anatolia. Los atenienses usaron el oro persa para reconstruir su flota. Con estos barcos de guerra, buscaron reestablecer el imperio ateniense. Pero esto representaba una amenaza aún más grande a Persia. Consecuentemente, los persas transfirieron su financiamiento a los espartanos. Éstos rápidamente reunieron una flota en los Dardanelos donde detuvieron los barcos del trigo que navegaban hacia Atenas. Los atenienses temieron pasar hambre hasta la sumisión otra vez, y por tanto aceptaron la Paz del Rey. Este tratado de 386 frustró su intento de restablecer su imperio. Para librar sus guerras, ahora tenían que desarrollar diferentes fuentes de financiamiento. En esto, el Estado ateniense fue razonablemente exitoso. En consecuencia, fue capaz de mantener a Esparta a raya y llegó a ser rápidamente una potencia regional mayor. Pero no fue suficientemente exitoso como para detener el auge de Filipo II. Hacia 338, este rey había derrotado a los otros poderes regionales de Grecia e hizo así a Macedonia el hegemón. El éxito se debió en gran medida en sus reformas a las finanzas públicas. Su hijo estuvo menos interesado en las finanzas públicas cuando conquistó Persia: el botín pagaba fácilmente el ejército. Pero los reinos helenísticos que surgieron después de él administraron cuidadosamente sus finanzas. Con bases tributarias mucho más amplias, pusieron en campaña ejércitos varias veces más grandes que los de Atenas o Esparta clásicas. La guerra por la dominación entre los griegos se había desplazado ahora mucho más allá de sus ciudades-estado.

## **2. Las Guerras Médicas**

Los griegos de la época Arcaica no dependían de las finanzas públicas para hacer la guerra. Libraban guerras con poca frecuencia, y

---

<sup>1</sup> PRITCHARD 2010: 7-15.

usualmente sólo por tierra disputada entre *poleis* (“ciudades-estado”)<sup>1</sup>. Típicamente, las guerras eran iniciadas no por las instituciones políticas básicas del Estado, sino por individuos de élite en calidad privada (vgr. Hdt. 6.34-7)<sup>2</sup>. Estos líderes reclutaban voluntarios prometiéndoles parte del botín y de la tierra que pudieran ganar en batalla (vgr. Plut. *Vit. Sol.* 9). Los hoplitas que se presentaban como voluntarios usualmente sólo eran unas centenas (vgr. Tuc. 6.56-8). Iban con su propia armadura, armas y provisiones. También eran reclutados principalmente de la élite<sup>3</sup>. Las guerras arcaicas duraban días o semanas y eran normalmente resueltas por una sola batalla. Porque a la parte vencedora faltaba capacidad militar, generalmente no producían la subyugación, ocupación o tributación de la *polis* del otro lado<sup>4</sup>. Esto significa que en la época arcaica la guerra era predominantemente una actividad privada cuyos participantes se financiaban a sí mismos. Aun después del siglo VI, las *poleis* griegas que no aspiraban a ser potencias militares mayores o dominantes, tales como Atenas, Esparta y Tebas, persistían en esta lucha a pequeña escala por tierra<sup>5</sup>.

La guerra cambió de dos modos en la época clásica. Ambos pueden verse más claramente en la *polis* de Atenas. En el siglo V, este Estado llegó a ser rápidamente una de las potencias militares dominantes en Grecia. Atenas fue en gran medida responsable por hacer las guerras de los griegos apoyadas en la finanza pública. El primer cambio fue la guerra como actividad totalmente pública. En Atenas esto fue el resultado de las reformas democráticas que el líder de la élite, Clístenes, promovió después de 508 ([Arist.] *Ath. Pol.* 20-1; Hdt. 5.66-73)<sup>6</sup>. Estas reformas dieron al *dēmos* (“pueblo”) ateniense la responsabilidad exclusiva para iniciar guerras y un nuevo ejército público de hoplitas para hacerlas (Hdt. 5.96-7)<sup>7</sup>. El segundo cambio fue la guerra naval; porque Persia había forzado a los griegos a pensar seriamente acerca de la lucha en el mar. Los atenienses sabían que la Rebelión Jónica de 499 a 494 se había perdido a causa de la superior

---

<sup>2</sup> FROST 1984: 283-94.

<sup>3</sup> PRITCHARD 2010: 13-14.

<sup>4</sup> La excepción son los espartanos arcaicos que esclavizaron a los mesenios y se convirtieron en hoplitas de tiempo completo en orden a mantener su esclavización; ver por ejemplo Cartledge 2001: 299-307.

<sup>5</sup> CONNOR 1988: 6-8.

<sup>6</sup> PRITCHARD 2010: 1-2.

<sup>7</sup> PRITCHARD 2010: 15-16.

flota persa. Sabían también que los trirremes de los persas los habían llevado a Maratón en 490. Persia financiaba su marina mediante un rasgo único de su imperio: requería que cada estado vasallo pagara un tributo anual basado en la tasación de lo que podía aportar<sup>8</sup>. No había paralelos por este financiamiento de la guerra en Grecia arcaica. El Gran Rey de Persia, Darío I, había establecido este sistema de *phoros* (“tributo”) en 518 (Hdt. 3.89-97).

Para estar listos para el próximo intento de Persia de subyugarlos, el *dēmos* ateniense decidió, en 483, expandir masivamente y actualizar su flota pública ([Arist.] *Ath. Pol.* 22.7; Hdt. 6.87-93; 7.144; Tuc. 1.14)<sup>9</sup>. Como costaba cerca de 1 talento (“t.”), esto es 26 kilogramos de plata, construir un trirreme (vgr. [Arist.] *Ath. Pol.* 22.7; *IG II<sup>2</sup>* 1628.339-68)<sup>10</sup>, sólo pudieron enfrentar esta expansión gracias a la renta inesperadamente alta que recientemente habían obtenido de sus minas de plata locales ([Arist.] *Ath. Pol.* 22.7; Hdt. 7.144). Los 200 trirremes que tuvieron como resultado de esta construcción naval fue la mayor flota de una *polis* vista hasta entonces. Para que hubiera bastantes capitanes para esta flota, el *dēmos* ateniense formalizó la liturgia de la trierarquía<sup>11</sup>. Este servicio público requería que un ciudadano de élite comandara un trirreme por un año y pagara sus costos por encima del *misthos* (“paga”) de su tripulación. Una trierarquía podía costar cerca de 1 t. (vgr. Dem. 21.155; 21.80; Lys. 19.29, 42; 21.2)<sup>12</sup>.

El pago de las tripulaciones de los trirremes era responsabilidad del Estado. El *misthos* era una necesidad lógica: porque al trirreme faltaba espacio para el almacenamiento de provisiones, su tripulación tenía que comprar la comida, cada día, de mercados locales o casas privadas (vgr. [Dem.] 50.22, 53-5)<sup>13</sup>. Además, no había garantías de que los marineros permanecieran con sus barcos si no eran pagados. Los trierarcas atenienses usualmente alquilaban sus marineros de entre los que se presentaban como voluntarios en el Pireo, el puerto de Atenas, o en otros puertos a lo largo de la ruta (vgr. 50.7-8, 12-13, 18-19)<sup>14</sup>. Porque los voluntarios no enfrentaban sanciones en caso de desertión

<sup>8</sup> RAAFLAUB 2009: 98-9.

<sup>9</sup> PRITCHARD 2010: 16-17.

<sup>10</sup> PRITCHARD 2015: 105-6.

<sup>11</sup> GABRIELSEN 1994: 19-104.

<sup>12</sup> PRITCHARD 2015: 34.

<sup>13</sup> PRITCHARD 2012: 47-8.

<sup>14</sup> BURCKHARDT 1995: 125.

y podían encontrar empleadores en otra parte, podían desertar, y a veces lo hacían, si no eran pagados (vgr. 11-12, 14-16, 25, 36).

### 3. El Imperio Ateniense

Por consiguiente, Atenas tenía que pagar a sus marineros. Pero hacerlo resultaba extremadamente caro<sup>15</sup>. Un marinero recibía normalmente 1 dracma (dr.) por día (vgr. Tuc. 3.14; 6.8, 31; 7.27). Era lo mismo que el *misthos* de un trabajador calificado o un hoplita<sup>16</sup>. Había 200 tripulantes en una trirreme, por lo que costaría 6000 dr., esto es 1 t., por mes en el mar (vgr. Tuc. 6.8). Esto significaba que Atenas tenía que gastar cientos de talentos para despachar a una parte de su flota para la estación de navegación regular de 8 meses. En la Segunda Guerra Médica de 480 a 479 los atenienses recurrieron a medidas de emergencia para pagar su flota (vgr. Plut. *Vit. Them.* 10). Pero para mantenerla en uso tenían que encontrar una fuente adecuada de financiamiento público. Lo hicieron en 478, cuando los griegos de Anatolia los invitaron a dirigir la guerra en desarrollo contra Persia (Tuc. 1.94-7). La alianza multilateral que Atenas estableció a continuación es conocida como la Liga de Delos<sup>17</sup>. Para poder financiar sus operaciones navales, los miembros de la Liga adoptaron el método persa de costear la guerra: la mayor parte prometió pagar un monto consensuado de *phoros* cada año. En la mayoría de los casos, lo que cada *polis* pagaba era lo mismo que había pagado al año a Persia<sup>18</sup>. Estos pagos de tributo sumaron 460 talentos al año (Tuc. 1.96, 99)<sup>19</sup>.

En sus primeras décadas, la Liga de Delos hizo campaña sin interrupción para expulsar a los persas de los puertos del mar Egeo, destruir la flota persa y liberar las *poleis* de Anatolia (Tuc. 1.97-8). Al mismo tiempo, Atenas comenzó a socavar la independencia de los miembros de la Liga, que, hacia 450, estaban sujetos a las leyes del *dēmos* y por largo tiempo se les había impedido hacer secesión de lo que era ahora el Imperio Ateniense<sup>20</sup>. La renta imperial permitía a Atenas emplear miles de atenienses de élite y de fuera de la élite como marinos y hoplitas<sup>21</sup>. Podía ahora desarrollar campañas que duraban

<sup>15</sup> GABRIELSEN 2008: 46-73.

<sup>16</sup> LOOMIS 1998: 32-61, 97-120.

<sup>17</sup> RHODES 2006: 14-21.

<sup>18</sup> KALLET 2013: 56; Raaflaub 2009: 100-1.

<sup>19</sup> See also PHILLIPS 2010.

<sup>20</sup> MEIGGS 1972: 152-74; RHODES 2006: 20-1, 41-51.

<sup>21</sup> PRITCHARD 2010: 17-21.

meses o, en el caso de sitios, hasta unos pocos años. Con el *phoros* los atenienses podían hacer la guerra más frecuentemente que nunca antes, y tomar la iniciativa en nuevas formas de guerra por tierra y por mar. Por ejemplo, Atenas llegó a ser la potencia naval dominante en el mundo griego y la principal sitiadora de ciudades. Ahora se reconocía ampliamente que la guerra reposaba sobre la finanza pública<sup>22</sup>. Los políticos atenienses sostenían que la *dunamis* (“poder militar”) de su Estado dependía de los barcos de guerra, fortificaciones y, en especial, dinero<sup>23</sup>. Sostenían incluso que Atenas ganaría la Guerra del Peloponeso de 431 a 404, porque sus finanzas públicas eran mucho más fuertes que las de Esparta (vgr. Tuc. 1.142-3; 2.13, 65).

#### 4. La Guerra del Peloponeso

A pesar de esta fuerza financiera, Atenas encontró en cualquier caso la Guerra del Peloponeso ruinosamente costosa. Sus primeros 10 años son llamados Guerra Arquidámica. En ella, el *dēmos* ateniense gastó en promedio 1500 t. por año<sup>24</sup>. Esto fue 15 veces más de lo que gastó en la religión del Estado y 10 veces más de lo gastado en administrar su democracia<sup>25</sup>. Porque también excedía la renta anual estatal de 1000 t. (Xen. An. 7.1.27), el *dēmos* tenía urgentemente que encontrar fondos extra. En 428, la *eisphora* que recaudaban alcanzó la suma sin precedentes de 200 t. (Tuc. 3.19)<sup>26</sup>. La *eisphora* era un impuesto intermitente sobre la propiedad de la élite para pagar una guerra<sup>27</sup>. En 425 los atenienses triplicaron el *phoros* de sus súbditos imperiales a 1200 t. (Andoc. 3.8-9; Ar. Vesp. 656-60; Plut. Vit. Arist. 24; IG i<sup>3</sup> 71.61-181)<sup>28</sup>. A pesar de estas medidas de finanza pública, por el 421, cuando Atenas ganó la Guerra Arquidámica, había agotado sus reservas en efectivo de 6000 t. (Tuc. 2.13; IG i<sup>3</sup> 369).

La Paz de Nicias de 421 a 416 vio esas reservas en efectivo rápidamente restauradas (Esquines 2.175; Andoc. 3.8-9; Tuc. 6.26). Esparta había sido por mucho tiempo el poder terrestre dominante,

<sup>22</sup> PRITCHARD 1998: 55.

<sup>23</sup> Ver vgr. Andoc. 3; Ar. Ach. 162-3; Av. 378-80; Ran. 365; Lys. 170-6, 421-3, 488, 496; Plut. 112; Dem. 4.40; 8.48; 9.40, 70-2; 13.10; 22.12-17; Lys. 13.46-8; 28.15.

<sup>24</sup> PRITCHARD 2015: 92-8.

<sup>25</sup> Para el costo de la religión de Estado, ver PRITCHARD 2015: 27-51. Para el costo de la democracia, ver PRITCHARD 2015: 52-90.

<sup>26</sup> SAMONS 2000: 205.

<sup>27</sup> GABRIELSEN 2013: 342.

<sup>28</sup> PRITCHARD 2015: 93.

porque sus hoplitas, profesionales de tiempo completo, luchaban mucho mejor que sus enemigos y ella podía obligar a sus aliados a proporcionar hoplitas adicionales para sus guerras sin necesidad de pagarles. Pero el enorme ejército que Esparta podía levantar resultó ineficaz contra Atenas; porque en cualquier momento en que, en el curso de la Guerra del Peloponeso, entraba en territorio ateniense, los atenienses simplemente se retiraban tras sus fortificaciones, importaban provisiones por mar y esperaban que sus enemigos se fueran (vgr. [Xen.] *Ath. Pol.* 2.16)<sup>29</sup>. Esparta consideró entonces que sólo podría derrotar a Atenas si llegaba a ser una gran potencia naval (Tuc. 8.2-5). Pero para serlo tenía que encontrar un medio de enfrentar los astronómicos costos de una flota. Encontró uno en 412, después de la destrucción de la enorme expedición que Atenas había enviado a conquistar Sicilia. Persia vio esta destrucción como la mejor oportunidad en décadas para deshacerse del imperio ateniense. A cambio de recuperar el derecho a recaudar *phoros* entre los griegos de Anatolia, proporcionó a Esparta suficiente oro para equipar y mantener una flota (Tuc. 8.18, 37, 58).

En el curso de la Guerra Jónica, que es el nombre de la última fase de la Guerra del Peloponeso, esta flota espartana llegó a superar lo que quedaba de la flota ateniense<sup>30</sup>. En 405 Esparta destruyó fácilmente los últimos de los trirremes atenienses en los Dardanelos y fue así capaz de obligar a Atenas a rendirse mediante un bloqueo por tierra y por mar (Xen. *Hel.* 2.1.27-2.9). Con pleno control del mar Egeo, subyugó a las últimas de las *poleis* que apoyaban a Atenas y puso así fin al Imperio Ateniense.

## 5. La Guerra de Corinto

En los siguientes diez años de guerra en Grecia, el apoyo financiero de Persia fue de nuevo decisivo. La Guerra de Corinto, que comenzó en 395, toma su nombre de las batallas que se libraron cerca de Corinto. Esta guerra enfrentó a Esparta con dos de sus anteriores aliados de larga data, Corinto y Tebas, que estaban ahora aliados con Argos y Atenas. Inicialmente, el Gran Rey, Artajerjes II, financió esta alianza antiespartana (vgr. Jen. *Hell.* 3.5.1-2; 4.8.9-11), porque los espartanos habían dejado el tratado que hicieron con él durante la Guerra Jónica<sup>31</sup>. En lugar de dejarlo recaudar el *phoros* de los griegos de Anatolia, los espartanos estaban luchando ahora por controlarlos. Atenas usó el oro de Persia para reconstruir sus fortificaciones y su flota (Jen. *Hell.* 4.8.9-

<sup>29</sup> PRITCHARD 2010: 20-1.

<sup>30</sup> RHODES 2006: 142-54.

<sup>31</sup> SEAGER 1994: 100-6.

10). Con estos trirremes intentó reestablecer el Imperio Ateniense<sup>32</sup>. Atenas estaba ahora forzando a las *poleis* griegas en Anatolia y los Dardanelos a ser de nuevo sus súbditos (vgr., Jen. *Hell.* 4.8.27-30). Sobre ellos, Atenas reestableció el impuesto del 5% sobre su comercio marítimo (vgr. *IG* ii<sup>2</sup> 24), que había introducido por primera vez en 413 (Tuc. 7.28). Impuso de nuevo otra medida de finanza pública que se remontaba a la Guerra Jónica: el impuesto del 10% a los barcos mercantes que pasaran por los Dardanelos (Dem. 20.60)<sup>33</sup>. Autorizó también a los generales atenienses a extraer dinero de los Estados neutrales o a saquear territorio enemigo (vgr. Lys. 28.5; Jen. *Hell.* 4.8.30, 35). Tales medidas también habían venido al primer plano en la Guerra Jónica<sup>34</sup>.

Estas acciones atenienses, manifiestamente, eran a expensas de Persia. En los tempranos 380 Atenas estaba incluso respaldando revueltas contra el imperio persa en Chipre y Egipto (Ar. *Plut.* 178; Jen. *Hell.* 4.8.24; 5.1.10). Artajerjes II pensó que al ayudar a Atenas a luchar contra Esparta estaba combatiendo fuego con fuego. Los atenienses eran ahora una mayor amenaza a su imperio que lo que podían ser los espartanos. Por consiguiente, el Gran Rey acordó apoyar financieramente a Esparta en tanto obtuviera el control completo de los griegos de Anatolia. Con el apoyo financiero persa, los espartanos reunieron y tripularon rápidamente 80 naves de guerra y navegaron a los Dardanelos, donde detuvieron los barcos de trigo que se dirigían a Atenas (5.1.28). Esta acción trajo la Guerra de Corinto a un rápido final. El *dēmos* ateniense temió ser hambreado hasta la sumisión, como lo habían sido en 405. En consecuencia, cuando Persia convocó a Sardes a todos aquellos que desearan escuchar el tratado de paz general que su rey quería, los embajadores tanto de Esparta como de la alianza antiespartana llegaron con halagadora rapidez (5.1.30).

## 6. La segunda Liga Ateniense

La Paz del Rey de 386 concluyó el intento de Atenas de reconstruir su imperio. Las *poleis* de Anatolia, que habían sido el grupo más grande en este imperio, eran de nuevo, después de un siglo, súbditas persas (Xen. *Hell.* 5.1.31). El tratado de paz estipulaba también que las otras *poleis* griegas debían ser autónomas. Esto significaba que el *dēmos* ateniense no podía más forzar a otros Estados a relaciones

---

<sup>32</sup> SEAGER 1994: 113-17.

<sup>33</sup> FLAMENT 2007: 191-200.

<sup>34</sup> FLAMENT 2007: 179-89.

internacionales dependientes. Contra cualquier *polis* que infringiera estos términos, Artajerjes prometía que “haría la guerra tanto por mar como por tierra, con barcos y con dinero”. Peor aún, dejó a Esparta usar la cláusula de la autonomía como una excusa para atacar ptras *poleis* o para ignorarla totalmente (vgr. Diod. Sic. 15.5.3-5; Jen. *Hell.* 5.2-3)<sup>35</sup>. Frente a esta Esparta que resurgía, Atenas tenía que encontrar nuevos aliados como cuestión de urgencia. Tomó al *dēmos* ateniense varios años poder conseguirlo: invitaría a otros Estados a unirse a una alianza multilateral que respetaba la Paz del Rey (Diod. Sic. 15.28-9)<sup>36</sup>. Se conoce esta alianza como la Segunda Liga Ateniense. Atenas prometía a los miembros de la Liga que no interferiría en su política ni los haría pagar *phoros* (IG ii<sup>2</sup> 43.15-45)<sup>37</sup>. Hacia 378 los atenienses juzgaron que esta liga era lo suficientemente amplia como para reiniciar la guerra en toda escala contra Esparta.

En el siglo V Atenas había pagado a sus fuerzas armadas principalmente de la renta imperial. Pero la Paz del Rey ahora excluía esta fuente de financiamiento<sup>38</sup>. Para financiar esta nueva guerra, el *dēmos* ateniense necesitó así reformar las finanzas públicas. En 378 cambiaron cuando el impuesto de guerra sobre la propiedad de la élite fue recaudado<sup>39</sup>. Los pagadores de *eisphora* no pagaban ya individualmente. En cambio, fueron colocados en grupos en que los tres miembros más acaudalados de cada uno pagaban por el grupo entero antes de recaudar el impuesto de los otros (vgr. Dem. 2.24, 30; 22.44; [Dem.] 50.8; Isaeus 6.60). Esta reforma ayudó a asegurar que siempre hubiera algunos fondos a mano para la partida de una expedición. Con el mismo fin, el *dēmos* había establecido, hacia 373, un fondo dedicado a los pagos de guerra (RO 26.53-5)<sup>40</sup>. Antes de 350, cualquier excedente de la renta pública al final del año era depositado en estos *stratiōtika* o fondo militar (Dem. 1.19-20; 3.11-13)<sup>41</sup>.

El 373, finalmente, Atenas había comenzado a pedir a los miembros de la liga hacer *suntaxeis* (“contribuciones”) para sus expediciones conjuntas (vgr. De, 18.234; [Dem.] 49.49; IG ii<sup>2</sup> 43.23)<sup>42</sup>. Durante el

<sup>35</sup> RHODES 2006: 212-13

<sup>36</sup> CARGILL 1981.

<sup>37</sup> RHODES and OSBORNE 2003: 92-113.

<sup>38</sup> FLAMENT 2007: 199.

<sup>39</sup> CHRIST 2007: 53-69.

<sup>40</sup> E.g. RHODES 2013: 219.

<sup>41</sup> E.g. CAWKWELL 1962; 1963: 55-6; Flament 2007: 206-7; Rhodes 1981: 513-15.

<sup>42</sup> BRUN 1983: 91-3.

imperio ateniense, los atenienses solos tenían control completo sobre el monto del *phoros* que había que recaudar y cómo iba a ser gastado (vgr. *IG* I<sup>3</sup> 71). Las *suntaxeis* eran totalmente diferentes. La segunda Liga Ateniense tenía un consejo de sus miembros independiente<sup>43</sup>. Este consejo autorizaba del monto de la contribución que cada *polis* pagaba y la forma en que las *suntaxeis* recaudadas serían gastadas (vgr. *IG* ii<sup>2</sup> 233)<sup>44</sup>. Desde los 340, estas contribuciones llegaron a cerca de 60 t. al año (vgr. Esq. 2.71; Dem. 18.234).

En los 370 y 360 Atenas gastó un promedio de 500 t. al año en sus fuerzas armadas<sup>45</sup>. A pesar de las reformas a sus finanzas públicas, esto fue a menudo una lucha. Los *stratēgoi* (“generales”) del siglo IV encontraron regularmente que los fondos internos que el *dēmos* les había dado, tanto como las *suntaxeis* aliadas, quedaban cortos de lo que necesitaban para pagar a sus fuerzas (vgr. Dem. 2.28; 8.21, 23, 24-6; Isoc. 15.108-9, 111-13, 120). Muy demasiado a menudo, se requería de ellos ser “empresarios de guerra”<sup>46</sup>. Los resultados de éxito militar iban de algún modo a cubrir sus déficit<sup>47</sup>. Por ejemplo, por su victoria en Naxos, en 376, Cabrias aseguró 110 t. en botín y 3000 cautivos, cuya venta como esclavos habría producido 100 t. más (Diod. Sic. 15.35.2; Dem. 20.77)<sup>48</sup>. En 373 Ifícrates hizo 60 t. para sus marinos rescatando prisioneros de guerra (Diod. Sic. 15.47.7; Jen. *Hell.* 6.2.33, 35-6)<sup>49</sup>. Esos generales que vendían en esclavitud *poleis* capturadas enteras habrían producido aún más (vgr. Dem. 2.28; Diod. Sic. 16.34.3-4).

Otro *prosodos* (“flujo de renta”) externo que no era menos lucrativo para ellos era la navegación comercial (Lis. 19.50)<sup>50</sup>. Tempranamente los *stratēgoi* sacaron dinero directamente de “mercaderes y propietarios de naves”. Pero por los 340, las *poleis* estaban pagándoles por cuenta de sus propios barcos mercantes (Dem. 8.24-5). En lo que era un clásico *racket* de protección, las flotas atenienses a veces protegían tales barcos de terceras partes (vgr. [Dem.] 50.6, 17-22). Pero todos entendían

<sup>43</sup> RHODES 2006: 232-3.

<sup>44</sup> GABRIELSEN 2007: 267-8; Rhodes y Osborne 2003: 358-61 *pace* Flament 2007: 213.

<sup>45</sup> PRITCHARD 2015: 99-113.

<sup>46</sup> La frase (“entrepreneurs of war”) es de C. Flament (2007: 209).

<sup>47</sup> GABRIELSEN 2007: 26-72.

<sup>48</sup> El precio de mercado promedio de un esclavo en Atenas clásica era 200 dr. (Pritchard 2015: 84-5).

<sup>49</sup> FLAMENT 2007: 207-8.

<sup>50</sup> FLAMENT 2007: 209, 213.

que el dinero era principalmente para protegerlos de los atenienses mismos (Dem. 8.24-5); porque sus *stratēgoi*, si podían, simplemente no dejaban pasar a aquellos que no habían pagado, o saqueaban sus cargas (vgr. 28; Esq. 2.71-2). En las campañas del siglo IV, los generales también recaudaban fondos saqueando la *khora* (“territorio”) y barcos mercantes del enemigo<sup>51</sup>. Si ellos necesitaban aún otro *prosodos* externo, siempre quedaba la extorsión de estados neutrales que no pertenecían a la Segunda Liga ateniense (e.g. Isoc. 15.113; Jen. *Hell.* 6.2.33, 38)<sup>52</sup>. En tales operaciones *argurologoi* (“recaudatorias de dinero”), los generales, parece, amenazaban con saquear la *khōra* de un estado a menos que entregara suficiente dinero (Jen. *Hell.* 4.8.30)<sup>53</sup>. En el siglo IV, los generales atenienses eran conocidos a lo ancho del Mediterráneo oriental por su habilidad para conseguir fondos externos en campaña (e.g. [Arist.] *Oec.* 1350b-1a; Polieno *Strat.* 3.11.5)<sup>54</sup>.

Significativamente, los *stratēgoi* atenienses no podían tratar los fondos externos que recaudaban como de su propiedad, tal como los *imperatores* (“comandantes”) de la República Romana llegaron a hacer<sup>55</sup>. El dinero recaudado por estas medidas se juzgaba siempre propiedad pública<sup>56</sup>. El *dēmos* autorizaba su cobro y uso, ya antes de que un general partiera, ya durante su campaña (Dem. 8.9; 21.3; Diod. Sic. 16.57.2-3; Lys. 28.5-6)<sup>57</sup>. A su regreso, tenía que rendir cuentas de lo que había recaudado en campaña y entregar cualquier excedente al Estado (Dem. 20.17-80; Lis. 28.6)<sup>58</sup>

## 7. El auge de los reinos helenísticos

Estas diferentes fuentes de financiamiento habilitaron a los atenienses para ser una potencia regional mayor<sup>59</sup>. Pudieron así seguir luchando exitosamente con Esparta, hasta que los tebanos pusieron fin a la hegemonía espartana en la batalla de Leuctra en 371. Por las siguientes tres décadas, los atenienses fueron capaces de mantener

<sup>51</sup> E.g. Dem. 24.11-13; Diod. Sic. 16.57.2-3; Isoc. 15.111-12; Polyenus *Strat.* 3.9.55, 3.10.9.

<sup>52</sup> FLAMENT 2007: 209.

