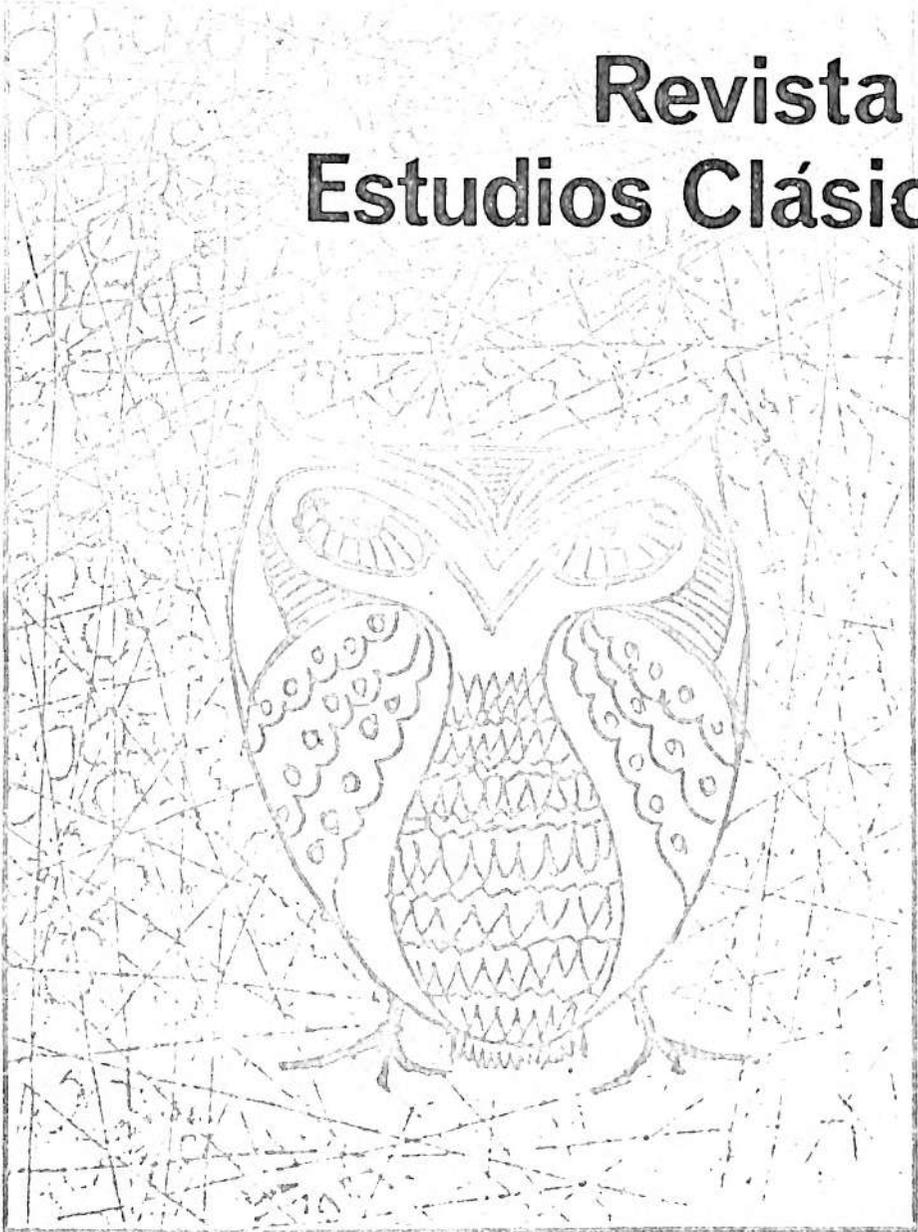


Revista de Estudios Clásicos



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE LENGÜAS Y LITERATURAS CLASICAS
1990

ISSN 0325 - 3465

Revista de Estudios Clásicos

Grabado de tapa: Ricardo D. Scilipoti
Diagramación: Carlos A. Gómez

Revista de Estudios Clásicos

21



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE LENGUAS Y LITERATURAS CLASICAS

1990

REVISTA DE ESTUDIOS CLASICOS

DIRECTOR DEL INSTITUTO:

LAURA LOPEZ DE VEGA

CONSEJO DE REDACCION

AURELIO R BUJALDON
DORA G. SCARAMELLA
ESTHER B. ROSENBAUM DE DRIBAN
MARIA ESTELA GUEVARA DE ALVÁRIZ

Correspondencia y canje a:

INSTITUTO DE LENGUAS Y LITERATURAS CLASICAS

Centro Universitario C. C. 345 - 5500 - Mendoza - República Argentina

ARTICULOS

LA COMEDIA PLAUTINA: CRITICAS Y PREJUICIOS

Alfredo J. Schroeder

Este humilde hombre de pueblo que es Plauto, este casi siervo en cierto momento de su vida, si debemos creer a Varrón, este 'sarsinate' llegado a Roma, sin nombre, sin recursos, sin círculos protectores ni Mecenas, ha ganado a lo largo de sus sesenta o más años de vida mortal los halagos del éxito y a lo largo de sus veintiún siglos de vida inmortal ha merecido los juicios casi unánimemente laudatorios de los autores antiguos, paganos y cristianos, y de los modernos, que se vuelven constantemente sobre esta fuente, de las más antiguas y a la vez más ricas y abundantes de la literatura latina, para estudiarla y para imitarla.

En la edición de Plauto de Götz Schöll está compendiada esta multitud de juicios favorables de los autores latinos, que parecen las notas de un himno polifónico, en que el tono más agudo lo da Varrón: "Musas, Aelii Stilonis sententia, Plautino (...) sermone locuturas fuisse, si latine loqui vellent" (Quint. X 1), y en que disuenan las duras frases de los dos únicos autores antiguos, Horacio y Quintiliano, que opinaron en forma distinta y decididamente contraria a Plauto y a la comedia latina.

Luego, desde los días del Renacimiento, a las voces laudatorias de los críticos y eruditos se une el elogio tácito del Cardenal Bibbiena, Machiavelo, Ariosto y Aretino; de Jodelle, Belleau, Larivey y Rotrou, que en forma más o menos directa toman sus temas de la comedia latina; se une también el elogio de las cincuenta y tres obras dramáticas inglesas que, según una detallada estadística de G. Norwood en **Plautus and Terence** (New York, 1932), se inspiraron en los dos comediógrafos latinos; y el de los numerosos autores españoles anteriores a Lope que fueron influenciados por Plauto, según el análisis de Raymond Leonard Grismer en **The influence of Plautus in Spain before Lope de Vega** (New York, 1944).

Hasta que en 1932, en la citada obra de G. Norwood, el revolucionario profesor de Toronto hace la crítica más dura que nadie se atrevió a hacer jamás del respetadísimo comediógrafo latino.

Nos detendremos un poco en los tres citados adversarios de Plauto, para tratar de hallar las razones de su posición, como lo hará Norwood acerca del juicio de la generalidad de los críticos; pues resultará fundamental averiguar si no existen prejuicios previos o esquemas preconcebidos sobre Plauto de parte de alguna de estas dos corrientes.

Si se pretende aplicar a Plauto el concepto y la estructura de la nueva comedia griega o la concepción moderna de comedia o la definición ideal de drama; si se compara a Plauto con Menandro o con los grandes comediógrafos modernos; si se le mira como **dramatist** (en la expresión de Norwood); si se analizan sus comedias como piezas teatrales (**play as play**), es decir, "según la verdadera naturaleza del drama"; en este caso podrá afirmar Norwood con alguna razón que "el trabajo de Terencio es alta comedia, el de Plauto es en su mayor parte farsa" (p. 3), y aun cuando asegura que en el conjunto de su obra, con excepción de una séptima parte, que no sería personal, Plauto es "el peor de todos los escritores que alguna vez han conquistado fama permanente" (p. 4). Podrá quizá estar en lo cierto cuando juzga que "la peor historia de cine jamás exhibida tiene una sutileza sofóclea si se la compara con la **Asinaria**"

(p. 7); para agregar que "cuando sus piezas teatrales están fuertemente sofocadas por la propia personalidad y los intereses de Plauto, son principalmente deplorables; (pues) está escribiendo a la manera atelana; cuando meramente copia, dando poco de su propio material, el resultado es comparativamente bueno, a veces espléndido, según que el original griego fuera simplemente talentoso o un trabajo de genio" (p. 27).

También estará en lo justo, supuestas las precedentes condiciones, el severo Horacio, cuando dice que a Plauto sólo le interesa llenarse los bolsillos y que después, que la comedia marche bien o mal, poco y nada le importa:

... *Adspice, Plautus*
quo pacto partes tutetur amantis ephēbi,
ut patris attenti, lenonis ut insidiosī,
quantus sit Dossennus edacibus in parasitis,
quam non adstricto percurrat pulpita socco:
gestit enim nummum in loculos demittere,
post hoc
securus, cadat an recto stet fabula talo

(Epist. I, libro II 170-6).

Será en tal caso aceptable el juicio de Horacio cuando en la Epístola *Ad Pisones* dice que los antepasados fueron demasiado pacientes y aun necios al ensalzar los versos y chistes de Plauto:

At nostri proavi Plautinos et numeros et
laudavere sales, nimium patienter utrumque,
ne dicam stulte, mirati, si modo ego et vos
scimus inurbanum lepido seponere dicto,
legitimumque sonum digitis callemus et aure

(270-4).

Estará también en lo cierto, siempre que se acepten aquellas condiciones, el retórico Quintiliano, al afirmar que la comedia latina es por demás floja: "In comoedia maxime claudicamus". "Vix levem consequimur umbram,

adeo ut mihi sermo ipse Romanus non recipere videatur illam solis concessam Atticis venerem, quando eam ne Graeci quidem in alio genere linguae obtinuerint" (Quint. X 1).

Pero si no se le aplican aquellos esquemas a Plauto, si se le considera único, plautino y, sin prejuicios, se busca en él el concepto de una comedia distinta, si se examina tan sólo lo que hizo o quiso hacer, tendrán razón los innumerales críticos antiguos y modernos: Plauto es merecedor del elogio casi unánime, por las múltiples cualidades de su comedia: lengua, estilo, gracia, ingenio, variedad de metros y de partes musicales, situaciones, temas...

En cuanto a la crítica de Norwood, parece claro que trata a Plauto con prejuicios, va a Plauto con un concepto ya formado de lo que debe ser la comedia, que naturalmente aquél no conoce. Dice él mismo que entre los admiradores de Plauto, los romanos, lo alaban porque "nunca tuvieron genuino sentimiento del drama", y los modernos, porque también "a menudo han conocido deplorablemente poco del drama en general" (p. 6). Hay a la vista normas y cánones preconcebidos en estas palabras: "que el **Mercator** sea leído sólo por un estudiante sobre cien que leen **Captivi**, es una fantástica perversión, posible sólo por una completa indiferencia hacia la verdadera naturaleza del drama (p. V). Es necesario aclarar aquí que considera a **Mercator** la mejor obra de Plauto, por la simple razón de que es una muy fiel traducción de una comedia griega.

Norwood está sin duda imbuído de preconceptos modernos de la comedia, cuando afirma que "es tiempo de que las comedias sean juzgadas y (cuando ello sea posible) alabadas como piezas teatrales, no como pedazos de momia" (p. VI). Tiene presentes a Menandro, a Terencio, pero también a Molière, Shakespeare, Ibsen, Bernard Shaw; y es bien claro que la aplicación a Plauto de aquellos esquemas será aniquiladora para el latino y parecerá lógico este juicio: "Terencio sobrepasa a todos los escritores de alta comedia, excepto Menandro y Molière, mientras que Plauto ocupa exactamente el nadir del arte dramático" (p. 8).

De este enfoque moderno resultarán injustas estas palabras sobre "el horror de la ineptitud" de Plauto, sobre

su ubicación "fuera de la esfera del arte y casi de la civilización", no por "su crudeza de ideas, su lenguaje o construcción, frecuente como es", sino por su práctica de poner juntos -no solamente en una misma pieza sino en una misma escena- modos de sentir y de tratar muy incongruentes" (p. 4), "por mezclar -en **Amphitruo**- chanzas pesadas, la dignidad de una mujer casada, depravadas burlas y celestial esplendor" (p. 5).

Norwood descalifica a Plauto por su osadía de no atenerse voluntariamente al concepto de la nueva comedia griega. Parece alegrarse cuando el latino sólo traduce: "En buena hora Plauto ha seguido el único camino por el cual el éxito le era asequible" (p. 53). No oculta su alborozo de que haya elegido el **Mercator** y no haya hecho absolutamente nada más que traducirlo literalmente, puesto que "no era capaz de distinguir una obra buena de una mala" (p. 53). "Cuando Plauto es nada más que traductor, el resultado es una comedia enteramente excelente y sutil (...); cuando escribe con libertad, el resultado es simplemente abyecto" (p. 99).

Pasando ahora a Horacio, uno de los autores latinos que ofrecen algún apoyo a Norwood, resulta claro, por el contexto, que su juicio de la **Epístola** I del libro II, es interesado, es parte de una defensa de los escritores de la época augustea; en la que, por contraste, hace desfilar con intención crítica a los poetas arcaicos, desde Livio Andrónico, que su maestro Orbilio le ha enseñado a fuerza de golpes, hasta Plauto, considerado un Epicarmo.

En consideración a Augusto, identificado con el interés nacional, y en defensa de su propia teoría estética, Horacio ironiza finamente, en la controversia, tan antigua como moderna, de los "perfectos veteresque" y los "viles atque novos" (vv. 36-37), contra los simpatizantes de los poetas antiguos ("Adeo santumst vetus omne poema", v. 54). No sólo Augusto, también su corte de poetas contemporáneos merecen la consideración del pueblo, sin ánimo de zaherir abiertamente a los antiguos, en quienes reconoce y especifica méritos. Horacio, dice Enrica Malcovati, en **Cicerone e la poesia**, Pavia, 1943, "se esforzaba por dar valor patriótico a su postura aparentemente antinacional",

"como si la poesía liberada totalmente de su antigua rudeza e impulsada a una perfección nueva, debiese servir de ornamento y de ayuda al estado" (p. 22). Si Horacio se detiene mucho en esta controversia es porque tiene seguramente presentes estas frases de otro autor, que mezcla motivos patrióticos en sus controversias literarias: Cicerón; quien juzga en *De Fin.* (I. 2.4) "inimicus paene nomini Romano" a quien desprecia a los antiguos poetas. Y poco después opina de sus desconocedores: "Mihi enim non illi satis eruditi videntur" (I. 2. 5).

En la Epístola **A los Pisones**, en cambio, se pronuncia contra Plauto por otros motivos, por sus versos en especial y por sus chistes, porque está criticando el verso yámbico recargado de espondeos, y acaba de proponer -exactamente en el verso anterior- como modelo el arte griego:

*vos exemplaria Graeca
nocturna versate manu, versate diurna.
At nostri proavi Plautinos et numeros et
laudavere sales...
...stulte mirati*

(v. 268 ss.) .

En el proceso de helenización que sufre Roma, Plauto y "nostri proavi" es claro que están todavía casi en pañales. Pero debería recordársele a Norwood que también Quintiliano critica a su preferido, a Terencio, por el metro de sus versos, claro que más suavemente, ya que está más cerca de la elegancia griega: "plus adhuc habitura gratiae, si intra versus trimetros stetissent" (*opera Terentii*) (Quint. X 1).

Puede concluirse -así lo estiman los modernos- que Horacio fue un tanto severo y parcial en su pronunciamiento sobre Plauto. Otto Ribbeck, en la versión francesa de Droz y Konz, Paris, 1891, escribe: "los partidarios rigurosos de los principios del arte griego, tales como Horacio y su escuela, habían perdido la inteligencia de esta poesía ingenua y más original; eran aún incapaces de ver en estos versos de los viejos dramaturgos, cuya estructura se les escapaba, otra cosa que los trazos de una torpeza bárbara.

Pues, sin hablar de las formas arcaicas de la lengua, la hechura de los versos de Plauto lastimaba los oídos delicados de los poetas de la corte de Augusto, porque aquél se había liberado de las reglas más sutiles de la rítmica griega y sobre todo porque había descuidado la construcción dipódica de los versos yámbicos y trocaicos" (p. 144).

En cuanto al juicio de Quintiliano, que es un retórico, que juzga más de una vez equivocadamente por valorar los géneros y los autores según la utilidad que le presten como rétor y por las enseñanzas que de ellos pueden extraer los oradores, tenemos, reunidas por Dosson, en su edición de Quintiliano, y analizadas por Michaud, en *Sur les Tréteaux latins*, (Paris, 1912, pp. 25-28) las posibles razones que incidieron en el pobre concepto de Quintiliano sobre la comedia latina en general:

1. "¿La comedia, digna de este nombre, había desaparecido de la escena romana?" se interroga Dosson. Quintiliano sólo la conocería por lecturas. Y además, responde Michaud, "Quintiliano admira la comedia griega y admira la tragedia latina".

2. "¿Quintiliano comparaba las comedias romanas con los originales griegos, evidentemente superiores por varias razones?" se interroga Dosson. Pero la "tragedia romana no es ni más ni menos original, ni más ni menos fiel a sus modelos; y Quintiliano la admira".

3. ¿Quintiliano "estaba ofendido por ciertas libertades de las comedias latinas?" -"Lo diría (dialogan Dosson y Michaud), porque bien que lo hace cuanto trata de Afranio". Además que, a pesar de sus libertades, a Aristófanes lo admira sin reservas.

4. Así concluye Dosson: Quintiliano "no encuentra en las comedias ninguna de las cualidades que alaba en la tragedia y que le parecen útiles para su propósito, a saber, la educación de los oradores". Claro está que ni en Plauto ni en Terencio encontrará, como en la tragedia, esa *gravitas sententiarum, verborum pondus, auctoritas personarum* (Quint. X 1).

Tales son, escuetamente, las razones de la opinión adversa de estos tres únicos críticos adversos a Plauto.

¿Y las razones que tuvo la generalidad de los antiguos y modernos —*securus iudicat orbis terrarum*— que lo ensalzaron de variadas maneras y por múltiples motivos? Norwood es quien se hace la pregunta; y resumiré las cuatro respuestas que encuentra.

1. Los antiguos nunca tuvieron un genuino sentimiento del drama. Los cultos eran afectos a la retórica; los incultos a los gladiadores y anfitriones de **baudeville**.

2. Los modernos sólo imaginamos al romano defendiendo a sus clientes en el Foro o guerreando, en otros términos, rodeado de esa aureola de **gravitas** romana. De ahí nuestra sorpresa y nuestro gusto al encontrar a un romano que hace chistes y hace reír en su comedia. Poco después agrega además que quienes escriben sobre Plauto "han conocido a menudo deplorablemente poco sobre el drama en general".

3. El ataque de los últimos tiempos a las literaturas clásicas nos ha llevado a establecer una barrera infranqueable de defensa a todo lo antiguo, defensa ciega en que no distinguimos lo bueno de lo malo.

4. Sostiene, por último, que no debe decidir en esta valoración de las piezas dramáticas como tales, la mayor o menor originalidad de Plauto o Terencio. Es decir, que Plauto sería generalmente alabado por su mayor originalidad.

Hemos citado estas razones, no para discutir las o señalar la debilidad de alguna de ellas, sino para ser justos con Norwood y para sacar como conclusión que el citado autor parece reconocer que esta opinión casi universal favorable a Plauto se debe con frecuencia a un criterio muy simple e ingenuo; lo juzgamos sin un concepto claro "de la naturaleza del drama", en otras palabras, sin prejuicios. El sentido común, en cambio, aconseja ir a Plauto así, sin preconceptos sobre la comedia, sin los moldes estrictos de antiguas y modernas clasificaciones, tratando de percibir la concepción plautina de la comedia, sin imponerle otras, hurgando en sus propósitos, en sus textos y entrelíneas, para apresar, como dice Bowra en una conferencia de 1948 sobre "Una educación clásica" (Buenos Aires, 1948, p.p. 34 - 35), la experiencia del mundo antiguo con el fin de enriquecer

la nuestra; y no imponer la nuestra, como si aquél fuese "un pálido reflejo de nosotros mismos".

"El espíritu moderno, dice Jaeger en **Paideia**, (FCE, México, 1942, I, p. 373) sólo alcanzará a comprender el único encanto de la comedia aristofanesca desde el momento en que se libre del prejuicio histórico según el cual no es más que un primer estadio genial, pero todavía tosco e informe, de la comedia burguesa". Ya un siglo antes Fred. G. E. Rostius en **Commentationes Plautinae** (Lipsiae 1836, p. 1) sustentaba con respecto a Plauto esta liberación de prejuicios: "iniusti erga Plautum esse ii, qui ex saeculi sui sapientia suaque rerum informatione metiri et censere priscum poetam conantur".

Proponemos pues este claro planteo: ¿No convendrá, para juzgar sus comedias, profundizar en el pensamiento de Plauto, para preguntar si se propuso tan solo trasladar a Roma la nueva comedia griega, como hicieron sus predecesores y sucesores, es decir, trasladando el argumento y traduciendo libremente no su letra sino su espíritu? "Non verba sed vim Graecorum expresserunt poetarum..." (Cic. **Acad.** I 3.10). ¿O fue un innovador que se propuso romper los moldes e introducir en los viejos temas, tomados generalmente de la nueva comedia griega, una finalidad nueva? ¿Trasvasa vino añejo en odres nuevos o produce un vino nuevo con el viejo mosto helénico? ¿No fue conscientemente personal en la concepción o en la realización de su comedia?

Revertimos el razonamiento de Norwood. Si, como dice en el prólogo de **Asinaria** (v. 11), "Demophilus scripsit, Maccus vortit barbare"; si lisa y llanamente traduce su comedia, es muy inferior, es mal traductor de la letra y del espíritu helénicos, no merece el lugar que la crítica universal -con las excepciones destacadas- siempre le ha reservado. Si, en cambio es personal, 'plautinísimo', inquieto buceador del **italum acetum**, consciente de sus innovaciones y crea una comedia distinta, Plauto es digno del encomio, que le negaron sólo unos pocos; ha triunfado y vive.

Para probar que Plauto tiene un concepto propio y original de la comedia, veremos, primero, cómo rompe con el viejo concepto que dan los gramáticos y cómo se sale de todos sus esquemas y clasificaciones; y, en segundo

lugar, cómo agrega y pone a modo de piedra angular un elemento primordial en Plauto y olvidado en la nueva comedia griega y en las antiguas definiciones, que es el **risus**, la risa o la gracia plautina.

Sobre la concepción de la comedia griega y latina, en el artículo de A. Körte en Pauly-Wisowa (**Real - Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft**) sobre "Komödie", se citan trece trabajos de autores griegos y latinos. No hace falta pues lamentarse tanto de que en la **Poética** de Aristóteles nos falte la parte en que seguramente trató de la comedia, y de que tan sólo nos hayan quedado unas pocas líneas sobre su naturaleza y origen; aunque ello pudo servir para curiosas disputas sobre la risa en el medioevo y para una original trama en **El nombre de la rosa** de Umberto Eco.

La concepción de la comedia de los gramáticos latinos está basada en los griegos. Consta en Evanthius: "Sat erit tamen velut admonendi lectoris causa quod de arte comica in veterum cartis retinetur exponere" (Ev. II 7). Este tiene muy presente la definición de Teofrasto, que es citada, pero sin especificación de autor. Teofrasto decía según sabemos por Diomedes: "Κωμῳδία ἐστὶν ἰδιωτικῶν πραγμάτων) περιοχὴ ἀκίνδυνος" (comedia es el tratamiento exento de peligros de acciones comunes).

Cicerón y Livio, que también son tenidos en cuenta por Evanthius, dicen respectivamente que la comedia es "imitatio vitae, speculum consuetudinis, imago veritatis" y "cotidianae vitae speculum". La cita de Cicerón que hace Evanthius, seguramente está sacada de un pasaje perdido de la **República**, en que habla de la comedia y del que conservamos resúmenes en San Agustín, **De Civ. Dei** II 9.

Evanthius, al desarrollar aquella concepción de la comedia, tiene en cuenta las definiciones anteriores y además la pretendida etimología "ἀπὸ τῆς κώμης" (de la villa), que ya se cita en Aristóteles, **Poética** 1448a. Sin dar una definición precisa, afirma: "νέαν κωμῳδίαν, hoc est novam comoediam reperere poetae, quae argumento communi magis et generaliter ad omnes homines, qui mediocribus fortunis agunt, pertineret et minus amaritudinis spectatoribus et eadem

opera multum delectationis afferret, concinna argumento, consuetudine congrua, utilis sententiis, grata salibus, apta metro" (II 6). La reduce prácticamente a estas cuatro características: Es una comedia agradable, en metro adecuado, 1º) de sucesos comunes de la vida privada bien trabados; 2º) realizados por gente común; 3º) sin que daño grave amenace a los personajes; y 4º) con un objetivo que es la instrucción de los espectadores. Simple ampliación, como se ve, de la definición griega, con el agregado de una finalidad educativa. Recuérdese la definición de Teofrasto; y recuérdese que Aristóteles sostiene, sobre la segunda característica, que la comedia es reproducción imitativa de hombres inferiores (μίμησις φαυλοτέρων), pero no según cualquier especie de maldad, sino según la parte risible de lo feo (ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ ἔστι τὸ γελοῖον μόριον) (1449a).

Este concepto aristotélico de γελοῖον falta en Teofrasto; y en las definiciones latinas apenas se insinúa, porque se está pensando más en la nueva comedia griega. Sobre el tercer punto, Aristóteles también agrega a los conceptos anteriores la misma característica: αἰσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φαρτικόν (una fealdad sin dolor y no perjudicial).

Corresponde aclarar que sobre la citada definición de Evanthius está planteada esta discusión: si corresponden ese capítulo V y los siguientes a Evanthius o si son elaboración de Donato. A. Körte se inclina por el primer nombre. Citaremos pues como de Evanthius lo que otros tal vez atribuyen a Donato.

Las características citadas de la comedia latina según Evanthius son, como puede apreciarse, más bien externas; y tienden especialmente a marcar el contraste con las de la tragedia, géneros estos dos, irreductibles y opuestos en sus caracteres externos, rigurosamente respetados en Grecia y en Roma.

También Aristóteles pone como barrera entre los dos géneros la calidad de los personajes; en la **Poetica** (1448a) leemos: ἡ μὲν γὰρ χείρους ἡ δὲ βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν (uno busca imitar a los que son peores, otro a los que son mejores que los normales).

Plauto conoce estas limitaciones de cada género

y las plantea en los conocidos versos del prólogo de **Amphitruo** (51-63). Allí promete primeramente una tragedia. Ante la imaginada sorpresa de los espectadores promete cambiarla en tragicomedia, introduciendo junto a reyes y dioses los infaltables esclavos.

Este pasaje y otro de **Captivi** (61-62) parecieran indicar y probar la sujeción de Plauto a las exigencias formales del género. Y hay quien considera a **Amphitruo** no una comedia sino una pieza intermedia, por extraordinaria excepción, entre comedia y tragedia. Mas siempre es peligroso tomar en serio a Plauto, que la llama tragicomedia. En realidad, es una verdadera comedia y de las más plautinas, por más que no siga los esquemas de Aristóteles, Teofrasto y Evanthius, por más que esta parodia del mito sea tema desconocido en la nueva comedia griega, y según Schanz esté tomado de la comedia media, según otros, de la **rinthonamia** de Sicilia.

El mismo Plauto toma a risa esa invención de **commixta tragicomoedia**. ¿No se burla Mercurio en estos cómicos versos de las vallas entre comedia y tragedia, que, como dios, puede fácilmente quebrantar?:

*post argumentum huius eloquar tragoediae,
Quid? contraxistis frontem quia tragoediam
dixi futuram hanc? deu' sum, commutavero.
Eandem hanc, si voltis, faciam[iam]ex tragoedia
comoedia ut sit omnibus isdem vorsibus.*

De lo contrario también habría que tomar en serio, en los versos que inmediatamente siguen, la estulticia de Mercurio, quien pregunta la voluntad de los espectadores para recapacitar de inmediato -con un golpe en la frente nos lo imaginamos al actor- llamándose **ego stultior**: "¿qué tonto soy! ya que como dios que soy conozco vuestra voluntad".

Plauto en **Amphitruo** quebranta las barreras infranqueables de los personajes comunes e inferiores y de los superiores; e invade además con cierta frecuencia los dominios de otros géneros, al echar mano -siempre para su finalidad cómica- de elementos y formas ya épicas, generalmente

parodiadas, ya líricas, ya novelescas, o, muy frecuentemente, trágicas. Recuérdense, para citar sólo el ejemplo de *Rudens*, el prólogo pronunciado por una divinidad, Arcturus, el sueño profético de Démones, el excepcional coro de los pescadores, la habitual *anagnorisis*, el lenguaje épico de la sacerdotisa Ptolemocracia, las varias situaciones de muerte y suicidio y aun las alusiones a tragedias de Eurípides (v. 86).

Claro está que esta invasión en la tragedia no es obra exclusiva de Plauto. Körte, en su citado artículo, habla de una influencia muy grande ("ausserordentlich gross") de la tragedia de Eurípides en la nueva comedia griega. Y cita en seguida para confirmarlo la obra de Leo: *Plautinische Forschungen* y la de E. Sehart: *De Menandro Euripidis imitatore*. Lo mismo sostiene Quintiliano (X 1): (*hunc Euripidem*) *ed admiratus maxime est, ut saepe testatur, et eum secutus, quamquam in opere diverso, Menander*. Y lo aceptan los más modernos autores. Michaud en su citada obra sobre el teatro latino (p. 156) dice que "Eurípides es el verdadero padre de la comedia nueva". E. Schlesinger, en *El Edipo Rey de Sófocles*, (La Plata, 1950) dice: Eurípides es "a través de la nueva comedia, de Plauto, Terencio y Séneca, el padre del moderno teatro occidental" (p. 16). F. L. Lucas, en *Eurípides y su influencia*, (Ed. Nova, Bs. As., 1947) desarrolla en extenso esta paternidad. Norwood es quien nuevamente disiente en la nota 28 de su comentado libro, al afirmar que "la deuda de Plauto a Eurípides ha sido discutida y probablemente exagerada por Leo". El hecho de que este autor emita ésta y otras opiniones citadas sobre Plauto justamente en una importante colección norteamericana que lleva por título *Our Debt to Greece and Rome* es sólo una sorpresa y una paradoja más.

La misma libertad que exhibe en estas excursiones por otros géneros, la muestra Plauto con respecto a las cuatro características de la comedia latina:

1º) Seríamos interminables si quisiéramos citar lugares de Plauto en que se presentan sucesos de la vida privada que no son comunes, y seríamos quizá breves si citáramos tan solo los bien contruidos, **concinna argumento**. Veremos más abajo algunos ejemplos para demostrar que las de Plauto no son primordialmente en su generalidad

verdaderas comedias de costumbres, ni de intrigas.

2º) Con respecto a sus personajes más de una vez no son comunes. Recuérdense Mercurio y Júpiter en **Amphitruo**, el citado mensajero de Júpiter, Arcturus, el noble Pleusidipo, acompañado de tres altos oficiales (**chlamydatos cum machaeris**, v. 315), y la sacerdotisa de **Rudens**. Además ¿ese submundo de esclavos, tramposos, atrevidos, amos de sus amos, esos parásitos y lenones horripilantes aun físicamente, las cortesanas tan distintas de las finas **hetairas** de Terencio, pertenecen realmente a esa generalidad de "omnes homines, qui mediocribus fortunis agunt"? ¿Es, por otra parte, ésa la única gente común? No es normal esa limitación a tipos y edades siempre inferiores a los veinte años o superiores a los sesenta. El **adulescens**, aunque legalmente se lo considere así hasta los treinta años, en Plauto casi siempre es apenas entrado en la adolescencia con sus quince florecientes abriles o poco más. El **sénex** lógicamente, siempre pasa de los sesenta.

3º) Con respecto al tercer carácter, alguna vez verdaderas catástrofes caen o se ciernen sobre ciertos personajes, grave daño amenaza al amo, al lenón, al esclavo desgraciado, de manera que el tema se aproxima o identifica al de una tragedia. En realidad Evanthius sólo exige "minus amaritudinis", y Plauto además sabrá disminuir este 'amargor' de las situaciones más trágicas con su gracia y humor permanentes.

4º) Sobre la cuarta característica, instrucción del espectador, ¿Plauto es siempre **utilis sententiis**? ¿Es para instrucción del público que escribe **Casina**, **Bacchides**, **Asinaria** y tantas otras? Aunque hay autores (recordamos por ejemplo a Vendel-Heyl, en su libro de anticuario **Ensayos analíticos i criticos sobre la primera edad de la literatura romana i particularmente sobre Plauto**, Santiago, Chile, 1850), quienes sostienen, apoyados aparentemente en algún verso del mismo Plauto, que ese realismo de los cuadros más bajos de **Asinaria**, tiene oculta una intención moralizante; que algunas escenas son conscientemente recargadas para suscitar un efecto moralizador. ¿Habría pensado Plauto efectivamente en esta forma de vacuna que inmuniza inyectando el mal? Algunos escritores -es el caso de Catulo,

Marcial, Ovidio- sostienen que la vida, no la obra, tiene que ser moral; otros -algunos comediógrafos, el mismo Ovidio y su discípulo del **Libro del Buen Amor**- declaran que del mal amor, enseñado y aprendido en el **Ars amandi** pueden extraerse los **Remedia amoris**, es decir buenas lecciones morales. Pero Plauto tiene en su mente otros fines, hacer reír; y en **Rudens** (1249 ss.) se muestra, en boca de Gripo, descreído respecto a la misión moralizadora de la comedia:

*Spectavi ego pridem comicos ad istunc modum
sapienter dicta dicere atque is plaudier,
cum illos sapientis mores monstrabant populo.
Sed cum inde suam quisque ibant divorsi domum,
nullus erat illo pacto ut illi iusserant.*

Es tan distinta y personal la comedia de Plauto que tampoco puede aplicársele la moderna tripartición en comedias de intriga, comedias de costumbres y comedias de caracteres. Esta clasificación podrá ser aplicada a Terencio y a Menandro, pero no a Plauto, aunque Lejay lo hace en su importante libro sobre Plauto, (Boivin, Paris, 1925), pero introduciendo un cuarto grupo y además reconociendo -son palabras textuales- que "es un poco arbitraria"(p.p-33, 214, 215).

Vayamos por partes:

1º) Plauto no es creador de verdaderos caracteres. Usa generalmente los personajes o máscaras de la Atelana, que se repiten constantemente. Los actores se especializaban en algunos tipos determinados, cosa que en verdad no resulta extraña ni aun para nuestros días. Los comediógrafos hacen resaltar alguno de esos caracteres archiconocidos mediante trazos fuertes, en unos pocos versos, muy recargados, que se repiten con pocas variantes. El lenón está pintado, siempre igual, en varias comedias de Plauto. En **Rudens** describe uno en el v. 317 ss. y comienza a describirlo otra vez en el v. 651 ss. para detenerse de inmediato. Después de dos versos, con ocho gruesos calificativos de un retrato moral -el físico no es necesario por conocido- dice:

*uno verbo absolvam, lenost; quid illum porro
praedicem?*

"basta, es un lenón ¿para qué seguir describiéndolo?"

Plauto remarca tanto sus caracteres que los convierte a menudo en caricaturas. Dice al respecto O. Ribbeck, en su citada **Historia de la Poesía Latina** (p. 78): "La pintura de los caracteres en Plauto es aún poco individual. Diseña un carácter general, como las máscaras de sus roles, de una manera enérgica y llamativa mediante trazos fuertemente marcados".

En esa rudimentaria caracterización y en el gusto muy particular de Plauto por los contrastes y exageraciones, ideales para su comicidad, reside quizá la razón de esa modalidad ya notada de preferir los conocidos tipos del **adulescens** y del **senex**, junto al **servus**, al **leno** a la **meretrix**, etc. Apuleyo, en las **Floridas** (III 16) da una lista, seguramente muy divulgada, de las máscaras de la comedia latina:

*Ibi est leno periurus et amator fervidus et
servulus callidus,
-et patruus obiurgator et sodalis opitulator et
miles proelior,
-et parasiti edaces et parentes tenaces et me-
retrices procaces.*

Terencio mismo nos pinta en tres versos un cuadro de esos estereotipados caracteres, contra los que desea rebelarse:

*Ne semper servus currens, iratus senex,
edax parasitus, sycophanta autem impudens,
avarus leno, assidue agendi sint mihi*

(**Heaut.** 37-39).

Estos personajes (**personae**) están calificados con los mismos adjetivos en **Eunucus** 36-39.

El trabajo de caracterización era pues mínimo, espe-

cialmente en Plauto, en quien no encontramos ni un título que ayude a fijar un carácter, un vicio, una virtud. Cuando mucho, una velada cualidad en los nombres de **Pseudolus** o de **Miles Gloriosus**. Se diferencia en esto de Terencio y de la nueva comedia. Ya en los títulos descubre el rasgo predominante de su comedia: no se propone con ellos caracterizar, ni asomará la idea de 'avaro' en el título de **Aulularia**, como en Molière o en los nombres de las comedias griegas. Ni los traduce, ni mantiene los originales griegos, como hará Terencio, siempre más fiel a sus modelos. Procura, en cambio, provocar la risa, o exhibir ingenio o agudizar el de su público mediante enigmas, verdaderos instrumentos de publicidad y suspenso. Tierfelder, en su edición de **Rudens** (Heidelberg, 1949, p. 10) explica este título **El cable** como un **Witz** (agudeza) de Plauto a su público, que, tiempo antes enterado por los anuncios esperaría con interés el **Rätsel** (adivinanza). Una técnica similar emplea en la composición del nombre de los personajes.

En el ejemplo clásico de comedia de caracteres, la **Aulularia**, juzgada por el mesurado Schanz como "una pieza de carácter **Charakterstück** de gran belleza", pero tan diversa en ese aspecto del **Avaro** de Molière, presenciemos la creación de un 'tipo', Euclión, en que los trazos de caracterización, a veces de tensa humanidad, se multiplican hasta fragmentarse -traspasando los límites que separan carácter de caricatura- en un grotesco bufón que sirve tan sólo, como en el motivo del gallo, a un propósito de comicidad irreprimible. Bignone, en su capítulo "L'Aulularia, differenza dalla commedia di carattere" (**Storia della Letteratura Latina**, Firenze, 1945, I p. 230 ss.) coincide en esta apreciación.