<sup>53</sup> MEIGGS 1972: 254.

<sup>54</sup> DAVIES 2004: 491-512; 2016: 389.

<sup>55</sup> HAMEL 1998: 158; Pritchard 2015: 70 *pace* Taylor 2001: 61.

<sup>56</sup> E.g. Dem. 24.11-14; Lys. 28.1-4, 6, 10; 29.2, 5, 8-11, 14; Xen. *Hell.* 1.2.4-5.

<sup>57</sup> E.g. BURCKHARDT 1995: 115, 130; MILLETT 2009: 475.

<sup>58</sup> FRÖHLICH 2000: 81-111.

<sup>59</sup> PRITCHARD 2010: 51-5.

a sus enemigos lejos de su territorio y de lanzar las flotas que se necesitara para proteger sus líneas de navegación vitales a través de los Dardanelos. Atenas fue reconocida una vez más como la principal potencia naval (e.g. Dem. 6.12; 8.45; Diod. Sic. 15.78.4; Jen. *Hell.* 7.1.1). Sin embargo, a pesar de este renovado éxito militar, las finanzas públicas nunca serían suficientes para detener el crecimiento de Filipo II. En sólo veinte años, este rey convirtió a Macedonia en una potencia regional mayor y luego, con su victoria en la batalla de Queronea en 338, en el nuevo hegemón de Grecia<sup>60</sup>.

Ciertamente este auge tuvo mucho que ver con las innovaciones militares del rey macedonio. Filipo II introdujo un programa de entrenamiento no igualado para el ejército macedonio<sup>61</sup>. Empleó un gran número de hoplitas, jinetes y peltastas no macedonios como mercenarios (e.g. Dem. 9.58). Invirtiendo en máquinas de sitio, este rey llegó a sobrepasar a Atenas como sitiador de ciudades (e.g. Dem. 9.48-50; Diod. Sic. 16.8.2). Pero lo que hizo posible este avance militar fue su cuidadoso levantamiento de las finanzas públicas de Macedonia<sup>62</sup>. Filipo II explotó plenamente los recursos minerales de su Estado en expansión<sup>63</sup>. Cuando, por ejemplo, se adueñó del monte Pangeo en 356, expandió masivamente su producción de oro (Diod. Sic. 16.8.6). Solo este mineral le proporcionaba 1000 talentos al año. Cuando el rey incorporó nuevos territorios a Macedonia, amplió también su base tributaria requiriendo a sus élites que pagaran *eisphorai* sobre su propiedad privada<sup>64</sup>.

Su hijo, Alejandro el Grande, por contraste, estuvo menos interesado en las finanzas públicas cuando conquistó el imperio persa; porque el saqueo, encontró, fácilmente pagaba su ejército (e.g. Diod. Sic. 17.80.13)<sup>65</sup>. Inicialmente, los *diadochoi* (“sucesores”) que, después de la muerte de Alejandro III en 323, lucharon por sus conquistas, comprobaron lo mismo. Pero con el tiempo también tuvieron que administrar cuidadosamente sus finanzas públicas<sup>66</sup>. En consecuencia, los Tolomeos introdujeron un impuesto del 10% sobre la agricultura egipcia. En Anatolia y otros lugares los Seléucidas mantuvieron el

<sup>60</sup> RHODES 2006: 296-1-5.

<sup>61</sup> E.g. Dem. 9.47-52; Diod. Sic. 16.3.1; Front. *Strat.* 4.1.6; Polyænus *Strat.* 4.2.10.

<sup>62</sup> SERRATI 2007: 462-4.

<sup>63</sup> BOSWORTH 1988: 8-9.

<sup>64</sup> BOSWORTH 1988: 8.

<sup>65</sup> BOSWORTH 1988: 241-5.

<sup>66</sup> SERRATI 2007: 470-9.

*phoros* de los persas, mientras los Antigonidas construyeron sobre lo que Filipo II había hecho en Macedonia. Tales reformas de las finanzas públicas habilitaron a los reinos helenísticos a elevar significativamente la escala de la guerra en Grecia<sup>67</sup>. En la batalla de Gaza, por ejemplo, en 217, los ejércitos de Antíoco III y de Tolomeo IV, que estaban compuestos principalmente por mercenarios, totalizaban 140.000 hombres (Polib. 5.65, 79-87). Esto era varias veces más que los ejércitos que Atenas y Esparta habían puesto jamás en el campo una contra otra. La guerra por la dominación en el mundo griego antiguo se había movido ahora decisivamente más allá de sus *poleis*.

---

<sup>67</sup> CHANIOTIS 2005: 1-17.

## 8. Bibliografía

- BOSWORTH, A. B. 1988. *Conquest and Empire: The Reign of Alexander the Great*. Cambridge.
- BRUN, P. 1983. *Eisphora – Syntaxis – Stratiotika: Recherches sur les finances militaires d'Athènes au IVe siècle av. J.-C.* Besançon and Paris.
- BURCKHARDT, L. A. 1995. 'Söldner und Bürger als Soldaten für Athen', in *Die athenische Demokratie im. 4. Jahrhundert v. Chr.: Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?: Akten eines Symposiums 3.-7. August 1992*, Bellagio, ed. W. Eder. Stuttgart: 107-33.
- CARGILL, J. 1981. *The Second Athenian League: Empire or Free Alliance?* Berkeley and Los Angeles
- CARTLEDGE, P. 2001. *Spartan Reflections*. Berkeley, Los Angeles and London.
- CAWKWELL, G. L. 1962. 'Demosthenes and the stratiotic fund', *Mnemosyne* 15: 377-83.
- 1963. 'Eubulus', *JHS* 83: 47-67.
- CHANIOTIS, A. 2005. *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*. Oxford.
- CHRIST, M. R. 2007. 'The evolution of the *eisphora* in classical Athens', *CQ* 57: 53-69.
- CONNOR, W. R. 1988. 'Early Greek land warfare as symbolic expression', *P&P* 119: 3-27.
- DAVIES, J. K. 2004. 'Athenian fiscal expertise and its influence', *MediterrAnt* 7: 491-512.
- 2016. 'Athens after 404: A battleground of contradictory visions', in *Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert: Zwischen Modernisierung und Tradition*, ed. C. Tiersch. Stuttgart: 385-94.
- FLAMENT, C. 2007. *Une économie monétarisée: Athènes à l'époque classique (440-338): Contribution à l'étude du phénomène monétaire en Grèce ancienne*. Louvain.
- FRÖHLICH, P. 2000. 'Remarques sur la reddition des comptes des stratèges athéniens', *Dike* 3: 81-111.
- FROST F. J. 1984. 'The Athenian military before Cleisthenes', *Historia* 33: 283-94.

- GABRIELSEN, V. 1994. *Financing the Athenian Fleet: Public Taxation and Social Relations*. Baltimore and London.
- 2007. 'Warfare and the state', in *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare: Volume I: Greece, the Hellenistic World and the Rise of Rome*, eds. P. Sabin, H. van Wees and M. Whitby. Cambridge: 248-72.
- 2008. 'Die Kosten der athenischen Flotte in klassischer Zeit', in *Kriegskosten und Kriegsfinanzierung in der Antike*, eds. F. Burrer and H. Müller. Darmstadt: 46-73.
- 2013. 'Finance and taxes', in *A Companion to Ancient Greek Government*. ed. H. Beck. Chichester: 332-48.
- HAMEL, D. 1998. *Athenian Generals: Military Authority in the Classical Period*. Boston, Cologne and Leiden.
- KALLET, L. 2013. 'The origins of the Athenian economic *arche*', *JHS* 133: 43-60.
- LOOMIS, W. T. 1998. *Wages, Welfare Costs and Inflation in Classical Athens*. Ann Arbor.
- MEIGGS, R. 1972. *The Athenian Empire*. Oxford.
- MILLETT, P. 2009. 'Finance and resources: Public, private and personal', in *A Companion to Ancient History*, ed. A. Erskine. Chichester: 474-85.
- PHILLIPS, D. J. 2010. 'Thucydides 1.99: Tribute and revolts in the Athenian empire', *ASCS 31 Proceedings*, [www.classics.uwa.edu.au/ascs31](http://www.classics.uwa.edu.au/ascs31).
- PRITCHARD, D. M. 998. "The fractured imaginary": Popular thinking on military matters in fifth-century Athens', *AH* 28: 38-61.
- 2010. 'The symbiosis between democracy and war: The case of ancient Athens', in *War, Democracy and Culture in Classical Athens*, ed. D. M. Pritchard. Cambridge: 1-62.
- 2012. 'Costing festivals and war: The spending priorities of the Athenian democracy', *Historia* 61: 18-65.
- 2015. *Public Spending and Democracy in Classical Athens*. Austin.
- RAAFLAUB, K. A. 2009. 'Learning from the enemy: Athenian and Persian "instruments of empire"', in *Interpreting the Athenian Empire*, eds. J. Ma, N. Papazarakadas and R. Parker. London: 89-124.
- RHODES, P. J. 1981. *A Commentary on the Aristotelian Atheniaion Politeia*. Oxford.

- 2006. *A History of the Classical Greek World*, 1<sup>st</sup> edn. Malden, Melbourne and Oxford.
- 2013. 'The Organisation of Athenian public finance', *G&R* 40: 203-31.
- RHODES, P. J. and R. Osborne 2003. *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*. Oxford.
- SAMONS, L. J. 2000. *Empire of the Owl: Athenian Imperial Finance*. Stuttgart.
- SEAGER, R. 1994. 'The Corinthian War', in *The Cambridge Ancient History: Volume VI: The Fourth Century BC*, eds. D. M. Lewis, J. Boardman, S. Hornblower and M. Ostwald. Cambridge: 97-119.
- SERRATI, J. 2007. 'Warfare and the state', in *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare: Volume I: Greece, the Hellenistic World and the Rise of Rome*, eds. P. Sabin, H. van Wees and M. Whitby. Cambridge: 461-97.
- TAYLOR, C. 2001. 'Bribery in Athenian politics part I: Accusations, allegations and slander', *G&R* 48: 53-66.

## A mariologia antiga em Santo Ambrósio de Milão

pp. 139 - 158

MIRIAM LOURDES IMPELLIZIERI SILVA  
miriamlils@gmail.com

### Abstract

The Christian faith believes that Maria is the only human person that deserves the establishment of an own theology by the Church, named Mariology, because she was elected by God to be the Savior' Mother. This theology is based in four dogmas that had been proclaimed across the centuries: the Divine Maternity (431); the Perpetual Virginity (553 and 649); the Conception Immaculate (1854) and the Maria's Assumption (1950). By the way, she received a very special veneration by the believers as the Jesus' Mother. She, the Apostles and the martyred people were considered as Saints. The Latin and Greek priests had been inspired by her to think about the Incarnation Mystery, as Ambrosio of Milan, one of the most important apologists of Maria and her sanctity. He was the first to affirms that the Maria' sanctity was a necessary condition to the compliance of her mission as the God's Mother.

**Keywords:** Ancient Christianity – Mariology – Patristic – Ambrosio Of Milan

### Resumen

La fe cristiana considera que María, por haber sido elegida por Dios para ser la madre del Salvador, es la única persona humana que merece de la Iglesia el establecimiento de una teología propia, la Mariología. Esta se fundamenta en cuatro dogmas proclamados a lo largo de los siglos: la Maternidad Divina (431); la Virginidad Perpetua (553 y 649); la Inmaculada Concepción (1854) y la Asunción de María (1950). De la misma forma, era digna de una veneración especial por los fieles, una vez que era la madre de Jesús y, así como los apóstoles y los mártires, a su memoria la cultivaban como una santa. Los Monjes latinos y griegos la han tomado como base para sus reflexiones sobre el Misterio de la Encarnación, de entre ellos Ambrosio de Milán, uno de los más importantes apologistas de María y de su

santidad. Él ha sido el primero en afirmar que la santidad de María era la condición esencial para el cumplimiento de su misión como la Madre de Dios.

**Palabras-clave:** Cristianismo Antiguo – Mariología – Patrística – Ambrosio de Milano

## A mariologia antiga em Santo Ambrósio de Milão

MIRIAM LOURDES IMPELLIZIERI SILVA  
miriamlils@gmail.com

Desde o início da História do Cristianismo que Maria, mãe de Jesus, é considerada como digna de uma veneração toda especial por parte dos fiéis. Escolhida por Deus para ser a mãe do Salvador, Maria é a única pessoa humana a merecer da Igreja o estabelecimento de uma teologia própria, a Mariologia, fundamentada nos quatro dogmas que, ao longo dos séculos, foram sendo desenvolvidos e fixados a seu favor: a **Maternidade Divina** (Concílio de Éfeso, de 431); a **Virgindade Perpétua** (Concílios de Constantinopla II e de Latrão, respectivamente de 553 e 649); a **Imaculada Conceição** (estabelecido pela Bula *Ineffabilis Deus* do papa Pio IX, em 8 de dezembro de 1854); a **Assunção de Maria** (Constituição Apostólica *Manificentissimus Deus* do papa Pio XII, de 1 de novembro de 1950).

Na Igreja Antiga, sua memória era recordada como santa ao lado dos apóstolos e mártires, enquanto entre os Padres, gregos e latinos, sua figura foi tomada como base para as reflexões acerca do Mistério da Encarnação divina, já que fora através dela que o Salvador havia encarnado entre os homens.

Um dos principais apologistas marianos, foi Santo Ambrósio de Milão, bispo de 373 a 397, o primeiro a afirmar ser a santidade de

Maria a condição essencial para o cumprimento da sua missão como a Mãe de Deus.

### **A Igreja no século IV e a Mariologia**

Na segunda metade do século IV a Igreja passava por um momento bastante paradoxal, já que, ao mesmo tempo em que seu poder e sua influência mostravam-se cada vez maiores no Império, internamente encontrava-se dividida em intermináveis querelas e pressionada por novos problemas surgidos a partir do seu próprio crescimento.

Se a expansão do Cristianismo aumentou o número de fiéis, este crescimento, porém, não correspondeu a uma verdadeira cristianização dos costumes e do pensamento, obrigando a que se processassem modificações na liturgia e no culto mais de acordo com o gosto dos neófitos, agora majoritários. Ao mesmo tempo, ocorria a intervenção sistemática dos imperadores nas questões religiosas cristãs, tanto naquelas de cunho dogmático ou doutrinário quanto na própria organização interna da Igreja.

Como se não bastasse, a difusão de doutrinas cristãs contrárias ao dogma de Nicéia, as chamadas heresias, era sinal de que estas últimas não se intimidavam diante da repressão que sofriam por parte das autoridades religiosas católicas com o aval do governo imperial, este mesmo dividido entre ortodoxia e heterodoxia.

Internamente, completa-se o processo de hierarquização do clero, iniciado no século II, ampliando o rol das atribuições inerentes à função episcopal, concedendo aos bispos um papel de destaque na vida civil e na religiosa.

Por fim, não podemos deixar de mencionar a constituição de uma elite de cristãos que começa a ser tratada como superior aos demais, devido à vida de isolamento do mundo e a suas práticas ascéticas: os monges.

Algumas destas questões terão enorme influência no desenvolvimento da Mariologia, no século de Ambrósio: as heresias e as querelas cristológicas; a difusão do modelo de vida monacal; as mudanças promovidas na liturgia e no culto.

Com o crescimento da importância do monaquismo e sua visão como substituto do martírio do período das perseguições anterior a

Constantino, Maria passará a ser pensada pela teologia como o modelo mais perfeito, o retrato mais completo da virgem consagrada. Porém, tal ideia não será aceita com unanimidade entre os Padres, sendo alvo de críticas e discordâncias.

Paralelamente, se desenvolverá a imagem de Maria como modelo não só para as virgens consagradas e os ascetas, mas para todos os cristãos, já que não obstante haver-se mantido virgem, pelo menos até o nascimento de Jesus, não havia recusado viver com José. Contra este último ponto se insurgirão Cirilo de Jerusalém, Jerônimo, Ambrósio e Agostinho, defensores rigorosos da virgindade perpétua de Maria e da superioridade do estado virginal sobre o casamento.

Quanto às mudanças na liturgia e no culto, definidas principalmente em Roma e Milão, no Ocidente, e em Alexandria, Cesaréia da Capadócia e Jerusalém, no Oriente, estas favorecerão o culto mariano. A composição e a recitação de hinos, homilias, sermões, orações dirigidas à Virgem terão um papel de destaque na liturgia principalmente em Milão durante o episcopado de Ambrósio.

Ao mesmo tempo, no final do século IV, junto à fixação da festa do Natal que passará a ser comemorada por todos os cristãos em 25 de dezembro, tornar-se-á comum a celebração litúrgica da festa da “Mãe de Deus”, no início de janeiro.

Contudo, os fatores mais fundamentais para o desenvolvimento da Mariologia Patrística encontram-se no campo da teologia: as discussões cristológicas e as heresias que muitas vezes as acompanham.

Na esteira das discussões acerca da verdadeira natureza de Cristo – apesar da definição do dogma de Nicéia, em 325, que tornava o Filho consubstancial ao Pai – destaca-se o problema de definir exatamente o papel desempenhado por Maria no processo de salvação da humanidade promovida pelo Cristo.

No centro de toda a discussão coloca-se, de um lado, o título recebido por Maria em Nicéia, o de **Mãe do Filho de Deus**, e o de **Theotókos** (Mãe de Deus) que lhe fôra concedido pela primeira vez, no século III, por Orígenes de Alexandria e que terá grande divulgação no século seguinte, portanto, bem antes da definição do dogma mariano em Éfeso e em Calcedônia.

A exaltação feita a Maria, observada nos escritos de alguns Padres,

entre eles Ambrósio, está em relação direta à necessidade de mostrá-la como digna e perfeita para a tarefa a qual foi escolhida e da qual não se furtara, a de ser a mãe do Deus encarnado.

A principal heresia do período, o Arianismo, não chega a ameaçar diretamente a teologia mariana, já que, em muitos pontos, os arianos comungavam com os ortodoxos no tocante a Maria. Desta forma, Ário e seus seguidores além de aceitarem a concepção virginal, acreditavam na manutenção da virgindade de Maria após o parto, ponto polêmico mesmo entre os Padres ortodoxos.

Além disto, em muitos dos seus escritos, Ário não se cansa de denominá-la “Mãe de Deus”, o que teoricamente se contrapunha a sua ideia de Trindade, onde defendia a superioridade do Pai sobre o Filho.

Para combater o Arianismo no campo doutrinário, Apolinário, bispo de Laodicéia, busca auxílio na teoria desenvolvida na escola de Alexandria das duas naturezas do Cristo, chegando a afirmar que, ao encarnar, o Verbo divino ocupara o lugar da alma humana de Jesus. Maria, assim, coloca-se apenas como a mãe de Jesus, o homem, e não a do Verbo encarnado. Além de receber duas condenações conciliares, em Alexandria (362) e Constantinopla (381), seu pensamento foi vigorosamente criticado por seus pares, entre eles, Gregório de Nazianzo:

Portanto, se alguém não crê que Santa Maria é a Mãe de Deus, ele não tem comunhão com Deus (...), se alguém sustenta a idéia de dois filhos, um de Deus Pai e outro da Virgem mãe, esse tal não tem parte na adoção (...) porquanto divindade e humanidade são duas naturezas, como a alma e o corpo, mas não há dois filhos nem dois deuses (...). Ambas as naturezas por meio da união, são uma, divindade feito homem, humanidade feita Deus (...).<sup>1</sup>

Outra heresia do século que nos diz respeito é a de Prisciliano, bispo de Ávila. Sua doutrina relativa à Trindade é extremamente confusa, misturando tradições de diversas procedências. Ao mesmo tempo em que não acreditava na existência do Filho de Deus antes de este ter nascido de Maria, dizia não ter Jesus nascido com a verdadeira natureza do homem (**Ibid.**, p.108). Desta feita, o papel de Maria na história da

---

<sup>1</sup> GREGORIO DE NAZIANZO, Carta a Cleodionus Sacerdote, 101 In: FRANGIOTTI, 1995, p. 104.

salvação restava subdimensionado.

Prisciliano acabou por ser condenado à morte pelo imperador Máximo, sensível aos apelos de alguns bispos espanhóis, inimigos do bispo avilano. Tal atitude imperial suscitou protestos veementes entre as principais autoridades episcopais do período, como Martinho de Tours e do nosso Ambrósio que chegou a escrever:

Esses sacerdotes que solicitam e aprovam a efusão de sangue se assemelham aos fariseus perseguidores da mulher adúltera (...). Jesus Cristo não permitiu que uma só mulher culpável percesse; estes, pelo contrário consideram que não se imolou vítimas suficientes.<sup>2</sup>

Muitos dos escritos relativos à Maria foram produzidos com o intuito de não só pensar no Mistério da Encarnação, tão caro ao período, mas também para defender a ortodoxia ameaçada. Como base para toda a fundamentação teórica mariana se encontram os textos bíblicos, utilizados de forma a corroborarem as ideias desenvolvidas na Patrística tanto latina quanto grega.

### **Fundamentação Bíblica da Mariologia**

Esta questão liga-se diretamente à crença na predestinação de Maria como Mãe do Salvador e do papel que teria desempenhado no processo de salvação da humanidade.

Se, no Antigo Testamento, os textos basilares para o surgimento da Mariologia aparecem como anunciadores ou preparadores do grande evento, no Novo Testamento, sua função é a de revelar aos homens a grande nova, a Salvação havia se realizado, e com o concurso humano de Maria.

A promessa da redenção feita por Deus ao homem logo após a queda se encontra no livro do Gênesis, 3, 15, sendo confirmada em Isaías, 7,14: “Por isto, o próprio Senhor vos dará um sinal: uma virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamará de Emanuel (Deus conosco)”. O Messias viria, pois, de uma virgem, sendo este o sinal escolhido por Deus.

O cumprimento da promessa divina aparece já em Paulo, em sua Epístola aos Gálatas, 4, 4-5: “Mas, quando veio a plenitude dos tempos,

<sup>2</sup> Citado por FRANGIOTTI, op. cit., p. 111.

Deus enviou seu Filho que nasceu de uma mulher (...), a fim de remir os que estavam sob a Lei...”

Este é o testemunho neotestamentário mais antigo sobre Maria, já que a carta paulina é comumente datada de 49 d.C., constituindo-se em um dos poucos textos paulinos sobre a Encarnação, que ele considera como evento preparatório da Salvação. Percebe-se, contudo, a pouco, ou melhor, nenhuma atenção dada à pessoa de Maria, que nem chega a ser denominada, assim como à questão da virgindade da mãe do Messias, que nem sequer é mencionada!

São, assim, nos Evangelhos que devemos buscar os elementos básicos para a elaboração de uma teologia propriamente mariana. No mais antigo Evangelho sinóptico, o de Marcos, Maria não aparece revestida de nenhuma característica especial. Ao contrário, mostra-se até como incapaz de compreender a extensão da tarefa confiada a Deus a seu Filho (Mc., 6,3).

Já em Mateus, logo na introdução, encontramos a genealogia de Jesus. Esta remontaria a Abraão, passando por Davi, sempre determinada pelo lado paterno, exceto para o próprio Jesus: “Jacó gerou José, esposo de Maria, **da qual** (grifo nosso) nasceu Jesus que é chamado Cristo” (Mt., 1,16).

Em Mateus, Maria é aquela que não só dá à luz a Jesus (1,25), como é a virgem que o concebe por virtude do Espírito Santo (1, 18), realizando a profecia de Isaías. Temos, aqui, os fundamentos dos dogmas marianos da Maternidade Divina e da Virgindade Perpétua em sua primeira parte: “E sem que ele (José) a tivesse conhecido, ela deu à luz o seu filho” (1,18).

Mas é em um Evangelho apócrifo, de grande circulação entre os primeiros séculos cristãos, principalmente nas províncias orientais do Império Romano, o “ProtoEvangelho de Tiago”, um dos mais antigos do Novo Testamento (final do século I), que se mostra sistematizada a crença na virgindade perpétua de Maria: antes do parto, na prova a que Maria e José são submetidos (cap. XVI); durante o parto, no exame corporal feito por Salomé em Maria (caps. XIX e XX); e depois do parto, ao atribuir a um casamento anterior de José a existência de possíveis irmãos de Jesus.

Na medida em que a virgindade de Maria seria o sinal escolhido por Deus para revelar ao mundo a chegada do Salvador, daí resultaria a conveniência teológica para a ideia da sua manutenção posterior ao

nascimento do Salvador. Da mesma forma, a sua defesa encontrava eco na mentalidade ascética das comunidades cristãs monásticas, cada vez mais voltadas à negação da carne e ao isolamento do mundo.

Maria era a virgem mãe do Salvador, também Deus. Desta feita, a Maternidade Divina, o primeiro dogma mariano, torna-se o conceito-chave, o princípio fundamental da Mariologia: Maria é a Mãe de Deus feito homem.

Nos Evangelhos, Maria é citada apenas como a Mãe de Jesus ou a Mãe do Senhor. No início do século II, já se esboça a ideia de Maria como a Mãe de Deus, conforme a Carta aos Efésios, de Santo Inácio de Antioquia, quando este se refere a Jesus nestes termos: “nosso Deus, foi concebido de Maria, segundo a economia divina...”<sup>3</sup>.

Um século mais tarde, Santo Irineu († 202), tal como Justino e depois Tertuliano, chamará Maria de “a nova Eva”, diferente da primeira pela sua obediência à palavra de Deus, o que a tornou a causa da salvação do gênero humano ao consentir em gerar o Filho de Deus<sup>4</sup>.

Desde o início, o reconhecimento de Jesus, Deus encarnado, como filho de Maria, parece ponto pacífico entre os escritores cristãos, assim como o fato dele ter vindo ao mundo através de uma virgem. É o que afirmam nos séculos II e III, Aristides de Atenas e S. Justino, respectivamente. Este último faz a associação entre a desobediência de Eva, causadora da queda humana, e a obediência de Maria, motivadora da redenção humana: “Eva era virgem e incorrupta, concebendo a palavra da serpente, gerou a desobediência e a morte. A Virgem Maria, porém, concebeu a fé e a alegria”<sup>5</sup>.

Como vimos anteriormente, Orígenes é o primeiro escritor a comprovadamente chamar Maria de *Theotókos*, reconhecendo, além disto, sua virgindade perpétua e sua santidade. É interessante observarmos que a ideia da maternidade divina vem sempre acompanhada da necessidade de afirmação da virgindade, senão perpétua, pelo menos até o parto.

A maternidade divina era amplamente reconhecida, tanto no Ocidente quanto no Oriente, entre os Padres, antes do Concílio de

<sup>3</sup> INACIO DE ANTIOQUIA, Carta aos Efésios. Citado por GOMES, 1979, p. 37-38.

<sup>4</sup> IRINEU DE LION, *Contra as Heresias*. In: GOMES, *op. cit.*, pp. 133-134

<sup>5</sup> JUSTINO, *Diálogo com Trifão*. In: *Ibidem*, p. 79. JUSTINO, *Diálogo com Trifão*. In: *Ibidem*, p. 79.

Éfeso, como também o demonstram hinos e orações do período, de cunho mais popular.

Sinésio de Cirene († 414) inicia seu hino a Maria nestes termos: “Nós te saudamos, Trindade santa e mística, que nos reunistes todos nesta Igreja da **santa mãe de Deus** (grifo nosso)”. Na continuação, continua a tecer louvores a Maria: Nós te saudamos, Maria, Mãe de Deus, tesouro venerado por todo universo, luz que não se extingue mais, coroa das virgens, cetro da verdade segura, templo indestrutível, (...). Mãe e Virgem.”<sup>6</sup>.

Um dos principais apologistas marianos do período é Ambrósio de Milão, para quem a santidade de Maria, a Virgem Mãe de Deus, seria a condição *sine qua non* para o cumprimento da sua missão como Mãe de Deus.

### Ambrósio de Milão e Maria

Eleito bispo de Milão em 373, apesar de catecúmeno na ocasião – entre a eleição, o batismo e a ordenação episcopal teria transcorrido apenas uma semana -, o antigo governador da cidade, desde o início, mostrar-se-á bastante severo consigo mesmo, instituindo-se um código de conduta exemplar, de forma a manter-se digno para o cargo que lhe fora confiado por Deus.