2º) En las comedias de intriga muchas veces la irrealidad (comparada por Plauto con las invenciones del poeta en **Cas.** 860-1 y en **Pseud.** 313 ss.), las complicaciones sin anudamiento sirven sólo al realismo de jocosas y populares comparaciones (**Pseud.** 312, **Rud.** 732), de diálogos de agilidad incomparable, de situaciones equívocas denominadas **quid pro quo** (**Men.** 351 ss.; **Aul.** IV, 11, citada por Norwood entre las mejores escenas de Plauto; **Merc.** III 1; II, 3; etc.), mientras la trama se deshace, aunque Plauto pide al público

cave dirumpatis (Poen. 117), mientras los hilos de la intriga, generalmente visibles, se hacen toscos y la tarea mecánica del esclavo tramoyista y titiritero sale de los entretelones y desciende al escenario (confesándolo él mismo en **MIL. GL. 811: quantas res turbo! quantas moveo machinas!**); mientras la ficción del 'aparte', convención tan discutida que sólo debe ser para el público, se hace diálogo oído y correspondido por los actores (**Cas. III. 3**) y el secreto del monólogo, convención para revelar tan sólo al espectador o lector las reconditeces del alma, se hace secreto a voces también para los protagonistas. A tal fin bastará que un actor escondido lo oiga para construir sobre la endeble base de un monólogo lírico la intriga o el desenlace del argumento (**Aul. IV. 2**).

3º) Finalmente, en algunas comedias de costumbres, a Plauto podrá aplicársele el nombre de creador de títeres disfrazados a la usanza griega, sin vida latina, ni griega, ni humana quizá, cuya única y rudimentaria vitalidad está en los gestos y danzas o en sus bárbaros diálogos e insultos. No es pintor de costumbres al estilo del drama burgués. Si Aristófanes de Bizancio, el autor del conocido epitafio de Menandro, pudo decir que "la vida imita a Menandro", Plauto, por lo general, está lejos de imitar a la vida, aunque se sirva de Menandro.

Y cuando hay algo de vida real, cuando "la imagen de la verdad se ilumina con colores, con costumbres y sentimientos humanos, esta "imitación de la vida" lo es primordialmente de la vida griega, apenas conocida en la Roma del tiempo de Plauto, aunque no en la inmediata posterior. Plauto no pinta su época, a pesar de los esfuerzos que se hacen por latinizarlo totalmente; más bien caricaturiza una época helenizante que está iniciándose en Roma. Algún reflejo (**speculum**) de costumbres romanas tendería sin dudas a insinuarse, para ir haciéndose cada vez más patente en las tablas. Pues Cicerón parece afirmarlo paladinamente en **Pro Roscio 16: "Etenim haec conficta arbitror esse a poetis ut effictos nostros mores in alienis personis expressamque imaginem nostram vitae cotidianae videremus"**. En lo que a Plauto atañe, el texto ciceroniano hay que tomarlo con la debida cautela. Esta romanidad moral de

costumbres y sentimientos estaría muy velada y reducida a una expresión mínima, ya que Cicerón cree hacer una revelación y no está muy seguro (**arbitror**). Era además muy grande la distancia que mediaba entre el mundo helénico de la nueva comedia y el romano de la época de Plauto. Se ha observado con acierto por ejemplo el abismo que hay entre las cortesanas de Plauto y las **hetairas** de Terencio, pese a que las separan pocos años. "Nuestras costumbres (**nostros mores**) se verían muy esfumadas (**effictos** = desfiguradas, borradas) y "nuestra imagen de la vida cotidiana" estaría apenas insinuada (**expressam** = copiada, representada) bajo máscaras y ropajes griegos. Resultarían, en cambio, nítidas en la época más helenizada de Cicerón. Plauto vive en el filo de un conflicto armado con Aníbal en las puertas de Roma, y en el hilo tenso divisorio de dos mundos también en conflicto, en que Catón se ha jugado por entero resultando derrotado. En las tablas conserva las apariencias de la comedia griega, pero es personal. Su audacia de introducir aspectos romanos arraiga en la plebe y le produce dividendos. Este éxito, la nueva moda de la reposición o re-presentación, la cantidad de comedias apócrifas que pronto aparecerán bajo su nombre, la índole del itálico, tan inclinado a la acción dramática y a la comicidad, la posterior aceptación de las togadas, como también la legislación que traba de regular las audacias escénicas, el ejemplo de Nevio encarcelado que Plauto recuerda (**Mil. GL. II. 2. 56**), prueban que la comedia de Plauto no es todavía cómodo espejo de las costumbres romanas, como en las generaciones siguientes, pero que los primeros pasos ya están dados.

4º) En lo que atañe a la construcción de su comedia, también allí Plauto vuela libremente, para escándalo de Norwood. Está sin dudas circunscripto en el marco de la nueva comedia griega, con la cuádruple partición (que puede verse en Evanthius, **De Fab. IV, 5**; **De Comoed. VII. 1**) en a) **prologus**, b) **protasis** (nuestra exposición o prólogo), c) **epitasis** (el nudo), d) **catastrophé** (desenlace).

Estas partes son respetadas en líneas generales, pero cada una es desarrollada -con más acierto la exposición, según señala Norwood (p. 71), seguramente porque se

presta a su libre vena cómica- de acuerdo con su gusto, con la extensión y modalidad que las necesidades de su tema y los objetivos buscados requieren.

Dentro del irregular tratamiento de cada una de estas partes -sin hablar de la división todavía discutida en actos, sorprendentemente desproporcionados- llama la atención la poca importancia atribuida al desenlace, que se ve o es repetidamente anunciado y se produce con frecuencia antes, en el tercer acto o, como en **Casina** y **Cistellaria**, en los entretelones al final del quinto, es decir, prácticamente no existe.

Esto puede parecer atentatorio contra la unidad de la obra, para un juez de nuestros días, que no concibe una comedia sin un perfecto desenlace, desencadenado en forma imprevista y por la gravitación de las acciones y los caracteres.

El interés humano de la intriga o del carácter culmina en el desenlace; pero el humor, la sal más plautina, culmina a menudo en escenas de fiesta o **ballet** junto a mesas repletas. Tal es el final, poco comprendido, dice Lejay, de un conjunto de seis comedias, de ese cuarto grupo, el más plautino, denominado "à divertissement final" (**Cas.**, **Pers.**, **Bacch.**, **Pseud.**, **Asin.**, **Stich**), agregado a la clásica división en "d'intrigue, de peintures morales, psychologiques". En todas las demás esta característica está menos desarrollada, o aparece en el comienzo, o se manifiesta -en algunas más serias o menos gastronómicas- en escenas bufonescas de azotes o en escenas coreográficas jocosas apenas sugeridas por las palabras (**Rud.** 290 ss. y 780 ss.).

Pone pues la unidad y la esencia de su comedia en su ingenio predominante o subrepticamente infiltrado, en el alborozo de su risa, más que en el argumento o en el desenlace. Todo gira alrededor de su comicidad. Lejay, en su citado libro (p. 7), sostiene que Plauto aporta una concepción que transforma la naturaleza y la composición de la comedia, aunque conserve los temas tradicionales. ¿Cuál es, para el autor francés, la esencia de esa nueva concepción? La hace residir en tres cosas:

a) en los personajes de Plauto, que son, no de humanidad común como en la nueva comedia, sino de trazos reunidos

en una pintura más vigorosa y típica, y generalmente sobre un personaje central que da impulso a las peripecias de la intriga.

b) su segunda novedad es su comicidad, de una fuerza, abundancia, espontaneidad y júbilo, que no han sido superados sino por Molière; mientras que la nueva comedia es seria y provoca más bien la sonrisa, o alguna vez la risa con las insípidas truhanerías tradicionales, legado de la comedia media. "Plauto -son palabras de Lejay- ha devuelto el movimiento y la vida. Ha restituido la risa a los espectadores".

c) El tercer ingrediente es la comedia musical u ópera cómica, con canto y baile, con casi las dos terceras partes acompañadas de música, como término medio.

Pero si observamos que el tercer elemento toca más bien a la técnica y composición de la comedia que a su naturaleza, aunque coadyuva a su alegría vital dando participación a otras artes y a todos los sentidos, vemos que el segundo elemento inspira, envuelve al primero, sobre cuya humanidad se apoya, y es tan predominante que transforma a veces aquellos caracteres en caricaturas al servicio del **risus**, quedando centrada en esta palabra la característica esencial de la comedia plautina.

Ese **risus**, de variable graduación y matices varios, producido de distintas maneras, inherentes a los distintos sentimientos, se insinúa o estalla aun en las circunstancias menos esperadas y en los temas más serios. Será incluso, para Amatucci, un medio educativo al servicio de los más graves contenidos, una **captatio** de las masas populares, para introducir en ellas simientes de humanidad y romanidad. Así dirá, en su trabajo **Per la cronologia del Rudens di Plauto**, en "Melange... à Marouzeau", Paris, 1948: "Pero toda esta alegría sirve para hacer penetrar en el espíritu de la masa la simiente de lo que será la **humanitas** de Roma".

Es posible que Plauto no sea consciente de este servicio, pero no puede dudarse de que esta alegría lo inunda por completo y que se propone por encima de todo esta meta definida que es hacer reír, con el humanísimo material de la comedia griega, seleccionado y combinado libremente y con los medios dramáticos y técnicos incorporados por

él, puesta siempre su mira en este objetivo primordial.

Esta propuesta plautina no ha sido siempre bien visualizada y bien recibida. No obstante hay coincidencias. Ahrens, en *De Plauti Asinaria*, Ienae, 1907: **Constat enim Plautum celeriter fabulas composuisse id imprimis secutum, ut delectaret spectatores.** Lejay, en su citado libro fundamental, p. 177: "Después de todo, aquél era el fin que se proponía". Ribbeck, en su obra citada (p. 78): "Plauto sacrifica las finuras del arte al objetivo momentáneo de lo cómico y lo satírico". También Sellar, en *The Roman Poets of the Republic*, London, 1932, p. 167. Y el mismo Plauto en *Pseud.* 720: **horum causa haec agitur spectatorum fabula**; y en *Captivi*, 52: **haec res agetur nobis, vobis fabula.**

A las definiciones antiguas de comedia les falta este carácter fundamental. No se habla de la **vis comica** o del **risus**. Pero Plauto los sitúa como piedra angular de su comedia y se acerca en ello a Aristófanes, el mago de la risa.

Plauto, reacio a toda confidencia, no nos enseña el secreto de su arte; apenas nos dirá, en el prólogo de *Capt.* (54-58) que no son cosa esencial a su comedia ni los versos obscenos, ni menos los personajes degradados; y en el prólogo de la *Asinaria*, **inest lepos ludusque in hac comoedia, / ridicula res est.** Es tal vez aquí donde mejor se ha definido: llama comedia a su obra, contra los que la llaman farsa. Es **res ridicula** y está llena de **lepos** y **ludus**, quedando a los traductores la búsqueda del sentido exacto y etimológico de **ridicula** (de **rideo**), risible antes que ridículo. De los ingredientes **lepos**, **-oris** y **ludus**, el primero representa una gracia o gracejo, que implica cierta elegancia y urbanidad -muy particular e inusual en Plauto- expresada en palabras, muy semejante a **facetia** y a **iocus**, frente a **ludus** que es juego expresado con acciones y gestos.

Algo más explícito es el prólogo de *Pseud.* (v. 11), en que define la comedia de Plauto como un espectáculo para los ojos, para los oídos y para el corazón (**Aureis, oculi, animus ampliter fient saturi**), definición que, si no es como parece de Plauto, representa la comprensión inmediata que de su comedia se tuvo. Así también define a Plauto el autor de su epitafio -Plauto mismo según el testimonio

de Varrón- en el que con tanto acierto y síntesis se hacen resaltar sus dos características y méritos principales, que son su comicidad, representada por el trío: **risus-ludus-iocus**, y la variedad de ritmos musicales y líricos:

*Postquam est mortem aptus Plautus,
Comoedia luget,*

*Scena est deserta; dein Risus, Ludus, locusque
et numeri innumeri simul omnes collacrumarunt.*

(A. Gel. 1.24)

Dos de estas cinco personificaciones, **locus** y **Ludus**, fueron divinizadas ya antes por el mismo Plauto en **Bacch.** 116, **sed per jocum**, dice Forcellini (**Lexicon**, Onom. II).

Esta concepción de la comedia plautina como espectáculo, armado para la risa del espectador, se diluye bastante, cuando, con el correr de los siglos, sus obras se conocieron más por lecturas que por representaciones. Así es como pronto se pone el acento de la risa más en el texto, en el lenguaje plautino, el **stilus**, **sermo**, **facetia**, casi velados y apenas sugeridos en las propias definiciones de Plauto por las expresiones **iocus** del epitafio y **lepos** en el prólogo de **Asinaria**.

Por este **stilus** plautino, por la **facetia sermonis Plauto congruentis** que dice Aulo Gelio, se guiaba Varrón para reconocer como **plautinissimi** versos de comedias atribuidas a otros, como se lee en **Noctes Atticae** de A. Gelio, libro III, en el capítulo tercero titulado: **De noscendis explorandisque Plauti comoediis, quoniam promiscue verae atque falsae nomine eius inscriptae feruntur; atque inibi, quod Plautus (in pristino) et Naeuius in carcere fabulas scriptarint.**

La **facetia** plautina es muy particular y dista de la muy espiritual elegancia que dice Quintiliano en el capítulo de sus **Institutiones**, dedicado a la risa: **Facetum...non tantum circa ridicula opinor consistere; neque enim diceret Horatius facetum carminis genus (S. I. 10.40) natura concessum esse Vergilio. Decoris hanc magis et excultae cuiusdam elegantiae appellationem puto (Inst. Or. 6. 3). Facetum**

dista también del pretendido sentido etimológico (de *facio*) que le da Plauto, como sinónimo de *perfectum* y *magnificum* (Mil. GL 147, Most. 43, Asin. 350, Stich. 656 y 729, Epid. 412).

Pero A. Gelio insiste en el uso del término. En el mismo capítulo, mencionado arriba, cuenta cómo Favorinus, por la *faceta verborum antiquitate* de un solo verso, exclamó: **Vel unus hercle, inquit, hic versus Plauti esse hanc fabulam satis potest fidei fecisse.** Eran muchos los que se animaban a reconocer a Plauto por su particular lenguaje, específicamente verbal. Servio Clodio, yerno de Elio Estilón, según una carta de Cicerón (Fam. IX. 16. 4), también sabía discernir por las mismas razones: **Hic versus Plauti non est, hic est.**

La 'plautinidad' que originariamente apuntara al *risus* a través del movimiento total, musical, métrico y mímico, que toca los ojos, los oídos, el corazón, se ha centrado muy pronto en su *facetia*, su *sermo*, en la expresión sólo verbal de su vivacísimo diálogo y de sus salacísimos chistes, pese a lo inapropiado del término *facetus* y las limitaciones de *sermo*. Por esta *antiquitate faceta verborum* se caracterizó a Plauto. En ella quedó radicada la elocuentísima trilogía *risus-ludus-iocus*, y no en los argumentos o en los caracteres. Es por su *sermo* por el que se lo distinguió en el juicio de Varrón: **In argumentis Caecilius poscit palmam, in ethesi Terentius, in sermonibus Plautus.** Debe entenderse por *sermo* su léxico deslumbrante como fuegos de artificio más bien que la *variatio* sintáctica de la parataxis y la hipotaxis en que Terencio también lo supera; debe pensarse en su diálogo desenvuelto, fresco, directo y fácil, de ingenio inagotable, de hilaridad chispeante. Y debe agregarse -a menudo con el solo argumento de la imaginación- el lenguaje de las situaciones, de los gestos, el lenguaje mudo de las escenas coreográficas. Es lenguaje plautinísimo el de las llamadas figuras etimológicas, el equívoco del **quid pro quo**, el de las referencias oscuras, aclaradas sólo por gestos entre obscenos o intencionados, que tanto la abundancia de textos defectuosos como la de pronombres demostrativos y adverbios de lugar comprueba.

Tan enraizada en el *risus* está esta amplia gama

de su **sermo** que quizá pudiera recrearse este nuevo módulo varroniano, tan opuesto al de Norwood: si la lectura de Plauto nos resulta incomprensible o nos deja serios, no se debe siempre a que el texto es corrupto, o que la comicidad de Plauto y del romano es burda, sino a que no hemos captado el lenguaje intencionado del autor o no hemos imaginado el gesto del actor.

La salacidad o gracia o **facetia** verbal, ahora entroncada en aquel **risus-ludus-iocus**, no sustituibles en su protagonismo, es de un tipo particular, que poco tiene que ver con la sal ática, con la sonrisa de Terencio o con el humor moderno. La vena cómica explotada por Plauto no era exclusiva de una clase social más o menos baja o elegida para determinado público. En la obra de A. M. Guillemin sobre **El público y la vida literaria de Roma**, (Paris, 1937) se rehabilita en cierta medida a ese público de Plauto, contra un descrédito generalizado. Cicerón no ocultaba su simpatía y gusto por ese aspecto jovial del espíritu romano. Incluso lo declara superior al de los griegos: **Accedunt non Attici, sed salsiores quam illi Atticorum Romani veteres atque urbani sales** (Fam. IX. 15). Sidonio Apolinar dirá también: **Graios, Plaute, sales lepore transis** (XXIII. 149). Cicerón juzgaba **persalsum** y **salsissimus** a Novio, autor de atelanas (**De orat.** II. 69 y 63). Le divertían los bufones llamados **sanniones**. En este pasaje de **De orat.** (II. 61. 251) lo demuestra y a la vez sienta una diferenciación entre **ridicula** y **faceta**: **Hoc etiam animadvertendum est, non esse omnia ridicula faceta. Quid enim potest esse tam ridiculum quam sannio est? sed ore, vultu, imitandis moribus, voce, denique corpore ridetur ipso. Salsum hunc possum dicere atque ita, non ut eiusmodi oratorem esse velim, sed ut mimum.** Lo **facetum** representa una especie dentro de lo **ridiculum**, algo refinado y vinculado al gracejo, producido por la palabra. El orador deberá buscar más bien lo **facetum**; el comediógrafo y el mimo, lo **ridiculum**.

Podemos pues con estos términos ciceronianos especificar el **risus** de Plauto; es más bien **ridiculus** que **facetus**. Repetidamente usa Plauto sus derivados **ridibundus**, **ridicularis**, **ridicularia**... Para Menandro y aun para Terencio, el **dimidiate Menander**, como lo llama César, cuadrará

más bien el vocablo **facetus**. Con equivalentes castellanos: Plauto produce la risa, Menandro y Terencio, la sonrisa, -el primero más que el segundo- denominada **vis** o **virtus comica** por César en los versos citados por Suetonio en su **vita Terenti**.

También los griegos tuvieron dos términos para diferenciar parecidos matices: γελοῖος y καταγέλαστος. Así Platón (**Conv.** 189b) dice: γελοῖα εἶπεῖν ἀλλὰ μὴ καταγέλαστα (decir cosas risibles pero no ridículas). Cabe recordar que en su caracterización de la comedia Aristóteles usa γελοῖον (1449a), que David García Bacca, en la edición mexicana de la **Poetica** (UNAM 1945) traduce poco felizmente por 'ridículo'.

Tal es en resumen lo esencial en Plauto: escribir contra las reglas y centrar sus puntos de mira en ese **risus**, logrado con la materia prima de una **humanitas** greco-latina, ofrecida por la nueva comedia griega y amasada con su ingenio, sus recursos y expuesta con su particularísimo **sermo**.

Plauto no ha escrito, como Lope, un "arte nuevo de hacer comedias", pero, como él, antes que él y más que él, las escribe contra el arte y las reglas, y, valga la paradoja, Lope lo cita como regla en su "arte nuevo".

En el triángulo de la nueva comedia, llegada a nosotros, constituido por Plauto, Terencio y Menandro, estos dos últimos están dentro de las líneas tradicionales de la comedia, pero el ángulo de Plauto, al agudizarse su comicidad, se aleja de aquellos, ganando en originalidad y en risa.

LA ANTOLOGIA PALATINA DE... LEOPOLDO LUGONES

María Delia Buisel

La impronta con que los autores clásicos greco-latinos han marcado y ennoblecido la obra de Lugones más allá de sus series de estudios helénicos, ha sido y es motivo de estudios en la peculiar acuñación de su prosa y su verso.

Al año de su muerte Ezequiel Martínez Estrada (*La Nación*, 19-II-1939) lo recordó en octavas alejandrinas destacando los autores más notorios que otorgaron especial contenido a la destreza y acrobacia de su verso:

*Tras sus odas hesiódicas resonaron sus bronces
homéricos con brillos más limpios desde entonces;
renovó las canciones de Teócrito y Virgilio;
dueño de abejas clásicas levigó el rancio idilio;
dio a su verso la prez de tirsos y espadas,
los rigió con la misma pulcritud que a su vida,
y al fin les saltó el ancla en ringlas bien pareadas
como las doce naves de Áyax Telamónida.*

A la enumeración anterior habría que añadir la muy vigorosa de Horacio, nítida a partir de las **Odas Seculares**, pero mi propósito es sacar a luz el eco dejado en nuestro

poeta por la lírica amorosa de la **Antología Palatina** cuyas resonancias no se han señalado todavía.

Conviene recordar brevemente que la **Antología Palatina** junto con la **Planudiana** conforman con desigual extensión la llamada **Antología Griega**. La **Palatina** -así denominada porque el único códice existente se descubrió en 1606 en la Biblioteca Palatina de Heidelberg por obra del erudito Claudio Saumaise- es una selección de 3.700 epigramas griegos que cubren un amplio espectro temporal desde los supuestos dísticos atribuidos a Safo y Alceo de Lesbos (s. VII a. d. C.) hasta Constantino Céphalas o el compilador anónimo que por el 980 nos dio la forma definitiva de la **Antología Palatina** con sus 15 libros.

Se agregaron luego casi 400 epigramas recogidos en el s. XIII por el monje traductor y escoliasta Máximo Planudes, quien da el nombre al libro XVI de la recopilación total. En suma casi veinte siglos representados por aproximadamente unos cuatro millares de breves o brevísimos poemas, anónimos en gran proporción, o de autoría y atribución ilustre o signados muchos de ellos por poetas menores y tal vez olvidables.

En ese mare mágnum no hay que extrañarse por la aparición de Anacreonte con una decena de epigramas votivos, Simónides de Ceos con dísticos de vigorosa concisión en honor de los vencedores de Platea, Platón con insólitas atribuciones, para pasar a los alejandrinos del s. III a. C.: Calímaco en el lugar más destacado-difundido entre nosotros por las bellas traducciones de Horacio Castillo-, Teócrito, Arato, Leónidas de Tarento, etc., de allí a la nueva floración en los s. II y I a. C. representada por Antípater de Sidón y Meleagro de Gadara; del s. IV d. C. son los epigramas cristianos de San Gregorio Nacianceno o los numerosos y menos conocidos del largo período bizantino, alguno de los cuales tal vez evocó Borges al componer su soneto **A un poeta menor de la Antología**.

¿Cómo itinera el epigrama a través de 17 siglos y cómo logra concentrarse tan dispar y compleja selección?

En sus orígenes el epigrama fue una inscripción en prosa grabada en tumbas, estatuas o muros de un templo;

luego adquirió ritmo con dos o tres variedades métricas para fijarse finalmente en el dístico elegíaco formado por un hexámetro y un pentámetro.

Sin embargo la expansión y apogeo de esta especie lírica se da en la época alejandrina cuando el epigrama adopta nuevos rasgos: los de tema funerario dejan de ser simples inscripciones y pasan a expresar un "dolorido sentir" y una relación antes inexistente entre el autor y el muerto; pero la nota creativa por excelencia surge con el epigrama amoroso y su análisis de sentimientos personales en delicado realismo.

Los temas amatorios le confieren mayor divulgación a través de todos los estamentos sociales. Al irse perdiendo la inscripción lapidaria se trató de conservarlos.

Surgen así las primeras antologías; la más antigua es la **Corona** o **Guirnalda** de Meleagro de Gadara (140/120-60 a. C.), griego nacido en Siria, afincado en Roma y muerto en Ceos, quien recoge dísticos atribuidos a los líricos arcaicos, a los trágicos, a Platón y a toda la cohorte de alejandrinos junto con versos eróticos de su propia cosecha, encabezando el conjunto con un proemio famoso donde cada poeta es comparado con una flor, también conservado en el libro IV de la **A.P.**

Del siglo I d. C. proviene una segunda **Corona**, la de Filipo de Tesalónica, quien recogió poesía posterior a Meleagro. La tercera **Antología** es la de Diogenio de Heraclea, gramático del tiempo de Adriano. Agatías de Myrina (s. VI) realiza una nueva compilación denominada **Ciclo** o **Anillo** introduciendo el ordenamiento por temas, el mismo que observa la **A.P.** A comienzos del s. X Constantino Cephalas realizó la primera refundición de las colecciones mencionadas y de otras, base de la actual **A.P.** configurada alrededor del 980 por un escriba desconocido que añadió otros fondos poéticos de disímil origen unidos a investigaciones personales.

De los quince libros que la conforman nos importan a los efectos lugonianos, el V, integrado exclusivamente por 310 epigramas amorosos. Varios son anónimos, numerosos los firmados; los nombres más repetidos: Meleagro, Asclepía-

des de Samos, Agatías -ya mencionado- y su amigo Pablo el Silenciarlo (s. VI), funcionario áulico en Bizancio, hijo de un poeta, así llamado precisamente por su función: imponer silencio en los bulliciosos salones palaciegos al presentarse el emperador; tal vez sea Pablo el más personal de estos poetas no siempre merecedores de tan perdurable recuerdo.

Entre Meleagro y el Silenciarlo distan casi ocho siglos; el tiempo y la personalidad de cada uno imponen diferencias, pero llama la atención un aire compartido, tributo de fidelidad a las leyes del género codificadas por una tradición -la alejandrina- anterior a ambos; sin embargo estos nombres y algún otro representan lo más original y vigoroso del libro V.

Volvamos a Lugones. Gracias al rigor y paciencia de María Inés Cárdenas de Monner Sans, heredera y albacea literaria del **Cancionero de Aglaura**, manuscrito de Lugones dedicado a Emilia Santiago Cadelago, inédito hasta 1984 (B. A., ed. Tres Tiempos), se nos ha revelado el poeta cordobés con una faz lírica no cultivada en sus poesías conocidas.

El **Cancionero de Aglaura** cubre los años que van desde 1926 a 1932 ó 33 (los **Poemas Solariegos** son de 1927), época en que el poeta, ya maduro, estuvo enamorado de la joven Emilia que conoció en la Biblioteca del Maestro. La Sra. de Monner Sans ha editado y prologado, después de la muerte de Aglaura, las cartas y poemas que ésta atesoró celosa y recatadamente en vida; ahora nos revelan esos 150 poemas a un Lugones insólitamente apasionado que ha recorrido con gozo y dolor todos los recovecos del lenguaje amoroso, y delicadamente los ha colmado con encendidos simbolismos, empezando por el nombre de la amada: Aglaura, derivado del de Aglaia, la radiante, la espléndida, una de las Cártes o Gracias. Todas las excelencias del discurso galante y cuasi trovadoresco que paladeó Rubén Darío, aparecen insospechadamente con una polirritmia acrobática en este poemario.

No se imaginó el nicaragüense qué discípulo le surgiría post mortem, ni tal vez el mismo Lugones se vio escribiendo así; son 150 poesías de comprensión sencilla a primera vista, con todas las gamas de un sentimiento único, vibrante

y total al que Lugones se entrega con gozosa correspondencia, pero la situación irregular grava desde el umbral con un presagio sombrío la relación y la poesía que de ella nace.

En los hexasílabos de apertura sus versos son ya "pétalos dispersos de una rosa deshojada" y sufriente; de tal modo aunque en muchos campee la jubilosa certidumbre de una entrega mutua que le sabe a eternidad, este amor dichoso es como agua dulce que pasa y no vuelve más; se apura a beberlo porque se le da como un "kairós" único, ya que resta sólo un agua que vuelve

"y esa es la amarga de la mar".

Al acercarnos al final, la ausencia y la pérdida de la amada que se diluye como luz crepuscular riman su verso con dolor, olvido y muerte en paralelismo con las cartas.

Lugones decanta un lenguaje amoroso de larga tradición galante con una cierta subjetividad transvasada en simbolismo erótico; resultado éste de una situación marginal ocultada por ambos protagonistas y de un vocabulario amatorio con significaciones forjadas desde la exégesis del **Cantar de los Cantares**. He dicho "comprensión sencilla a primera vista", pero sin descuidar una segunda lectura donde palabras e imágenes ahondan y revelan significados más complejos.

El mismo Lugones se lo señala a Emilia -pocas veces la llama así- en carta del 13-X-1932 ó 33: "Hay un mundo en el símbolo del lirio y en el vulgar emblema de la flecha que atraviesa el corazón" o "el símbolo del amor gozado es la copa del olvido".

A esto deben sumarse los mutuos anagramas; para el enamorado Ugopoleón del Sol y Osolón de Ploguel con resonancias caballerescas y cortesés; para ella una serie de flores: camelia, diamela, lila, dalia, gladiola o "leodia, mi gacela", todos coronados por el esplendor de Aglaura.

Casi no hay poema de este cancionero que no deba leerse en clave. No olvidemos que si bien L. Lugones pudo renovar estas metáforas amatorias, el amor cortés ha codificado muchas de ellas; no en vano en los anaqueles del

poeta -en posesión de la Biblioteca del Maestro en el palacio Pizzurno- encontramos el rarísimo **Glossarium eroticum** de Dondey-Dupré de 1826, que habrá consultado más de una vez.

La imaginería y el léxico amorosos, por la universalidad de los sentimientos expresados tienden a gastarse junto con los valores metafóricos de la tradición particularmente romántica o modernista a la que Lugones estaba expuesto,

sobre todo en esa modalidad lírica. De allí que tantas rosas, lirios, claveles, granadas, palomas, gacelas, perlas, estrellas, luna, silencios, palideces, etc., produzcan a veces un efecto convencional no muy feliz, aunque no lleguen a la cursilería gracias a la delicadeza de su tratamiento: el mismo Lugones es consciente de ello al señalar que es "la luna una una imagen mondada ya hasta el hueso", aunque se arriesga frecuentemente a incurrir en ella.

Los poemas finales, agobiados por la separación definitiva, están precedidos por una curiosa inserción titulada **Antología Palatina** integrada por nueve epigramas, pequeño "corpus", nítido en su demarcación, signados por Meleagro, Pablo el Silenciaro o un anónimo, nombres con los que vela otra vez su intimidad. Como ya dijimos, los mencionados son lo mejor y más representativo del libro V de la **A.P.**

Ni en su biblioteca personal, al menos el resto existente en el Pizzurno, ni en la que fue director, encontramos ningún ejemplar de la **A.P.**, salvo una selección realizada por E. Bignone, **L'epigramma greco**, Bologna, Zanichelli, 1921, sin el original griego ni su numeración que pudo inducirlo a consultar el texto íntegro; tampoco figura allí, ninguno de los epigramas transcritos por don Leopoldo. Sin embargo, por el manejo de la fuente griega, es evidente que consultó una edición completa del libro V, que para ese entonces pudieron ser las bilingües (griego-inglés) de W. R. Paton, London, Heinemann, 1918 (o 1920 ó 1924) o la francesa de Les Belles Lettres de 1928, prologada y traducida por Pierre Waltz, ya que ninguna existía en castellano, al punto que recién en 1978 comenzó Gredos con el libro I.

Su **Palatina** personal se abre con el epigrama 95

anónimo, donde las excelencias de Aglaura son comparables a las de las divinidades más bellas:

*Hoy dos Venus, diez Musas y cuatro Gracias ya;
pues Gracia, Musa y Venus mi Aglaura es y será.*

El original:

Τέσσαρες αἱ Χάριτες, Παφίαι δύο καὶ δέκα
Μοῦσαι·
Δερκυλὶς ἔν πάσαις· Μοῦσα, Χάρις, Παφίη·

*"Cuatro las Gracias, las de Pafos dos y diez
las Musas.
Derkylis (está) en todas: Musa, Gracia, Pafia."*

Pafos y Pafia son referencias a Venus, que allí tenía un templo como en Gnido y Chipre; Lugones cambia por Venus de significación evidente y sustituye a la ignota Derkylis por su Aglaura. Sin embargo esta comparación era ya un "cliché" de los alejandrinos y sus seguidores; citaré sólo dos ejemplos: el epigrama 146 de Calímaco

Τέσσαρες αἱ Χάριτες· ποτὶ γὰρ μία ταῖς
τρισὶ κείναις
ἄρτι ποτεπλάσθη κῆτι μύροισι νοτεῖ
εὐαίων ἔν πάσιν ἄριζαλος Βερενίκα
ὣς ἄτερ οὐδ' αὐταὶ ταὶ Χάριτες Χάριτες.

*"Cuatro las Gracias, pues a aquellas tres, una
fue recién añadida y aún está húmeda de
perfumes,
dichosa entre todas la resplandeciente Berenice
sin la cual ni las mismas Gracias (son) Gracias "*

La cuarta es Berenice, esposa de Ptolomeo III Euergetes, protector de Calímaco. El otro ejemplo es el epigrama 70 de Rufino, autor de una colección de dísticos amorios del s. II d. C.

Κάλλος ἔχεις Κύπριδος, Πειθοῦς στόμα,

σωματος ακμην

εἰαρινῶν ἡρῶν, φθέγμα δὲ Καλλιόπης,
 νοῦν καὶ σωφροσύνην θέμιδος καὶ χεῖρας
 Ἀθήνης
 σὺν σοὶ δ' αἱ Χάριτες τέσσαρες εἶσι, φίλη.

*"La belleza tienes de Cypris, de la Persuasión la boca, del cuerpo la excelencia de las Horas primaverales, la voz de Calíope, la inteligencia y sabiduría de Themis y las manos de Atenea:
 Contigo las Gracias son cuatro, Phile!"*

Sigamos con Lugones; también firma como anónimo el 142:

"La rosa que a mi Aglaura corona, ¿es más hermosa que mi Aglaura? No hay duda. La vencida es la rosa "

El original es más complejo:

Τίς, ῥόδον ὁ στέφανος Διονισίου, ἢ ῥόδον αὐτὸς τοῦ στεφάνου; Δοκέω, λείπεται ὁ στέφανος.

"¿Quién (vence), o la rosa la corona de Dionisio, o a la rosa el mismo de la corona? Vencida, creo, queda la corona "

La triple y ambigua comparación entre la rosa, la corona y el coronado en el texto griego se resuelve a favor de la rosa vencedora; Lugones reduce los términos: sólo la rosa y la coronada (Aglaura) y, por supuesto vence ésta, dando más nitidez al dístico. Este es el único epigrama que el poeta ha modificado y reinterpretado con acierto; los demás son meras transcripciones.

La victoria de la amada es una imagen reiterada

*Zenófila roza la boca locuaz.
 ¡Qué dicha! Si sobre mis labios ahora sus labios
 poniendo
 sin aliento me bebiese su alma de un trago "*

Veamos el 147 de Lugones:

*Trenzaré clavel, mirto, narciso delicioso
 y lirios juveniles y azafrán oloroso,
 al purpúreo jacinto y a la rosa adorada
 por los amantes, para que en la perfumada
 cabellera de Aglaura, mi corona de amores
 derrame entre sus rizos una lluvia de flores.*

El referente griego:

Πλέξω λευκόϊον, πλέξω δ' ἀπαλὴν ἄμα
 μύρτοις
 νάρκισσον, πλέξω καὶ τὰ γελῶντα
 κρίνα,
 πλέξω καὶ κρόκον ἠδύν· ἐπιπλέξω δ'
 ὑάκινθον
 πορφυρέην, πλέξω καὶ φιλέραστα
 ῥόδα,
 ὡς ἂν ἐπὶ κροτάφοις μυροβοστρύχου
 Ἑλλιοδώρας
 εὐπλόκαμον χαίτην ἄνθοβολῆ
 στέφανος.

*"Trenzaré el blanco alelí y junto con los mirtos
 el delicado
 narciso, trenzaré también sonrientes
 lises
 y el dulce azafrán; entrelazaré el jacinto
 purpúreo y las rosas caras a los amantes,
 para que sobre las sienas de Heliadora de
 perfumados bucles
 cubra con flores su cabellera de bellos
 rizos mi corona "*

Lugones evita la pesada repetición en castellano del verbo "trenzar" (seis veces), cambia por eufonía o por métrica el blanco alelí doble mudándolo en clavel y, lo que es obvio, Heliodora por Aglaura, aligerando las redundancias de su cabellera.

Veamos el 195 con la variación de un motivo ya considerado en el 95

*Las tres Gracias formando triple corona al lecho
de mi Aglaura, tres dones de belleza le han hecho:
en su tez, el deseo; la pasión que provoca
en su cuerpo; y las dulces palabras en su boca.*

El original de Meleagro:

Αἱ τρισαὶ Χάριτες, τρισσὸν στεφάνωμα,
συνευνά
 Ζηνοφίλαν, τρισσᾶς σύμβολα καλλοσύνας,
 ἅ μὲν ἐπὶ χρωτὸς ἠθεμένα πόθον, ἅ δ' ἐπὶ
μορφᾶς
 ἕμερον, ἅ δὲ λόγοις τὸ γλυκύμυθον ἔπος.

*"Las tres Gracias, triple corona, se unen
 en su lecho
 a Zenófila, emblemas de triple belleza,
 poniendo una sobre su tez el deseo, otra en su
 figura
 la pasión y la tercera con razones un relato
 de dulce voz".*

La donación de las Gracias a la amada es un lugar común de la poesía helenística (cf. también ep. 46, 140, 149 y 196 del mismo libro V). El don de la tercera Caris resulta en el original un poco pleonástico; lo que he traducido por "razones" ('logois') es eliminado por Pierre Waltz y por Lugones quien lo sustituye por el sintagma "en su boca"; W. R. Paton directamente lo omite y sigue una versión de seis versos, por lo que parecería que nuestro poeta hubiera tenido a mano la edición francesa de 1928, muy reciente para ese entonces.

En el 140 del mismo Meleagro, Zenófila es agraciada con el talento musical por las Musas, la persuasión por la Elocuencia y la belleza por el Amor, resultando ornada por las Gracias con este plus de tres dones.

En el 149 un amigo del gadarenses se aparece trayendo a Zenófila a la morada del poeta; cree entonces recibir una Gracia en gracia como gracioso regalo y valga la triple reiteración.

También en el 196 la amada de Meleagro es triplemente obsequiada con la belleza, la seducción y la gracia por Eros, Afrodita y la Cárites respectivamente.