Santo Agostinho, seu futuro discípulo, deixou sobre este ponto, um valioso testemunho, nas *Confissões*:

Chegado a Milão, fui visitar o bispo Ambrósio, conhecido pelas suas qualidades em toda a terra e Vosso piedoso servidor, cuja eloquência zelosamente servia ao Vosso povo “a fina flor do Vosso trigo, a alegria do azeite de oliveira e a sóbria embriaguez do vinho”. (...) Ardorosamente o ouvia quando pregava ao povo, não com o espírito que convinha, mas como que a sondar sua eloquência para ver se correspondia à fama...<sup>7</sup>

Ambrósio nasceu em Treveros e após a morte do pai a família mudou-se para Roma, onde adquiriu sólida bagagem cultural clássica, sabendo ler em grego, inclusive. Em matéria teológica, Ambrósio será bastante influenciado pela obra de Orígenes de Alexandria e de outros Padres gregos.

<sup>6</sup> SINÉSIO DE CIRENE. *Hino à Mãe de Deus*. In: HAMMAN, 1985, p. 217.

<sup>7</sup> AGOSTINHO, *Confissões*, Livro V, 13

Apenas três anos após a eleição episcopal, publica uma pequena obra de cunho moral e pedagógico, *De Verginibus*, coletânea de sermões e meditações a respeito de Maria e onde já apresenta duas das suas ideias fundamentais sobre a Mariologia: chama-a de Mãe de Deus e insiste em afirmar a sua virgindade perpétua.

Apesar disto, a obra não pode ser considerada como um tratado teológico. O “Pai” da Mariologia Latina mesmo chamando Maria de a Mãe de Deus, não chega a cunhar nenhuma nova expressão a ser utilizada no seu culto. Maria é a Virgem (I, 21), a Mãe (I, 23), a Mãe de Deus (II, 7), a Mãe do Filho de Deus (II, 10), a Virgem Maria (II, 19).

Nestes títulos podemos observar, claramente, o destaque dado à virgindade e à maternidade. Ambrósio é o primeiro Padre a colocar de forma evidente Maria como participante estreita do Mistério da Encarnação. Ela agiu, ela foi a geradora daquele que redimiu a humanidade: “Depois, ele (o Espírito Santo) veio sobre a Virgem Maria e o poder do Altíssimo a cobriu com a sua sombra quando **ela gerou** (grifo nosso) a redenção para o gênero Humano.”<sup>8</sup>

Ambrósio é também o primeiro a defender um argumento que influenciará enormemente toda a tradição latina posterior: o de que a concepção virginal fora a raiz, a base da isenção de Cristo da herança do pecado original<sup>9</sup>, e isto antes de Santo Agostinho. Tudo isto se daria devido ao fato de que o início de Cristo como homem foi de Deus: “não foi do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas do Espírito Santo e da Virgem que ele nasceu.”<sup>10</sup>

Ele retornará ao tema da Encarnação em vários escritos. Este se constitui em um acontecimento singular, único, que não altera a ordem da natureza, criada por Deus, apenas a completa, já que “o parto da Virgem não mudou a natureza, mas renovou o uso de gerar (...). A Virgem, por isto, teve algo de seu para dar (...) ofereceu o que tinha de próprio nas suas entranhas de modo insólito sim, (mas) mediante dom sólito”<sup>11</sup>

Contudo, em *Sobre os Mistérios*, 59 Ambrósio dirá que sim, que a natureza fora alterada, mas porque obra divina

<sup>8</sup> AMBROSIO DE MILÃO, *Sobre os Mistérios*, 59

<sup>9</sup> V. DE FIORES & MEO, 1995, p. 1023

<sup>10</sup> AMBROSIO DE MILÃO, Sobre o Salmo 37

<sup>11</sup> AMBRÓSIO DE MILÃO, *De incarnationis dominae sacramento*, IX, 104.

Mas não há nenhuma ordem da natureza, aqui, onde se encontra a excelência da graça. Ademais, não é sempre o curso habitual da natureza que produz a geração: nós professamos que Cristo Senhor foi concebido de uma Virgem e negamos a ordem da natureza. Com efeito, Maria não concebeu de um homem, mas ficou grávida pelo Espírito Santo...

A defesa dogmática da concepção virginal ligada diretamente à questão da maternidade divina condiciona toda a abordagem ético-espiritual de Ambrósio sobre Maria. Seguindo a tradição de Atanásio e dos Padres gregos ele é um defensor incansável da Virgindade Perpétua, que só seria confirmada muito tempo depois da sua época.

A Virgindade de Maria constitui a base de toda a sua grandeza espiritual. É ela que torna possível a relação Maria-Igreja e a eleição de Maria como modelo para as virgens consagradas.

Já que o Verbo quis nascer de uma Virgem para assim dar início à virgindade da Igreja, quem ele poderia escolher? Indubitavelmente aquela mais perfeita: “Quem mais nobre do que a Mãe de Deus, mais brilhante do que aquela que, sem mácula, gerou o puríssimo corpo de Cristo?”<sup>12</sup>

Na sequência, Ambrósio afirma ser Maria a Virgem das virgens, eleita entre todas porque “... era virgem não só de corpo, mas também de espírito, duma candura incapaz do menor disfarce (...) a aparência exterior era a perfeita imagem da beleza da sua alma.”<sup>13</sup>

Ambrósio não só desenha um retrato moral da Virgem como, a partir daí, delineia um caminho de virtudes virginais a serem seguidas por todas as virgens.

Estas virtudes seriam: o pudor; a assídua leitura das divinas Escrituras; a escuta atenta das palavras de Jesus; a humildade de coração; a reserva; a modéstia; a obediência; a laboriosidade inteligente; a ascese; a mortificação corporal; a caridade solícita para com os pobres; o equilíbrio interior; e, acima de tudo, o ardente desejo pelo divino esposo que deve ser sempre fielmente seguido:

Eis o modelo de virgindade. Tal foi Maria, que fez de sua vida um exemplo para todos. Quem deseja participar

<sup>12</sup> AMBROSIO DE MILÃO, *A Virgindade*, II, 7

<sup>13</sup> Ibid.

da recompensa de Maria, imite-lhe o exemplo. Quantas espécies de virtudes brilhando numa só virgem...<sup>14</sup>.

Ambrósio fala diretamente às virgens, mas também se dirige a todos os cristãos. Isto nos leva a pensar se este itinerário virginal proposto não seria equivalente a um novo estilo de vida evangélico, aberto a todos que quisessem segui-lo, já que, antes de tudo, ele é o bispo de toda uma comunidade, a dos cristãos milaneses, a quem tem o dever de guiar, como um bom pastor.

Enquanto a Maria anterior à Anunciação é taxada de o “espelho da perfeição” para todas as virgens, a segunda fase da vida de Maria, a de Virgem-Mãe, diz respeito, como um exemplo, para o conjunto da sociedade de fiéis.

As virtudes, aqui, não são particulares a um grupo, mas constitutivas da ética e da espiritualidade cristãs, sendo muito mais abrangentes.

E quais seriam as virtudes? Em primeiro lugar, a fé. Maria deu provas incondicionais de sua fé ao longo de toda a vida, mas no momento da Anunciação - e eis aí a originalidade do pensamento de Ambrósio -, enquanto parte da tradição patrística não hesita em considerar o seu comportamento diante do Anjo Gabriel, ao questioná-lo, como sinal de dúvida, nosso bispo diz justamente o contrário. E por quê? Porque Maria ao perguntar ao Anjo “Como se fará?” quis apenas saber, inteirar-se melhor sobre o que lhe sucederia.

A questão encontra-se bem desenvolvida no *Comentário sobre o Evangelho de Lucas, 2*, onde confronta, como argumento em defesa de Maria, os dois anúncios: o feito a Zacarias e o de Maria.

Pareceria, aqui, se não se observasse atentamente, que Maria não acreditou. Seria lícito julgar incrédula a eleita para gerar o Filho unigênito de Deus? Mas como Zacarias, não crendo, seria condenado por seu silêncio e Maria, igualmente, não crendo, seria exaltada pela infusão do Espírito Santo? (...) Pois quando disse “Como se fará isto?” não duvidava do que ia acontecer, indagava apenas o modo como aconteceria<sup>15</sup>.

A humildade e a obediência são outras virtudes fundamentais de acordo com a continuação do comentário:

<sup>14</sup> Ibid., II, 15

<sup>15</sup> AMBROSIO DE MILÃO, *Comentário ao Evangelho de Lucas, 2*. In: GOMES, 1979, p. 308

Enfim, diz ela: ‘Eis a escrava do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra.’ Vede que humildade, vede que devoção! Diz escrava do Senhor a que é eleita para ser sua Mãe. Não se exaltou com a inesperada promessa. Dizendo-se imediatamente escrava não requeria para si nenhuma prerrogativa da grande graça: faria o que se lhe mandasse. Vês a entrega.<sup>16</sup>

Para Ambrósio o comportamento de Maria pode ser explicado e completamente entendido se tivermos em mente a perfeita consonância existente entre ele e o do Filho, manso, humilde, livre de qualquer corrupção, igualmente virgem<sup>17</sup>.

Se o corpo do Filho era incorruptível, o de sua Mãe não poderia ser diferente. É assim que a ideia de Maria Sempre Virgem é a que exerce maior atração sobre o santo padre.

Rebatendo todos os que se lhe opunham – dos padres gregos que o antecederam a contemporâneos seus como, por exemplo, Joviano e Helvídio de Roma – Ambrósio também rejeita a afirmação de Orígenes de que para manter a integridade física de Maria, Cristo abrisse o seio materno. Ele prefere explicar o mistério com outra ideia, a do *uterus clausus*, já que Maria é a boa porta que estava fechada e não se abria. Cristo passou através dela, mas não a abriu.<sup>18</sup>

A manutenção da virgindade de Maria para muitos seria necessária apenas até o parto. O mais importante era a sua manutenção na concepção de Jesus, de forma a garantir o cumprimento da promessa que Deus fizera aos homens. O que acontecesse depois, no entender de Basílio da Capadócia, por exemplo, não se mostrava essencial para o mistério.

Para Ambrósio, porém, isto não bastava. A virgindade perpétua de Maria deveria ser reconhecida como verdadeira por todos, já que a ideia encontrava-se atrelada à experiência virginal do ascetismo de seu tempo.

Em *A Educação das Virgens*, para provar a sua tese, ele argumenta relacionando a posição de cada um dos principais personagens envolvidos na questão.

O primeiro a ser analisado é José, o esposo de Maria. Seria ele capaz de cair na loucura de unir-se em “conúbio corpóreo” com a

<sup>16</sup> Ibid., pp. 308-309

<sup>17</sup> V. *A Virgindade I*, 21.

<sup>18</sup> AMBROSIO DE MILÃO, *A Educação das Virgens*, 8, 57 In: TONIOLO, 1995, 1024-1025.

mãe do Senhor, ele que era descrito como um homem justo? Seria absolutamente impensável<sup>19</sup>.

E quanto a Maria, deixar-se-ia levar pelo erro de, logo ela, a mestra da virgindade, como a chama, depois de ter trazido em seu seio Deus resolvesse entregar-se a um homem? Também questão descabida e sem propósito<sup>20</sup>.

E quanto ao próprio Deus? Será que poderia ter escolhido como mãe alguém que “contaminasse, pelo contato com um homem, o seu celeste seio, como se fosse impossível conservar intacta a sua integridade virginal?”<sup>21</sup>

Como podemos observar, Ambrósio lança objeções de cunho puramente moral para defender a virgindade pós-parto de Maria, já que lhe faltavam argumentos teológicos existentes na tradição patrística do seu tempo. Era um terreno absolutamente de fé. Ao mesmo tempo, porém, de forte eco popular, já que a tradição acerca da virgindade perpétua provinha de um Evangelho escrito no século II, de grande difusão, e que no século IV fora considerado apócrifo, o *Proto Evangelho de Tiago* ou *A História do Nascimento de Maria*.

A crença na virgindade perpétua é abraçada não só pelo bispo milanês, mas por todos aqueles que viam na imagem da Sempre Virgem um exemplo a ser seguido e imitado por todos os que quisessem aderir ao ascetismo. Havia mais, porém. E novamente Ambrósio inova ao associar a imagem de Maria Sempre Virgem àquela da Igreja.

Assim a Santa Igreja, imaculada em sua união, fecunda e em sua maternidade, é virgem pela castidade e mãe pela prole. Virgem, dá-nos a luz cheia do Espírito Santo e não pelo concurso viril. Virgem, gera sem dores físicas, mas com júbilos angélicos. (...) Vossa Mãe não tem marido, possui, todavia, esposo porque tanto a igreja formada de todo o povo fiel quanto a alma de cada um está desposada com o Verbo de Deus, como sendo seu esposo eterno, e sem detrimento do pudor se torna espiritualmente fecunda.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.*, 6,45

<sup>20</sup> *Ibid.* *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibid.* *Ibidem.*

<sup>22</sup> AMBROSIO DE MILÃO, *A Virgindade*, I, 31.

Como se pode observar, como Maria, a Igreja é Virgem e Mãe, fecundada pelo Espírito Santo está isenta de qualquer pecado e é exemplo de castidade já que possui um esposo, o esposo divino.

Se pudéssemos definir a Mariologia de Ambrósio com uma expressão poderíamos chamá-la de a “pedagogia do exemplo”, o exemplo de Maria para toda a Igreja.

Seja na luta contra as heresias, na apologia do ascetismo, no cumprimento das tarefas episcopais, na educação das virgens, Ambrósio não deixa jamais de tomar Maria como fonte de inspiração e modelo para a perfeição cristã, por ser a que mais esteve próxima de Jesus, não só por ser sua Mãe, mas, principalmente, por sempre lhe seguir os passos, até mesmo no Calvário.

A santidade de Maria é inquestionável. Que exemplo melhor poderia haver que o da santa mãe aos pés da cruz vendo seu filho perecer injustamente? No relato da cena, Ambrósio supera a tradição que o precedeu e inaugura uma nova era. Não há mais espaço para a dúvida, a fé única cobria aquela mulher inteiramente

A mãe olhava com olhar piedoso as chagas do Filho, do qual sabia viria a redenção do mundo. Permanecia ereta, oferecendo um espetáculo não diferente do que ele oferecia, ao mesmo tempo que não temia quem o havia matado. O Filho pendia da cruz, a Mãe se oferecia aos perseguidores. Se o tivesse feito simplesmente para ser abatida antes do Filho, já seria louvável o seu afeto materno, que a fazia não desejar sobreviver ao Filho; mas se, ao contrário, ela o fez para morrer com o Filho, é porque desejava ressuscitar com ele, pois não ignorava o mistério de que havia gerado aquele que ressuscitaria. Sabendo, além disso, que a morte do Filho ocorria para o bem de todos, apressava-se...<sup>23</sup>.

Maria, para Ambrósio, não é apenas aquela que creu, mas uma mulher que sabia quem havia gerado, quem era aquele que morria. É a nova mulher, a nova Eva, de um mundo novo, aquela que assim agira em prol da salvação do mundo. Em suma, o exemplo maior de criatura humana, a Mãe Sempre Virgem de Deus deveria ser também o modelo a ser seguido pela Igreja e por todos os fiéis: “Esteja em cada um a alma

<sup>23</sup> AMBROSIO DE MILÃO, A Educação das Virgens 6,49. In: TONIOLO, 1995, pp. 1024-1025.

de Maria, para engrandecer o Senhor; esteja em cada um o Espírito de Maria para exultar em Deus”<sup>24</sup>

### Conclusão

Após a morte de Ambrósio (397), tanto no Ocidente quanto no Oriente, a Mariologia continuará a se desenvolver, ligada às questões teológicas relativas à natureza de Cristo. No 1º Concílio de Éfeso (431), o Nestorianismo, que pregava a existência de duas naturezas em Cristo, uma humana, nascida de Maria, e outra sobrenatural, gerada por Deus, foi vigorosamente condenado.

No discurso pronunciado na ocasião, Cirilo de Alexandria reafirma sua crença na matéria divina de Maria, a partir da confirmação da unidade da pessoa de Jesus, condição essencial para que ela pudesse assumir de fato o título de “Mãe de Deus” e não apenas de “Mãe de Jesus”. O Concílio de Éfeso se encerra com a aprovação da carta de Cirilo contra Nestório, determinando não ser inconveniente chamar Maria de “Mãe de Deus”.

A questão do reconhecimento da Maternidade Divina de Maria se daria no Concílio seguinte, o de Calcedônia (451), quando do ponto de vista dogmático ficava resolvido o problema da unidade das duas naturezas de Cristo, confirmavam-se as afirmações de fé dos Concílios de Nicéia e de Constantinopla I, e apontavam-se como erro a ser repellido a recusa em conceder a Maria o título de *Theotókos*. No item 15 das resoluções conciliares está escrito que Jesus é o filho “gerado de Maria Virgem, a Mãe de Deus”<sup>25</sup>.

Contudo, se depois de Calcedônia não se questionará mais a Maternidade Divina, a confirmação do dogma da Virgindade Perpétua, tão caro a Ambrósio, demorará ainda algum tempo: sua confirmação definitiva dar-se-á apenas no Concílio de Latrão, em 649, no pontificado de Martinho I, quando a conversão ao Catolicismo dos povos germânicos que haviam invadido o Império nos séculos anteriores estava quase completada. Assim, as questões cristológicas voltam a estar no centro das atenções da Igreja tanto no Ocidente, quanto no Oriente, e defender Maria e seu papel fundamental no processo da salvação humana tornavam-se, novamente, prioritários na luta pela ortodoxia.

<sup>24</sup> AMBROSIO DE MILÃO. *Comentário sobre Lucas*, 2,26.

<sup>25</sup> DROBNER, 2003, pp. 476.

Encerrando o período da Patrística, São João Damasceno (†749) faz uma linda homilia sobre a “Dormição da Mãe Santíssima de Deus”:

Que todas as nações aplaudam e celebrem a Mãe de Deus! Que os anjos prestem culto ao corpo mortal! Filhas de Jerusalém, feitas cortejo da Rainha, e virgens suas companheiras, ide com Ela ao Esposo, levai-a à direita do Senhor! Desce, ó soberano, vem pagar à tua Mãe a dívida que ela merece por te haver nutrido! (...) Dirige-lhe um apelo: “Vem, ó formosa, ó bem-amada, mais resplandescente pela virgindade do que o sol, tu me partilhaste teus bens, agora vem gozar de mim o que te pertence!”<sup>26</sup>

As palavras de João Damasceno demonstram que Ambrósio tivera seguidores, e que a “pedagogia do exemplo”, de Maria para toda a Igreja, defendida pelo bispo milanês, continuaria válida por muitos séculos ainda no seio da Igreja.

---

<sup>26</sup> GOMES, 1979, pp. 446

## Bibliografia

- AGOSTINHO DE HIPONA, Santo. *Confissões*. Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1984.
- ALTANER, B. & STUIBER, A. *Patrologia*. Paulinas, São Paulo, 1988.
- AMBRÓSIO DE MILÃO, Santo. “Comentário ao Evangelho de Lucas”. In: GOMES, C. Folch. *Antologia dos Santos Padres*. Paulinas, São Paulo, 1979. pp. 307-312.
- \_\_\_\_\_. *A Virgindade*. Vozes, Petrópolis, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Explicação do Símbolo. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. Paulus, São Paulo, 1996. p. 79-99.
- \_\_\_\_\_. *De incarnationis dominae sacramento*. In: [http://monumenta.ch/latein/text.php?tabelle=Ambrosius&rumpfid=Ambrosius,%20De%20Incarnationis%20Dominicae%20Sacramento,%20I,%20%20%20%209&level=4&domain=&lang=0%20AND%20I=1--&id=&hilite\\_id=&links=&inframe=1\\_](http://monumenta.ch/latein/text.php?tabelle=Ambrosius&rumpfid=Ambrosius,%20De%20Incarnationis%20Dominicae%20Sacramento,%20I,%20%20%20%209&level=4&domain=&lang=0%20AND%20I=1--&id=&hilite_id=&links=&inframe=1_) Acesso em: 23 de outubro 2016.
- BROWN, P. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo. Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1990.
- BAPTISTA, F. & LEITE, F. *Maria nos Documentos da Igreja*. Editorial A.O, Braga, 1987.
- BÍBLIA Sagrada. Editora Ave-Maria, São Paulo, 1982.
- DE FIORES, S. & MEO, S. (org.). *Dicionário de Mariologia*. Paulus, São Paulo, 1995.
- DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*. Vozes, Petrópolis, 2003.
- FIGUEIREDO, F. *Curso de Teologia Patrística, III*. Vozes, Petrópolis, 1990.
- FRANGIOTTI, R. *História das Heresias (séculos I-VII)*. Paulus, São Paulo, 1995.
- GARZONIO, Marco. “Sant’Ambrogio dalle mani pulite”. *Corriere della Sera*. Milano, 12 febbraio 1997. Cultura e Spettacoli, terza pagina.
- GOMES, C. F. *Antologia dos Santos Padres*. Paulinas, São Paulo, 1979.
- HAMMAN, A. G. *Orações dos Primeiros Cristãos*. Paulinas, São Paulo, 1985.

- LE GOFF, J. El Cristianismo medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea hasta la Reforma. In: PUECH, C. (org.). *Historia de las Religiones*, 7. Siglo XXI, Mexico D.F, 1981. pp. 61-104.
- PADOVESE, L. *Introdução à Teologia Patrística*. Loyola, São Paulo, 1999.
- RAMOS, L. (trad., org. e notas). *A História do Nascimento de Maria. Proto-Evangelho de Tiago*. Vozes, Petrópolis, 1988.
- TONIOLO, E. Padres da Igreja. In: DE FIORES, S. & MEO, S. (org.). *Dicionário de Mariologia*. Paulus, São Paulo, 1995. pp. 1003-1030.

## El suicidio femenino en el mundo antiguo. El caso del ritual de lanzarse al mar

pp. 159 - 177

CECILIA JAIME GONZÁLEZ  
cecilia\_jaime27@hotmail.com

### Resumen

El acto de lanzarse al mar como método suicida ha estado ligado a la mujer desde la Grecia antigua. Los llamados ‘Cantos de mujeres’, un género de la poesía lírica griega creado específicamente para ser representado por mujeres o niñas, nos ofrecen información muy relevante sobre el rito de paso de la doncellez al matrimonio en el que las jóvenes núbiles entregaban su virginidad a un dios-río.

El presente artículo pretende hilvanar los varios hilos de, quizás, una historia conectada a través de los siglos, tanto en la literatura como en la iconografía.

**Palabras clave:** cantos de mujeres - ritual - salto al mar - suicidio por amor - poesía griega

### Abstract

The act of immersing oneself into the sea as a suicide, has been linked to women from Ancient Greece. The “Women’s songs” give us the most relevant information about the rite of passage, from virginity to marriage. By this rite, the young maidens offer their virginity to the God-river.

This article tries to link the various threads of, maybe, a connected story, in Literature and in Iconography.

**Key words:** Women’s songs - ritual - drowning - suicide because of love - Greek poetry

Desear es llevar



## El suicidio femenino en el mundo antiguo. El caso del ritual de lanzarse al mar

CECILIA JAIME GONZÁLEZ  
cecilia\_jaime27@hotmail.com

el destino del mar dentro del cuerpo  
(Aurora Luque, *Problemas de doblaje*)

**E**n la cultura griega había varios métodos de suicidio femenino; entre éstos los más conocidos son el *brochos* o nudo resbaladizo, es decir el ahorcamiento. Fue empleado por Epicasta (nombre homérico de Yocasta), quien al descubrir el horror de su matrimonio incestuoso se suicida<sup>1</sup>; también fue la elección de Antígona que, así, escapa del tirano Creonte<sup>2</sup>. La inmersión prolongada, sin embargo, ha sido calificada como la forma *más poética* del suicidio, ésta fue la última elección de Safo, según la leyenda contada por Estrabón, tras ser desdeñada por Faón; también de Ofelia, después de enterarse que su padre había sido accidentalmente asesinado por su amante, Hamlet; de múltiples “ángeles caídos<sup>3</sup>” en la época victoriana, y de numerosos escritores; de modo que hemos decidido empezar nuestra narración con ellos.

---

<sup>1</sup> *Od.* 11.269

<sup>2</sup> Sófocles, *Antígona*, 1204.

<sup>3</sup> De ello se hablará más adelante.

El 25 de octubre de 1938, Alfonsina Storni, la mujer leyenda que decide por amor su muerte en el mar<sup>4</sup> a los 46 años se arroja (o se interna despacio) en las aguas del Atlántico en Mar de Plata. Ya en su primer libro, *La inquietud del rosal*, de 1916 Alfonsina escribe:

...las penas  
(...)  
hoy conmigo no juegan y yo juego  
con la tristeza azul de que están llenas.  
(*Obras. Poesía. T. I 45*)

También en su testamento poético<sup>5</sup>, el soneto “Voy a dormir”, uno de los más trágicos de la lengua castellana<sup>6</sup>, Storni viste a la muerte de sueño entre sábanas terrosas y edredones de musgos.

Dientes de flores, cofia de rocío,  
manos de hierbas, tú, nodriza fina  
tenme prestas las sábanas terrosas  
y el edredón de musgos encardados.

Voy a dormir, nodriza mía, acuéstame.  
Ponme una lámpara a la cabecera,  
una constelación, la que te guste;  
todas son buenas; bájala un poquito.

Déjame sola: oyes romper los brotes...  
te acuna un pie celeste desde arriba  
y un pájaro te traiza unos compases

para que olvides... Gracias. Ah, un encargo:

---

<sup>4</sup> “El máximo punto de inflexión de esta leyenda está dado, quizá, en la celeberrima canción “Alfonsina y el mar” (Compuesta por el pianista Ariel Ramírez y el escritor Félix Luna e interpretada por primera vez por Mercedes Sosa). Por otro lado, tal vez la leyenda de Alfonsina actualiza también otro mito femenino de las letras, uno de los más antiguos, el de Safo.” Cf. RODRÍGUEZ Gutiérrez, Milena, “El personaje poético de Alfonsina Storni”, publicado en ESTEBAN, Ángel (coord.), *Darío a diario. Rubén y el modernismo en las dos orillas*, Universidad de Granada, 2007, pp. 513-533. [www.escriptorasympensadoras.com/colaborador.php/.../1207267981.doc](http://www.escriptorasympensadoras.com/colaborador.php/.../1207267981.doc) También capítulo del libro *Lo que en verso he sentido: la poesía feminista de Alfonsina Storni*, Universidad de Granada, 2007.

<sup>5</sup> SÁINZ de Medrano, Luis. *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Madrid: Taurus Universitaria, 1989: 137-38.

<sup>6</sup> ASTRADA de Terzaga, Etelvina. “Figura y significación de Alfonsina Storni”. *Cuadernos Hispanoamericanos* 211 (1967): 127-44.

si él llama nuevamente por teléfono  
le dices que no insista, que he salido...  
(*Obras. Poesía. T I 600*)

Como ella, también Ángel Ganivet, poeta y aspirante a profesor de griego, se lanza dos veces al río Duina, la primera lo sacan del agua, pero muere el 29 de noviembre de 1898. En las cercanías de Eleusis el 10 de abril de 1910, Periclís Yanópolis monta un caballo a galope hacia el mar, y cuando ya no puede avanzar más se dispara un tiro con su revólver. Paul Celan se arroja a las aguas del Sena a su paso por París el 30 de abril de 1970. En su poesía había escrito: *No sirve de nada ya que no sea / morir ahogado en la clepsidra / Quizás el Sena*. Virginia Woolf se suicidó el 28 de marzo de 1941 cuando se lanzó al río Ouse, en Rodemell, con varios montones de piedras en los bolsillos.

Pero se cree que fue la poetisa lesbiana Safo, la primera que cumplió el ritual. Y en el fragmento 95 de la edición de Campbell podemos leer:

P. Berol 9722 fol 4. *Berliner Kassikertexte* 5.2 p. 14s.  
ο]ὐδὲν ἄδομ' ἔπαρθα γὰρ εἶοισα,  
καθάνην δ' ἡμερός τις [ ἔχει με καὶ  
λωπίνοισ δροσόεντας [ ὄ-  
< >χ[θ]οῖς ἴδην Ἄχερ[οντος

No obtengo ningún placer de estar sobre la tierra, un  
deseo de morir se apodera de mí y  
de ver las riberas escarpadas  
del Aqueronte cubiertas de loto y rocío.  
(Trad. C. Jaime)

## I. El origen del ritual

Sólo ella sabe que su pecho contiene un corazón  
demasiado pesado y grande para alojarse en sitio  
distinto de un pecho ensanchado por unos senos;  
ese peso escondido en la jaula de huesos  
proporciona -a cada uno de sus saltos en el vacío-  
el sabor mortal de la inseguridad.