Estos epigramas son variaciones del motivo tan cultivado y luego codificado por los alejandrinos del cortejo de Afrodita iniciado en Safo con mayor economía de acompañantes. La lírica latina de los elegíacos o de Horacio retomó, modificó y completó el séquito de Venus, incorporando hasta una pizca de ironía como en Horacio, quien añade el **Dinero o Pecunia** en lugar de la **Persuasión** para mayores efectividades.

En esta línea se encuentra el 195 bis

*"Tres veces feliz Ella: Venus su lecho hizo,
la Persuasión su encanto y Eros su dulce
hechizo".*

El texto palatino con autoría de Meleagro dice

Τρισάκις εὐδαίμων, ἃς καὶ Κύπρις
ἔπλασεν εὐνάγ
καὶ Περσῶ μύθους καὶ γλυκὸν κάλλος
Ἔρωσ.

*"Tres veces feliz a la que Cypris hizo el le-
cho,
la Persuasión sus palabras y su dulce encanto
Eros".*

Los cambios son levísimos; el más importante es el pronombre Ella con mayúscula equivalente a Aglaura frente a la impersonalidad o indefinición del original, que supone a Zenófila

por haberla nombrado en 195 y 196.

El 91 es anónimo en la A.P. y así lo presenta Lugones:

*"Al darte ese perfume, le hago a él no a ti
el favor,
pues tú al mismo perfume perfumas,
oh mi amor".*

El texto griego reza así:

Πέμπω σοι μύρον ἤδὺ, μύρω παρέχων χάριν, οὐ
σοί.
Αὐτὴ γὰρ μυρίσαι καὶ τὸ μύρον δύνασαι..

*"Te envío dulce perfume, al perfume haciendo
favor, no a ti.
Pues tu mismo perfumar incluso al perfume
puedes".*

La excelencia de la amada está por encima de todas las mayores realidades que puedan gratificarla y que inversamente son ennoblecidas por ella; recurso éste acendrado al extremo por los "stilnovistas" y la lírica de Petrarca.

Un solo epigrama es signado por Lugones como Pablo el Silenciaro de quien di ya somera referencia:

219

*"Ocultemos, Aglaura, los besos y caricias
peligrosos y amables; para huir del reparo
de celosos guardianes: pues más que el día claro
torna el misterio dulces las íntimas delicias".*

El modelo bizantino dice:

Κλέψωμεν, Ῥοδόπη, τὰ φιλήματα τὴν
ἔρατεινὴν
καὶ περιδήριτον Κύπριδος ἔργασίην.

Ἢδὺ λαθεῖν φυλάκων τε παναγρέα κανθόν
ἀλύξαι.

47

ἄωρια δ' ἀμφαδίων λέκτρα μελιχρότερα.

y es de mayor realismo que la versión de su seguidor cordobés, más delicada y sugerente:

*"Ocultemos, Ródope, los besos y el trabajo
de Cypris amable y esforzado.*

*Placentero, esconderse de los guardianes
y eludir su pupila que todo lo ve:
los lechos furtivos son más dulces que los
legítimos".*

Traduje el adjetivo "público, abierto" ('amfádios') como "legítimo" para marcar la oposición entre amores clandestinos o nocturnos y legítimos o legales a la luz del día. La expresión "más que el día claro" se inspira en la versión francesa.

La **A.P.** de Lugones es un amable ejercicio de transcripción poética realizado por otro poeta refrescando sus inolvidables griegos, al modo de un Catulo traductor de Safo o Calímaco. El nombre de Aglaura elegido para celebrar a Emilia posibilita esta antología apócrifa y unívoca, ignoto precedente de Roxlo.

Las pequeñas modificaciones, salvo la del 142 donde reinterpreta al modelo apartándose del mismo, son en general felices y logradas; a esto hay que sumar otra faz del juego: la métrica.

Ya sabemos que el dístico griego o latino tiene un ritmo acentual basado en la cantidad larga o breve de las vocales, cualidad ausente del castellano y lenguas romances; tampoco hay rima.

Lugones tenía tras de sí el intento ejemplar de Darío con los hexámetros tentativos de las dos **Salutaciones** (del optimista y del águila). El nicaragüense unió dos hemistiquios fluctuantes entre 13 y 18 sílabas con seis apoyos acentuales y abundantes cláusulas dactílicas. Lugones no siguió esta línea que ensayaron otros coetáneos y que Eduardo Marquina aplicó al dístico con el recurso de acoplar en dos hemistiquios versos regulares de arte menor con alguno de más de nueve sílabas.

No olvidemos que en **Los ínfimos**, serie final de los **Poemas Solariegos** (1927), los más cercanos a su **Cancionero**, hay una cincuentena de brevísimos poemas descriptivos volcados todos en pareados de diversas medidas: del trisílabo al alejandrino.

Nuestro autor elige para su **Palatina** la línea métrica que había tentado en esa serie con fidelidad a su propio ritmo, regularizándola en alejandrinos pareados.

Conclusión

La poesía amorosa no es el fuerte de Lugones; ni las tentativas iniciales, ni **El libro fiel**, ni el **Cancionero de Aglaura** revelan su mejor veta. R. Darío se lo señaló, lo rubricó el P. Castellani y también su última editora, la Sra. de Monner Sans.

Creo deliberada la ubicación de los nueve epigramas: marcan el clímax antes del descenso configurado por los poemas de separación, dolor y amargura.

En la **Antología**, Aglaura convertida en heroína prestigiosa ingresa con otras amadas ilustres aunque desconocidas en el universo egregio del más célebre y antiguo poemario de amor, aunque otras sean las voces y la música que nos han hecho perdurable a Lugones.

NOTA BIBLIOGRAFICA:

Las ediciones de la **Antología Palatina** comienzan a fines del siglo XVIII recibiendo un gran impulso de filólogos alemanes y franceses, especialmente en el siglo XIX, cuando se reúnen en una sola presentación la **A.P.** y la de Planudes; ésta, conocida desde mucho antes, fue objeto de varias y célebres apariciones en las prensas renacentistas.

Brunck (1772-76) y F. Jacobs (1794-1814) fueron los primeros en reunir las y a partir del segundo se denomina al conjunto **Anthologia Graeca**.

F. Dübner (1864-77) añadió una traducción latina, notas

y comentario a su edición completa de París.

Los sabios mencionados han marcado dos criterios editoriales: a) respetar la tradición manuscrita, es decir el orden de autores y poemas tal como está en el texto de Heidelberg, ej. Dübner, o b) ordenar cronológicamente por autor, ej. Brunck

Los editores del siglo XX que pudo conocer L. Lugones, W. R. Paton (London, Heinemann, 1916) y P. Waltz (Paris, Les Belles Lettres, 1928) se han mantenido fieles al ordenamiento del manuscrito palatino y Lugones no ha tenido inconvenientes en seguirlos y conservar la misma numeración, pero ante la ingente masa de nuevos materiales descubiertos, el filólogo se ve en problemas para clasificar, incorporar, reordenar u omitir nuevos hallazgos poéticos de autores idénticos, distintos o anónimos, así P. Waltz añade a su edición un apéndice con poemas posteriormente revelados; en sesenta años lo que se ha encontrado en papiros e inscripciones hace estrecho el criterio tradicional, por lo que los editores más cercanos a nosotros vuelven a la opinión de Brunck reordenando cronológicamente por autor, lo que facilita la incorporación de poemas inéditos e incluso de otros poetas.

Así los editores ingleses A. S. Gow y D. L. Page emplean este canon en sus dos presentaciones: **The Greek Anthology, Hellenistic Epigrams**, Cambridge, 1965 y **Epigrammata Graeca**, Oxford, 1975, sin olvidar **The Garland of Philip**, Cambridge, 1968, ésta última bilingüe.

La más reciente edición alemana de H. Beckby, **Anthología Graeca** para Tusculum, München, 1965-67, también bilingüe, mantiene el criterio clásico, pero se adscribe a la línea de Gow y Page la primera edición en español de Manuel Fernández-Galiano, **Antología Palatina**, Madrid, Gredos, 1978, tomo I.

Podríamos agregar al alcance de nuestros estudiantes los capítulos correspondientes en la **Historia de la literatura griega** de A. Lesky, Madrid, 1968 y el manual también traducido de A. Körte y P. Händel sobre **La poesía helenística**, Barcelona, Labor, 1973.

LA IRONIA EN "LA MATRONA DE EFESO"

Marta Garelli

El cuento de **La Matrona de Efeso** es uno de los pasajes más conocidos del **Satiricón**. Se lo considera una fábula milesia, una de aquellas historias picantes recopiladas por Arístides de Mileto y traducidas al latín por Sisenna, que regocijaban a los soldados en los campamentos. Narra, como se recordará, la historia de una desconsolada viuda que, dispuesta a dejarse morir, se encierra con una fiel sirvienta en la cripta donde se ha depositado el cadáver de su esposo; sin embargo, su pena es muy pronto mitigada por la intervención de un joven soldado encargado de la custodia de unos crucificados, a tal punto que la mujer acaba por acceder a entregar el cuerpo de su marido para reemplazar al de uno de los crucificados, robado una de las noches en que el soldado ha permanecido encerrado con ella en el panteón, entregado a ocupación más grata que la vigilancia.

El cuento se presenta como relato enmarcado, relato dentro del relato. El poeta Eumolpo, que es su narrador, lo anticipa como una historia real, acaecida en tiempos de su propia experiencia vital (**memoria nostra**), y se propone

con ella ejemplificar la inconstancia (**leuitas**) de las mujeres en el amor. Nos dice que **nullam esse feminam tam pudicam, quae non peregrina libidine usque ad furorem auerteretur** (ninguna mujer es tan casta que una nueva pasión no pueda arrastrarla hasta la locura).

El hecho de que conozcamos al narrador y su intención hace más evidentes las marcas del relato que orientan su lectura y le dan su sentido. Sabemos, de antemano, que Eumolpo va a hablar de la liviandad de las mujeres, de manera que ya la primera frase la recibimos con esta carga connotativa que procede del mismo contexto; cuando leemos: **Matrona quaedam Ephesi tam notae erat pudicitiae...**, desconfiarnos ya de la castidad de esta mujer. Sospechamos que el narrador no está 'diciendo la verdad', sospechamos que su relato tiene un sentido irónico¹, sospechamos que esta mujer, que el narrador caracteriza con el rasgo intensificado del pudor, es en realidad todo lo contrario.

Así como quien miente se propone borrar todo indicio de su mentira, pues su propósito es engañar, quien ironiza, por el contrario, se preocupa por dejar ciertas marcas de su insinceridad que permitan la decodificación de la ironía como tal². Estas marcas son las que nos proponemos señalar en nuestro trabajo, que apunta a mostrar que la ironía es el principal sostén de la eficacia narrativa de este cuento.

1) *El uso de las palabras 'pudicitia', 'pudica' y 'casta'*

La ironía es un tropo que comporta una inversión

1 La ironía y la mentira son dos modos distintos de la insinceridad. Así señala C. Kerbrat-Orecchioni la diferencia entre ambas: "la mentira: L dice A, piensa no-A y quiere hacer entender A; la ironía: L dice A, piensa no-A y quiere hacer entender no-A". (**La connotación**, Buenos Aires, Hachette, 1983, p. 146).

2 Seguimos en general, para la caracterización de la ironía, los trabajos de C. Kerbrat-Orecchioni. Además del citado anteriormente, hemos consultado "L'ironie comme trope", *Poétique*, n° 41, fevr. 1980, pp. 108-127.

semántica: en nuestro caso, **pudicitia = impudicitia**. Cabe preguntarse cuál es la intención de esta antonimia u oposición entre lo que se dice y lo que se quiere dar a entender, cuál es su valor ilocutorio. Según C. Kerbrat-Orecchioni "ironizar es siempre, de alguna manera, descalificar, convertir en motivo de risa, burlarse de alguien o de algo"³. En este apartado analizaremos todas las apariciones de los términos específicos que hacen alusión a la castidad de la mujer teniendo en cuenta estos dos aspectos: el de la inversión semántica y el de su valor ilocutorio.

a) **matrona quaedam Ephesi tam notae erat 'pudicitiae'** (había una dama en Efeso de tan notable 'castidad'). Nuestra sospecha de que el término es antifrástico procede aquí de lo que 'sabemos del narrador': aparece en las primeras líneas de un texto de cuyo narrador se nos ha dicho un poco antes: **multa in muliebrem leuitatem coepit iactare** (se puso a lanzar muchas bromas sobre la liviandad femenina).

b) **solum illud ... uerae 'pudicitiae' ... exemplum** (aquel único ejemplo de 'castidad'). La exaltación hiperbólica de este 'único caso' nos hace avanzar en nuestra sospecha del valor irónico del término.

c) **nec deformis aut infacundus iuuenis 'castae' uidebatur** (el joven no le parecía a la 'casta' mujer ni feo ni carente de elocuencia). El índice o marca de la inversión semántica de la palabra 'casta' lo constituye la situación descripta: a la mujer, a pesar de su dolor (?), no se le pasa desapercibida la agradable apariencia del soldado. La lítote parece traducir un mirar de reojo, un reconocimiento tímido

3 No otro es el valor semántico atribuido a la ironía como tropo y su valor ilocutorio en la retórica clásica. Para el primero: **simulatio: frequentissima apud oratores figura, ubi aliud uerbis significamus, aliud re sentimus**, Aquilae Romani **De figuris sententiarum et elocutionis liber**, 7. Para el segundo: **eironeia est figura sententiae... non sine derisu in contrarium tendens**, Iulii Rufiniani **De schematis dianoetas**, 9. Ambas citas están tomadas de Lausberg, H., **Manual de retórica literaria**, Madrid, Gredos, 1967, v. II, p. 295. Kerbrat-Orecchioni deja de lado en su definición el asteísmo, forma de la ironía que consiste en elogiar algo o a alguien con la forma de una expresión negativa.

y adecuado a su papel de 'inconsolable'- de los atractivos del soldado.

d) **quisquis ... ad monumentum uenisset, putasset expirasse super corpus uiri 'pudicissimam' uxorem** (cualquiera que hubiera llegado a la cripta, hubiera creído que había expirado sobre el cuerpo de su marido la 'castísima' esposa). La ironía es aquí plena y el narrador la subraya con el superlativo: el término 'pudica' se hace antifrástico (significante: 'pudicissima'; significado: 'impudicissima'). Observemos que la inversión semántica sólo es percibida por el lector y no por los admiradores de su castidad que siguen creyendo en ella. A esta altura del relato advertimos que el significante 'pudica' (**pudicitia, casta**) ha cubierto tres significados distintos:

- 1) 'impudica', desde la primera mención, para el narrador.
- 2) 'pudica', pero con sospechas de inversión semántica por su posible valor irónico que se confirma en este pasaje, para los lectores (y los oyentes del primer nivel de ficción).
- 3) 'pudica', para los habitantes de Efeso y familiares de la viuda que, ante la cripta cerrada, piensan que la mujer ha expirado sobre el cadáver de su marido⁴.

e) **mulier non minus misericors quam pudica** (la mujer, no menos compasiva que casta). Desvalorizado por la ironía el segundo término de la comparación (**pudica**), automáticamente se desvaloriza el otro (**misericors**). La comparación de cualidades podría haber sido más neutra con los términos positivos (**tam misericors quam pudica**), pero resulta acentuada en su ironía por la lítote, que destaca la competencia entre ambas 'cualidades'. La mujer -nos está diciendo el narrador- ni es casta ni es compasiva: su interés por salvar al soldado está basado en su impudicia, no en su misericordia.

4 La intención declarada de Eumolpo es probar o ilustrar con su relato la liviandad femenina, de modo que el desenlace del cuento debiera coincidir con la consumación de la unión de la viuda y el soldado. Lo que sucede luego contaría como un epílogo, si tenemos en cuenta las intenciones del narrador. Sería concesión del autor al final humorístico de la 'milesia' que probablemente reproduce.

La descalificación moral de la viuda alcanza aquí su punto culminante.

2) El uso de la hipérbole para subrayar la ironía

En la formulación de un texto irónico se establece una tensión entre el mensaje literal y el mensaje verdadero. En este cuento el mensaje literal (al menos hasta cierto punto del relato) es: "Esta mujer es un ejemplo de castidad", en tanto que el mensaje verdadero es: "Esta mujer es un ejemplo de impudicia". En tal 'campo de tensión' o 'área de juego irónico' creado por el narrador, advertimos que la hipérbole contribuye a acentuar la inversión semántica. Este recurso aparece usado en la caracterización de la viuda:

a) Su castidad es motivo de admiración pública: **tam notae erat pudicitiae, ut uicinarum quoque gentium feminas ad spectaculum sui euocaret** (una dama de tan notable castidad que despertaba en las mujeres de los pueblos vecinos la curiosidad de verla)⁵.

b) La expresión de su duelo alcanza proporciones desmesuradas, que van más allá de lo usual: **non contenta uulgari more funus passis prosequi crinibus aut nudatum pectus in conspectu frequentiae plangere, in conditorium etiam prosecuta est defunctum, positumque in hypogaeo Graeco more corpus custodire ac flere totis noctibus diebusque coepit** (no satisfecha con seguir el cortejo fúnebre con los cabellos desatados, según la costumbre corriente, o con golpearse el pecho desnudo en presencia de los asistentes, siguió al difunto hasta el mismo sepulcro y comenzó a velar y a llorar durante toda la noche y todo el día sobre el cuerpo, que había sido puesto en la cripta según la costumbre griega).

c) Se necesita la intervención de la autoridad pública para apartarla del cadáver: **magistratus ultimo repulsi**

5 Notemos, de paso, la ironía de lo implícito: la castidad es una virtud tan rara que merece viajes de peregrinación para contemplarla.

abierunt (los magistrados, por último, también se alejaron).

d) Su castidad acapara la atención de toda la ciudad que no habla sino de este tema: **Una igitur in tota ciuitate fabula erat solum illud adfulsisse uerum pudicitiae amorisque exemplum omnis ordinis homines confitebantur** (en toda la ciudad había un solo tema de conversación: los hombres de todas las clases sociales declaraban que sólo aquel había brillado como verdadero ejemplo de castidad y amor).

3) *El vocabulario militar para referirse a las acciones del soldado*

Dice B. Allemann⁶ que el autor irónico "es prisionero de las condiciones de su propio juego: pues, una vez que ha establecido relación con la ironía, y esto no sería sino en la primera frase, no se deshace de ella en las frases que siguen en el curso de la obra". Podemos advertir en el cuento una ironía de conjunto que apunta a la intención de Eumolpo de burlarse de la fidelidad de las mujeres; pero el tratamiento irónico aparece en detalles como este de la referencia a los actos que cumple el soldado para ganarse la voluntad de la viuda por medio del vocabulario que corresponde a su función específica. La oposición del juego irónico se da entre la función propia de un soldado (combatir para conquistar una plaza) y su función en el cuento ('asedio' y 'conquista' de la viuda). Observemos el uso de este 'léxico militar':

- . **non recessit tamen miles** (no 'retrocedió' el soldado)
- . **ancilla, quae prior uicta est** (la sirvienta, que fue primero 'vencida')
- . **ancilla** /quien cumple en el cuento la función de adyuvante, casi otro soldado en el asedio de la plaza/ ...**cibo expugnare dominae pertinaciam coepit** (la sirvienta comenzó a 'atacar' la obstinación de su ama).

6 "De l'ironie en tant que principe littéraire", *Poétique*, n° 36, 1978, pp. 385-398.

- . pudicitiam eius aggressus est (comenzó el 'asedio' de su castidad)
- . uictor miles (el soldado, 'victorioso')

4) Valor irónico de las citas de la Eneida

Entre las múltiples interpretaciones de este cuento, una de las opiniones más generalizadas es que se trata de una parodia de los amores de Dido y Eneas. La transformación paródica comporta una burla, una degradación del texto parodiado. Podemos señalar en nuestro caso:

- a) una degradación de género: épica → fábula milesia
- b) una degradación en la calidad de los personajes: Eneas-Dido-Ana → **miles-matrona quaedam-ancilla**.
- c) una degradación de ambiente: ciudad de Cartago → necrópolis

En este contexto degradado, las citas de la **Eneida** (canto IV, v. 34; 37-38) adquieren valor irónico. Si bien las palabras son las mismas, no pueden ser recibidas por el lector (o el oyente) del mismo modo que en el grave contexto de la **Eneida**. El tono burlón de todo el texto las tiñe de tal modo que no podemos sino sonreír al escuchar, en medio del discurso de la sirvienta medio borracha: **Id cinerem aut manes credis sentire sepultos?** (¿acaso crees que las cenizas de los muertos o los manes sepultos son sensibles a esto?)

La ironía se hace mayor en la segunda de las citas: ... **Placitone etiam pugnabis amori? /Nec te uenit in mentem quorum consederis aruis?** (¿Te resistirás a un amor que te es grato? / ¿No tienes en cuenta quiénes poseen los campos en los que te has establecido?). Ana se refiere a los vecinos de Dido, potenciales enemigos de su reino, pero el receptor del cuento piensa en los muertos que rodean la cripta. La transformación semántica de 'enemigos' en 'muertos' se realiza sin que esté presente ninguno de los dos significantes. El pronombre 'quorum' necesita de la competencia cultural del oyente (conocimiento de la **Eneida**) para ser decodificado literalmente como 'posibles enemigos' en la cita, y del

contexto para ser decodificado como término irónico -'muertos'- en el cuento⁷.

¿Ha logrado Eumolpo su propósito de burlarse de la 'leuitas' femenina? Y, desde el punto de vista del objetivo de nuestro trabajo, ¿ha logrado la ironía revelar su valor ilocutorio de burla, de crítica, de censura? Para comprobarlo, observemos la reacción (el valor perlocutorio) que produce el cuento en los personajes del primer nivel de ficción a los que Eumolpo se dirige y ante quienes despliega los recursos de la ironía:

1) Los marineros se ríen (y con ellos nosotros, los lectores). La burla produce risa en quienes son meros espectadores de lo que pasa.

2) Licas se enoja. Está implicado afectivamente en la situación que se narra en el primer nivel de ficción. Advierte la burla, pero el desenlace del cuento no lo satisface: sin duda esperaba que se cumpliera la justicia poética, que la viuda (como él cree que debería serlo Trifena) fuera castigada por su liviandad.

3) Trifena se ruboriza. Siente que el cuento también alude a ella: su conducta es semejante a la de la viuda; Eumolpo, al burlarse de la viuda, se burla también de ella.

Todos los que han escuchado la narración han decodificado la ironía, han advertido la burla que se escondía tras los elogios en la presentación de aquel dechado de pudor. Los únicos que, al acabar el cuento, permanecen en el engaño son los convecinos de la matrona, los admiradores de su virtud sin par. Hay aquí otro tipo de ironía, la situacional, la 'ironía del mundo' como ha sido llamada. El pueblo de Efeso, convencido de la castidad de la mujer, no advierte que lo que pasa realmente está en contradicción con lo que ellos creen que pasa. Faltos de la información y de los índices de inversión semántica que ha proporcionado

⁷ Este verso, que A. Ernout en su edición del Satiricón (Belles Lettres, 1931) considera interpolado por un copista, se integraría perfectamente al cuento como un elemento irónico más.

Eumolpo a su público, decodifican el significante de la realidad con su significado literal, no con su significado antifrástico, irónico. Y es por eso que permanecen 'inocentes' hasta el final del relato: **Postero die populus miratus est qua ratione mortuus isset in crucem** (Al día siguiente el pueblo 'se preguntaba con asombro' de qué manera el muerto había ascendido a la cruz)⁸.

⁸ Este trabajo, cuyo enfoque tiene varios puntos de coincidencia con los conceptos vertidos por Paolo Fedeli en el curso "Il romanzo in particolare Petronio" dictado con motivo del XI Simposio Nacional de Estudios Clásicos, en la Universidad de Rosario entre el 17 y el 22 de setiembre de 1990, fue entregado al Consejo de Redacción de la Revista en 1989.

EL DESCENSO A LOS INFIERNOS EN LA ODISEA

Hortencia Dora Larrañaga de Bullones

τίς γὰρ ἔλως οἶδε τὰ μετὰ τὸν βίον;
¿Quién sabe pues de modo absoluto lo que
hay después de la vida?
Luciano, *Diálogo de los muertos*, I (Diógenes y Polidemo)

Al hombre le inquieta la vida después de la vida. Apremiantes las preguntas le sobrevienen: ¿Qué sucede cuando alguien muere? ¿Algo de él, el alma, le sobrevive? Si es así, ¿adónde va el alma del difunto? ¿Qué hay más allá de la vida, después de la muerte? Su formulación y la respuesta que el hombre obtenga para ellas moldean de algún modo su existencia, pues lindan con lo vital y lo religioso.

Ayer, hoy, siempre, los interrogantes se repiten, alteran su forma, se mitigan pero brotan renovados. Que esto es así lo atestigua el nacimiento de una nueva ciencia. En este último tramo de nuestro s. XX en su carrera hacia el año 2000, ha hecho su aparición la asombrosa tanatología (θάνατος: muerte + λόγος: conocimiento). La tanatología es-

tudia los casos de las personas que estuvieron clínicamente muertas y que retornaron a la vida para contar, como el 'Er' platónico, su tránsito por las desconocidas regiones de ultratumba. "Este nuevo campo de la experimentación es apasionante desde el punto de vista ontológico, ya que puede decirnos mucho sobre el origen y el fin del hombre"¹. Pero este es un último paso dado por las ciencias en estos tiempos. Antes fueron los religiosos y los poetas los que intentaron dar respuestas a los interrogantes sobre el más allá. El poeta, vidente inspirado por la divinidad, puede revelar conocimientos arcanos, no alcanzados por el resto de los hombres. Expresando el sentir popular y a la vez adelantándose al mismo, los poetas propusieron soluciones e imaginaciones cuyo fin era disipar las tinieblas y calmar las angustias humanas sobre el mundo de ultratumba. Y sus creaciones o determinaron o reflejaron la forma de vida de los hombres de su época y se proyectaron por el tiempo y las distancias, transformándose en un mensaje enriquecedor para los hombres venideros.

"Los poetas crearon las imágenes del amor y la nostalgia y las visiones de la otra tierra donde podría aún moverse el difunto y hablar en una débil, pero persistente, imitación de la vida"².

A fin de exponer sus ideas o las de su tiempo acerca del mundo de los muertos, el poeta imagina el viaje de un héroe hacia allí. Este, venciendo un sinnúmero de dificultades, regresa y relata lo visto y lo oído. Este tópico literario que encontramos ya en la epopeya de **Gilgamesh** (s. XXI

1 Revista **Conocer y Saber**, N° 17, 1990, p. 16 y ss. Los tanatólogos llaman a las personas que estuvieron afectadas, en inglés, NEAR DEATH EXPERIENCE (NDE) o, en español, ESTADOS PROXIMOS A LA MUERTE (EPM).

2 Emily VERMEULE. **La muerte en la poesía y el arte de Grecia**. Trad. de José L. Melena, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 22.

a. C.)³ es retomado por Homero y a través de él pasa a toda la literatura griega y a las letras occidentales.

El tema, amplio y profundo, ofrece muchas posibilidades de abordaje. Pero el objetivo de este trabajo es descubrir en el "descenso a los infiernos" de la **Odisea** homérica, la concepción que sobre el alma desarrolla Homero y develar su mensaje de vida.

En el descenso anterior, no griego, a la **Odisea** y en los posteriores de la literatura griega, el héroe realiza el viaje al más allá a) por propia iniciativa: ya impulsado por su deseo de alcanzar la inmortalidad (Gilgamesh), ya para traer del Hades a Atenas a Esquilo, el mejor trágico (Las Ranas de Aristófanes), ya para averiguar la línea de conducta a que debe arreglar su vida un hombre honrado y prudente (Menipo o La necromancia de Luciano); b) o es enviado de nuevo al mundo de los vivos después de estar muerto para ser "nuncio" ante los hombres de las cosas vistas y oídas en el otro mundo (mito de 'Er', en la República X, 13, 614 b - 621, de Platón).

En la **Odisea** hay dos viajes⁴ al Hades. Uno aparece en el canto λ (XI), νέκυια, anunciado por Circe en el canto κ (X) v. 490 y ss. El otro, en el canto ω (XXIV), v. 1-204. Los dos descensos son necesarios. La catábasis de la νέκυια del canto λ es un imperativo doloroso exigido a Odiseo y al que éste no puede rehusarse si desea la dulce vuelta. El segundo descenso del canto ω es el de las almas de los pretendientes muertos por Odiseo en Itaca y que son conducidos al Hades por Hermes Cilenio⁵.

3 Cfr. El descenso a los Infiernos en la epopeya de Gilgamesh, en **Revista de Estudios Clásicos**, T. XVI, Mendoza, Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, Fac. F. y Letras (UNC), 1982, pp. 67-79.

4 Llamamos "viaje", "descenso" o "κατάβασις", aunque el viaje de Odiseo en el canto λ no sea propiamente un descenso, como no fue tampoco el de Gilgamesh, ni el de Baco y Jantias en **Las Ranas** de Aristófanes.

5 Κυλλήνιος, de Cilene, en la Elide, epíteto de Hermes. Hermes,

Las palabras de Circe

ἀλλ' ἄλλην χρὴ πρῶτον ὁδὸν τελέσαι καὶ ἰκέσθαι
εἰς Ἄϊδαο δόμους καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης,
ψυχῇ χρησομένους Θηβαίου Τειρεσίαο,
μάντιος ἄλαοῦ, τοῦτε φρένες ἔμπεδοί εἰσιν.
(Od. κ, 490-3)

"Pero es necesario que primero realicéis un viaje y lleguéis a las moradas de Hades y de la venerable Persefona, para consultar el alma del tebano Tiresias, adivino ciego, cuya mente está intacta;..."

no anuncian un viaje más que retardará el ansiado regreso. No es agregar otros riesgos y esfuerzos a los ya realizados... Es el viaje al Hades el que los espanta y aterroriza pues "al Hades jamás nadie arribó en negra nave":

...εἰς Ἄϊδος δ' οὔπω τις ἀφίκετο νηϊ̄ μελαίνῃ.
(Od., κ, 502)

No debe afrontar Odiseo ninguna dificultad en esta aventura. Con los efluvios mágicos de la diosa del encantamiento, la nave arribará al sitio indicado sin ningún contratiempo. Pero sí necesitará de toda su fortaleza, de todo su coraje para sobreponerse a su propio miedo y al de sus compañeros.

...αὐτὰρ ἔμοιγε κατεκλάσθη φίλον ἦτορ·
κλαῖον δ' ἐν λεχέεσσι καθήμενος, οὐδέ τι
ἦνελ' ἔτι ζῶειν καὶ ὄραν αἶας ἡλείοιο.
(Od., κ, 496-8)

como gufa en los caminos desconocidos, es el conductor de las almas que van hacia el Hades. El epíteto, que no aparece en este texto, es ψυχοπομπός. Se lo aplica también a Caronte, a Apolo y a Orfeo.

"...se me partió el corazón y sentado en el lecho lloraba. Mi ánimo ya no quería vivir ni ver la luz del sol;..."

...τοῖσιν δὲ κατεκλάσθη φίλον ἦτορ·
ἔζόμενοι δὲ κατ' αὐτοὶ γόων τίλλοντό τε
χαίτας.

Ἄλλ' οὐ γάρ τις πρῆξις ἐγίγνετο μυρομένοισιν.
(Od., κ, 566-8)

"...a todos se les partía el corazón; y sentándose allí mismo lloraban y se mesaban los cabellos. Pero ningún provecho devino para sus lamentaciones".

¿Qué nos dice Homero sobre el Hades? ¿Yacemos "cual puño de polvo"? ¿Es la muerte olvido y noche eterna o permanece de "nosotros algo más que el nombre y la sombra"?⁶ Homero da por supuesta la existencia del alma como principio vital que anima nuestro cuerpo y es su guía, que domina sus pasiones. Odiseo, golpeándose el pecho, anima a su corazón⁷:

Τέτλασι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλοποτ'
ἔτλησ.
(Od., υ, 18)

"Soporta esto, corazón mío, cosas más duras soportaste ya".

Dice Rohde⁸ que "la prueba final de que un alma

6 OVIDIO, *Amores*, III, 9, 59-60.

"Si tamen a nobis aliquid nisi nomen et umbra
restat,"

7 κραδίη = καρδία, significa corazón, órgano del cuerpo, pero, como en este caso, puede ser el asiento de las pasiones o de las facultades del alma, o alma.

8 E. ROHDE. *Psiche*, El culto de las almas y la creencia en la

se ha aposentado en el ser vivo es el hecho de que al llegar la muerte se separa de él. El hombre muere cuando lanza su último aliento, precisamente de la naturaleza del aire, pero no una "nada" ... invisible para nuestros ojos... es a lo que llamamos psique".

Es tan real la psique⁹ que cuando escapa del cuerpo todo se transforma; la ψυχή arrastra con ella la vida. El cuerpo queda frío, sin vigor "las rodillas, los ojos velados, los oídos cerrados...".

Los efectos exteriores de este abandono los descubre, azorado, Gilgamesh:

*"Y ahora, ¿qué sueño te ha invadido?"
Tienes el rostro inmóvil y no me oyes;.....
Pero Enkidu no abre los ojos,
Gilgamesh le pone la mano sobre el pecho:
el corazón ya no late..."*

(Gilgamesh, VIII, col. II)

Y Homero, con admirable realismo, nos describe cómo el alma escapa del cuerpo por la boca o por la herida:

Δὴ τότε μερμήριξε πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς,
ἢ ἐλάσει; ὡς μιν ψυχή λίποι αὐτοῖ πεσόντα, ...
(Od., s, 90-91)

*"Entonces pensó el paciente divino Odiseo
si le daría tal golpe (a Iro) que el alma se
le fuera cayendo a tierra..."*

...ὁ δ' ὕπτιος ἐν κονίῃσιν
κάππεσεν, ἄμφω χεῖρε φίλοις ἐτάροισι πετάσας,
θυμὸν ἀποπνεῖων. Ὁ δ' ἐπέδραμεν, ὃς ῥ' ἔβαλέν περ,
Πείροος οὐτα δέδουρι παρ' ὀμφαλόν· ἐκ δ' ἄρα πᾶσαι
χύντο χαμαὶ χολάδες· τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψεν.
(Il., Δ, 522-26)

inmortalidad entre los griegos. Trad. de V. Fernández Ramírez, Ed. Summa, Madrid, 1942, T. I, p. 43.

9 La raíz de ψυχή, soplo, espíritu, alma, tiene que ver con ψύχω,

"...cayó de espaldas en el polvo, expirando tendía los brazos a sus camaradas. El mismo Piroo que lo había herido corrió presuroso y lo hirió con la lanza en el ombligo; derramáronse a tierra todos los intestinos y las tinieblas velaron los ojos del guerrero"

στῆ βα παρ' αὐτὸν ἰών, καὶ ἀκόντισε δουρὶ
 φαεινῶ,
 καὶ βάλε φαυσιάδην Ἀπυσάονα, πόιμένα λαῶν,
 ἦπαρ ὑπὸ πραπίδων, εἶδαρ δ' ὑπὸ γούνατ' ἔλυσεν.
 (Il., A, 577-8)

"Avanzando se paró a su lado, le arrojó la reluciente lanza y le hirió el hígado, debajo del diafragma, a Apisaón Fausiada, pastor de hombres, y le desató las rodillas".

Homero constata la existencia del alma en el cuerpo, guiándolo y dominando sus pasiones y comprueba además su abandono cuando el hombre muere. Pero según el poeta, ¿cómo es el alma? Después de escapar de la materia, "¿es eterna la noche de su sueño?" "¿Es verdad, o una fábula engaña a los tímidos, que enterrados los cuerpos las sombras sobreviven?"¹⁰.

En la νέκυια¹¹ aparecen diferentes imaginaciones o tradiciones muy antiguas sobre la ψυχή fundidas con otras más modernas o simplemente yuxtapuestas. Estas concepciones "indican fases sucesivas de la conciencia religiosa"¹².

soplar, que parece ser del mismo grupo que ψυχος o ψυχρός, frío.

10 L. A. SENECA. *Las Troyanas*, vv. 371-372.

"Verum est aut timidos fabula decipit
 umbras corporibus vivere conditis?"

11 νέκυια = νεκυία (ἦ), es el sacrificio para la evocación de los muertos. Con este nombre se titula el canto λ (XI) de la *Odissea*.

12 Carlo PASCAL. *Le credenza d' oltretomba nelle opere letterarie*

Una concepción muy primitiva es la que presenta a las almas como un εἶδωλον, una imagen de los mortales, una especie de doble, con la forma y rasgos físicos del difunto, de tal manera que son fácilmente reconocidos:

...βροτῶν εἶδωλα καμόντων...

(Od., λ, 476)

"imágenes de los mortales..."

...εἶδωλον δ' ἑτερώων ἑταίρου πολλ' ἀγόρευεν.

(Od., λ, 83)

"desde el otro lado la imagen de mi compañero hablaba largamente".

ἦ τί μοι εἶδωλον τόδ' ἀγαυὴ Περσεφόνεια
ᾤτρυνε ...;

(Od., λ, 213-4)

"¿Por ventura enviéme esta imagen la ilustre Persefona...?"

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Πατροκλῆος δειλοῖο,
πάντ' αὐτῷ, μέγεθος τε καὶ ὄμματα κάλ',
καὶ φωνὴν, καὶ τοῖα περὶ χροῖ εἶματα ἔστο.

(Il., ψ, 65-7)

"Entonces vino el alma del mísero Patroclo, semejante en todo a éste tanto por su estatura, hermosos ojos y voz, como por las vestiduras que llevaba sobre la piel".