(Marguerite Yourcenar, *Fuegos, Safo o el suicidio*)

El género denominado γυναικεῖα μέλη ο, *cantos de mujeres*, nombre que se les dio desde el siglo V a. C., designa a los cantos “constituidos por diferentes formas de expresión del amor, desesperación, desafío, etc., en boca de mujer o de una divinidad femenina” (Gangutia, 2010, p. 1).

El arte de componer estos cantos era oficio que cumplían no sólo poetisas, sino también poetas. Junto a Safo y las numerosas poetisas griegas de fecha a veces dudosa, se alineaban en este género Alceo, Anacreonte y Estesícoro; y actualmente se ha considerado también a Arquíloco, Alcmán, Teognis y Baquilides entre los posibles compositores del género. Elvira Gangutia (1994) afirma que incluso en Píndaro se podrían encontrar huellas de cantos de mujeres o, como también se ha conocido el género, la canción del ‘amigo’.

Ahora bien, en origen, este género poético estaba unido a ciertos cultos y fiestas en relación con divinidades, al principio orientales, pero que más tarde quedaron relegadas del panteón olímpico (Gangutia, 1994, p. 6). Además, Anne Klinck (2008, p. 13) ha definido estos cantos de mujeres, como un “género de la poesía lírica griega creado específicamente para ser llevado a cabo por mujeres, -o niñas-”. Así, por ejemplo, el acto original de zambullirse en el agua, lo encontramos en el ritual de las *κολυμβῶσαι* ‘mujeres que se tiran al agua’ o ‘las que se zambullen’.

Este ritual fue considerado por Alcmán en una perdida pieza teatral llamada *Colimbosas*<sup>7</sup> y narraba ritos iniciáticos o de paso de la doncellez al matrimonio en el que las doncellas “formulaban sus votos dirigiéndose a un río<sup>8</sup> en una fiesta balnearia femenina” (Gangutia,

<sup>7</sup> Cf. BOUILLET, M. N., *Dictionnaire Classique de l'Antiquité Sacrée e Profane*, París, Librairie classique-élémentaire, 1826, p. 33

<sup>8</sup> “El ritual de bodas se celebraba de la manera siguiente y a lo largo de tres días, denominados *prailía*, *gámoi* y *epailía*. El primero se centraba en la preparación de la novia y tenía lugar en la casa de su padre. El segundo comenzaba con la fiesta del novio en esta misma casa, y terminaba con la procesión de la novia hacia la casa de su futuro marido, por la noche. El tercero consistía en la ofrenda de regalos, una vez pasada la noche de bodas. Veamos el primero. Como parte del ritual se empezaba realizando un sacrificio a Afrodita, en el que normalmente la novia ofrecía algunos mechones de su cabello o su cinturón, o ambas cosas, en el altar (simbolizando la ofrenda del cabello, la marcha de la juventud, la sumisión al hombre o una reminiscencia más primitiva de similitud con el muchacho en los antiguos ritos nupciales homosexuales; y el cinturón, la resignación de la virginidad). Este sacrificio estaba precedido (o seguido, según los casos) por el baño de la novia en un río sagrado o fuente, aunque también podía realizarse en su casa, pero en ese caso el agua debía de traerse de una fuente o de un río y tenía que ser un muchacho de la vecindad quien se ocupara de esto. En esta escena del baño se realizaba un simulacro de violación (simulacro, pues los padres estaban informados de antemano) que simbolizaba la purificación de la novia de su primera menstruación con el deseo a la vez de hacerla fértil. El novio, por su parte, se cortaba el cabello y hacía también sacrificios a los dioses del matrimonio o *ta protéleia*.” Cf. ESPEJO MURIEL, Carlos, “Mujer, matrimonio y ritual de bodas en Grecia primitiva” Web <http://perso.wanadoo.es/cespejo/mujer.htm>, [último acceso 02.11.2014).

1994, p. 15) y, tras despojarse de sus joyas situándolas junto a sauces, se disponían a saltar al agua .

En el libro *Cantos de mujeres*, Elvira Gangutia (1994) menciona una carta helenística atribuida a Esquines, gracias a la cual podemos conocer un poco más sobre estas fiestas rituales a orillas del río Escamandro en Asia Menor. Describe que el día anterior a la celebración del matrimonio “las jóvenes núbiles entraban en el cauce del río entonando ritualmente la siguiente frase de final colíambico, en la que se une la pérdida de la doncellez con la entrada en el río:”

«λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν»  
Toma de mí, Escamandro, la virginidad

Cantarella (1985) explica que el paso de un individuo de un grupo de edad al siguiente grupo, debía estar acompañado por una serie de ritos, con variantes comunes, en los que la persona que experimentaba la iniciación debía, a fin de pasar al siguiente grupo de edad, morir simbólicamente como una forma de alejamiento del grupo previo, y renacer en el nuevo grupo tras un periodo de segregación o aislamiento.

Gangutia (1994:17) señala la creencia de que en una época casi contemporánea a Alcmán, es posible que el salto iniciático al agua, relacionado con estos cantos eróticos, se haya asimilado al salto suicida por amor.

El más antiguo deseo de arrojarse al mar por amor lo encontramos en Homero, cuando en los versos 63 al 66 del vigésimo canto de la *Odisea*, vemos a una Penélope tan desesperada por la ausencia de su marido que desea ser llevada y arrojada en las bocas del Océano:

αὐτίκα νῦν, ἢ ἔπειτά μ' ἀναρπάξασα θύελλα  
οἴχοιτο προφέρουσα κατ' ἠερόεντα κέλευθα,  
ἐν προχοῆς δὲ βάλαι ἀψορρόου Ὠκεανοῖο  
o raptándome alguna borrasca,  
por nubosos caminos me hiciera caer  
en las bocas del océano al fluir hacia atrás  
(Trad. J. M. Pabón)

Este mismo deseo es expresado, ahora en boca de una mujer, a través de la escritura de Anacreonte:

Fr. 2 PMG  
ὦ]ς ἂν εὖ πάθοιμι, μήτερ,  
εἶ] μ' ἀμείλιχον φέρουσα  
π]όντον ἐσβάλοισ θυίοντα [

π]ορφ[υρ]έοισι κύμασι[

Bien sufriría, madre,  
si llevándome me arrojaras  
al implacable Ponto que se enfurece con olas púrpuras.  
(Trad. C. Jaime)

Gracias a este fragmento podemos, en mi propia interpretación, deducir quizás, el momento propicio para saltar. El adjetivo πορφυρέοισι que califica a las olas con las que el mar muestra su furia, sugiere el crepúsculo como aquel momento solitario en el que el salto debe llevarse a cabo. Ese mar de olas purpúreas es el que se representa en las pinturas que tratan el tema. Es el que vemos en los cuadros de Edmund Friedrich Kanoldt, Jules-Elie Delaunay, Antoine-Jean Gros o Gustave Moreau.

Posteriormente, parece que hubo una modificación del ritual. Estrabón cuenta en *Geografía* 10.2.9.1-20 que en Léucade se oficiaban cultos que consistían en despeñar ritualmente fármacos, habiéndose perdido la relación entre este sacrificio y los “saltos” desde la roca por desesperación amorosa<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Ἐχει δὲ τὸ τοῦ Λευκάτα Ἀπόλλωνος ἱερὸν καὶ τὸ ἄλμα τὸ τοὺς ἔρωτας παύειν πεπιστευμένον· “οὐ δὴ λέγεται πρώτη Σαπφώ” ὡς φησιν ὁ Μένανδρος “τὸν ὑπέροκτον θηρῶσα Φάων· οἰστρώντι πόθῳ ῥίψαι “πέτρας ἀπὸ τηλεφανοῦς ἄλμα κατ’ εὐχὴν σὴν, δέσποτ’ ἄναξ.” ὁ μὲν οὖν Μένανδρος πρώτην ἀλέσθαι λέγει τὴν Σαπφώ, οἱ δ’ ἔτι ἀρχαιολογικώτεροι Κεφάλον φασιν ἐρασθέντα Πτερέλα τὸν Διονέως. ἦν δὲ καὶ πάτριον τοῖς Λευκαδίοις κατ’ ἐνιαυτὸν ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀπόλλωνος ἀπὸ τῆς σκοπῆς ῥιπτεῖσθαι τινα τῶν ἐν αἰτίαις ὄντων ἀποτροπῆς χάριν, ἐξαπτομένων ἐξ αὐτοῦ παντοδαπῶν πτερῶν καὶ ὀρνέων ἀνακουφίζειν δυναμένων τῇ πτήσει τὸ ἄλμα, ὑποδέχεσθαι δὲ κάτω μικραῖς ἀλιάσι κύκλω περιεστῶτας πολλοὺς καὶ περισώζειν εἰς δύναμιν τῶν ὄρων ἕξω τὸν ἀναληφθέντα. En este promontorio se encuentra el santuario de Apolo de Léucatas; y también está allí el Salto que, según se cree, pone fin al mal de amores, donde se dice que Safo fue la primera. - Tal como lo cuenta Menandro -

cuando perseguía al desdeñoso Faón,  
herida por el aguijón del ardor,  
en lanzarse de lo alto de un peñasco  
visible desde lejos. Pero por tu deseo,  
soberano señor...

Menandro afirma, pues, que Safo fue la primera en saltar. Pero los autores más versados en el estudio de la antigüedad dicen que el primero fue Céfalo, hijo de Deyoneo, cuando se enamoró de Ptérelas. Por otra parte, los leucadios cada año, en los sacrificios en honor de Apolo, mantenían la tradición de despeñar a algún delincuente desde la atalaya con una finalidad apotropaica. Pero ataban a su cuerpo todo tipo de alas y pájaros capaces de suavizar su caída mediante su

El texto de Estrabón ofrece además, varios detalles sobre el salto ‘ritual’, pues especifica que al salto se le atribuía la capacidad de curar las pasiones amorosas. Afirma también que los pobladores de Léucade arrojaban a criminales con pájaros atados a sus cuerpos para amortiguar su caída, como un ritual anual que tenía fines expiatorios.

Eva Cantarella (1991) da una amplia explicación sobre las diversas ‘modalidades’ de precipitaciones: el derecho de la Anficionía que castigaba así a los sacrílegos, el *bárathron*<sup>10</sup> en Atenas de la época clásica referido en Aristófanes, o el *katapontismo* documentado en Demóstenes, Lisias, Isócrates y Polibio<sup>11</sup>. Esta precipitación, en una primera fase histórica, era utilizada como una ordalía, es decir una prueba que determinaba de manera sobrenatural la inocencia o culpabilidad de los individuos<sup>12</sup>, de modo que “arrojar al precipicio no significaba matar, sino someter al acusado al juicio divino. La muerte eventual era la señal de culpabilidad” (Cantarella, 1991:92).

Así, “arrojarse desde la roca de Léucade” se vuelve una expresión proverbial<sup>13</sup> (Cf. Eurípides, *Cíclope*, 166<sup>14</sup>), quizá originada en su uso tónico por Homero (cf. *Od.*, 24.11). (Cf. Plutarco<sup>15</sup>, Diódoro Sículo<sup>16</sup>)

πάρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ροὰς καὶ Λευκάδα πέτρην,  
ἦδὲ παρ' Ἡελίοιο πύλας καὶ δῆμον Ὀνειρῶν  
ἦἴσαν· αἶψα δ' ἴκοντο κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα,  
ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἶδωλα καμόντων.

Del océano a las ondas llegaron, al cabo de Leucas,  
a las puertas del sol, al país de los sueños, y pronto

vuelo, mientras que un gran número de hombres en pequeñas barcas de pesca esperaban formando un círculo al pie del acantilado, dispuestos a recogerlo en la medida de lo posible y ponerlo luego a salvo fuera de sus fronteras.

(Trad. J. J. TORRES ESBARRANCH)

<sup>10</sup> Parece que el *barathron* fue originalmente una hendidura en las cercanías del Areópago.

<sup>11</sup> Cf. DEMÓSTENES, *Contra Alcib.*, 27; LISIAS, *Contra Aristocr.*, 169; ISÓCRATES, I, 12, 122; POLIBIO, 2, 60, 8.

<sup>12</sup> Cf. GRACIA, Paloma, “El arco de los leales amadores. A propósito de algunas ordalías literarias” en *RLM*, No. III – 7, pp. 95 – 115.

<sup>13</sup> Cf. *Antología de poesía erótica griega*, CALVO Martínez, José Luis (ed.), Madrid, Cátedra, [p. 93], n. 77.

<sup>14</sup> ... y me precipitaría, por embriagarme y desarrugar mi ceño, en la mar desde la roca Leucade (Trad. J. ALEMANY y BOLUFER).

<sup>15</sup> πάρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ροὰς καὶ Λευκάδα πέτρην, PLUTARCO, *Biogr., Phil., Quomodo adolescens poetas audire debeat* (14d-37b) 17, C8.

<sup>16</sup> πάρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ροὰς καὶ Λευκάδα πέτρην, DIÓDORO SÍCULO, *Hist., Bibliotheca historica* (lib. 1-20) 1, 96, 6, 11.

descendiendo vinieron al prado de asfódelos, donde  
se guarecen las almas, imágenes de hombres exhaustos.  
(Trad. E. Crespo)

Los poetas aplicaron de mil diversas maneras este rito a la descripción de amorosas aventuras. Un ejemplo de este segundo tipo de ‘salto por amor’: el despeñamiento, podemos leerlo en Estesícoro, quien en su novela poética *Cálice* (Stesich, 100 PMG), narra cómo la joven de este nombre, una virtuosa doncella, se enamora de Evatlo y ruega a Afrodita para casarse con él. Al ser desdeñada, se despeña precipitándose, según la fuente, desde la roca Leucadia, “despeñadero que tiende a convertirse en el centro convencional de estos actos desesperados” (Gangutia, 1994, p. 17).

Ἀριστόξενος δὲ ἐν τετάρτῳ περὶ Μουσικῆς (FHG II 287) 14.11.15 ἦδον, φησὶν, αἱ ἀρχαῖαι γυναῖκες Καλύκην τινὰ ὤδῃν. Στησιχόρου δ’ ἦν ποίημα (fr. 43), ἐν ᾧ Καλύκη τις ὄνομα ἐρῶσα Εὐάθλου νεανίσκου εὔχεται τῇ Ἀφροδίτῃ γαμηθῆναι αὐτῷ. ἐπεὶ δὲ ὑπερεῖδεν ὁ νεανίσκος, κατεκρήμισεν ἑαυτήν. ἐγένετο δὲ τὸ πάθος περὶ Λευκάδα.

Aristóxeno en el libro IV *Sobre la Música* dice que las antiguas mujeres atenienses cantaban una canción a Cálice. Había un poema de Estesícoro en el que una mujer llamada Cálice, enamorada del joven Evatlo, ruega a Afrodita para casarse con éste. Pero cuando el joven la despreció, ella misma se despeñó. El infortunio sucedió cerca de Léucade.

(Trad. C. Jaime)

Este texto nos resulta también relevante ya que ofrece el vocablo utilizado para expresar el salto suicida por amor: κατακρημνίζειν (precipitar de arriba abajo), entendido como un πάθος.

El suicidio por amor llega a convertirse en el destino mítico de poetisas como Safo, o en un tema tópico de heroínas enamoradas (Ocne según Mirtis<sup>17</sup>, Cálice según Estesícoro, Harpálice según la canción anónima cantada por muchachas).

Plutarchus Biogr., Phil., *Aetia Romana et Graeca*  
(263d-304f) Stephanus p. 300, section D

<sup>17</sup> Se dice que Corina y Píndaro fueron estudiantes de Mirtis.

ἐρασθῆναι δ' αὐτοῦ λέγουσιν Ὀχναν, μίαν τῶν Κολωνοῦ  
θυγατέρων, ἀνεψιᾶν οὔσαν. ἐπεὶ δὲ πειρώσαν ὁ Εὐνοστος  
ἀπετρέψατο καὶ λοιδορήσας ἀπῆλθεν εἰς τοὺς ἀδελφοὺς  
κατηγορήσων, ἔφθασεν ἡ παρθένος τοῦτο πράξασα κατ'  
ἐκείνου καὶ παρώξυνε τοὺς ἀδελφοὺς Ἐχεμον καὶ Λέοντα  
καὶ Βουκόλον ἀποκτεῖναι τὸν Εὐνοστον, ὡς πρὸς βίαν  
αὐτῇ συγγεγεννημένον. ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἐνεδρεύσαντες  
ἀπέκτειναν τὸν νεανίσκον. ὁ δ' Ἐλιεὺς ἐκείνους ἔδησεν·  
ἡ δ' Ὀχνη μεταμελομένη καὶ γέμουσα ταραχῆς, ἅμα μὲν  
αὐτὴν ἀπαλλάξαι θέλουσα τῆς διὰ τὸν ἔρωτα λύπης,  
ἅμα δ' οἰκτείρουσα τοὺς ἀδελφοὺς ἐξήγγειλε πρὸς τὸν  
Ἐλιέα πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, ἐκεῖνος δὲ Κολωνῶ. Κολωνοῦ  
δὲ δικάσαντος οἱ μὲν ἀδελφοὶ τῆς Ὀχνης ἔφυγον, αὐτὴ  
δὲ κατεκρήμνισεν ἑαυτήν, ὡς Μυρτίς (PLG III p. 542) ἡ  
Ἀνθηδονία ποιήτρια μελῶν ἰστόρηκε.

Dicen que Ocne, una de las hijas de Colono era su prima y, enamorada de él, cuando intentaba conquistarlo, Eunosto se rehusó e injuriándola fue hacia sus hermanos para acusarla. La doncella anticipó esto y tras poner a sus hermanos, Esquemos, León y Bucolos contra aquél, los provocó para que mataran a Eunosto porque había tenido relación con ella por la fuerza. Así pues aquellos, engañados, mataron al joven, pero Elieo los encarceló. Ocne, arrepentida y llena de perturbación, no sólo quería matarse debido a la tristeza por su amor sino que lamentándose por sus hermanos, reveló ante Elieo toda la verdad, pero aquél fue con Colono. Después de que éste pronunció sentencia, los hermanos de Ocne huyeron y ella se despeñó. Como Mirtis, la poetisa Antedonia, relató esta historia cantando. (Trad. C. Jaime)

Anacreonte en el fragmento 24 utiliza el verbo κολυμβάω para expresar el deseo exagerado de zambullirse por amor desde la roca Léucade, ebrio por el delirio y la demencia del amor más impetuoso, para el que nada son la salvación y la vida. Este poema crea, así, un *contrafactum* de un Canto de mujer:

Anacreonte, *Fr.* 24 (Gentili)  
Ἄρθεις δηῦτ' ἀπὸ Λευκάδος  
πέτρης ἐς πολὶὸν κῦμα κολυμβέω μεθύων ἔρωτι.  
Saltando de nuevo de la peña de Léucade  
me zambullo en la ola gris borracho de amor.  
(Trad. E. Gangutia)

## II. La influencia de la “precipitación” en la literatura

Con el último acento entristecido  
en las ondas se echó del cristal frío  
el nombre de su Filis repitiendo  
Francisco de la Torre, égloga II (vv. 183-185)

El ritual antes referido tendrá una importante influencia en la literatura occidental posterior, fundamentalmente en la época victoriana. Veremos tanto en la tradición literaria como en la pintura y en ilustraciones de los diarios londinenses a los llamados “ángeles caídos victorianos”<sup>18</sup>.

Desde la época griega, se creía que la mujer sufría de una especie de “epilepsia”, registrada en el *Corpus Hippocraticus*<sup>19</sup>, que provocaba que las mujeres se ahorcaran; esta enfermedad se agravaba si la mujer se resistía al acto sexual. Esta idea también permeará en la época victoriana, en la que se creía que el suicidio era una “enfermedad inherente a la naturaleza femenina” pues veían en la mujer una “inteligencia superior de comprensión y realización del mal”, de modo que eran ellas más propensas a ser víctimas de las pasiones más bajas, muchas veces, veían en el suicidio su única alternativa.

El suicidio se produce por dos motivos fundamentales: el desamor o la deshonra. En ambos casos, podemos trazar una reminiscencia, por un lado el ‘salto ritual’ como baño prenupcial en el que se entregaba la doncella al río, y por otro el ‘salto suicida desde la roca Léucade’ que, según Estrabón, era capaz de curar las penas amorosas. Pese a que también podían elegir la ingestión de láudano como método, lo cierto es que la precipitación en un río estuvo presente durante mucho tiempo en el ideario londinense, ya que era concebido como la entrada a las aguas purificadoras del cielo. Un ejemplo de esto lo encontramos en el siguiente fragmento del poema “The bridge of Sighs” de Thomas Hood (1799 – 1845):

One more Unfortunate,  
Weary of breath,  
Rashly imfortunate,

<sup>18</sup> Por ejemplo HETTY SORREL en *Adam Bede*, *Tess of the D'Urbervilles* de Thomas Hardy, Nancy en el *Oliver Twist* de Dickens, la pequeña Emily y Martha Endell en *David Copperfield* o Lady Dedlock en *Black House*.

<sup>19</sup> *Corp. Hipp.*, VIII, 464-471.

Gone to her death!

Take her up tenderly,  
Lift her with care;  
Fashion'd so slenderly  
Young, and so fair!

Look at her garments  
Clinging like cerements;  
Whilst the wave constantly  
Drips from her clothing;  
Take her up instantly,  
Loving, not loathing.

Touch her not scornfully;  
Think of her mournfully,  
Gently and humanly;  
Not of the stains of her,  
All that remains of her  
Now is pure womanly<sup>20</sup>.

Una leyenda cuenta que a fines de la década de 1880, el cadáver de una hermosa mujer fue encontrado en el río Sena. La mujer se había suicidado, de modo que, siguiendo la costumbre, su cuerpo fue expuesto en la funeraria de París con la esperanza de que alguien la reconociera. Como ese cuerpo poseía un rostro de descomunal hermosura, el forense decidió preservar sus rasgos para la posteridad, de modo que elaboró una máscara cuyas copias muy pronto decoraron los salones del París de la *Belle Époque*.

Esta leyenda fue la inspiración del novelista inglés Richard LeGallienne (1866 – 1974), quien, en 1990, en su novela *The Worshipper of the image*, otorga a la máscara un poder malévolo que provoca la pérdida de un joven poeta.

Como él, varios novelistas y poetas se vieron seducidos por la máscara que ya se comercializaba con el nombre de la *inconnue*: el austriaco Rainer María Rilke (1875 - 1926), el francés Louis Aragon (1897 – 1982), el artista estadounidense Man Ray (1909 - 1976) y el novelista ruso Vladimir Nabokov (1899 - 1977).

---

<sup>20</sup> (2006), *Las cien mejores poesías líricas de la lengua inglesa*, Trad. Fernando Maristany, Valladolid, Editorial Maxtor

Uno de los suicidios en el río más célebres de la literatura es el de Ofelia, en *Hamlet*, quien, como ya mencioné, tras enterarse de que su amado ha asesinado accidentalmente a su padre, se arroja a un río. Gertrudis, la madre de Hamlet, es quien lleva la noticia en la escena XXIV:

GERTRUDIS.- Donde hallaréis un sauce que crece a las orillas de ese arroyo, repitiendo en las ondas cristalinas la imagen de sus hojas pálidas. Allí se encaminó, ridículamente coronada de ranúnculos, ortigas, margaritas y luengas flores purpúreas, que entre los sencillos labradores se reconocen bajo una denominación grosera, y las modestas doncellas llaman dedos de muerto. Llegada que fue, se quitó la guirnalda, y queriendo subir a suspenderla de los pendientes ramos; se troncha un vástago envidioso, y caen al torrente fatal, ella y todos sus adornos rústicos. Las ropas huecas y extendidas la llevaron un rato sobre las aguas, semejante a una sirena, y en tanto iba cantando pedazos de tonadas antiguas, como ignorante de su desgracia, o como criada y nacida en aquel elemento. Pero no era posible que así durarse por mucho espacio. Las vestiduras, pesadas ya con el agua que absorbían la arrebataron a la infeliz; interrumpiendo su canto dulcísimo, la muerte, llena de angustias<sup>21</sup>.

Vemos aquí una serie de conexiones con los cantos de mujeres: el sauce que crece a las orillas del arroyo y junto al que quiere colgar su guirnalda, y la descripción de Ofelia entonando canciones antiguas como nacida en el agua, reminiscencia de las ninfas. En el cuadro de Millais podemos ver la representación pictórica de la escena descrita arriba. Ofelia flota con sus ropas mojadas y flores todavía

---

<sup>21</sup> There is a willow grows aslant a brook, / That shows his hoar leaves in the glassy stream; / There with fantastic garlands did she come / Of crow-flowers, nettles, daisies, and long purples / That liberal shepherds give a grosser name, / But our cold maids do dead men's fingers call them: / There, on the pendent boughs her coronet weeds Clambering to hang, an envious sliver broke; / When down her weedy trophies and herself / Fell in the weeping brook. Her clothes spread wide; / And, mermaid-like, awhile they bore her up: / Which time she chanted snatches of old tunes; / As one incapable of her own distress, / Or like a creature native and indued / Unto that element: but long it could not be / Till that her garments, heavy with their drink, / Pull'd the poor wretch from her melodious lay / To muddy death. *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, acto IV, escena 24.

sostenidas por la mano derecha. El cuadro, enmarcado, recuerda el arco que se forma debajo de los puentes, haciendo de Ofelia, quizás, un ángel caído.

Hoy, más de 2500 años después, varios autores siguen escribiendo sobre este ritual: Roberto Fontanarrosa en el libro *Los trenes matan a los autos* (1997) describe los varios tipos de suicidios. En particular, sobre la opción del ‘despeñamiento’ dice:

Es apropiada para personas de vida tumultuosa, afectas a las verbenas y las farándulas, licenciosas en grado sumo. Es el final clásico de todo desmoronamiento moral e incluso a veces material. Es, sin dudas, espectacular. Carece de la jerarquía que la privacidad confiere a otros suicidios. Es popular, o populachera, en definitiva. Acá sí, no hay otra alternativa que realizar el acto durante la noche, si es posible ventosa, no necesariamente fría, siendo ideal con una pertinaz llovizna. (Fontanarrosa, 1997)

Añade después, el valor poético que tiene una inmersión prolongada:

Es evidentemente una solución para personas desvaídas, sin fuerza de voluntad, ablandadas por los contratiempos de la vida. La época más recomendable es el otoño y la hora, el crepúsculo. El suicidio por inmersión es de una poesía inenarrable en esas condiciones. Estamos hablando, lógicamente, en el mar. (Fontanarrosa, 1997)

Aurora Luque (1996), poetisa española y profesora de griego en Málaga, recoge el ritual y nos lo redibuja en un hermoso poema llamado *Kolumbosai o las nadadoras*:

Termas desmoronadas  
cerca del mar. La huella anaranjada  
y mineral de aguas milenarias  
al fondo del estanque, sobre losas y líquenes  
Cualidad de blandura semejante  
en el tiempo, la hiedra espesa, el mar,  
la historia erguida, el cuerpo. Balnearios  
con aguas incansablemente mágicas  
y pasadas de moda. En los lechos de piedra,  
junto a piscinas rotas  
tenderme, tenderme boca arriba, el indolente  
racimo de uvas negras rozándome los labios  
como a Greta, la gloria del amor

medido desde dentro  
- su membrana de luz, su cauce oscuro,  
su arquitectura extraña de termas laberínticas.  
Conciencia de nadar en uno mismo:  
certeza pasajera  
de un poema-piscina para hundirse.  
(Luque, 1996, p. 12)

### III. Reflexiones finales.

¿En qué hondonada esconderé mi alma  
para que no vea tu ausencia  
que como un sol terrible, sin ocaso,  
brilla definitiva y despiadada?  
Tu ausencia me rodea  
como la cuerda a la garganta,  
el mar al que se hunde.

Jorge Luis Borges, *Ausencia*

Hasta aquí, parece que sólo he respondido a la pregunta ¿cuándo? La pregunta ¿por qué? es más compleja y requiere mucho más tiempo para ser respondida; pero quiero adelantar algunas posibles explicaciones.