Luciano, en su catábasis **Menipo** o **La Necromancia**, se burla sarcásticamente de las creencias y de los mitos tradicionales. Con una confusa mezcla de elementos griegos y orientales, llena su Hades de sombras "sin consistencia"

dell' antichita classica. 2a. edic. 2 Vol. Torino, Ed. Paravia, 1911.

y muertos "consistentes", esqueletos despojados de la carne
y muertos que conservan todos sus órganos:

...εἰς τὸ πεδίον εἰσβάλλομεν τὸ Ἄχερούσιον,
εὐρίσκομέν τε αὐτόθι τοὺς ἡμιθέους τε καὶ
τὰς ἡρώϊνας καὶ τὸν ἄλλον ὄμιλον τῶν νεκρῶν
κατὰ ἔθνη καὶ κατὰ φύλα διαιτωμένους, τοὺς
μὲν παλαιούς τινὰς καὶ εὐρωτιῶντας καὶ
ὡς φησιν Ὀμηρος, ἀμενηνοὺς, τοὺς δ' ἔτι
νεαλεῖς καὶ συνεστηκότας, καὶ μάλιστα τοὺς
Αἴγυπτίους αὐτῶν διὰ τὸ πολυαρκῆς τῆς
ταριχείας ἀμέλει πολλῶν ἐν ταύτῃ
σκελετῶν κειμένων καὶ πάντων ὁμοίως φοβερόν
τι καὶ διάκενον δεδορκότων καὶ γυμνοὺς τοὺς
ῥόδοντας προφαινόντων, ... (Menipo, 15)

"...fuimos a la llanura del Aquerusio. Allí encontramos a los semidioses y a las heroínas y a otra multitud de muertos distribuidos por naciones y tribus; unos, antiguos y enmohecidos y, como dice Homero, sin consistencia, y otros, aún jóvenes y consistentes, especialmente los egipcios, por la dureza de su embalsamiento.

..... muchos esqueletos yacían, de un modo semejante y horrible todos miraban con los ojos vacíos y mostraban sus dientes desnudos.....".

...μαστίγων τε γὰρ ὁμοῦ ψόφος ἤκούετο καὶ
οἴμωγῇ τῇ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ὀπτωμένων καὶ
στρέβλαι καὶ κύφωνες καὶ τροχοί, καὶ ἡ
Χίμαιρα ἐσπάραττεν καὶ ὁ Κέρβερος ἐδάρδαπτεν

(Menipo, 14)

"Se escuchaba a la vez el ruido de los azotes y el gemido de los que eran asados sobre el fuego, estaban los instrumentos de tortura, cepos, ruedas; la Quimera desgarraba y Cerbero destrozaba".

En la misma obra, Luciano introduce las sombras; pero no son éstas las imágenes de los difuntos sino las sombras producidas por nuestros cuerpos a la luz. Ellas en el Hades "acusan, atestiguan y arguyen por nuestros actos y parecen testigos muy fidedignos en tanto que siempre nos acompañan y jamás se separan de los cuerpos".

Luciano difiere también de Homero respecto a los εἴδωλα. Para éste las imágenes de los muertos son en todo semejantes al cuerpo viviente. Luciano, cuya intención es presentar una vida de ultratumba indiferenciada totalmente, borra las características corporales de las almas:

...ἅπαντες γὰρ ἀτεχνῶς ἀλλήλοισι γίνονται
ὅμοιοι τῶν ὄστων γεγυμνωμένων. πλὴν
ἀλλὰ μόγισ τε καὶ διὰ πολλοῦ ἀναθεωροῦντες
αὐτοὺς ἐγιγνώσκομεν. ἔκειντο δ' ἔπ' ἀλλήλοισι
ἄμαυροὶ καὶ ἄσημοι καὶ οὐδὲν ἔτι τῶν παρ'
ἡμῖν καλῶν ψυλάττοντες ἠπόρουσαν πρὸς
ἑμαυτὸν ὥστιν διακρίναίμι τὸν θερσίτην ἀπὸ
τοῦ καλοῦ Νιρέως ἢ τὸν μεταίτην Ἴρον ἀπὸ
τοῦ Φαϊάκων βασιλέως ἢ Πυρρίαν τὸν μάγειρον.
ἀπὸ τοῦ Ἀγαμέμνονος...

(Menipo, 15)

"Todos son absolutamente iguales los unos a los otros porque los huesos están despojados de la carne. Pero con esfuerzo, observándolos largo rato, los conocíamos. Yacían unos sobre otros indistintos y no identificados, no conservaban ninguna de las bellezas que tenían entre nosotros..... yo me cuestionaba en qué se diferenciaría Tersites del bello Nireo, el mendigo Iro del rey feacio o el cocinero Pyrria de Agamenón".

Las almas de Homero flotan sobre la tierra o alrededor de la casa de Plutón hasta que el cuerpo es destruido por el fuego o es enterrado. Así lo expresa claramente en la **Ilíada** el alma de Patroclo al aparecersele a Aquiles:

Θάπτε με ὅτι τάχιστα, πύλας Ἄϊδαο περήσω.
Τῆλέ με εἴργουσι ψυχαί, εἶδωλα καμόντων,
οὐδέ μέ που μίσησθαι ὑπὲρ ποταμοῦ ἔωσιν.
ἀλλ' αὖτως ἀλάλημαι ἀν' εὐρυπυλῆς Ἄϊδος ὄω.

(Il., Ψ, 71-4)

"Entiérrame cuanto antes para que pueda pasar las puertas de Hades. Lejos me rechazan las almas, que son imágenes de los difuntos, y no me permiten que atraviese el río o mezclarme con ellas; sino que de este modo voy errante alrededor del palacio de anchas puertas de Hades".

Las almas, imágenes, sombras que flotan, son inmateriales. Sin embargo Procopio¹³, de la antigua colonia griega de Bizancio, alude en La isla de los muertos de su **Historia de las guerras** (La guerra gótica) a las almas invisibles que sin embargo tienen peso:

"Presienten que van cargadas con un gran número de pasajeros, pues el borde de los botes sobresale cuando mucho un dedo de la superficie del agua".

Así que han arribado a la isla y seres invisibles han descargado las almas, regresan a su costa a toda velocidad:

"...los botes, vueltos repentinamente ligeros, se levantan por encima de las olas..."

Un dato científico interesante, que coincide con el fantasioso relato de Procopio, lo trae E. Vermeule¹⁴. Este autor afirma que "actualmente un médico de Düsseldorf

13 PROCOPIO, **Historia de las guerras**. La guerra gótica. La isla de los muertos. El pasaje aparece citado en **Los primeros cuentos del mundo** de E. Anderson Imbert, Bs. As., Marymar, 1978; pp. 31-33.

14 E. VERMEULE. op. cit.

ha logrado cuantificar el alma, colocando los lechos de los pacientes moribundos sobre balanzas extremadamente sensibles. Según morían y abandonaba el alma sus cuerpos, el fiel bajaba 21 gramos".

Las almas son atraídas a los Infiernos por una fuerza y llegan allí antes que los seres vivos. Así lo afirma, asombrado, Odiseo:

Ἐλπῆνορ, πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα;
ἔφθης περὶς ἔων ἢ ἐγὼ σὺν νηϊ̄ μελαίνῃ.
(Od., λ, 57-8)

"Elpénor, ¿cómo viniste a estas tierras caliginosas? Tú has llegado a pie antes que yo con la negra nave".

O bien bajan "chillando", obedientes al llamado del conductor divino, Hermes psicopompo:

Ἑρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο
ἀνδρῶν μνηστήρων· ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ
χερσὶν καλὴν, χρυσεῖην, τῆτ' ἀνδρῶν
θύματα ἄέλγει, ὧν ἐσέλει, τοὺς δ' αὖτε
καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει· τῆ̄ ῥ' ἄγε κινήσας·
ταὶ δὲ τρίζουσαι ἔποντο.
.....

ὦς αἰ̄ τετριγυῖται ἄμ' ἦϊσαν' ἦρχε δ' ἄρα
σφιν
Ἑρμείας ἀκάκητα κατ' εὐρώεντα κέλευθα.
(Od., ω, 1-10)

*"El cilenio Hermes llamaba a las almas de los pretendientes, teniendo en su mano la hermosa áurea vara con la que adormece los ojos de los hombres que quiere o despierta de nuevo a los que duermen. Con ella conducía a las almas moviéndolas; ellas lo seguían gritando estridentemente.....
Las almas iban chillando y el benéfico Hermes llevábalas por lóbregos senderos".*

La psiché homérica no tiene consistencia. Al ser el cuerpo destruido, el alma se va volando como un sueño, una sombra, como un humo, inasible. Vano será el intento de querer aprisionarla entre los brazos. Afirma Anticlea, madre de Odiseo:

οὔτι σε Περσεφόνεια, Διὸς θυγάτηρ,
ἀλλ' αὐτὴ δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε κέν
ἀπαψίσκει,
τε θάνωσιν·
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες
ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος
αἰδομένοιο
δαμνῶ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὀστέα
θυμός·
ψυχὴ δ' ἤϊτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.
(Od., λ, 217-222)

"No te engaña Persefona, hija de Zeus, sino que ésta es la condición de los mortales cuando fallecen: los nervios ya no mantienen unidos la carne y los huesos, pues los consume la viva fuerza de las ardientes llamas, después que la vida abandona la blanca osamenta; el alma se va volando como un sueño".

τρὶς μὲν ἐφωρμήθην, ἔλεειν τέ με θυμός
ἀνώγει,
τρὶς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴκελον ἦ καὶ
ὄνειρψ
ἔπτατε·

(Od., λ, 206-208)

"Tres veces me acerqué a ella pues el ánimo me incitaba a abrazarla; tres veces se me fue volando de entre las manos semejante a una sombra o a un sueño..."

ὣς ἄρα φωνήσας ὠρέξατο χερσὶ φίλησιν,

οὐδ' ἔλαβε· ψυχὴ δὲ· κατὰ χθονὸς ἦτε
καπνὸς
ῥῆχέτο τετριγυῖα...

(II, Ψ, 100-101)

"Así hablando le tendió los brazos, pero no lo tomó: el alma como un humo se marchó bajo tierra dando chillidos..."

Las almas acuden desde el Erebo cuando son invocadas por Odiseo, "agitándose con grandísimo murmullo alrededor del hoyo":

...ῥέε δ' αἶμα κελαινεφές· αἶ δ' ἀγέροντο
ψυχαὶ ὑπὲξ Ἑρέβδους νεκύων κατατεθνηώτων.

(Od., λ, 36-37)

"Corrió la negra sangre y se congregaron, saliendo del Erebo, las almas de los fallecidos".

Dos características de las almas obtenemos de esta descripción: a) la prontitud con que acuden a la invocación. Esto es la rapidez de sus movimientos, advertida por Odiseo cuando le dice a Elpeñor que él a pie llegó al Hades antes que ellos en barco.

También Procopio¹⁵ señala como una característica la rapidez de sus movimientos:

"...Después de remar una hora atracan en Brittia. ¡Han tardado sólo una hora, siendo que cuando viajan en sus propios botes y a vela, difícilmente les alcanza una noche y un día para completar el trayecto!"

b) la otra característica que observamos es la capacidad de las almas de traspasar los cuerpos sólidos. Odiseo está haciendo las libaciones y las almas de inmediato emergen de la tierra, salen del Erebo.

15 PROCOPIO, op. cit.

...ῥέε δ' αἶμα κελαινεύς· αἶ δ' ἄγέροντο
ψυχαὶ ὑπὲξ Ἑρέβου νεκύων κατατεθνηώτων.

(Od., λ, 36-37)

"...y corrió la negra sangre. Las almas de los fallecidos se congregaron saliendo desde el fondo del Erebo".

Esta cita se confirma con otro pasaje de la **Ilíada**. El alma de Patroclo se ha aparecido a Aquiles y éste intenta abrazarla:

...ψυχὴ δὲ κατὰ χροῦνός ἦν τε καπνός
ᾧ ψητο τετριγυῖα ...

(Il., ψ, 100-101)

"... el alma como humo penetró en la tierra chillando..."

Veintiocho siglos después de Homero, los tanatólogos estudian las experiencias vividas por los que han resucitado de su muerte aparente. El relato de esos "resucitados" coincide en algunos puntos con la condición de las almas descriptas por Homero de flotar, elevarse y traspasar cuerpos sólidos:¹⁶

"...Inesperadamente comencé a flotar hasta el techo y pude ver la escena que estaba protagonizando. Yo, aunque no era yo, estaba en una cama con el cuerpo parcialmente enyesado.....poco a poco me fui acercando a una claridad que parecía estar situada en el fondo de un largo túnelCuando miré hacia abajo, porque yo estaba ascendiendo, vi a la gente del hospital y a mi marido que estaba en otro lado, en una salita anexa, y quise comunicarme con él pero no pude".

16 Revista **Conocimiento y Saber**, op. cit.

Las almas en el Hades homérico no vagan solitarias sino que forman grupos en torno a un personaje importante con el que estuvieron relacionadas en vida, lo que supone en ellas un cierto grado de conocimiento y conciencia.

Como sucedía en su existencia terrena, las mujeres se reúnen por un lado y por otro, los hombres.

Después de Anticlea

.....αἱ δὲ γυναῖκες
ἦλυθον - ἄτρυνεν γὰρ ἀγαυὴ Περσεφόνηα -
ὄσσαι ἀριστήων ἄλοχοι ἔσαν ἠδὲ θυγάτρεις·

(Od., λ, 225-227)

"vinieron, enviadas por la ilustre Persefona, cuantas mujeres fueron esposas o hijas de eximios varones".

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Ἀγαμέμνονος Ἀτρείδου
ἀχθυμένη· περὶ δ' ἄλλαι ἀγηγέρθη, ὄσσαι ἄμ' αὐτῷ
οἴκῳ ἐν Αἰγίστοιο θάνατον καὶ πότμον ἐπέστον,

(Od., λ, 387-389)

"Y después llegó el alma afligida de Agamenón Atrida; a su alrededor se congregaban otras que con él murieron en la casa de Egisto y cumplieron su destino".

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πηληϊάδου Ἀχιλλῆος
καὶ Πατροκλῆος καὶ ἀμύμονος Ἀντιλόχοιο
Αἴαντος θ', ὃς ἀριστος ἔην εἶδός τε δέμας τε
τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα.

(Od., λ, 467-470)

"Llegó después el alma del Pelida Aquiles, de Patroclo, del irreprochable Antíloco y de Ayax..."

ἀλλὰ πρὶν ἐπὶ ἔθνε' ἀγείρετο μυρία νεκρῶν,...

(Od., λ, 632)

"Pero antes se congregaron innumerables grupos de muertos..."

...ὁ δὲ μ' οὐδὲν ἀμείβετο, βῆ δὲ μετ' ἄλλας
ψυχαὸς εἰς Ἑρεβος νεκύων κατατεθνηώτων.

(Od., λ, 563-564)

"Este (Ajax) nada me respondió y se marchó hacia el Erebo con las otras almas de los difuntos".

En el canto ω , las almas aparecen también agrupadas, conversando entre sí. Ellas reconocen a las que llegan conducidas por Hermes y les preguntan sobre los hechos y personas de la vida terrena que desconocen. De esta comunicación entre ellas y de su reconocimiento, deducimos que poseen conciencia y cierta espiritualidad.

Las imágenes de los difuntos carecen de voz antes de beber la sangre, excepto Elpénor, Tiresias y Heracles. Sin embargo emiten chillidos estridentes que provocan pánico a Odiseo:—

ἀλλὰ πρὶν ἐπὶ ἔθνε' ἀγείρετο μυρία νεκρῶν,
ἦχῃ θεσπεσίῃ· ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἦρει,...

(Od., λ, 632-633)

"Pero antes se congregaron innumerables grupos de muertos con gritería extraordinaria; y el pálido temor se apoderó de mí..."

Este griterío es similar al de las almas de los pretendientes conducidos por Hermes en el último canto:

...ταὶ δὲ τρίζουσαι ἔποντο.

(Od., ω, 5)

"Estas profiriendo estridentes gritos lo seguían".

El poeta logra una perfecta intuición de las almas agrupadas que chillan estridentemente al compararlas con

racimos de murciélagos que en su gruta revolotean gritando:

ὣς δ' ὅτε νυκτερίδες μυχῶ ἄντρον ϑεσπεσίοιο
τρίζουσαι ποτέονται, ἐπεὶ κέ τις ἀποπέσῃσιν
ὄρμασσοῦ ἐκ πέτρης, ἀνά τ' ἀλλήλησιν ἔχονται·
ὥς αἱ τετριγυῖται ἄμ' ἦισαν·

(Od., ω, 6-9)

"Como cuando los murciélagos revolotean chillando en lo hondo de la vasta cueva, cuando alguno se cae del grupo colgado de la piedra y se tienen entre sí arriba, del mismo modo iban chillando a la vez..."

Dentro del mismo canto λ aparecen rasgos de otra concepción de las almas más primitivos y materialistas. Algunas almas muestran "ensangrentadas armaduras", otras llevan vestimentas, armas o emblemas que usaron en vida.

Además tienen aún el sentido del dolor físico; temen ser dañadas, como si pudieran ser alcanzadas y heridas por un arma, como si temieran una nueva muerte... Odiseo las aleja de la sangre del sacrificio con su espada:

αὐτὸς δὲ ξίφος ὄξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
ἦμην, οὐδ' εἴων νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα
αἵματος ἄσσον ἴμεν,...

(Od., λ, 48-50)

"Y yo, desenvainando la aguda espada que llevaba junto al muslo me senté y no permití que las inanes cabezas de los muertos se acercaran a la sangre..."

Las almas deben beber sangre para recuperar lo que perdieron al ser destruido su cuerpo: conciencia, recuerdo, sentimiento, voluntad, voz. Cuando Odiseo interroga a Tiresias sobre lo que debe hacer para que lo reconozca el alma de su madre, "que está silenciosa junto a la sangre, sin que se atreva a mirar de frente a su hijo ni a dirigirle la palabra", el vate responde:

ὄντινα μὲν κεν εἴης νεκύων κατατεθνηώτων
 αἵματος ἄσσον ἴμεν, ὅδε τοι νημερτὲς ἐνίψει
 ἦ δέ κ' ἐπιφρονέοις, ὅδε ποι πάλιν εἴσιν
 ὀπίσσω.

(Od., λ, 147-149)

*"Aquel de los difuntos a quien permitieres
 que se acerque a la sangre, te dará noticias
 ciertas; aquel a quien se lo negares, se volverá
 enseguida".*

Estos versos traducen una concepción primitiva y materialista del alma y hacen recordar el cuento egipcio **Los dos hermanos**¹⁷. Bata, el hermano menor, yace muerto en el valle de los Cedros. Anubis busca el corazón de su hermano "y no lo encuentra; busca, busca durante varios años y un buen día abre una fruta y allí está el corazón. Lo sumerge en una taza de agua fresca. El corazón absorbe el agua y el cadáver de Bata empieza a estremecerse. Anubis le da a beber el agua y el corazón torna a su sitio. Sí. Bata resucita; abraza a Anubis....."

Tanto Homero como el anónimo autor del cuento egipcio consideran que la ψυχή o el corazón, principios vitales, necesitan algo material (sangre o agua, "la sangre de los campos blanca") para recuperar lo que perdieron con la muerte.

Para los egipcios el agua era dadora de vida. Su subsistencia dependía de las aguas fecundadoras del Nilo. El agua es además manantial de vida para todos los pueblos próximos al desierto. El agua fresca recompone las energías perdidas por el calor y el cansancio.

En la epopeya de **Gilgamesh**, las almas superiores "beben el agua fresca de la vida". Y el **Antiguo y Nuevo Testamento** contienen innumerables metáforas del agua como principio de vida eterna:

"Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El

17 El cuento, que procede de las dinastías XVIII y XX, 1560 - 1085 a. C., aparece en **Los primeros cuentos del mundo**.

*que crea en mí, según dice la Escritura, ríos
de agua viva correrán de su seno".*

(Juan, 7, 37-39)

No estaba errado el poeta egipcio al considerar el agua como un elemento vivificador. Pues el agua no sólo es el "alma del paisaje blanca", la "sangre de los campos blanca"¹⁸, sino el elemento vital de toda existencia, animal o humana.