El agua formaba parte fundamental en los rituales de la vida del ciudadano griego libre, que se bañaría ritualmente en tres momentos significativos: al nacer, con ocasión del matrimonio y después de la muerte. El agua, pues, lo purificaba y asignaba a su cuerpo un estatus distinto; por ejemplo, las mujeres núbiles dejaban de serlo, ya que durante el baño se les permitía entonar cantos eróticos que mostraban su nuevo estatus social y sexual de cara al matrimonio. Así, podríamos entender que una persona que ha decidido terminar con su vida, quisiera hacerlo lanzándose al mar, como el último acto ritual y de purificación.

La muerte está íntimamente relacionada con el agua en la religión griega, ya que durante el ‘gran viaje’ el muerto es transportado por Caronte, a través de la laguna Estigia. Podríamos conjeturar, basándonos en la breve metáfora “Yo me casaré con Aqueronte” que menciona Antígona tras darse cuenta que su vida sólo tendrá sentido en el inframundo donde podrá estar con su familia, que lanzarse a ese río divinizado permitía la entrada al inframundo;

además de que para una mujer reflejaba su decisión de permanecer en un estado núbil hasta la muerte, muerte a su vez producida por ‘propia mano’ y no por el matrimonio, ya que el matrimonio griego comporta una fase negativa y otra positiva, que termina por imponerse sobre la primera. “La tragedia no cesa de explorar este pasaje, vivido por las mujeres como una muerte temporal y un paso hacia los brazos de Hades”<sup>22</sup>.

El suicidio en Grecia era penado, prohibiendo que el cadáver del suicida recibiera las honras fúnebres<sup>23</sup> pues se consideraba contaminante; de esto encontramos varios testimonios en diversas inscripciones. Por ello, sería quizás entendible que se prefiriera el salto al mar (a, por ejemplo, tomar la cicuta) para que el cuerpo, al no ser encontrado, no recibiera tal castigo, o, como explica Versnel (1981:154), la prevalencia de un deseo profundo de unirse con el mar, sin que esto conllevara la también postulada hipótesis del mar asociado con el *kolpos* (seno, pecho, regazo) de Tetis, mismo que actuaba como un refugio para los dioses en la épica homérica<sup>24</sup>.

Vemos, pues, que el ritual iniciático de bañarse en el mar o río, pronto se convertirá en el salto al mar para evadir las penas amorosas o para expiar una culpa, asimismo, el origen femenino del baño o salto, será abordado también por personajes masculinos y por muchos hombres de letras, sin embargo al dar lugar a una larga recepción y tradición literaria y pictórica parece que recuperamos ese último aliento femenino en los maravillosos cuadros de “los ángeles caídos victorianos”.

---

<sup>22</sup> Cf. SEAFORD, Richard, “The tragic Wedding, en *Journal of Hellenic studies*, 107 (1987), p. 106-130.

<sup>23</sup> Cf. GARRISON, Elise P., “Attitudes toward Suicide in Ancient Greece” en *Transactions of the American Philological Association* (1974-1), Vol. 121 (1991), pp. 1-34.

<sup>24</sup> Cf. *Iliada*, 6.135-6, 18.392-8.

## Referencias

### Fuentes

- AESCHINES, *Orat., Epistulae* [Sp], ed. V. Martin y G. De Budé, *Eschine. Discours*, V. 2, París, Les Belles Lettres, 1928 (repr. 1962): 123-143.
- Antología de poesía erótica griega*, Calvo Martínez, José Luis (ed.), Madrid, Cátedra, [p. 93], n. 77.-
- ESTRABÓN, *Geografía*, libros VIII – X, Trad. y notas Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- EURÍPIDES, *Tragedias*, Prol. Carlos García Gual, Trad. José Alemany y Bolufer, Madrid, Edaf, 1983.
- Greek Lyric, Vol. I, Sappho and Alcaeus*, ed. y trad. David A. Campbell, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1990.
- HOMERO, *Iliada*, Introd. Carlos García Gual, Trad. Y notas Emilio Crespo, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1991.
- HOMERO, *Odisea*, Introd. Carlos García Gual, Trad. José Manuel Pabón, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2007.
- Lyra Graeca*, vol. II, STESICHORUS, IBYCUS, ANACREON and SIMONIDES, ed. y Trad. J. M. Edmonds, London, William Heineman, 1924.

### Estudios contemporáneos

- ASTRADA DE TERZAGA, Etelvina. (1967): “Figura y significación de Alfonsina Storni” en *Cuadernos Hispanoamericanos* 211 127-44.
- BOULET, M. N. (1826) *Dictionnaire Classique de l'Antiquité Sacrée e Profane*, París: Librairie classique-élémentaire.
- CANTARELLA, Eva. (1985). “Danglings Virgins: Myth, Ritual and the Place of Women in Ancient Greece” en *Poetics Today*, Vol. 6, No. 1/2, The female body in Western Culture: Semiotic Perspective, pp. 91-101. <http://dx.doi.org/10.2307/1772123>
- CANTARELLA, Eva. (1991). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*, Madrid: Akal.
- ESPEJO MURIEL, Carlos, “Mujer, matrimonio y ritual de bodas en Grecia primitiva” Web <http://perso.wanadoo.es/cespejo/mujer.htm>, [último acceso 02.11.2014].
- FONTANARROSA, Roberto. (1997) De los suicidios. *Los trenes matan a los autos*, Buenos Aires: ediciones la Flor.
- GANGUTIA, Elvira. (1994). *Cantos de Mujeres en Grecia*, Madrid: Ediciones clásicas.

- GANGUTIA, Elvira. (2010). Los «cantos de Mujeres». Nuevas perspectivas. *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica* (EM), LXXVIII 1, enero-junio de 2010, 1-31.
- GRACIA, Paloma, “El arco de los leales amadores. A propósito de algunas ordalías literarias” en *RLM*, No. III – 7, pp. 95 – 115.
- GARRISON, Elise P. (1991). Attitudes toward Suicide in Ancient Greece. *American Philological Association Vol. 121*, 1 – 34.
- KLINCK, Anne L. (2008) *Woman’s songs in ancient Greece*, Montreal y Kingston – London – Ithaca: McGill Queen’s University Press.
- LINDENLAUF, Astrid. (2003) “The Sea as a Place of No Return in Ancient Greece” en *World Archaeology*, Vol. 35, No. 3, Seascapes (Diciembre), pp. 416-433.
- LUQUE, Aurora. (1996) *Carpe mare*, Málaga: Universidad de Málaga.
- MARTOS MONTIEL, Juan Francisco (2002), “Sexo y ritual: la prostitución sagrada en la antigua Grecia” en *Mito y ritual en el antiguo Occidente mediterráneo*, Coord. Jorge Martínez-Pinna Nieto, Málaga, Universidad de Málaga, pp. 7-38.
- MIRÓN PÉREZ, María Dolores (2003), “Mujeres en la fuente en la iconografía ateniense”, *Representación, construcción e interpretación de la imagen visual de las mujeres: actas del Décimo Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres* (AEIHM) (10, 17-19 abril 2002, Madrid). Madrid: Archiviana, pp. 57-75.
- RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, Milena. (2007). El personaje poético de Alfonsina Storni. En Esteban, Ángel (coord.), *Darío a diario. Rubén y el modernismo en las dos orillas* (pp. 513-533) Granada: Universidad de Granada.
- SABETAI, Victoria (2014). “The wedding vases of the Athenians: a view from sanctuaries and houses”, *Metis N. S. 12 Dossier: Des vases pour les Athéniens (VIe-IVe siècles avant notre ère)*, Paris-Atenas, Éditions de l’Ehess, pp. 51-79.
- SÁINZ DE MEDRANO, Luis (1989). *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Madrid: Taurus Universitaria.
- SEAFORD, RICHARD. (1987). The Tragic Wedding. *Journal of Hellenic Studies*, 107, 106-130.
- <http://www.traficovisual.com/2014/03/14/el-adorador-de-la-imagen-transgresion-y-metamorfosis-en-la-obra-de-lucia-pizzani/>



Limes  
NOTAS Y DOCUMENTOS  
REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Una traducción del Canto I de la *Ilíada*



## Homero

### *Ilíada*, Canto 1<sup>1</sup>

Castellano: ARNALDO C. ROSSI

La *menis*<sup>2</sup> canta, diosa, la del Pelida Aquiles,  
destructora, que penas incontables  
impuso a los aqueos, ¡tantas las vidas de héroes  
que vigorosas arrojara al Hades!,  
haciendo de ellos presas  
para los perros y las aves todas  
5 —el designio de Zeus iba cumpliéndose—,  
desde el primer instante en que los dos  
se opusieron discordes<sup>3</sup>, el Atrida, señor

---

<sup>1</sup> Aunque para traducir métricamente los poemas homéricos suele usarse en castellano el alejandrino (un hexámetro = un alejandrino), hemos preferido aquí no sólo el alejandrino, sustituido a veces, como es usual desde el modernismo, por algún verso de 13 sílabas, sino el endecasílabo y el heptasílabo. Procurando extender lo menos posible el número de versos castellanos por cada hexámetro griego, se utilizan los necesarios para tratar siempre de verter su semántica precisa, y para que reciban en nuestra lengua la mayor expresividad y belleza posible.

<sup>2</sup> Suele traducirse *menis* por ira o cólera, que es brusca y se va pronto. Preferimos dejar el intraducible término griego, pues se trata de un oscurecimiento *persistente* sea del menos de un héroe (la *menis* de Aquiles dura hasta el canto 24, cuando su encuentro con Príamo), sea de la índole de un dios (la de Apolo, v. 75, en este canto se extiende desde la oración de Crises pidiendo su intervención, vs. 37 ss, hasta su otra oración pidiéndole que cese la peste en perjuicio de los aqueos, vs. 451 ss).

<sup>3</sup> Aparece aquí la semántica de *eris*, verbo *erizein*, traducidos siempre por *discordia*, *discordante*, etc. Es una rivalidad destructora y maligna, que podríamos oponer a *eros*, en tanto que principio conciliador. El canto VI, vs 440-445 despliega la dimensión pavorosa de su vigencia histórica y cósmica.

- sobre los hombres, y el divino Aquiles.  
¿Quién de los dioses los lanzó en discordia  
a pelear entre sí? El que de Leto es hijo  
y de Zeus, que irritado contra el rey,  
suscitó mala peste en el ejército.
- 10 Y morían los hombres por haber el Atrida  
desestimado a Crises, sacerdote,  
cuando fue a las veloces naves de los aqueos  
a librar a su hija. Un inmenso rescate  
les llevaba y sus manos sostenían las ínfulas  
de Apolo, el que dispara de lejos, sobre un áureo  
cetro. Y aunque rogaba a los aqueos todos,  
15 más a los dos Atridas, los que huestes comandan.  
“Atrida y los demás bien grebados aqueos,  
les concedan los dioses de olímpicas moradas,  
que la ciudad de Príamo depreden y bien vuelvan  
a casa. Mas liberen a mi querida hija  
20 aceptando el rescate, en reverencia  
de Apolo, hijo de Zeus, que de lejos dispara.”  
Y los demás aqueos se pronunciaron todos:  
tener sacro pudor del sacerdote  
y aceptar el espléndido rescate.  
Pero por no agradarle íntimamente  
a Agamemnón Atrida, mal lo echó  
25 con tremendo mandato.  
“No vaya, anciano, yo a encontrarte cerca  
de las profundas naves, por demorarte ahora,  
porque luego retornes. Ni el cetro ni las ínfulas  
del dios te salvarían. ¡No te la soltaré!  
Antes vendrá sobre ella la vejez  
en nuestra casa, en Argos, de su patria alejada,  
30 al trajín del telar, compartiendo mi lecho.  
¡Vete ya, no me irrites, para que salvo vayas!”  
Así habló, temió el viejo y obedeció el mandato.  
Caminó silencioso por la orilla  
del mar de mucho estruendo. Y puesto aparte,  
el viejo intensamente oró al señor Apolo,  
35 dado por Leto a luz, la bien rizada.  
“Oye tú, el del argénteo arco, que a Crisa cuidas

y a la sagrada Kila y que a Ténedos riges  
con vigor, ¡Esminteo!, si te fue grato a veces  
que te elevara un templo o te quemase  
grasos muslos de toros y de cabras,  
40 cúmpleme este deseo: que los dánaos  
cuenta den, con tus flechas, de mis lágrimas.”

Así dijo el orante y lo oyó Febo Apolo,  
que bajó de las cumbres del Olimpo, ofuscado  
el corazón, teniendo entre sus hombros  
45 el arco y el carcaj doblemente cerrado.  
Resonaban las flechas en la espalda  
del encolerizado en movimiento.

Como noche avanzaba. Y al sentarse,  
de las naves lejano, soltó el dardo y terrible  
fue el son vibrante desde el arco argénteo.  
Primero sobre mulas, sobre veloces perros  
50 tiraba, y apuntando luego sobre ellos mismos,  
les disparaba flechas penetrantes. Y ardían  
sin cesar, a montones, las piras de los muertos.  
Nueve días cayeron los misiles del dios  
sobre la hueste. Al pueblo llamó Aquiles  
en el décimo al ágora. Se lo puso en la mente  
Hera, la diosa de los brazos albos,  
55 en vilo por los dánaos, que veía muriendo.  
Y en pareja asamblea ya reunidos,  
se irguió a hablarles Aquiles, de pies raudos.

“Quizá, Atrida, frustrados, nos volvamos ya a casa  
—si esquivamos la muerte—, si guerra y peste juntas  
60 pudieran someter a los aqueos.  
Pero, ¡vamos!, a un vate, un sacerdote  
o a quien lea en los sueños preguntemos,  
ya que de Zeus también proviene el sueño.  
Tal vez dirá qué ofuscó tanto a Febo Apolo,  
sea que culpe a un voto, sea que a un sacrificio,  
65 por si acogiendo el humo de ovejas y de cabras  
intachables, quisiera de la peste privarnos.”

Dijo así y se sentó. Se elevó entre ellos Calcas  
Testorida, el mejor, lejos, de los augures,  
conocedor del es, del será y lo que ha sido.

- 70 Él, que a Ilión orientara los bajeles aqueos  
con el arte augural que Febo Apolo  
le diera, en la asamblea  
les habló bien dispuesto a los reunidos.  
“Aquiles, a Zeus caro, me pides que la *menis*  
declare, la de Apolo, señor que desde lejos  
dispara. Lo diré. Pero tú atiende y júrame  
75 que estás con voz y manos dispuesto a protegerme.  
Tal vez enoje a un hombre que en todos los argivos  
posee gran poder y obedecen incluso  
los aqueos. Pues es tanto más fuerte  
un rey cuanto más débil quien lo enoja,  
80 y aunque hoy trague su cólera, el encono en su pecho  
mantiene hasta más tarde consumarlo.  
Piensa entonces si tú me pondrías a salvo.”

Y Aquiles, el veloz de pies, repuso.

- “Mucho anímate y di, cualquiera sea,  
85 eso arcano que sabes. Por Apolo, a Zeus caro,  
rogando a quien tú, Calcas, a los dánaos  
clarificas arcanos: mientras viva yo y pueda  
sobre la tierra ver, ninguno de los dánaos  
te pondrá encima sus pesadas manos  
90 junto a las hondas naves, por más que te refieras  
a Agamemnón, el que se ufana ahora  
de ser el superior, lejos, de los aqueos.”

Animándose entonces, dijo el augur sin tacha:

- “No nos culpa por voto o hecatombe.  
Es por el sacerdote que Agamemnón no honró,  
no liberó a la hija ni recibió el rescate.  
95 Por eso dio penurias y aún dará  
quien de lejos dispara; de la peste afrentosa  
no privará a los dánaos sin antes a su padre  
devolverle la joven de penetrantes ojos  
sin rescate y sin pago y sin que a Crises lleven  
una sacra hecatombe, por si al dios  
100 pudiérase aplacarlo y disuadirlo.”

Así habló y se sentó. E irguióse entre ellos  
Agamemnón Atrida, héroe de poder vasto,  
con furor; si muy lleno de su impulso tenía

- el pecho oscuro en torno, semejaban  
fuego en llamas sus ojos. Y mirando  
105 primero mal a Calcas esto dijo.  
“Adivino de males, que jamás me anunciaste  
lo propicio y que siempre el augurio de males  
a tu pecho le es caro. Dicho no has ni cumplido  
siquiera una sentencia conveniente. Y ahora  
profetizando dices a los reunidos dánaos  
que les forja penurias el que tira de lejos  
110 porque yo no aceptara el brillante rescate  
de la joven Criseida, ya que mucho me inclino  
a retenerla en casa. La prefiero  
a Clitemnestra, mi formal esposa,  
pues no le es inferior en figura ni en talla,  
115 en tino ni en ninguna tarea. Y aún así,  
me inclino, si es mejor, a cederla pues quiero  
que el pueblo a salvo esté, no que perezca.  
Mas apréstenme un premio ya, por no ser yo el único  
entre argivos sin él, eso no es adecuado:  
¡todos ven que con otro rumbo se marcha el mío!”  
120 Luego el divino Aquiles, veloz de pies, repuso.  
“Atrida, el de más lustre y el más voraz de todos.  
¿Cómo cederte un premio los aqueos magnánimos?  
No sabemos que queden tantos bienes comunes.  
Lo que pillado fue de las ciudades  
125 repartido ya está, no conviene que el pueblo  
vuelva a reunir lo habido. Mas devuelve la joven  
ya al dios, que los aqueos tres más o cuatro veces  
te recompensarán, si Zeus nos diera  
saquear la bien murada ciudad de los troyanos.”  
Replicó Agamemnon, el poderoso.  
130 “Aunque eres ducho, Aquiles que semejas un dios,  
engañarme no intentes. No podrás superarme  
ni persuadirme. ¿Quieres, por retener tu premio,  
que yo quede indigente y así pides  
135 que la joven devuelva? Si acaso los magnánimos  
aqueos me cedieran, por conformarme, un premio,  
¡que equivalente sea! Mas si no me lo dieran  
yo mismo iría a arrebatar el tuyo,

- el de Ajax o a llevarme el de Odiseo  
en arrebató. Y quedará con furia  
140 cualquiera a quien me allegue.  
Pero claro que en eso voy a pensar después.  
Ahora echemos en cambio al mar divino  
la negra nave, en ella reunamos los remeros  
convenientemente, pongamos la hecatombe, a la hija  
de Crises, la de bellas mejillas, embarquemos.  
Y alguno de los hombres del consejo la mande,  
Ajax, Idomeneo u Odiseo divino,  
o tú, Pelida, superior a todos  
145 los hombres, para que hagas el ritual  
con que el que a quien de lejos obra nos apacigües.”  
Lo miró mal Aquiles, veloz de pies, y dijo.  
“¡Oh, de impudor vestido, aprovechado!  
¿Cómo cualquier aqueo podría, bien dispuesto,  
150 obedecer tus órdenes de andar por un camino  
o de pelear con temple a los varones?  
No fue por los lanceros troyanos que yo vine  
aquí al combate; a mí no me dañaron.  
Jamás me arrebataron ni vacas ni corceles.  
155 Nunca a Ftía de glebas extensas, nutridora  
de hombres, le dañaron el grano. Hay mucho en medio:  
montes umbríos, mares resonantes.  
Con todo, gran impúdico, te hemos acompañado,  
por contentarte, a Troya, a conseguirles  
160 estima<sup>4</sup> a Menelao y a ti, ¡rostro de perro!  
Y sobre ello no vuelves ni te importa.  
¡Y ahora incluso amenazas con quitarme tú mismo  
el premio a mí entregado por los hijos  
de los aqueos, por mi mucho afán!  
Mas jamás es igual al tuyo el premio  
que obtengo cada vez que los aqueos  
una ciudad troyana populosa saquean.  
165 ¡Y mis manos soportan en la furiosa guerra

<sup>4</sup> Estima traduce siempre *timé*, que en griego indica la veneración o el respeto que deben al héroe, sacerdote u hombre destacado no sólo los demás hombres, sino los mismos dioses, como queda claro en la plegaria de Aquiles a su madre Thetis. Es pues sacro fundamento de la vida en comunidad de los hombres entre sí y respecto de los dioses.

- lo más duro! No obstante en el reparto  
 es tu premio por lejos el mayor. Y con uno  
 pequeño y a mí grato regreso hacia mis naves,  
 sin que cuente mi empeño en el combate.  
 Mas ya a Ftía me vuelvo. Pues es mejor por cierto  
 volverme a casa con las naves corvas,  
 170 ya que aquí, sin estima, no imagino quedarme  
 a acrecentar tu haber y tu riqueza.”
- Replicó Agamemnon, señor de hombres.  
 “Si el ánimo te incita, huye y mucho. Yo al menos  
 no pido que te quedes. Otros hay a mi lado  
 que me darán la estima, y Zeus el consejero  
 175 sobre todo. En los reyes, por Zeus nutridos, me eres  
 el más odioso. La discordia siempre  
 te es querida, y las guerras y las lides.  
 ¡Pero es un dios quien te dio ser tan bravo!  
 Yéndote con tus naves y cofrades a casa,  
 ¡rige a tus mirmidones! Ni me aflijo por ti  
 180 ni me importa tu enojo. Mas así te amenazo.  
 Ya que fue Febo Apolo quien me quitó a Criseida,  
 con nave mía y con mis compañeros  
 seré quien la devuelva. Pero yendo en persona  
 hasta tu tienda, llevaré a Briseida,  
 la de bellas mejillas, que es tu premio,  
 185 para que bien entiendas cuánto más poderoso  
 soy que tú, y aborrezca también otro pensarse  
 que es mi par e igualándose me enfrente.”
- Dijo así y al Pelida llegó el dolor y dentro  
 de su velludo pecho, su corazón dudaba,  
 dividido: o del muslo sacar la aguda espada,  
 190 dispersar a los hombres y matar al Atrida,  
 o cesar en su enojo reprimiéndose el ánimo.  
 Mientras en mente y ánimo lo agitaba y sacaba  
 la gran espada de la vaina, vino  
 Atenea del cielo —Hera la enviaba, diosa  
 195 de albos brazos, que igual íntimamente  
 a los dos los quería y los cuidaba—,  
 y se puso detrás. Tomó al Pelida  
 por el rubio cabello, para él manifiesta;

- de los otros ninguno la veía. Y Aquiles  
se asombró, se dio vuelta y al instante  
conoció que era Palas Atenea,  
200 pues los ojos lucíanle tremendos.  
Con aladas palabras en su voz, él le dijo.  
“¿Por qué viniste ahora nuevamente,  
hija de Zeus, el que fulgores porta?  
¿Acaso a ver la *hybris*<sup>5</sup> de Agamemnón Atrida?  
¡Pero te lo diré y esto, quizás, se cumpla!  
Puede que por su exceso, pierda pronto la vida.”  
205 Respondióle Atenea, diosa de ojos espléndidos.  
“Del cielo vine a detener tu impulso,  
—si es que obedeces—. Hera, diosa de brazos albos,  
me mandó. A los dos quiere y le preocupan.  
¡Cese, sí, la discordia! De la espada no tires  
210 con tu mano. En palabras, las que sean, afréntalo.  
¡Mas lo que ya diré sí que será cumplido!  
Tres veces tantos dones deslumbrantes, un día  
a causa de esta *hybris*, se pondrán a tu lado.  
Sólo que tú deténte y obedécenos.”  
Respondiéndole Aquiles, veloz de pies, le dijo.  
215 “Preciso es guardar, diosa, lo que las dos dijeron.  
Es mejor, por airado que se mantenga el ánimo.  
Quien confía en los dioses, mucho es de ellos oído.”  
Eso dijo. Contuvo sobre el puño de plata,  
sin desoír el dicho de Atenea, su mano  
pesada y a la vaina volvió la gran espada.  
220 Ella salió al Olimpo, hacia las salas  
que son de Zeus, el que fulgores porta,  
y de los demás dioses. Y el Pelida otra vez  
se dirigió, con incesante enojo  
y en palabras de injuria, hacia el Atrida.  
“¡Pesado por el vino, con los ojos de perro,  
225 de ciervo el corazón! Jamás íntimamente  
te atreviste a ponerte la armadura  
y acudir a la par de tu pueblo al combate,  
ni a la emboscada junto a los aqueos

---

<sup>5</sup> Máximo e irreversible desquiciamiento personal, que en la *Iliada* sólo se atribuye a Agamemnón, primero por Aquiles y enseguida por la propia Atenea.

- que se destacan más:  
¡el corte de la muerte ves en ello!  
Te es más grato en la vasta hueste de los aqueos  
230 arramblar con los dones de quien te contradiga,  
rey que al pueblo devoras porque riges inválidos,  
si no, Atrida, el de ahora fuera el último ultraje.  
Pero te lo diré y en juramento magno.  
Por este cetro, sí, que ni en hojas ni en ramas  
crecerá ya, después de que en los montes  
235 dejó el tocón y no volverá el brote,  
pues le ha quitado el bronce en torno la corteza  
y las hojas, y ahora lo llevan en sus palmas  
jueces hijos de aqueos que preservan  
lo que por Zeus es justo... Éste te sea  
mi juramento magno. La añoranza de Aquiles  
240 llegará un día hasta los hijos todos  
de los aqueos, sin que puedas protegerlos  
por más que te enardecas, mientras Héctor, que mata  
a los varones, haga que muchos caigan muertos.  
Y te desgarrarás íntimamente  
con la aflicción de que estimaste en nada  
a quien es el mejor de los aqueos.”  
245 Así dijo el Pelida, arrojó a tierra el cetro,  
que tachan clavos de oro, y se sentó.  
El Atrida en su menis se seguía oponiendo.  
Surgióles raudo Néstor, el de suave palabra,  
clara voz de orador en los pilios. Fluía  
desde su lengua un son más que la miel de dulce.  
Le habían perecido ya dos generaciones  
250 de hombres mortales, tiempo atrás nacidos,  
al lado de él, en Pilos muy divina criados,  
siendo entonces señor de la tercera.  
Y él habló, bien dispuesto, a los reunidos.  
“¡Ay no, qué dolor grande llega a la tierra aquea!  
255 ¡Qué alegría de Príamo y sus hijos!  
Y en los demás troyanos ¡qué regocijo íntimo!,  
si se enteran de todo lo que entre sí disputan  
los dos que en el consejo y el combate  
son los más descollantes de los dánaos.

¡Oigan, ambos más jóvenes que yo!  
Conviví tiempo atrás con hombres superiores  
260 a ustedes y jamás me despreciaron.  
Jamás vi ni veré varones tales  
como Piritoo; Dryas, pastor de pueblos; Kéneo;  
Exadio; Polifemo, que es reemplazo de un dios,  
y Teseo Egeída, que inmortales semeja.  
265 Los más fuertes crecieron ellos entre los hombres  
sobre la tierra. Fueron los más fuertes y contra  
los más fuertes lucharon, con los centauros, fieras  
de las montañas que con furia aniquilaron.  
Salí de la lejana Pilos, remota tierra.  
Su compañero fui. Ellos me convocaron.  
270 Y luché a mi manera yo también. ¡Contra aquéllos  
ningún mortal de ahora en la tierra luchara!  
Y me oían consejos. Mi palabra seguían.  
También síganla ustedes, pues seguirla es mejor.  
Ni tú, pese a tu encumbre, le sustraigas la joven.  
275 Déjasela. Hace un tiempo se la dieron los hijos  
de los aqueos en premio. Ni tú, Pelida, quieras  
confrontar con un rey, en la discordia,  
pues jamás compartió la misma estima  
un rey con cetro, a quien dio Zeus el brillo;  
pues si eres tú más fuerte y te dio a luz  
280 una madre que es diosa, el superior es él,  
que sobre más gobierna. ¡En cambio tú,  
calma tu impulso, Atrida! Te lo ruego.  
¡Abandona tu encono contra Aquiles!  
A los aqueos todos les significa un magno  
muro contra los males de la guerra.”  
Y Agamemnón en réplica, el poderoso, dijo.  
285 “Sí que es medido, anciano, todo cuanto dijiste.  
Pero quiere este hombre sobrepujar a todos  
los demás, sobre todos tener mando,  
ser el señor de todo, a todos darles  
indicaciones y, presumo, existe  
el que no las acepte. Si guerrero lo hicieron,  
290 y de lanza, los dioses que son siempre,  
¿le ofrecieron por eso hablar injurias?

- Pero el divino Aquiles irrumpió replicándole.  
“Sí que me llamarían desvalido y medroso  
si diera curso a toda tarea que tú digas.  
Manda a otros, a mí ya no me indiques,  
295 pues no creo que aún siga obedeciéndote.  
Más te diré y mételo en tu mente.  
Mis manos, por la joven, no pelearán contigo  
ni con otro, pues sólo me quitarán lo dado.  
300 De lo demás que es mío junto a la negra nave  
veloz, nada tendrás arrebatándolo  
sin consentirlo yo. Pero, ¡adelante!, inténtalo  
para que éstos también sepan que al punto  
fluirá tu negra sangre lanza en torno.”
- Detenida la lucha de ambas voces rivales,  
la junta ante las naves aqueas disolvieron.  
305 Y el Pelida a sus tiendas y balanceadas naves  
con sus hombres y el hijo de Menetio partió.  
Una nave veloz echó al mar el Atrida,  
veinte para remarla le escogió, la hecatombe  
para el dios puso dentro. Y llevando a Criseida,  
310 la de bellas mejillas, la embarcó, y a Odiseo,  
el de muchos recursos, le dio el mando.  
Después de que en el barco navegaban  
ellos ya por los húmedos senderos,  
mandó el Atrida al pueblo que se purificara.  
Y se purificaron y en el mar arrojaron  
el desecho lustral, perpetrándole a Apolo  
315 perfectas hecatombes de toros y de cabras  
a la orilla del mar infatigable.  
El olor llegó al cielo, en humo envuelto.  
Se ocupaban así en el campamento,  
sin cese Agamemnon en la discordia  
con la que amenazara antes a Aquiles,  
pues les dijo a Taltibio y Eurybates, heraldos  
320 ambos y atentos servidores suyos.  
“A la tienda de Aquiles el Pelida  
vayan y traigan, de la mano asida,  
a Briseida, de bellas mejillas. Mas si no  
la cedieran, yo mismo iré a tomarla

- 325 con muchos más y le será más duro.”  
Dijo así y los mandó con tan dura consigna.  
Y a disgusto los dos recorrieron la orilla  
del mar infatigable, hasta llegar  
a las tiendas y naves mirmidonas.  
Lo encontraron sentado y a la vera  
de su tienda y su negra nave. Aquiles  
no se alegró de verlos. Y los dos con temor  
330 y respeto hacia el rey se detuvieron  
sin preguntas, sin darle a oír su voz.  
Mas él íntimamente lo entendía y les dijo.  
“¡Salve, heraldos!, de Zeus y de los hombres  
mensajeros. Acérquense. Culpa no hay en ustedes  
335 sino en Agamemnon, que los mandó  
por la joven Briseida. Pero, ¡vamos, Patroclo,  
prole de Zeus!, la joven saca y cédela  
a que la lleven ambos. Aunque sean testigos  
los dos ante los dioses felices y los hombres  
mortales y ante el rey endurecido,  
340 por si de mí otra vez precisaran que cuide  
a los demás de la afrentosa pena.  
Se exaspera con mente destructiva,  
pero sin que él atine a entender a la vez  
lo que fue y lo que viene, y así puedan  
luchar junto a las naves los aqueos a salvo.”  
Eso dijo y Patroclo, obediente a su caro  
345 compañero, sacó de la tienda a Briseida,  
la de bellas mejillas, la entregó a que la lleven.  
Y marchando los dos a las naves aqueas,  
la mujer a disgusto iba con ellos.  
Pero enseguida Aquiles,  
llorando y yendo lejos de sus conmlitonos,  
a orillas del salino mar se sentó, mirando  
350 hacia el vinoso ponto, y a su madre  
le oró, intenso, con manos extendidas.  
“Madre, pues me alumbraste a ser breve de vida,  
debería el olímpico Zeus, que truena en lo alto,  
concederme la estima. Pero ahora  
ni un poco me honra ya. Agamemnon Atrida,

- 355 de poder vasto, me ha desestimado:  
tomó y tiene mi premio que él mismo me arrancó.”  
Así dijo entre lágrimas. Pero desde su asiento  
en honduras del mar, junto a su padre anciano,  
su soberana madre lo escuchó.  
Se alzó del albo mar rauda como la niebla.  
Y sentándose junto al que lloraba
- 360 lo acarició su mano y lo nombró y le dijo:  
“Qué lloras, hijo? ¿Qué dolor más íntimo?  
No lo guarde tu mente, sino dilo  
para conocimiento de los dos.”  
Y Aquiles, de pies raudos,  
entre graves gemidos, le repuso.  
“Lo sabes. ¿Qué contarte si ya lo sabes todo?”
- 365 A Tebas, la sagrada ciudad de Etión nos fuimos,  
la arrasamos y aquí trajimos todo. Hicieron  
hijos de los aqueos buen reparto. Cedieron  
al Atrida a Criseida, la de bellas mejillas.  
Acudió entonces Crises, sacerdote de Apolo,  
370 que de lejos dispara, hasta las raudas  
naves de los aqueos revestidos de bronce,  
por librar a su hija. Un inmenso rescate  
llevaba y en sus manos sostenía las ínfulas  
de Apolo, el que de lejos dispara, sobre un cetro  
de oro. Y aunque a todos los aqueos rogaba,  
más a los dos Atridas, los que huestes comandan.
- 375 Y los demás aqueos se pronunciaron todos:  
tener sacro pudor del sacerdote  
y aceptar el espléndido rescate.  
Pero por no agradarle íntimamente  
a Agamemnón Atrida, mal lo echó  
con violento mandato.  
Contrariado el anciano se volvió. Pero Apolo,  
380 por serle muy querido, lo oyó cuando le oraba.  
Y su flecha maligna les lanzó a los argivos.  
Fue así muriendo el pueblo, los unos tras los otros.  
Por doquier trajinaban los disparos  
del dios sobre la hueste vasta de los aqueos.  
Pero un augur de nítido saber

385 nos declaró el arcano del que tira de lejos.  
Fui enseguida el primero en reclamar  
el apaciguamiento del dios. Luego al Atrida  
el furor lo tomó, se irguió de pronto  
a decir la amenaza que cumplida ya está.  
A una joven la enviaron a Crises los aqueos  
de penetrantes ojos, sobre una nave rauda  
390 con dones para el dios. Y a la otra, Briseida,  
dada a mí por los hijos de los aqueos, fuéronse  
los heraldos recién de mi tienda llevándola.  
Mas tú, si puedes, cuida de tu hijo.  
Ve al Olimpo, a Zeus pídele, si de palabra u obra  
395 el corazón de Zeus cierta vez aliviaste.  
Solía oírte, en salas de mi padre  
cuando ufana decías que al Cronida,  
el de nubes sombrías, entre los inmortales  
únicamente tú lo preservaste  
de la ruina afrentosa, aquella vez  
en la que otros olímpicos, Poseidón, Hera y Palas  
400 Atenea, quisieron apresarlo.  
Fuiste a su lado, diosa, le aflojaste los nudos,  
llamaste al magno Olimpo con urgencia al Cienbrazos,  
cuyo nombre es Briareo entre los dioses,  
y entre los hombres todos Egeón, de más fuerza  
que Poseidón, su padre. Se sentó  
junto al hijo de Cronos, de su esplendor ufano.  
405 Y los felices dioses, temblorosos,  
desistieron de atarlo. Recuérdaselo ahora  
y sentada a su lado sus rodillas abraza,  
por si quiere ayudar a los troyanos  
cercando a los aqueos, moribundos,  
debajo de sus popas y alrededor del mar,  
para que todos hagan suficiente experiencia  
410 de su rey y hasta el mismo Agamemnon Atrida,  
de poder vasto, entienda su ceguera  
cuando al mejor aqueo en nada honró.”  
Contestó luego Thetis entregada a sus lágrimas.  
“Ay de mí, si a miseria te he parido, ¡hijo mío!,  
¿a qué criarte? Al lado de las naves debieras

- 415      sin lágrimas, sin penas estar, por ser tu sino  
fugaz, no ha de durar ya mucho más.  
Y al contrario, eres hoy de vida breve  
e indigente entre todos a la vez:  
¡te parí a mal destino en mis moradas!  
A decírselo a Zeus, el que del trueno goza,  
iré en persona al muy nevado Olimpo,  
420      por si quisiera oírme. Pero tú permanece  
al lado de las naves de raudo andar ahora,  
siempre con los aqueos irritado. Y abstente  
por completo en la guerra, que ayer Zeus donde Océano  
se fue, para un festejo con los irreprochables  
etíopes; los dioses lo acompañaron todos.  
En doce días volverá al Olimpo,  
425      e iré, por ti, enseguida hasta la casa  
con umbrales de bronce de Zeus, para abrazarle  
las rodillas en ruego. Y espero persuadirlo.”

Así dijo y se fue. Y lo dejó irritado  
íntimamente allí, por la mujer de bello  
talle que por la fuerza y sin ella quererlo  
lleváronse.

- 430      Odiseo mientras tanto  
llegó hasta donde Crises con la sacra hecatombe.  
Cuando ya estaban ellos en el puerto  
bien profundo, las velas recogieron,  
sobre la negra nave las dejaron,  
y bajando veloces el mástil con las sogas  
de proa, lo pusieron en su horquilla.  
435      Con los remos llevaron la nave al fondeadero,  
arrojaron las piedras del anclaje, ajustaron  
amarras, superaron ellos mismos  
las rompientes del mar, y para Apolo,  
que de lejos dispara, la hecatombe sacaron.  
Salió por fin Criseida de la nave  
surcadora del ponto y Odiseo,  
440      el de muchos recursos, la aproximó al altar  
hasta ponerla en brazos de su padre, a quien dijo:  
“¡Crises!, Agamemnón, señor de hombres,  
mandó que te trajese tu hija y perpetrara

a Febo, por los dánaos, una sacra hecatombe,  
para que apacigüemos al señor  
que penurias colmadas de gemidos  
arroja ahora sobre los aqueos.”

- 445 Diciendo así en los brazos se la dio, y a su hija  
él recibió exultante. Pusieron pronto ellos  
en ristra la hecatombe sagrada para el dios  
en torno del altar bien construido. Y lavadas  
en lustración sus manos, levantaron  
los granos de cebada, mientras Crises les hizo  
450 una magna oración con las manos tendidas.  
“Oye tú, el del argénteo arco, que a Crisa cuidas  
y a la sagrada Kila y que a Ténédos riges  
con vigor, si antes ya me diste oídos  
cuando oraba y también estima y mucha  
fue tu presión contra la hueste aquea,  
también cúmpleme ahora este deseo:  
455 quita ya de los dánaos la afrentosa penuria.”  
Así dijo el orante y lo oyó Febo Apolo.  
Tras rezar y arrojarles la cebada del rito,  
retrajeron primero el testuz de las víctimas,  
las degollaron luego y desollaron,  
y, cortados los muslos, los metieron en grasa  
460 en dos capas dispuesta, le pusieron encima  
carne cruda, el anciano lo encendió sobre leña,  
y vertió encima vino centellante.  
Sostenían los jóvenes a su lado asadores  
cinco veces dentados en sus manos.  
Luego de consumidos los muslos y gustadas  
465 las entrañas, trozaron lo demás;  
ensartado en los pinchos, a conciencia lo asaron  
y retiraron todo. Pero una vez cesada  
la faena y dispuesto ya el festejo,  
comieron sin que nada íntimamente  
les faltara en su parte equitativa.  
Tras quitarse el deseo de comida y bebida  
las crateras colmaron los jóvenes con vino  
470 y al servírsele a todos no quedaron sin gotas  
para libar vertidas en las copas.

Todo el día alabaron al dios apaciguándolo.  
¡Qué bello peán cantaban los jóvenes aqueos,  
en alabanza al que obra desde lejos  
y en íntimo disfrute los oía!  
Luego que el sol cayó y el crepúsculo advino,  
475 se recostaron junto a las amarras  
de la nave. Y no bien la que nace temprano,  
la aurora de rosáceos dedos se iluminó,  
echaron nave al mar hacia el ejército  
vasto de los aqueos. Una propicia brisa  
enviaba Apolo, el que obra desde lejos.  
Después de izar el mástil y abrir las velas albas,  
480 sopló el viento hacia el centro del velamen y en torno  
de la quilla emitían la purpuradas olas  
un magno son, mientras la nave andaba  
y las olas pasaba completando su rumbo.  
Al llegar a la vasta hueste de los aqueos  
arrastraron la negra nave a tierra.  
485 Sobre la arena en alto, la ajustaron  
con las grandes escoras. Y por fin  
entre tiendas y naves ellos se dispersaron.  
Mas siempre con su *menis*, sentado ante las naves  
de raudos andar, el hijo de Peleo seguía,  
—el que de Zeus proviene, Aquiles, de pies raudos—  
sin frecuentar el ágora que a los hombres da lustre  
490 ni tampoco la guerra; el corazón  
suyo se consumía estando allí,  
anhelante del grito feroz y de la guerra.

Después que doce auroras transcurrieron,  
los dioses, que son siempre, fueron hacia el Olimpo  
todos juntos con Zeus que conducía. Y Thetis  
495 no olvidó los pedidos de su hijo,  
sino que ella, surgiendo de las ondas marinas,  
muy temprano subió hasta el magno cielo  
y el Olimpo; y a Zeus, que a la distancia mira,  
lo halló sentado aparte de los otros,  
en la cumbre más alta de las muchas olímpicas.  
Tomó asiento a su lado, abrazó sus rodillas

- 500 con la izquierda y tomándolo  
con la diestra debajo del mentón,  
al señor, Zeus Cronida, le rogaba.  
“¡Zeus padre!, si una vez te protegí,  
entre los inmortales, de palabra y de obra,  
cúmpleme este deseo: da a mi hijo la estima  
505 por ser su sino el más fugaz de todos.  
Agamemnón ahora sin embargo,  
señor de hombres, lo ha desestimado,  
tomó y tiene su premio que él mismo le arrancó.  
¡Pero tú, consejero, Zeus Olímpico!, hónralo,  
cediéndoles poder a los troyanos.  
¡Y entiendan los aqueos que a mi hijo  
510 es su deber honrarlo con la estima!”  
Habló. Y nada le dijo Zeus, el que nubes junta,  
sentado silencioso buen rato. Pero Thetis,  
ya asida a sus rodillas, se estrechó  
más y lo requirió por vez segunda.  
“Sosténlo francamente, y tu cabeza inclina,  
o niega, que el temor no cabe en ti,  
515 para que así yo sepa hasta qué punto  
soy de todos los dioses el más desestimado.”  
Zeus, el que nubes junta, muy turbado le dijo.  
“¡Obra infausta! Me impulsas a un conflicto con Hera,  
si con voces de injuria buscara enardecerme;  
entre los inmortales dioses, siempre me enfrenta,  
520 con decir que en la lucha a los de Troya ayudo.  
Pero tú vete ya. Temo que Hera te advierta.  
Aunque mi empeño en esto mantendré hasta lograrlo.  
¡Claro que inclinaré por persuadirte  
mi cabeza! Que es éste el mayor signo  
525 de mí surgido entre los inmortales  
por no ser revocable ni engañoso  
ni sin logro quedar, si la cabeza inclino.”  
Dijo y las azuladas cejas curvó el Cronida.  
Los imperecederos cabellos del señor  
en la inmortal cabeza se agitaron,  
530 y temblar hizo incluso al gran Olimpo.  
Deliberando así se separaron. Luego

ella saltó al mar hondo desde el Olimpo espléndido;  
Zeus fue a su casa. Y desde sus asientos los dioses,  
ante el padre de pie se irguieron todos.

No osó nadie quedarse mientras él se acercaba

535 y frente a frente todos se pusieron.

Él se sentó en el trono. Y Hera al verlo  
no dejó de advertir que convergido había  
con él en planes Thetis, de pies argénteos, hija  
del anciano del mar. Y de inmediato  
con sarcasmos le dijo a Zeus Cronida.

“¿Quién volvió entre los dioses, ¡engañador!, contigo  
540 a convenir en planes? Porque te es grato siempre,  
lejos de mí, pensar y decidir secretos.

Mas jamás te atreviste de buen grado a decirme  
palabra de eso que estás ya pensando.”

Y el padre de los dioses y los hombres le dijo.

“Saber no esperes, Hera, toda sentencia mía,  
545 Pese a que eres mi esposa, ello te ha de ser arduo.  
De lo que oír conviene no habrá dioses ni hombres  
que antes puedan saberlo. Pero de lo que lejos  
de los dioses deseo yo pensarlo  
ni preguntes detalles ni saberlo pretendas.”

550 Contestó Hera, señora de los ojos bovinos.

“¡Cronida aborrecible!, ¿qué fue lo que dijiste?  
¡No pregunté jamás antes, ni saber quise,  
y es así que muy suelto meditas lo que quieras!  
Mas ya es en mí terrible el temor de que Thetis,  
555 de pies argénteos, hija del anciano del mar,  
te persuadiera. Pues no bien amaneció  
a tu lado sentada se abrazó tus rodillas.  
Y, creo, le aceptaste verazmente, inclinándote,  
dar a Aquiles estima y en las naves  
de los aqueos destruir a muchos.”

Zeus, el que nubes junta, respondiéndole dijo.

560 “No te esquivo, ¡extraviada!, pero siempre sospechas,  
sin poder hacer nada, salvo de mí estar lejos  
íntimamente. Y esto te ha de ser todavía  
más duro ¡Es que es así por serme grato!  
Pero callada siéntate y esta sentencia escucha.

565 Ni cuantos dioses hay en el Olimpo  
podrían protegerte, si acercándome,  
las manos mías te pusiera encima.”

Él dijo y tuvo miedo Hera, la soberana  
de los bovinos ojos, que callada  
se sentó doblegando su corazón. En casa  
de Zeus los celestiales dioses se atribularon.

570 Y, artesano famoso, comenzó a hablar Hefesto  
agradando a su madre Hera, de brazos albos.

“¡Qué acciones más infaustas y más intolerables,  
si por mortales ambos pelearan  
promoviendo en los dioses tal escándalo!

575 Ya no saldrá placer de un buen festejo  
si lo inferior primase. A mi madre le ruego,  
si no lo sabe ya, que el gusto dé a mi padre  
Zeus, y que él no vuelva a doblegarla  
para turbar así nuestro festejo.

¡Si quisiera el Olímpico, que el rayo lanza, echarnos  
580 de los asientos...! El más fuerte es él.  
Insístele con suaves palabras y el Olímpico  
se nos hará enseguida favorable.”

Habló, se irguió veloz y el copón de dos vasos  
puso en la mano de su madre y dijo.

585 “Madre mía, paciencia; pese al dolor, sostén-te.  
Por serme tan querida, no dejes que mis ojos  
magullada te vean. Yo no podría entonces  
ayudarte por más que me afligiese.

¡Oponerse al Olímpico es difícil!  
Tiempo atrás, intentando protegerte,

590 me tomó por los pies, desde el umbral divino  
me arrojó, en vilo anduve todo el día,  
pero al ponerse el sol, por fin di en Lemnos,  
escaso ya el aliento. Aunque no bien caído,  
me socorrieron los varones sintios.”

Habló así. Sonrió Hera, diosa de brazos albos,  
595 y recibió sonriente de su hijo en la mano  
la copa. Y él girando hacia la diestra,  
les fue sirviendo a todos los demás  
dioses el dulce néctar que a la cratera extrajo.

Y se alzó, inextinguible, por los felices dioses  
la risa, cuando vieron el apuro de Hefesto  
600 que cojeando cruzaba los recintos.  
Y así el entero día, hasta que el sol se puso,  
siguió el festejo y nada íntimamente  
les faltó en su porción equitativa,  
ni de la bella lira que Apolo sostenía  
ni de las Musas que iban alternándose  
en la bella palabra de su canto.  
Y después que la espléndida lumbre del sol se puso  
605 fue cada uno a casa por reposo,  
pues el famoso Hefesto, de los dos miembros corvos,  
a cada cual con sabia pericia su recinto  
le había edificado. Y Zeus olímpico,  
que lanza rayos, a su lecho fue.  
Allí ya hacía tiempo se tendía  
610 siempre que el dulce sueño lo alcanzaba.  
Y Hera a su lado, la del áureo trono,  
allí también, subiendo, reposaba.



# Limes

**RECENSIONES**

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS



MARCELO D. BOERI Y RICARDO SALLES:

*Los filósofos estoicos.  
Ontología, lógica, física y ética*

Ediciones Universidad Alberto Hurtado,  
Santiago de Chile, 2014, 881 pp.

---

Los estoicos antiguos y medios comparten con los presocráticos la mala fortuna de que sus obras se perdieron casi por completo. Sin embargo, hay una enorme cantidad de fragmentos e informes que han llegado hasta nuestros días a través de filósofos, compiladores y escritores contemporáneos o posteriores de los estoicos interesados en temas filosóficos –como Alejandro de Afrodisia, Cicerón, Galeno, Plotino, Plutarco, Proclo y Sexto Empírico-, teológicos –como Clemente y Filón de Alejandría, Eusebio y Orígenes-, y doxográficos –como Diógenes Laercio y Estobeo. La problemática radica en que algunas de esas fuentes son hostiles a los estoicos y, por tanto, tienden a distorsionar las doctrinas estoicas originales. Pero aún así, todas ellas nos proporcionan una vasta cantidad de evidencia para el conocimiento íntegro del estoicismo, y en este libro disponemos de esta gran cantidad de fuentes, las que nos guiarán en el conocimiento y estudio de la ontología, la lógica, la física y la ética estoica.

Los destacados profesores Dres. Marcelo D. Boeri y Ricardo Salles llevan largos años trabajando la filosofía estoica, sus características y sus alcances. Han contribuido a la bibliografía del tema con interesantes investigaciones y destacadas publicaciones, en la que sobresalen algunas realizadas en Europa, Estados Unidos y Latinoamérica. Es así, que para el estudio de la filosofía estoica sus obras se han convertido en referencia obligatoria, lo que enriquece

en gran medida la bibliografía en español sobre el tema, ya que la mayoría de las publicaciones están en otras lenguas, han sido de poca circulación o ya son muy escasas y difíciles de encontrar.

Es por esta falencia y/o dificultad, que esta gran compilación de fuentes sobre el estoicismo nos llega de la mejor manera para llenar este vacío. Hay que destacar que el presente texto fue publicado originariamente en Sankt Agustin Academia Verlag (*Studies in Ancient Philosophy*, 12) el año 2014. La edición que nos compete es la editada por la Universidad Alberto Hurtado en Santiago de Chile, casa de estudios donde se desempeña Mario Boeri hace ya varios años. En palabras de los autores esta obra pretende “ofrecer al lector una colección de textos antiguos lo suficientemente amplia como para permitirle estudiar el estoicismo en su conjunto con cierto grado de detalle, precisión y complejidad” (pág. 5) de allí su gran aporte al estudio del estoicismo en lengua hispana y la supremacía que tiene sobre otras ediciones en español sobre el tema. Para comprender cabalmente esta falencia en materia bibliográfica y compilatoria del estoicismo y la relevancia de este trabajo sobre otras ediciones, tendremos que hacer una revisión al estado de la cuestión.

Desde comienzos del siglo XX los estudios y los estudiosos sobre el estoicismo fueron beneficiados con la aparición en 1903 y 1905 de la monumental obra en tres tomos de Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* y la incorporación de un cuarto tomo en 1924 por parte de M. Adler. Esta primera gran compilación ofrecía en su primer tomo una dedicación a Zenón y sus contemporáneos o sus discípulos inmediatos, el segundo a la lógica estoica (lógica formal, filosofía del lenguaje, lingüística y epistemología) y la física de Crisipo y, el tercero, a la ética de Crisipo y sus sucesores hasta Antípatro de Tarso y algunos estoicos menores posteriores. A pesar de ser una obra de referencia obligatoria para el estudio del estoicismo antiguo, tiene ya sus defectos y limitaciones, puesto que a juicio de expertos (entre ellos Boeri, Salles, Bobzien) atribuye erróneamente a ciertos estoicos doctrinas que no le pertenecen o que gracias a estudios recientes se ha demostrado que existen textos fundamentales que no incluye en su colección y que el desmembramiento que realiza de algunos textos a veces resulta difícil para reconstruir el argumento o el trasfondo en el que se sitúa.

A pesar del vacío existente en la compilación de fuentes sobre la filosofía estoica, no es hasta 1987 cuando Anthony A. Long y David N. Sedley publican una colección de textos en dos volúmenes, *The Hellenistic Philosophers*, la cual sin estar principalmente centrada en el estoicismo incluye interesantes aportes para el estudio del mismo. Las ediciones de los textos que incluye estaban actualizados hasta la fecha de su publicación, lo cual llenó y enriqueció algunos vacíos dejados por von Arnim (incluye textos del estoicismo imperial) ya que además de publicar los textos en su idioma

original incluye su traducción al inglés acompañado también con notas históricas y filosóficas en el tomo I y lingüísticas y eruditas en el II. Eso sí por ser una obra general de las escuelas helenísticas, pretende ofrecer los textos más relevantes de cada corriente, lo que en este sentido lo hace más limitado que el *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

Es también en 1987 cuando aparece la magna obra de Karlheinz Hüserl de cuatro volúmenes *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, la que incluye más de 1255 textos en griego, latín, árabe y armenio, ordenados temáticamente en lógica, filosofía del lenguaje, lingüística y epistemología. Lo que llama la atención de esta obra es que no se incluyen textos relativos a la física y ética estoica a pesar de ser fundamentales. Por otra parte, existe la selección de textos de filosofía helenística publicada por Lloyd Gerson y Brad Inwood en 1998, seguida de una selección de textos de filosofía estoica publicado por ellos en 2008. Este es un proyecto muy similar al de Long y Sedley, con la diferencia de que los pasajes que seleccionan son generalmente más extensos, los temas más amplios, pero las traducciones no van acompañadas del texto griego o latino. Están también las traducciones al italiano de Isnardi-Perente publicadas en 1989 en dos volúmenes. Esta obra contiene casi todo el material reunido por Hans von Arnim en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, eso sí en edición italiana, sin textos originales, con la excepción de los pasajes inciertos y con algunos textos que no incluye von Arnim. Podría destacarse también la edición de Roberto Radice de *SVF* en 1999: *Stoici antichi, tutti i frammenti*, la que destaca por sus índices temáticos. Más reciente aún, está el trabajo de Richard Dufour, quien realiza una colección de textos *Chryssippe* publicada en 2004 por la editorial francesa Les Belles Letres. Esta edición no supera realmente a los *SVF* pues sólo abarca temas de la dialéctica y la física, quedando la ética fuera completamente.

En lo que se refiere traducciones, complicaciones y ediciones en español, la empresa llevada a cabo por grandes profesores como A. Cappelletti, J. Campos, M. Nava y M. Sevilla eran hasta la actualidad la referencia obligatoria para el estudio del estoicismo en lengua hispana, puesto que no existían a disposición de los lectores hispanohablantes muchos textos claves sobre el estoicismo y los que se encontraban estaban en otros idiomas o en ediciones muy difíciles ya de encontrar. Destacan por sobre todo la edición realizada en 1991 por el profesor Martín Sevilla Rodríguez, *Antología de los primeros estoicos griegos*, para la editorial Akal, la que aporta en singular medida al estudio del estoicismo con gran cantidad de fragmentos, divididos en lógica, física y ética, los que contienen notas orientativas y aclaratorias, e incluye además un acertado índice de los términos técnicos más importantes de cada división. Existe además la obra realizada por el profesor Ángel Cappelletti en 1996 para la editorial Gredos de Madrid, compilación que por mucho tiempo fue la referencia obligada en lengua hispana para el estudio de las fuentes

del estoicismo antiguo. En *Los Estoicos Antiguos. Obras*, se remite a Zenón de Citio su vida y obra, y a los fragmentos y opiniones sobre el fundador de la escuela. Además incluye a los discípulos de Zenón: Aristón, Apolófanes, Hérilo, Dionisio de Heraclea, Cleantes y Esfero, todos con una gran cantidad de notas, referencias y sugerencias tanto filológicas como bibliográficas. Están también los trabajos de Javier Campos Daroca, quién ha traducido -en conjunto con Mariano Nava- a Crisipo de Solos, *Testimonios y Fragmentos*, en dos tomos para la editorial Gredos el año 2006 y a traducido también a Marco Aurelio, *Pensamientos, cartas, testimonios* en la editorial Tecnos el año 2004. Estas dos obras incluyen muchas notas orientativas y aclaratorias y destacan por ser consagradas específicamente a dos figuras claves del estoicismo. Eso sí, ninguna de estas obras mencionadas cuenta con textos en el idioma original, caso que el texto de Boeri y Salles si incluye e incorpora además al estoicismo en su total temporalidad (antiguo, medio y tardío), lo que significa la inclusión de más autores y fuentes para el conocimiento y estudio acabado de la escuela. De igual manera destaca la coherencia con que se exponen los textos siguiendo la línea desde lo ontológico (lo cual no incluye Sevilla Rodríguez), hasta lo ético, pasando por lo lógico y lo físico, finalizando con la política y sabiduría estoica.