Para Pascal¹⁹, el pasaje homérico en donde las almas beben sangre para recobrar sus energías es una "ingenua concepción debida a la experiencia primitiva de un pueblo guerrero. La sangre vertida disminuía el vigor y el espíritu vital. De aquí la costumbre de degollar la víctima, animal u hombre, sobre la tumba de los seres queridos. Por eso en la "nekyia", las almas bebiendo la sangre adquieren una conciencia más clara y mayor grado de vida".

Esta concepción primitiva y materialista del alma no tuvo continuadores en la tradición literaria griega. Y ya en Homero y aun en el mismo canto aparece ésta junto a otra concepción más espiritualista.

Así, no todas las almas necesitan beber de la sangre para recobrar su sentido, para conocer y hablar. Es el caso de Elpénor. Sin beber la sangre hace una profesía a Odiseo, le solicita que queme su cuerpo y sus armas y le levante un túmulo junto al mar.

Tiresias reconoce a Odiseo y le habla antes de beber, pero necesita beber la sangre para revelar le "la verdad de lo que quieras".

El alma de Ajax Telamonio no sólo ha reconocido a Odiseo sin beber la negra sangre, sino que guarda hacia él el mismo resentimiento, a causa de las armas de Aquiles que le fueran entregadas a Odiseo y no a él.

Tampoco Heracles bebe, sin embargo lo reconoce de inmediato.

18 Luis Fabio XAMMAR. poeta peruano, potmodernista (1911- 1947).

19 C. PASCAL. op. cit.

En cuanto al origen del alma, si nace con el cuerpo o si tiene una existencia anterior, Homero guarda silencio. Las épocas posteriores trataron de dar una respuesta a estas inquietudes, por ejemplo el orfismo (fines del s. VII a. C.) y Platón (s. IV a. C.).

Según el orfismo²⁰ "el cuerpo de los hombres procede de los titanes y es perecedero, pero el alma procede del dios y es eterna, no ha nacido ni puede morir. Las almas son divinos demonios que en su existencia preterrenal llevaban una vida divina y bienaventurada; pero por alguna culpa que han cometido, han sido desterradas por milenios del círculo de los bienaventurados y han entrado en el mundo terreno de los cuerpos para que vivan en cuerpos de animales y de hombres hasta que la progresiva purificación -favorecida por estancias y castigos en el Hades- las salve del "círculo de las generaciones" y las devuelva a la bienaventurada existencia divina".

Platón en el **Fedón**²¹ fundamenta su teoría sobre la existencia anterior del alma en tres argumentos: 1) La transmigración de las almas. Las almas al dejar el mundo van al Hades y de allí vuelven a la vida después de haber pasado por la muerte. No volverían al mundo si no existiesen. 2) El nacimiento de todas las cosas desde sus contrarios: la fuerza, de la debilidad, la velocidad, de la lentitud..... la vida, de la muerte. 3) La teoría de la reminiscencia. Si el conocimiento no es más que recordar necesariamente tenemos que haber aprendido en otro tiempo las cosas de que nos acordamos.

La concepción homérica del alma habla de una supervivencia de ésta en el Hades. Esta supervivencia no implica necesariamente la inmortalidad del alma. La psique de Homero no es el espíritu²² que nosotros contraponemos

20 W. NESTLE. **Historia del espíritu griego desde Homero a Luciano**. Barcelona, Ed. Ariel, 1961. Trad. de Manuel Sacristán. Cap. II, p. 5 y ss.

21 PLATÓN, **Diálogos**, Barcelona, Ed. Ariel, 1947, Versión de J. Garriga, III, **Fedón**.

22 Para San Agustín, el **totus homo** es una tríada: σῶμα (cuerpo,

al cuerpo. "Al sobrevenir la muerte, afirma Rohde²³, el hombre deja de ser un todo y se desintegra: el cuerpo, es decir, el cadáver, convertido en tierra insensible, se destruye; la psique permanece intacta. Pero la psique no es en ningún modo, como tampoco lo es el cuerpo, una cobertura del "espíritu" y de sus potencias. De ella se dice que es inconsciente y que está privada de la facultad de conocer y de sus órganos. Todas las potencias del pensar, del querer y del sentir se desvanecen al disolverse el hombre en sus elementos... El cuerpo es incapaz de percibir, sentir y querer si la psique está ausente; pero todas estas actividades y las que le son propias no las ejecuta por la fuerza de la psique ni por intermedio de ella. En ninguna parte de sus poemas atribuye Homero a la psique actividades semejantes en relación con los hombres vivientes, y sólo se la nombra cuando se ha producido o se produce su separación del cuerpo. Como sombra o réplica de los hombres, sobrevive a los hombres y a todas sus potencias. Las funciones del espíritu humano son posibles y sólo actúan en tanto que el hombre es un ser vivo".

Las almas de los difuntos flotan en los Infiernos, en una existencia sombría, ociosa y semi-inconsciente. Es esta semi-inconciencia de los εἶδωλα homéricos que minimiza su existencia en el más allá, la reduce y la limita; pues si la conciencia, "modo fundamental del ser, perece, perece su personalidad, el yo no tiene conciencia de sobrevivir y lo que sobrevive es algo muy diferente, un no-yo"²⁴.

sustrato material), ψυχή (alma o vida sensible), πνεῦμα (espíritu o vida intelectual). A veces reduce esta fórmula a una dicotomía: cuerpo y alma. Alma significa entonces lo mismo que espíritu, el principio de todas las funciones que realiza el hombre como ser corporal y racional; es el "alma sensitiva" enriquecida por un principio superior que se llama **mens, ratio** o **intellectus**. El espíritu o el alma enriquecida por ese principio superior es inmortal. SAN AGUSTIN, *Obras*, T. III, *Obras filosóficas*. BAC, 1982. Capítulo "Naturaleza y origen del alma", libro II.

23 E. ROHDE. op. cit. p. 11.

24 Michele F. SCIACCA., *Qué es la inmortalidad*. Bs. As., Ed. Columbia, 1966.

Tampoco nada en la **Odisea** confirma "que las almas deban conservar una duración indefinida"²⁵. Según Rohde²⁶, "no cabe hablar de una vida inmortal de estas almas... Apenas puede decirse que vivan como la imagen del ser vivo reproducido en un espejo".

La concepción homérica sobre la vida de ultratumba subsistió en la época clásica junto a la concepción eleusino-órfica depurada por el trabajo del pensamiento filosófico.

El Orfismo proclama la superioridad del alma con respecto al cuerpo, su independencia, su eternidad y la idea de transmigración. Como consecuencia, la morada del más allá es considerada sólo como una etapa entre las reencarnaciones sucesivas.

Platón cree en la inmortalidad del alma y en la transmigración. Y ejerce una poderosa influencia a través de sus mitos sobre la vida futura, mitos que aparecen en el **Fedro**, en el **Gorgias**, en el **Fedón** y la **República**. En el **Fedón** demuestra la inmortalidad del alma: 1) Del argumento de la existencia del alma antes del nacimiento. Si viene a la vida desde la muerte, es preciso que exista después de la muerte ya que debe volver a la vida. 2) Por su naturaleza simple, inmaterial, invisible, inmutable, divina, siempre igual y parecida a sí misma. 3) De la ley de que un contrario no se transforma nunca en su contrario en sí mismo. El alma lleva la vida, por tanto no puede admitir nunca la muerte. Cuando la muerte llega al hombre, lo que hay en él de mortal muere, y lo que hay de inmortal se retira sano e incorruptible, dejando sitio a la muerte".

A partir del s. IV a. C. y debido a la influencia ejercida por Platón predomina sobre la concepción homérica la corriente eleusino-órfica de la inmortalidad del alma.

¿Qué sucede con el alma cuando el cuerpo, ya muerto,

Ed. Columbia, Cap. 12: La muerte como "condición" de un futuro extra-temporal del espíritu.

25 DAREMBERG ET SAGLIO, **Dictionnaire des antiquités grecques et romaines**. T. III. Première partie. Paris, Hachette. pp. 493-498.

26 E. ROHDE. op. cit.

no es quemado o enterrado? El alma es entonces rechazada por los otros muertos, los cuales le impiden cruzar el río. No pudiendo traspasar la entrada, anda errante alrededor del palacio de anchas puertas de Plutón (II, Ψ, 71-74).

Una vez que el cuerpo ha sido enterrado o quemado, el alma se precipita para siempre en las profundidades de los Infiernos y no retorna jamás; un abismo infranqueable la separa de los vivos, pues los caminos que llevan al Hades son siempre caminos de ida, nunca de vuelta.

καί μοι δὸς τὴν χεῖρ', ὀλοφύρομαι, οὐ γὰρ ἔτ'
αὐτὶς
víσσομαι ἔξ ᾿Αΐδαο, ἔπῃν με πυρὸς λελάχητε.
(II, Ψ, 75-76)

"Dame la mano, te lo pido llorando; pues ya no volveré del Hades cuando hayáis entregado mi cadáver al fuego".

El Hades presentado por Homero carece totalmente de diferenciación: oscuro, triste, sin pena ni gloria, sin premios ni castigos... Nada más decepcionante, nada más doloroso que su uniformidad; nada más doloroso que esos vanos simulacros semiinconscientes... El Hades homérico es más angustiante que la misma nada.

La visión del más allá transmitida por Homero fue perfeccionada por las enseñanzas eleusinas y órficas. La novedad eleusina más importante es la presentación de lugares diferentes para los condenados y para los bienaventurados.

Para el Orfismo los buenos tienen recompensa, pero la felicidad es transitoria y no suprime la obligación de un nuevo nacimiento. Las penas de los condenados sirven de castigo y purificación.

Platón conserva la división del lugar, una, para justos, y otra, para pecadores, y agrega precisas determinaciones. Después de miles de años se produce la reencarnación. Las almas mismas eligen su nueva condición terrestre, después de pasar por el Leteo.

Al mundo subterráneo de las almas, indiferenciado y oscuro, que ha descrito Homero, se contraponen más adelante, en el mismo canto, un pasaje en el que entra un elemento totalmente extraño al resto del infierno homérico: el juicio de los muertos. Es el pasaje donde aparecen Minos, Orión, Titio, Tántalo y Sísifo (vv. 568-600).

Tres elementos podemos separar de la descripción de Minos y Orión, características que contradicen el resto de la Nekyia: la incorporación del juicio a las almas; Minos y Orión continúan realizando en el Hades la misma tarea que desarrollaban cuando vivían: la de juez y cazador, respectivamente; ambos portan un instrumento material, emblemas de sus respectivos oficios: cetro áureo e "irrompible clava toda de bronce", elementos que los distinguen del resto de las almas.

Titio, Tántalo y Sísifo componen el grupo de los tres condenados, de los cuales se describe el suplicio: los buitres devoran el hígado de Titio; Tántalo está sediento y hambriento en medio del agua y de los frutos que penden sobre él; Sísifo empuja una piedra que al llegar a la cima vuelve a rodar. En abierta contradicción al resto del poema, los castigos obedecen a una sanción moral, son corporales y se renuevan incesantemente.

Sólo se menciona, en forma sucinta, la causa del castigo de Titio: la impiedad. Aunque de Tántalo y Sísifo nada se dice, sin duda el público conocería sus mitos y asociaría sus condenas a la impiedad.

"Todo este pasaje, afirma Carlo Pascal²⁷, pertenece a una adición a la Nekyia homérica. La representación del mundo moral sobre la base de castigos de ultratumba es extraña a la parte más antigua de la Nekyia. La figuración de los muertos como vanas sombras no concuerda con esta representación en la que los muertos tienen músculos y vísceras".

Una consideración especial dentro del Infierno homérico merece el εἴδωλον de Heracles:

27 C. PASCAL, op. cit.

Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἑρακλεΐην,
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τέρπεται ἐν θαλίῃσιν καὶ ἔχει καλλίσφυρον
Ἥβην.

παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπέδιλου.
(Od., λ, 601-604)

*"Vi después a la fuerza heraclea, su imagen;
pues él, entre los inmortales dioses, se deleita
en sus banquetes, y tiene como esposa a Hebe,
la de los pies hermosos, hija de Zeus y Hera,
de áureas sandalias".*

¿Cómo es este εἶδωλον si el verdadero Heracles está con los inmortales?

Indudablemente que esta imagen difiere del resto de las almas. Heracles mereció "por sus trabajos, su valor y, sobre todo por sus sufrimientos, ser uno de los inmortales"²⁸. Dice Guirand²⁹ que cuando las llamas de la pira, que Heracles mismo formó para morir, alcanzaban ya su cuerpo "descendió una nube del cielo y, en una apoteosis de truenos y relámpagos, el hijo de Zeus desapareció a los ojos de los humanos. Admitido en el Olimpo, se reconcilió con Hera, se casó con Hebe y vivió en lo sucesivo la vida magnífica y feliz de los inmortales".

Para Carlo Pascal³⁰, en el episodio de Heracles que aparece en el canto de la **Odisea**, hay "contaminación y mezcla de ideas diferentes". Es Rohde³¹, como siempre,

28 Pierre GRIMAL. **Diccionario de mitología griega y romana**, Barcelona, Ed. Paidós, 1984, 2a reimpresión, Trad. de F. Payarols, p. 257.

29 Felix GUIRAND y otros. **Mitología general**. Barcelona, Labor, 1962. Trad. de P. Pericay, p. 248.

30 C. PASCAL, op. cit.

31 ROHDE, op. cit.

quien aclara detalladamente el pasaje. Según él, el Heracles de la Nekyia "no es el Heracles, el 'héroe-dios', que conoce la posteridad; el poeta (Homero) no sabe nada de la elevación del hijo de Zeus por encima de la suerte de los demás notables... Todo esto debía parecer un descuido a los lectores de otros siglos. Alguno de estos lectores fue el que se atrevió a interpolar tres versos, en los cuales se nos advierte que "él", el verdadero Heracles, vive entre los dioses y lo que ve Odiseo en el Hades es sólo su simulacro. Pero el autor de esta interpolación hizo algo más que interpolar: dogmatizó por su propia cuenta. Porque ni Homero ni los griegos posteriores a Homero supieron nunca nada de una dualidad semejante, es decir, de la existencia simultánea de un "yo" que vive con vida plena y reúne en sí mismo cuerpo y alma, y de una pura imagen encerrada en el Hades, que no puede ser naturalmente su psique".

Luciano retoma el tema de la dualidad de Heracles, sombra en los Infiernos y vida en plenitud en el Olimpo. Con su sátira, el autor ridiculiza el pasaje homérico, del que parafrasea versos enteros³².

El encuentro se produce en el Hades, entre la sombra de Heracles y Diógenes. Asombrado, el filósofo piensa que Heracles, siendo un vencedor e hijo de Zeus, no puede morir. Heracles le responde que él es sólo su sombra. El verdadero está en el cielo con los dioses; y cita las palabras de Homero.

Luciano -Diógenes rebate sarcásticamente la concepción homérica: 1) Heracles no puede ser dios en una parte y un muerto en la obra. Rechaza la idea de que en Heracles haya una parte humana (la de su padre Anfitrión) que ha muerto y está como sombra en los Infiernos, y una parte divina (la de su padre Zeus), que está en el Olimpo con los dioses. 2) Si la sombra es exactamente semejante a Heracles, puede ser él mismo. Es posible entonces que Heracles sea el que está en el Hades y su sombra la que está en el Olimpo. 3) Un muerto no puede producir dolor

32 LUCIANO, *Die Hauptwerke des Lukian*. Griechisch und deutsch. Wien, Verlag, 1954, p. 228.

a otro muerto. 4) Si el alma de Heracles está en el cielo, si la parte mortal, como sombra incorpórea, se encuentra entre los muertos, y su cuerpo, en el monte Eta, resultan tres Heracles. Y Diógenes concluye:

καὶ σκόπει, ὄντινα δὴ πατέρα τοῦ τρίτου
ἐπινοήσεις τῷ σώματι.

"Y mira qué tercer padre buscarás para este cuerpo".

Luciano, evidentemente no acepta la apoteosis al Olimpo del cuerpo y alma de Heracles. El afirma que:

τὸ δὲ σῶμα ἐν Οἴτῃ κόνις ἤδη γενόμενον·

"Su cuerpo está en el monte Eta, convertido ya en polvo..."

El descenso a los infiernos como tópico literario ha tenido siempre una finalidad: rescatar para los hombres la vida eterna; traer al mejor trágico, Esquilo, para salvar a Atenas; ser nuncio ante los hombres de las cosas vistas y oídas en el más allá, preguntar a Tiresias el secreto de la vida feliz...

¿Y en la **Odisea**?

Si bien el fin del descenso está formulado de una manera explícita por dos veces, por intermedio de Circe: "interrogar a Tiresias",

ἀλλ' ἄλλην χρὴ πρῶτον ὁδὸν τελέσαι καὶ ἰκέσθαι
εἰς Ἀΐδαο δόμους καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης,
ψυχῇ χρησομένους Θηβαίου Τειρεσίου,
μάντιος ἄλαοῦ, τοῦτε φρένες ἔμπεδοί εἰσιν·

(Od., κ, 490-493)

"Pero es necesario que primero realicéis un viaje y lleguéis a las moradas de Hades y de la venerable Persefonea, para consultar el alma del tebano Tiresias, adivino ciego,

cuya mente está intacta;..."

Ἐνθα τοι αὐτίκα μάντις ἐλεύσεται, ὄρχαμε λαῶν,
ὅς κέν τοι εἴπῃσιν ὁδὸν καὶ μέτρα κελεύου
νόστον ἄλκιον, ὡς ἐπὶ πόντον ἐλεύσειαι ἰχθυόεντα.

(Od., κ, 538-540)

"Pronto comparecerá el adivino, príncipe de hombres, y te dirá el camino que has de seguir, cuál será su duración y cómo podrás volver a la patria atravesando el mar abundante en peces".

todos los críticos coinciden en que la Nekyia está desconectada del plan primitivo de la *Odisea*, y que "el descenso resulta innecesario"³³.

Otros serían los motivos que impulsaron a Homero a incluirlo: presentar el mundo de ultratumba, tan temido por los hombres; a través de los muertos, hacer tomar contacto al héroe con su mundo de Itaca y a la vez preludear los hechos que allí sucederán; presentar de nuevo a los héroes troyanos y hacerlos dialogar con Odiseo por última vez.

Pero indudablemente, aun en estas lóbregas simas, el poeta ha sabido traer a un primer plano lo que a él le interesaba: el valor de la vida humana. Todos los intereses, hasta los de los muertos, están centrados en ella.

Todos los personajes de ultratumba que dialogan con Odiseo están volcados, dolorosa y nostálgicamente, hacia este mundo, hacia la vida.

Agamenón, después de lamentarse por su destino y por su esposa, formula a Odiseo ansiosas preguntas sobre su hijo Orestes:

Ἄλλ' ἄγε μοι τόδε εἶπε καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον,
εἴ που ἔτι ζώνοντος ἀκούετε παιδὸς ἑμοῖο,
ἢ που ἐν Ὀρχομενῶ ἢ ἐν Πύλῳ ἤμαρ σθέντι,

33 C. PASCAL, E. ROHDE, op. cit.

ἢ που παρ Μενελάω ἐνὶ Σπάρτῃ εὐρείῃ·
οὐ γάρ πω τέθνηκεν ἐπὶ χθονὶ δῖος Ὀρέστης.
(