Hay que reconocer que la traducción, comentario filosófico y edición anotada realizada por los profesores M. Boeri y R. Salles, es fruto de mucho trabajo y de muchos años de reflexión sobre los textos que ocupan. A nuestro parecer supera ampliamente todas las ediciones en español y nos atreveríamos a decir muchas en inglés y alemán. La gran riqueza de esta publicación se caracteriza por incluir un sinfín de particularidades que completan vacíos dejados en los estudios de la filosofía estoica como los existentes en la compilación de fuentes necesarias para el estudio íntegro de la escuela. De esta manera, los textos están organizados en cinco grupos temáticos y treinta capítulos que desglosan los ejes temáticos. El primero, *Las partes de la filosofía*, incluye un solo capítulo del mismo nombre; al segundo grupo: *Ontología*, corresponden los capítulos del 2 al 4 (el género supremo y su primera división: cuerpos e incorpóreos; las subdivisiones del género cuerpo y ser; los universales). El siguiente grupo dedicado a la *Lógica*, incluye los capítulos del 5 al 10: (lógica, dialéctica y retórica; presentación, asentimiento y formación de conceptos; el criterio de la verdad y las representaciones cognitivas como criterio de la verdad. Conocimiento y opinión; teoría del significado: los lektá; teoría de la inferencia; sofismas). El cuarto grupo dedicado a la *Física* incluye los del 11 al 20 (la división de la física; cosmos, hábito y teleología; el alma; teoría de los principios y la casualidad; cosmogonía y teoría de los elementos; mezcla; teología religión; conflagración; determinismo, fatalismo y eterno retorno; lugar, vacío y tiempo). Finalmente el quinto y último grupo consagrado a la *Ética*, incluye los capítulos del 21 al 30 (la división de la ética; impulso primario y la autoconservación; felicidad y fin final; teoría de la acción; las pasiones o

estados emocionales; teoría del valor y de la virtud; actos debidos, correctos e incorrectos; fatalismo y motivación práctica; determinismo y responsabilidad moral; política y sabiduría). Las traducciones han sido “un trabajo conjunto sobre todos los capítulos del libro, si bien en primer lugar cada uno de ellos fue redactado por alguno de los compiladores, ese borrador fue revisado a fondo por el otro y, en ocasiones, el texto final incluye partes redactadas por ambos” (p. 6). De esta manera las traducciones correspondientes a M. Boeri son los capítulos 1-3, 5-8, 11, 13-14, 21-23, 25-27 y 30, en cuanto las traducciones de R. Salles son los capítulos 4, 9, 10, 12, 15-20, 24, 28-29.

Como se desglosó, cada capítulo trata una temática en particular, los que incluyen los textos latino o griego de cada tema o autor, la traducción, el comentario *in extenso* de cada fragmento o texto, y un gran aparato crítico. Además se incluyen notas filológicas y filosóficas muy pertinentes y orientativas en mucho sentido, tanto para los estudiosos del tema como para lectores recién iniciados en la materia. Aparte se indican y dan a conocer las concordancias que tienen las traducciones de Boeri y Salles (BS) con las grandes compilaciones existentes. Por otra parte también se incluye una extensa y muy útil bibliografía la que se organiza en A) *sobre las compilaciones de textos y fragmentos estoicos y de otros filósofos; ediciones de obras antiguas* fuentes ordenadas alfabéticamente desde Aecio hasta Varrón en cuanto a su relación con los estoicos; *traducciones y comentarios de obras antiguas*, donde se exponen la casi totalidad de ediciones del estoicismo en diferentes lenguas; B) *literatura secundaria*, los autores incluyen una lista de diversas investigaciones y estudios sobre el estoicismo, la que destaca al incluir muchas publicaciones recientes; *otros filósofos citados*, se agrega la bibliografía de los diversos filósofos (no estoicos directamente) referidos a lo largo de la compilación.

Otra mención especial es para los acertados glosarios incluidos en la edición. Es de singular importancia conocer la terminología utilizada por los estoicos y los conceptos claves de la doctrina, así también es posible dilucidar las directrices de su pensamiento. El primer está ordenado alfabéticamente en griego y con su equivalente en castellano, donde se expone una lista de las palabras técnicas más utilizadas y claves para comprender el pensamiento de los estoicos. En segundo lugar se incluye un glosario latín-griego el cual según los autores, “tiene como objetivo hacer un relevamiento de algunas de las traducciones que ensayan los autores latinos (mayormente Cicerón, Séneca, Aulo Gelio y Lactancio) de algunos términos técnicos griegos empleados por los estoicos antiguos y medios” (p. 6). Se incluye además un índice de textos citados ordenado alfabéticamente, o *index locorum*. Dentro de los anexos se contiene un índice de filósofos estoicos más destacados y citados en el cuerpo de los textos, los comentarios y las notas a los textos. Finalmente, se agrega una lista de las *abreviaturas* que se han empleado a lo largo del libro.

A fin de cuentas, la magna obra realizada por estos dos grandes investigadores es sin lugar a dudas la cúspide en cuanto a compilación, estudio y comentario de los filósofos estoicos en lengua hispana. Ha superado cabalmente los inmensos aportes realizados por Sevilla y Capelletti en cuanto a compilación y estudio de fuentes, lo que convierte a esta edición en referencia obligatoria y texto base para el conocimiento y estudio acabado de la escuela estoica. El tratamiento de los temas que realiza, su agrupación y el desglose de éstos, en conjunto con la gran cantidad de asertivas notas, permiten al lector guiarse perfectamente por los caminos del estoicismo y profundizar las dificultades que los mismos estoicos plantean, conociendo así sus problemáticas y las soluciones que dan a ellas. Creemos que los autores cumplen en toda medida la misión que se proponen en su introducción “ofrecer al lector una colección de textos antiguos lo suficientemente amplia como para permitirle estudiar el estoicismo en su conjunto con cierto grado de detalle, precisión y complejidad” (p. 5), es más, creemos que esta “colección” ha marcado un antes y un después en el estudio de los filósofos estoicos y del estoicismo como escuela, no tan sólo en lengua hispana, sino también, que en el mundo académico occidental.

**RODRIGO CARRASCO PERALTA**

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

FRANCESCA M. DOVETTO E RODRIGO FRÍAS URREA (A CURA DI):

*Nome e identità femminile nel mondo antico.*

Aracne editrice (collana Linguistica delle differenze 1),  
Roma, 2016

---

El volumen *Nome e identità femminile del mondo antico*, editado por Francesca M. Dovetto e Rodrigo Frías Urrea, estrena la colección *Linguistica delle differenze*, situándose en una perspectiva diacrónica y historiográfica de la lingüística de género. Como se desprende de la *Introduzione* (p. 9-20), el libro recoge textos que se enfrentan a el tema de la mujer en la antigüedad mitológica, clásica y medieval, a sus nombres y su identidad, destacando el estatudo femenino en el mundo antiguo como otro, diverso, marginal, marcado en frente de un *centro masculino*. La alteridad de la mujer representa la llave para abordar la difícil tarea de recuperar las huellas de una cultura de las mujeres «en un mundo que está, sin embargo, descrito por manos y voces prevalentemente masculinas».

Abre el volumen el texto de Guglielmo Trupiano titulado *Europa, la forza di mito* (p.21-33) para mostrar como el nombre *Europa* sea «uno degli esempi più paradigmatici della relazione che intercorre tra la *parola* e l'*identità* radicata in un territorio». En un contexto cultural tradicionalmente patriarcal como el europeo, el autor invita a comenzar exactamente desde el significado connotativo y desde la tradición histórica y cultural de las figuras femeninas mitológicas, *in primis* Europa, tales como elementos de identidad de la Comunidad Europea para la creación de una nueva narrativa para los ciudadanos europeos. El ensayo es útil para la promoción de la comunicación y diseminación de el Centro Europe Direct LUPT, de el cual el autor es Director.

La importancia atribuida por el nombre representa el hilo conductor para el siguiente texto, *Penelope e le altre* (p. 35-58), de Domenico Silvestri. En este caso, el análisis puramente lingüístico de algunos nombres femeninos de la cultura griega arcaica ofrece la oportunidad de apreciar un capítulo erudito de morfología histórica. El autor muestra cómo la alteridad de la figura femenina en el mundo griego, en comparación con la *pars* masculina, aflora desde los nombres de estas a través de el acercamiento de las características femeninas a la apariencia exterior de los animales, en relación a la cara y, en particular, a los ojos (*Europē*) y a la voz (*Pēnelópē*, *Partenópē*), «vista nelle sue peculiarità e nella sua “alterità” e in quanto tale paragonata nel mondo greco a quella degli uccelli».

El personaje de Penélope también es central en el ensayo de Grazia Basile (p. 295-315), la cual a través de una reflexión sobre el *topos* del mundo literario y cultural antiguo, *la tela di Penelope come espediente retorico-narrativo*, aprovecha la ocasión para profundizar en la identidad de una figura femenina problemática ya que mediante su arte material «esercita un’azione eticamente e politicamente connotata» tal que la hace *períphron* ‘multiforme’, reflejo del *polýmētis* Odiseo.

El mundo griego sigue siendo el fondo de los ensayos de Lidia Palumbo, Mauro Serra y Víctor Hugo Méndez Aguirre, también unidos por la discusión común de las cuestiones filosóficas. Los diálogos platónicos describen la referencia de los textos de Palumbo, *I nomi e la vita* (p. 169-187), y de Méndez Aguirre, *Nombre e identidad de la mujer griega* (p. 317-335). En el primer caso, el estudio del discurso de Sócrates en el *Simposio* muestra cómo la enseñanza de Diotima realice una inversión de los roles masculinos y femeninos, porque da un vuelco a «i fondamenti di una cultura autocelebrativa, centrata sulle forme possessive autoreferenziali e omoerotiche del desiderio maschile». En el segundo caso, la referencia a los diálogos utópicos de la *República*, el *Político*, el *Timeo*, *Critias* y las *Leyes*, por Méndez Aguirre, permite al autor de arrinconar la concepción de la centralidad sexual masculina, al borde de la cual se coloca la de las mujeres, y de subrayar como en la visión de la sociedad ideal de Platón, en la qual se plantea la igualdad entre hombres y mujeres, se puedan reconocer «los antecedentes remotos de los feminismos filosóficos y de los estudios de género», en referencia a el actual debate sobre el *Gender Category*. Mauro Serra, por otra parte, con el ensayo *Perché Elena andò a Troia?* (p. 223-247), incluye el *Encomio de Elena* de Gorgias y afirma que los dos factores que forman el fondo de la obra son, por un lado, «l’ambigua relazione tra donna e linguaggio», por otro lado, «la polarizzazione di genere, maschile vs femminile, a cui corrisponde, nel pensiero greco, un’opposizione tra le categorie di attivo e passivo». La identidad de un individuo, de hecho, está conformado por el lenguaje y está dentro de una dimensión competitiva, en la que Elena sólo puede ser exculpada en virtud de su pasividad, suma de la identidad femenina, *otra* en frente a la de los varones y de los ciudadanos.

Aún de impronta filosófica, pero colocado en la Roma imperial, es el ensayo de Rodrigo Frías Urrea, titulado *Séneca y la mujer* (p. 153-168). A través del análisis de los personajes femeninos de las obras de Séneca, el autor concluye que el filósofo se adhiere a la tesis de la escuela estoica sobre la «la esencial racionalidad de mujer», según la cual la estructura psicológica de las mujeres asegura que ellas a pesar de ser animales racionales, sean fallidos, imprudentes y desmesurados en las pasiones. Es interesante observar cómo el autor resalte el perfil de la mujer como se describe en las obras en prosa de Séneca, que toma la forma más adelante en los personajes de sus tragedias.

El mundo romano imperial es también el fondo para el texto de Marisa Squillante, *Mater integra o imperfecta atque dimidiata?* (p. 59-71), que se ocupa del tratamiento de la condición de la mujer en la sociedad romana del siglo II d. C. y del amplio espacio dado a su función procreadora. A partir de la cita de Aulo Gelio y de la normativa jurídica de la época, lo que hace el ensayo más significativo, se afirma que el universo masculino sería de placer sin el acoso de las mujeres, pero «*nec cum illis commode nec sine illis ullo modo vivi possit*», ya que las mujeres se requieren por la institución del matrimonio.

El fondo bíblico, en cambio, acompaña a la operación textual de Cristina Vallini, que hace su ensayo, *El nombre de Eva* (p. 189-221), entre los más interesantes del volumen. La autora interpreta el conocido pasaje del Génesis 2, 23, en que el nombre de Eva, *'iššā(h)*, es en relación etimológica y morfológica, de acuerdo con el principio «*lashon nofel al lashon*», con lo de Adán, *'iš*, poniendo de relieve el carácter icónicamente secundario, y muestra cómo la tradición judía sobrevive en las traducciones de este pasaje en diferentes idiomas.

En el mundo medieval, además, se sitúan los ensayos de Francesca Chiusaroli y de Simona Leonardi. El texto de la primera autora, *Vita e storia del nome* (p. 249-263), describe la onomástica de las mujeres de la poesía étnica antigua inglesa. A través del análisis de los nombres y de las denominaciones de los personajes femeninos del poema *Beowulf*, se puede reconstruir la identidad de la figura femenina del tiempo gracias a la rigidez del género y del metro poético. Paralelamente Leonardi, con el ensayo *Figure femminili nel medioevo tedesco* (p. 265-293), analiza los epítetos de las mujeres de la literatura medieval germánica articulando el discurso entre los *Anales de Quedlinburg* y el *Cantar de los Nibelungos*. La peculiaridad del análisis es hacer hincapié en la importancia de la *relación de coniuugio*, que documenta un vínculo social paritario y por lo tanto puesto en el borde de una sociedad basada en lazos genealógicos y feudales no paritarios.

«Una donna tale, quale forse non si vide giamai» no es sólo el título, sino también la llave para interpretar el largo ensayo de Massimo Peri (p. 73-152) sobre el sistema tetracromático, en uso desde la antigüedad hasta la ciencia

moderna para describir *la belleza*. Sin límites geográficos y cronológicos, el autor revisa el uso literario de los términos de los cuatro colores (blanco, rojo, amarillo y negro) en la descripción de la figura femenina. La presencia de los cuatro colores en la apariencia física de una mujer es capaz de conferir una belleza ideal, casi innatural, inalcanzable y, por lo tanto, universal.

El volumen termina con una sección dedicada a ilustrar el perfil de los autores (p. 337-341), destacando los diferentes orígenes de estos y la instalación bilingüe (italiano y español) del libro.

Como puede verse a partir de lo que acabo de exponer, los textos responden de diversas maneras al título del libro, lo que denota una heterogeneidad que abarca cronológicamente desde la historia bíblica (Vallini) y mitológica (Trupiano, que sin embargo no se detiene sólo en una perspectiva mitológica, Silvestri, Serra, Basile) a la historia antigua (Squillante, Frías Urrea, Palumbo, Méndez Aguirre) y medieval (Chiusaroli, Leonardi), o de mayor alcance (Peri). Entre la literatura, la historia, la filosofía, el volumen quizá deja poco espacio a un análisis puramente lingüístico que podría ser más visible, así como el título de la colección sugiere. El sujeto femenino es de varias maneras objeto pasivo de los diferentes ensayos y la dimensión oral se sacrifica a veces a la perspectiva diacrónica del volumen y, por lo tanto, a los testimonios necesariamente escritos.

Sin embargo, la variedad de los asuntos tratados hace que el libro definitivamente sea un estudio muy interesante en la perspectiva de los estudios de género.

**ANNA CHIARA PAGLIARO**

Università degli Studi di Napoli Federico II

ROBIN OSBORNE

*Athens and Athenian Democracy*Cambridge University Press, Cambridge  
New York, 2010, 462 pp.

---

Robin Osborne, autor, entre otras obras, de *Greece in the making, 1200-479 BC* (1996); coeditor, con Simon Goldhill, de *Rethinking revolutions through Classical Greece* (2006) y editor de al menos una obra traducida al español, *La Grecia Clásica 500-323 a.C.* (2002), ha publicado esta colección de artículos suyos que se extienden desde 1985 hasta 2000. Los mismos comprenden variedad de temas: política, propiedad, demografía, derecho, arte y religión; todos relacionados entre sí y con el hecho de la democracia, porque –sostiene el autor– la democracia ateniense influía en la vida social y económica, en el culto y en las representaciones artísticas, y a la vez estas áreas influían en el modo cómo la democracia funcionaba en la práctica. Es lo que encontraremos en los distintos trabajos compilados. En cuanto al tiempo transcurrido desde sus primeras publicaciones, O. nos informa que ha conservado la substancia de éstas, solamente corrigiendo errores (?), actualizando referencias e incorporando en notas –y discutiendo– los aportes de otros autores.

No se puede hoy escribir la historia de la democracia ateniense desde el puro punto de vista “constitucional”: es una idea que O. reitera. Así pues, el primer capítulo de *Athens and Athenian Democracy*, de carácter introductorio, recuerda la variación del tratamiento de este tema, a lo largo de medio siglo: desde el énfasis en la historia constitucional y la fijación en

el siglo V (aspectos ambos reflejados desde el mismo título en la obra de Hignett: *A history of the Athenian constitution to the end of the 5th century BC*, 1952), al análisis centrado en el mucho mejor documentado siglo IV (como *The Athenian democracy in the age of Demosthenes*, de M. H. Hansen, 1991), y a la consideración de cómo la democracia se relacionaba –de acuerdo a lo que ya se ha dicho- con la esclavitud y la economía. Pero con otros aspectos también, y O. da el ejemplo mostrando lo que tienen que decirnos al respecto algunos vasos de figuras rojas.

A continuación, la primera parte del libro reúne, bajo el título “Making Athenian democracy work”, tres trabajos que procuran, por diferentes vías, aclarar cómo funcionaba la democracia en Atenas. Vale decir, cómo se las arreglaban 30 a 50.000 ciudadanos para mantener un gobierno efectivo; cuando no había formalmente un “gobierno”, ni continuidad en el cargo ni administración pública permanente. El primero de estos trabajos (“Athenian democracy: something to celebrate?”; aquí, capítulo 2) responde tajantemente que la democracia ateniense dependía fundamentalmente de la homogeneidad de la población cívica, “a homogeneity which was consciously cultivated –and cultivated at the expense of individual freedom”, y que creó no sólo el contexto para el funcionamiento efectivo de la democracia, sino también el ambiente único para la tragedia y la comedia clásicas (p. 27). Pero esa homogeneidad se expresaba –y se obtenía- a través de una rica vida societaria, como nos muestra el capítulo siguiente (“The *demos* and its divisions in classical Athens”): el *dēmos* (pueblo) comprendía *dēme* (distritos), pero también tribus, *trittyes*, *fratrias*, *gene* y agrupaciones voluntarias (*orgeones*, *thiasotai*, *eranos*); todas con su organización institucional que imitaba la estructura del *dēmos* total, con su propia vida societaria y sus decisiones corporativas, plasmadas en inscripciones. El cap. 4 (“Inscribing performance”) analiza las inscripciones atenienses. O. sostiene que lo que podemos ver es una versión abreviada o “editada” (en sentido periodístico) de la resolución original; a veces “editada” hasta el punto de hacerla incoherente, y que ello hace imposible entender porqué los atenienses tomaron la decisión que tomaron; de modo que se “despolitiza” la decisión misma. Que un pueblo tan político como el ateniense tuviera interés en despolitizar sus propias decisiones puede parecernos extraño; O. lo explica solamente en el caso de inscripciones que conceden honores a diferentes benefactores de Atenas. Ahorrar detalles acerca de los hechos merecedores de honores podía evitar que se reabriera una discusión acerca de si realmente tales hechos merecían esos honores. En este sentido –que no es totalmente evidente, digámoslo- hay una “despolitización”.

La segunda parte trata de la economía de la democracia ateniense. La *vexata quaestio* de la relación –¿causal?- entre esclavitud y democracia es el tema del cap. 5 (“The economics and politics of slavery at Athens”). Fue necesaria la esclavitud –o, por lo menos, el desarrollo que tuvo en Atenas-

porque la eventualidad del trabajo *dependiente* de un ateniense atentaba contra el supuesto ideológico básico de la democracia –la igualdad de los ciudadanos. Pero no es que la esclavitud hiciera posible la democracia como tal; lo que posibilitaba era la concepción de un cuerpo ciudadano esencialmente homogéneo, ninguno de cuyos miembros estaba sujeto a constricciones impuestas por otros individuos. El cap. 6 (“Pride and prejudice, sense and subsistence: exchange and society in the Greek city”) intenta responder la cuestión de la relación entre la ciudad y el campo. De fondo está la vieja discusión de “primitivistas” y “modernistas”. La conclusión de O. es que, a lo menos en el siglo IV, los terratenientes ricos de Atenas, lejos de tener mentalidad de pequeños campesinos o pretender la autosuficiencia –como sostenía M.I. Finley-, producían para el mercado –la ciudad y la región minera-, y así obtenían el efectivo que necesitaban para enfrentar sus liturgias y la *eisphora* –las que proporcionaban, a la vez, el dinero con que la ciudad pagaba los productos del campo. Seguramente no sólo los más ricos se involucraban en el mercado, concluye el capítulo siguiente (“Is it a farm?”). El cap. 8 (“The potential mobility of human populations”) pone en duda el supuesto de que las comunidades rurales sean estables, explorando la movilidad de poblaciones, tierra y asentamientos en algunos *dème* áticos, con los datos de la Inglaterra medieval y temprano-moderna como base de comparación.

La tercera parte aborda la relación entre la democracia y el sistema legal ateniense. “Law in action in classical Athens” (cap. 9) trata de un rasgo del sistema judicial, atribuido a Solón: que (en defecto de ministerio público) cualquier ciudadano podía intervenir judicialmente en defensa de una parte agraviada. Pero este “acusador voluntario” no era desinteresado ni (como corrientemente se ha supuesto) “mercenario”: más frecuentemente, era la misma parte agraviada. Si ésta no existía, el juicio podía estar políticamente motivado. Los tribunales atenienses, concluye O., eran el escenario de un “drama social” en el que se podía ventilar las enemistades privadas y así controlar las relaciones sociales (O. cita paralelos africanos). El tema es desarrollado en el trabajo siguiente: “Vexatious litigation in classical Athens: sykophancy and the sykophant”. “Sicofante” es claramente un término peyorativo, una caricatura, y “the historian who simply reproduces a tendentious caricature is failing to exercise properly critical historical judgement” (p. 206). Los sicofantes no eran acusadores profesionales motivados puramente por afares pecuniarios; cualquiera podía ser llamado sicofante por su contraparte en juicio. Ni es clara la separación entre el litigante incorrecto y el correcto. Así como M. I. Finley sostuvo que los demagogos eran funcionales a la democracia ateniense –un punto de vista que encontró amplia aceptación-, O. sostiene que la sicofancia era vitalmente importante para la naturaleza y funcionamiento de la democracia. Específicamente, sicofante podía ser el acusador de un rico quietista (el *apragmōn* de Pericles),

a quien fustigaba para que cumpliera su papel cívico. El cap. 11 (“Religion, imperial politics and the offering of freedom to slaves”) da cuenta de la paradójica situación de los esclavos en juicio: aunque no podían prestar testimonio en juicio voluntariamente y sin ser sometidos a previa tortura, en ciertos casos de implicancias religiosas –como el de la mutilación de los hermes y parodia de los Misterios el 415- su denuncia (*menusis*) era recibida y aun recompensada. Ciertamente, como regla los atenienses no alentaban a los esclavos a denunciar a sus propios amos; sin embargo, podían estimular esas denuncias en el caso de ciudades sometidas. “Law, the democratic citizen and the representation of women in classical Athens” (cap. 12) se detiene sobre la ley de Pericles de 451, que restringía la ciudadanía a los hijos de padre y madre atenienses. Por lo que toca a los reales objetivos de esa ley – muy discutidos-, O. piensa que ella simplemente refleja la actitud posesiva y exclusiva de los atenienses hacia su ciudadanía. Más importantes fueron las consecuencias, tal vez no previstas, de la misma ley: la exclusión formal de las madres *no atenienses* de la sociedad política ateniense llevó al énfasis en las esposas y madres *atenienses*, y trajo a las mujeres literalmente a la vista pública; los hombres aseguraban su propio status ciudadano proclamando que sus esposas y madres se conformaban al ideal de la mujer ateniense, y en lugar de hacerse representar (en estelas y *lekythoi*) en el gimnasio o en el campo de batalla, se representaban en el hogar o representaban a sus mujeres. “The agenda of masculinity was altered” (p. 265). Para terminar esta parte, “Changing the discourse” analiza el cambio en el lenguaje y pensamiento político del s. V al IV. El desastre de Sicilia (413) llevó por primera vez a pensar en términos constitucionales. Ni los Cuatrocientos ni los Treinta han gozado de buena prensa, sin embargo –opina O.- teorizaron seriamente sobre la oligarquía como alternativa a la democracia. En el proyecto constitucional de los primeros, pese a la deficiente reconstrucción de la pseudo-aristotélica *Constitución de los Atenienses*, se puede advertir la idea de la reforma del Consejo, con miras a un gobierno más eficiente. Del mismo modo, los Treinta pensaron en la reforma de los tribunales: la persecución de los sicofantes, la reforma de las leyes “ambiguas” de Solón, la derogación de las leyes “de Efilates y Arquéstrato” sobre el Areópago, iban en esta dirección. A la vez, la restauración de la democracia significó su redefinición: nuevos tópicos fueron la asistencia a la Asamblea, la distinción entre leyes y decretos, en algunos casos la sustitución del sorteo por la elección. En breve, cambio el discurso de la teoría política. Y una sorprendente conclusión: “Our difficulties in understanding the trial of Socrates are, I suspect, partly a result of our not having taken the Thirty seriously enough” (p. 288).

“Athenian democracy on display”, la Parte IV, estudia en sus dos capítulos (“The viewing and obscuring of the Parthenon frieze” y “Democracy and imperialism in the Panathenaic procession: frieze in its context”) las esculturas

del Partenón en su relación con la vida ateniense. El autor propone un modo de “mirar” las esculturas (pedimentos, metopas y friso) como las hubieran visto los (y las) atenienses, como en una verdadera procesión; pero –lamenta en su nota- no ha logrado persuadir a los especialistas.

La última parte tiene que ver con la religión: “Athenian democracy and the gods”. En el cap. 16 (“Competitive festivals and the polis: a context for dramatic festivals at Athens”), O. señala que la mayor parte de los festivales atenienses conocidos eran competitivos; pero la competencia no era sólo un rasgo aristocrático, sino que también fue estimulada por la democracia. La competencia incentivaba el espíritu de cuerpo, y festivales competitivos contribuían también a la apertura del debate político. Por su parte, el cap. 17 (“The erection and mutilation of the *hermai*”) explora agudamente la significación de los hermes para los atenienses a fin de entender el famoso escándalo político-religioso de su mutilación en vísperas de la partida de la expedición a Sicilia (415). O. insiste en su función de *comunicación*: esas estelas itifálicas, ubicuas en Atenas, portaban admoniciones sabias, como se cuenta del hermes de Hiparco, hijo de Pisístrato. El rostro de Hermes expresaba la alteridad, recordando la igualdad de los hombres (¿de los atenienses?) en sus “hermaic qualities”, y, al mismo tiempo, “re-presented the individual Athenian to himself”. En suma, los hermes eran un símbolo identitario. La interpretación, con todo, resulta un poco forzada cuando se nos dice que el viajero, enfrentado a un hermes, “[was] made to become the static pillar” (p. 351). El último capítulo de la obra, “The ecstasy and the tragedy: varieties of religious experience in art, drama and society”, versa sobre el culto de Diónysos; pero visto especialmente a través de la pintura de los vasos. No habría que privilegiar, propone O., los testimonios literarios por sobre las imágenes creadas por los artistas. La imagen puede “mediar” una experiencia auténtica. Cuando los pintores, especialmente los de los “vasos leneos”, representaban ménades en éxtasis ante la imagen de Diónysos, estaban reflejando algo que los atenienses podían presenciar efectivamente. Del mismo modo, *Las Bacantes* no refleja la intromisión de cultos exóticos (Sabazios u otros) a fines del s. V; alude a una experiencia que había sido por largo tiempo familiar en Atenas. En suma, el menadismo era una experiencia *religiosa* –O. enfatiza-, “the experience of oneness with the deity”, y no implicaba necesariamente comer carne cruda, desgarrar un toro con las manos o manipular serpientes –esto era más bien la sensación de “ultimate power over the whole world” que sobreviene en los estados de *ékstasis* (p. 400).

Hay todavía una coda, “From ritual to politics, and back again”, donde O. insiste en la interrelación entre democracia y culto. Seguramente la democracia llevó la racionalización política a un alto nivel, pero “the efficient and rational depend upon, and are mutually implicated in, the dignified and irrational”

(p. 408). La invención de la democracia no sólo significó racionalización, sino también ritualización de la vida del ciudadano ateniense. Ser ciudadano no consistía sólo en asistir a la Asamblea y el Consejo, sino también en la experiencia compartida de numerosos ritos a lo largo del tiempo y del espacio del Ática: en la comunidad local y en el lugar de trabajo, en las instituciones subsidiarias de la vida cívica y en los lugares de culto religioso.

Como comentario general, debe destacarse esta aproximación holística de O. a la democracia ateniense clásica. Hay ya un consenso en cuanto a que, en el mundo griego antiguo, religión y economía, por ejemplo, no pueden considerarse aisladamente, sino integradas, *embedded*, en el conjunto de la vida social. Por ello, la política no era puramente “política”. En esta obra tenemos un intento de comprobación puntual para los diversos terrenos considerados. Por cierto, O. no desdeña los aspectos cuantitativos; en cuanto es posible, recurre a cifras, sea sobre la producción agrícola en el Ática, sea sobre las imágenes en los vasos. Al mismo tiempo, el autor procura comprender los factores que algunos llamarían “ideológicos”: por ejemplo, sobre la realidad de la experiencia religiosa que los atenienses –entre otros griegos- vivían en ciertas fiestas o en contacto con la imagen del dios. Se ha dicho que la polis griega era un “club de varones” –y más la Atenas democrática que otras polis-; pero O. nos muestra que en este “club” las mujeres tomaban parte activa: por lo menos en el lado cultural –es decir, tal vez en la mitad de las actividades posibles. Y quizás más: la fundación de la democracia, sugiere el autor, fue producto de un amplio cambio de actitudes, un cambio en el que las mujeres “may have played an expressive and important part through their rôles as both religious symbols and religious actors” (p. 403).

Puede que en algunos casos la argumentación del autor no sea tan convincente. Eso es normal. Lo importante es que los trabajos reunidos en *Athens and Athenian Democracy* han sido, y probablemente seguirán siendo, estimulantes para la discusión. Algunos de esos trabajos tienen más de treinta años a la fecha, es verdad; pero seguramente siguen siendo “actuales”: el “estar (o no) al día” es un prejuicio cuando se trata de obras verdaderamente valiosas. Es decir, clásicas.

**ERWIN ROBERTSON**

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

## TUCÍDIDES

*Por la razón o la fuerza.*

Introducción, traducción y notas de Roberto Torretti  
Ediciones Tácitas, Santiago, 2017, 249 pp.

---

Aunque siempre escasas, las obras clásicas publicadas en Chile han ido aumentando. En la misma colección editorial en que se publica la obra que hoy nos ocupa, han visto la luz en el último tiempo la edición, traducción y comentario del *Alcibíades* de Platón, por Oscar Velásquez; del Discurso Fúnebre de Pericles –originalmente publicado en *Estudios Públicos*-, por Antonio Arbea, y del *Filóctetes* de Sófocles, del mismo Roberto Torretti. Este autor, que se ha dedicado preferentemente a la filosofía moderna y a la historia de las ciencias, pero que es también un clasicista, nos entrega en la presente ocasión una traducción y comentario al Diálogo de los Melios de Tucídides. El porqué del curioso título –que, incidentalmente, es el lema del escudo chileno- queda claro cuando Torretti dice, en su prólogo: “La argumentación ateniense (en el Diálogo) ilustra admirablemente la idea del (E)stado y de las relaciones entre estados que inspiró a los padres de nuestra patria... Espero que su lectura resulte refrescante para para quienes sean alérgicos como yo a los alardes de indignación moral que heredamos de los profetas de Israel” (pp. 7-8).

La aludida colección está dirigida a un público culto, no especialmente versado en los clásicos, pero que leerá lo mismo a Epicuro o Séneca que a Wittgenstein, Paul Valéry o una colección de haikús. Torretti, por su parte,

no hace concesiones: no se detiene a traslitterar, escribiendo en griego cuando corresponde (ofreciendo, desde luego, la traducción; al igual como en las citas en lenguas modernas extranjeras); y, en las notas, nos advertirá de las diversas variantes de algún pasaje tucidídeo y de las traducciones alternativas –hasta diez o doce, para algunos pasajes–; como apéndice, por fin, incorporará las paráfrasis de los escoliastas, una novedad que no se encuentra en muchas ediciones de Tucídides. Con todo eso, es una obra amable con el lector y no recargada en exceso.

La introducción, como es habitual, suministra una noticia sobre Tucídides y su tema –la Guerra del Peloponeso–, para entrar luego en los problemas filológicos de la obra y en el pensamiento del autor. “Padre del realismo político”, según general consenso, aunque más sutil y menos extremo que su inevitable término de comparación, Maquiavelo; tal vez porque “el eupátrida ateniense era más refinado que el burgués florentino...; podría ser que no sintiera, como el contemporáneo de Savonarola y de Lutero, que para ser escuchado hay que ser estridente” (p. 39). Pero más que de Maquiavelo, piensa RT., sería un predecesor de Spinoza (de quien cita la máxima: *humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*). Se analiza aquí rápidamente el sentido de las *gnōmē* y *túkhē* tucidídeas, y si el historiador era partidario de la democracia y del imperialismo o no. En cuanto al estilo, RT. se cuenta entre los admiradores de Tucídides; señala en todo caso algunas dificultades, como un conocido pasaje de 7.86.5, a propósito de la muerte de Nicias. Para cerrar esta parte, el traductor resume la historia del texto y declara sus criterios de traducción.

La traducción misma –enfrentada, como es usual, al texto griego– es rigurosa, pero intenta un buen castellano y, al mismo tiempo, es modernizante, lo que seguramente la hace más comprensible al lector. Así, por ejemplo, el pasaje de 5.84.3, ταῖς ἀρχαῖς καὶ τοῖς ὀλίγοις, es vertido como “las autoridades y la élite”, en lugar de “los magistrados y los pocos”, u otra forma más literal.

El Diálogo de los Melios es, ciertamente, un pasaje de Tucídides que ha suscitado siempre particular interés y discusión: por el descarnado –algunos dirían: cínico– realismo de que hacen gala en él los atenienses. Modernamente se ha visto en el historiador un precursor de la escuela realista en las teorías de las relaciones internacionales; esto es, de aquella que sostiene que los Estados viven en un hobbesiano “estado de naturaleza” y que entre ellos decide, en último término, la fuerza. Por otra parte, ha habido quienes han tratado de matizar el grado en que Tucídides compartiría las implicaciones de un pensamiento tal, por lo menos en la forma extrema en que se formula en el Diálogo –y con el desenlace brutal que tiene todo el proceso. Al respecto, RT. no ahorra sus ironías hacia los “catedráticos euro-americanos” que quieren devolver a Tucídides al buen terreno moral.

Los dos pasajes cruciales son traducidos así: “en los alegatos humanos se resuelve lo que es justo cuando ambas partes se encuentran bajo igual apremio, pero quienes sobresalen practican lo posible mientras que los débiles consienten” (5.89) y “...conjeturamos que lo divino y tenemos por cierto que lo humano, en todo tiempo y constreñido por su naturaleza, impera sobre lo que domina” (5.105.2). En el primer caso, RT. ha elegido una versión que se aleja menos del texto original, sacrificando un poco la fuerza de la expresión en su segunda parte: cf. la de Crawley (1903), citada por él mismo: “the strong do what they can and the weak suffer what they must”. Estima el traductor chileno que πράσσω debe verterse aquí por “obrar, efectuar, practicar”, en lugar de “exigir, cobrar”. Este último es el sentido que parece darle, entre otros, Hornblower, y que habría que entender en relación con los tributos que deben pagar los sometidos. El primer sentido da a la sentencia un alcance más general, referido a las constantes humanas. Asimismo, RT. prefiere “apremio” a “necesidad”, favorita en tantas traducciones de ἀνάγκη.

Respecto del segundo pasaje, para trasladar un único verbo griego (*hēgéomai*), RT., como Hornblower y otros, elige dos: “conjeturar” y “tener por cierto” (en relación con la afirmación de que dioses y hombres son igualmente constreñidos por la naturaleza). Esta idea puede haber sido desconcertante para algunos traductores, que preferirían limitar el “saber con claridad” a la constricción que afecta a los hombres (p. 151). Sin embargo, “imperar sobre lo que (se) domina” suena algo redundante; nos gusta más la versión de Hornblower (“they [gods and men] rule wherever they have power”). Estamos evidentemente en el corazón de la discusión. Para citar a dos de los grandes comentaristas de Tucídides: “the Athenians do not say that might is right, but might excludes right”, según Hornblower; en tanto Andrewes se resiste a colocar a los atenienses de Tucídides “with immoralists like the Kallikles of Plato’s *Gorgias*...” Es efectivo, observa RT.; los atenienses no proclaman el derecho del más fuerte, ni pretenden que lo justo sea lo que convenga al más fuerte, al modo de Trasímaco en la *República*; sin embargo, “al describir el imperio a la vez como efecto de una naturaleza necesitante” (φύσις ἀναγκαία, en la frase citada) y como “ley” en la frase que sigue, Tucídides anticipa la idea (“oxímoron”) de “ley de la naturaleza” (νόμος της φύσεως) que Platón pone en boca de Calicles (p. 152). Acerca de si el historiador comparte personalmente estos asertos, en su introducción RT. ha opinado que aprobar o desaprobado “una realidad tan gruesa (la dominación del más fuerte) le habrá parecido (a Tucídides) superfluo o impertinente” (p. 40). En las notas reitera: del texto no se desprende una reprobación de Tucídides, ni de la posición de los atenienses ni de la decisión final sobre Melos, “no obstante los esfuerzos apologeticos de algunos expertos modernos que intentan demostrarlo”. Más bien pareciera reprobar la “tozudez pundonorosa” de los oligarcas melios,

que los llevó a su perdición (p. 198). A ello se agrega que Tucídides pone en boca de Pericles una apología del imperialismo ateniense “y no puede haber escapado a su inteligencia que ningún imperio puede sostenerse sin ejercer de cuando en cuando lo que los protocolos policiales llaman exceso de fuerza” (p. 201).

Si edulcorar a Tucídides para hacer de él un moderno liberal “humanitario” es, en cierto modo, falsificarlo, tampoco hay que exagerar en sentido contrario y ver en el ateniense un adicto a las matanzas por *raison d'état*. Tomados aisladamente, el Diálogo de los Melios y algún otro pasaje podrían dejar esa impresión. Es cierto que, en el Debate de Mitilene, no hay en el discurso de Diodoto –que expresa tal vez el pensamiento de Tucídides– ninguna reprobación moral de una matanza propuesta: sólo el argumento de utilidad (que la matanza no es provechosa). Pero, en el preámbulo a ese debate, se nos dice que los atenienses se arrepintieron de una resolución que era “cruel y excesiva” (ἄμoς καί μέγα – 3.36.4 y cf. RT. p. 199); ese juicio es del propio Tucídides, y si las palabras de Diodoto se limitan al argumento utilitario, fue seguramente porque, en el contexto, era lo apropiado para calmar a unos atenienses encolerizados. Así también Tucídides reprueba los crímenes de Corcira y de la *stásis* en el mundo griego en general, lamentando la desaparición de la “simplicidad, que tiene gran parte en la nobleza” (3.83.1). Por cierto, esto queda fuera de los límites del libro de RT.

En suma, tenemos aquí un lúcido análisis de este trozo de Tucídides de tan evidentes repercusiones en la historia del pensamiento y en la filosofía. Se puede seguramente discrepar de algunos puntos de vista del profesor Torretti, pero, no cabe duda, estamos frente a una obra digna del gran clasicista.

**ERWIN ROBERTSON**

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

## RES GESTAE DIVI AUGUSTI.

*Las memorias políticas del Emperador Augusto.*

Traducción, prólogo y notas de Nicolás Cruz.

Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2016, 239 pp.

---

Entre las obras clásicas publicadas en Chile, a que se aludía anteriormente, tenemos también, en el terreno de la historia y –nada menos– de la epigrafía, las *Res Gesta* (RG) del primer emperador. Se trata de una bella edición de la Pontificia Universidad Católica santiaguina, a cargo en lo substancial del profesor Nicolás Cruz.

Desde luego, hay que destacar que esta obra es mucho más de lo que sugiere el título. Siguiendo el modelo de otros “comentarios” filológicos e históricos, comprende el texto latino y español, aunque no enfrentados del modo habitual, sino en orden sucesivo en una misma página. El texto latino consigna las reconstrucciones, por supuesto. El prólogo proporciona la indispensable noticia sobre la inscripción, la situación histórica que la motivó, y la historia de su lectura, desde el descubrimiento del *Monumentum Ancyranum*. Luego vienen las que se llama, con algo de modestia, “notas”; es decir, el comentario propiamente tal, por cada párrafo que se estime requerirlo. El comentario se desenvuelve con maestría, situando las afirmaciones que hace Augusto en su contexto, vinculándolas a lo que sabemos por otras fuentes e incluso a los monumentos de la época, en algunos casos a las ilustraciones del libro. Se nos remite, además, a la bibliografía más actual y más importante para la materia.

En suma, la obra de un especialista, que la comunidad de los estudios clásicos recibirá con beneplácito, que será muy útil para los profesores de historia antigua y de lenguas clásicas, y también de interés para el público general.

Sin perjuicio de lo anterior, es conveniente hacer algunas observaciones a la traducción misma; no tanto desde un punto de vista filológico, dado que el autor de esta recensión no es latinista, sino desde un punto de vista histórico; y teniendo en cuenta la utilidad que se espera de esta obra, sobre todo para el lector no especialmente informado. Por cierto, las traducciones constituyen siempre materia discutible. Traducir *imperator* por “emperador” (así en RG IV.1) puede resultar ligeramente anacrónico, si Augusto está hablando de la *salutatio imperatoria* –las aclamaciones en el campo de batalla- y no del título que, *después*, hemos venido a asociar con el depositario del poder imperial (cf. nota *ad loc.*, p. 104). Seguramente por la misma razón –para evitar equívocos-, en la expresión *princeps Senatus* el traductor ha preferido no trasladar el primer término por el muy usado de “príncipe” (RG VII.2).

De otro tipo es el caso que se presenta con RG VIII.2: *senatum ter legi*, dice Augusto, y su traductor pone: “tres veces depuré el Senado”, dando a la coyuntura una tonalidad siniestramente moderna; una típica purga política, pensará ese lector poco informado. Sea de la purga lo que fuere, entre las acepciones principales del verbo *lēgo* claramente no está “depurar”. Se trata de la *lectio Senatus*, llevada a cabo por cierto en circunstancias especiales –que seguramente determinaron que el grado de “depuración” que había sido tradicionalmente aceptable se viera aumentado-; pero que no es otra cosa que la nominación de los senadores por quien tenía autoridad para hacerlo, como antes por los censores.

En RG XXVI.1, allí donde Augusto dice: ...*gentes, quae non parerent imperio nostro*, Cruz vierte: “pueblos contrarios a nuestro imperio”. Una errata se ha deslizado aquí, faltando evidentemente una frase; pero en la parte que nos ocupa ello no es problema. Augusto habla aquí de los “pueblos no sometidos” o que “no obedecen” (de *pārēō*), y tal es el sentido que recogen las traducciones usuales de RG. Hay, por cierto, alguna diferencia entre “no obedecer” y “ser contrario”; en la perspectiva del Príncipe, bastaba la primera circunstancia para justificar que se sometiera a otros pueblos, y no era necesaria su hostilidad. En RG XXIX.2 encontramos uno de los grandes triunfos de los que estaba orgulloso el emperador: “obligué a los partos a restituir las insignias de tres ejércitos romanos”, reza la traducción. Sólo que el original tiene *spolia et signa*, “despojos e insignias” (o estandartes) y un (*reddere*) *mihi*: “restituirme”. Un poco más abajo (XXX.1), se refiere las victorias sobre los pueblos de Panonia; pero no simplemente “sometí” (*subieci*) –como aparece diciendo Augusto-, sino que “sometí al imperio del pueblo romano” (*imperio populi Romani*), lo que da un matiz ligeramente distinto.

La traducción aquí más bien resume el pasaje, no dando cuenta del *devictas* (*per Tiberium Neronem*), “vencidas”, respecto de esas *gentes Pannoniorum*. Augusto podía no ser generoso en reconocer los éxitos de sus subordinados, pero en este caso destaca el papel de Tiberio Nerón, su hijastro y legado. Un *tum*, “entonces”, respecto de éste se ha omitido también. En cambio, “antes de mi principado” parece preferible a la traducción de Cooley (“before I became leader”). Como se comprende, la importancia de todo esto radica en la precisión en cuanto a los tiempos y a las situaciones.

De alguna mayor entidad es el problema en el capítulo 34, donde culmina la inscripción y Augusto proclama el sentido de su obra política: *...rem publicam ex mea potestate in senatus populi que Romani arbitrium transtuli* (34.1). Cruz traduce: “lo [el poder] transferí al arbitrio del Senado y del Pueblo romano”. Es notorio que la fundamental frase *rem publicam*, que constituye el objeto directo de *transtuli*, se ha perdido. El “lo” del texto español alude al poder que tenía Augusto, del que se habla en las líneas inmediatamente anteriores: *per consensum universorum potens rerum omnium...* (Cruz: “teniendo todo el poder con el consentimiento de todos”). Pero en el pasaje en discusión, lo que Augusto sostiene es que ha restablecido una situación normal, según la cual *res publica* está en manos del Senado y del Pueblo; que no es lo mismo que haber transferido todo el poder, cosa que por supuesto no pretendía –un poco más abajo (34.3) habla de su *auctoritas* y su *potestas*. Así Cooley (2009) traduce: “I transferred the state from my power into the control of the Roman senate and people”; Brunt y Moore (1967): “I transferred the republic from my power to the dominion of the senate and people of Rome”; Alvar (1981): “pasé el gobierno del Estado a la jurisdicción del Senado y del pueblo romanos”. Si “Estado” o “república” suenan demasiado maximalistas, *res publica* tiene otras posibilidades. El problema, ciertamente, es que la oración española tenga un sentido próximo al de la latina; esto es, a lo que Augusto escribió.

Lo anterior tiene relación con el comentario al mismo capítulo. Aunque en la nota correspondiente a RG 34.1 (pp. 207-208) el comentarista emplea la fórmula “restauración” (de la república), parece ser escéptico en cuanto a que algo semejante a una restauración efectiva tuviera lugar: claro está, nunca las restauraciones históricas son enteramente efectivas. Siguiendo a Syme, nos recuerda que *auctoritas* está asociada a *potentia*, pero no ahonda en los sentidos de ese término y nada dice sobre el del nombre *Augustus*. Toda una línea de interpretación –a partir de Ronald Syme, precisamente- ha tendido a devaluar los aspectos simbólicos, jurídicos e “ideológicos” de la fundación del Principado, subrayando el hecho del puro poder. Se reaccionaba contra las interpretaciones “juridicistas” anteriores, de Mommsen especialmente. Una reacción en sentido contrario parece insinuarse (así con J.A. Crook, en la segunda edición de *The Augustan Empire*, de Cambridge), pero sin duda se

continuará discutiendo. En todo caso, los comentarios de Cruz consignan la existencia de interpretaciones diversas; y la que resulta de esta edición de *RG* es una interpretación equilibrada.

Para terminar, merece también una observación el subtítulo del libro: “Las memorias políticas del emperador Augusto”. *RG* no es exactamente lo que llamamos “memorias”, y el lector común podría ser inducido a error, tomando un documento epigráfico por una biografía novelada del tipo tan popular. Cruz insiste en su prólogo en el concepto “memorias políticas”, aunque está consciente –y así lo indica- de que el género al que pertenece *RG* ha sido, también, materia de amplias discusiones.

Pero estas observaciones no obstan al mérito del libro, insistimos. Esta edición de *RG* llena un vacío en nuestro medio y se constituirá, seguramente, en una obra de referencia para los estudiosos e interesados en el tema.

**ERWIN ROBERTSON**

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

# Index

## AUTHORUM

**FRANKO BENACCHIO STREETER:**

*“Esparta estuvo siempre libre de tiranos”. Algunas consideraciones en torno al mito de la inmunidad espartana frente a la tiranía*

(mbenacchios@udd.cl) Magíster en Historia, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, Chile.

**ELBIA HAYDÉE DIFABIO:**

*Cristo y sus discípulos en la Antología Palatina.*

(elbiad@ffyl.uncu.edu.ar) Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina

**MARÍA DEL PILAR FERNÁNDEZ DEAGUSTINI:**

*Suplicantes de Esquilo ¿Una trama primitiva?*

(mpilarfd@hotmail.com) Dra. en Letras (UNLP) Jefa de Trabajos Prácticos del Área Griego (UNLP) Becaria Posdoctoral (CONICET), La Plata, Argentina

**CECILIA JAIME GONZÁLEZ:**

*El suicidio femenino en el mundo antiguo.*

*El caso del ritual de lanzarse al mar*

(cecilia\_jaime27@hotmail.com). Licenciada en Letras Clásicas, Maestría en Arquitectura y Doctorado en Letras. Facultad de Filosofía y Letras / Facultad de Arquitectura. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.

**CRISTIAN MANCILLA:**

*Análisis antropológico estructural del Juicio de Paris.*

(mancilla.mardel@gmail.com). Profesor de castellano, Master of Philosophy in Classics, Australian National University, Canberra, Australia.

**VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE:**

*Dramatis personae en el Timeo-Critias de Platón.*

(mendezaguirre@unam.mx) Doctor en Filosofía, Investigador Titular “A”, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México Ciudad de México, México

**DAVID M. PRITCHARD:**

*Guerra y Finanzas Públicas en la antigua Grecia.*

(d.pritchard@uq.edu.au). Senior Lecturer in Greek History, School Postgraduate Coordinator. School of Historical and Philosophical Inquiry, Faculty of Humanities and Social Sciences, The University of Queensland, Brisbane, Australia.

**ARNALDO C. ROSSI:**

*Empirismo y pensar en Homero*

(arnalrossi@gmail.com). Licenciado en Filosofía y Profesor de Filosofía, por la Universidad de Buenos Aires. Fue profesor de *Lengua y cultura griegas*, con funciones de titular, en Universidad Nacional de Mar del Plata y Universidad Nacional de Lomas de Zamora; docente en Universidad de Buenos Aires. Actualmente retirado. Buenos Aires, Argentina.

**MIRIAM LOURDES IMPELLIZIERI SILVA:**

*A mariologia antiga em Santo Ambrósio de Milão.*

(miriamlils@gmail.com). Mestre em História Antiga e Medieval Professora da Universidade Estadual de Rio de Janeiro de História Antiga e Medieval. Rio de Janeiro - Brasil

## NORMAS DE PUBLICACIÓN

### I Características

- *Limes, Revista de Estudios Clásicos*, es una publicación anual, abierta a los estudiosos del mundo clásico en los campos de la filosofía, la historia, el arte, la literatura, la religión, el mito y las lenguas griega y latina, así como la tradición clásica.
- Los artículos propuestos para *Limes* deberán ser inéditos y constituir un aporte original para el tema tratado.
- Dichos artículos deberán tener un máximo de 10000 palabras, incluida la bibliografía y las notas.
- Deberán incluir la bibliografía pertinente y un resumen (máximo: 300 palabras) con las palabras claves en castellano, y abstract y key words en inglés.
- Los idiomas de los artículos son castellano, portugués, italiano, francés e inglés.
- Se publicarán igualmente reseñas de libros especializados o de interés para los Estudios Clásicos, editados no más de 5 años antes de la respectiva reseña.
- Asimismo, se publicarán notas y documentos de interés para los estudios clásicos.

### II Modalidad de envío

Los artículos deberán ser enviados en Word a: **centro.est.clasicos@umce.cl**.

- Si se incluyen imágenes, estas deben ir *separadamente* en formato JPG o TIFF, alta resolución.

### III Membrete bibliográfico

Para su recepción, los artículos deberán acompañar:

- Título del artículo.
- Nombre, apellidos y correo electrónico del autor.
- Título o grado, jerarquía, cargo o función, si corresponde.
- Unidad Académica e Institución a la que pertenece, si corresponde.
- Ciudad y país.

**IV Arbitraje** Los artículos serán remitidos a dos evaluadores nacionales o extranjeros, del área correspondiente a su contenido.

- Los evaluadores podrán recomendar la publicación o rechazo del artículo, o sugerir correcciones que el autor deberá tener en cuenta. En el caso de dudas, los trabajos serán enviados a un tercer especialista que dirimirá el asunto. Para las correcciones, se fijará un plazo al autor.
- Una vez cerrado el proceso de evaluación se notificará al autor el fallo definitivo.

### V Normas generales

Los artículos deberán estar *escritos* en letra romana (“Times Roman”) N° 12, interlineado de 1,5; las reseñas en N° 11, interlineado simple.

#### **Sobre el artículo mismo:**

- Las *referencias* deben ir en nota al pie de la página correspondiente, cuerpo N° 10, indicando el nombre del autor (en *versalita*), el año del libro o artículo correspondiente, con un número de orden en el caso de más de una publicación en el mismo año, y la página que se cita. Es recomendable que las expresiones *idem*, *ibidem*, *op. cit.* y otras similares sólo se usen cuando el nombre o título de referencia antecede inmediatamente a la nota. Las obras clásicas se citan del modo habitual, y autores y títulos pueden abreviarse según las modalidades conocidas. Los títulos de revistas pueden abreviarse según las reglas de *L'Année Philologique*.
- Las citas textuales, cuando excedan un número prudente de líneas (tres o cuatro), irán en un párrafo aparte, con un cuerpo de letra menor, justificado y con margen más amplio. Si están escritas en

griego o latín, u otro idioma que el del artículo, se recomienda agregar la traducción en nota al pie.

- Para los *nombres propios* en griego, latín u otros idiomas, usados en el contexto del idioma del artículo, hay que emplear la forma usual en la lengua de quien escribe o la forma original transliterada. Ej.: Fedro o Phaidros.
- Los vocablos latinos, así como los griegos transliterados, deben ir en *cursiva*. Lo mismo se hará para la transliteración de cualquier otra lengua que no use el alfabeto latino. Naturalmente también se puede *destacar* en cursiva palabras o expresiones.
- Se usa el guión corto para las palabras compuestas, el *guión mediano* para las frases intercaladas.
- Cuando hay cierre de comillas o llamado de nota, los *signos de puntuación* van al final.

### Sobre la presentación de la Bibliografía:

- *Libros*:  
Nombre (apellido y nombre) del autor (o autores) en *versalitas*, título de la obra en *cursivas*; luego, en *recta*, editorial, ciudad (país, si es necesario para evitar confusiones), año de publicación, y ciudad (país) y año de la primera edición (cuando es el caso).
- *Revistas y Libros colectivos*:  
Nombre del autor (o autores) en *versalita*, título del artículo o del capítulo en *rectas* entre comillas, título y número de la publicación en *cursivas*; luego, en *rectas*, editorial, ciudad (país), y año de publicación.

### VI Normas específicas de transliteración:

- Las vocales largas deben llevar tilde: ē, ō
- Si la palabra es grave, no necesita acento.
- La transliteración de los caracteres griegos es la siguiente: θ=*th*; φ=*ph*; χ=*kh*; ψ=*ps*; υ=*y*, η=*ē* ; ω=*ō*

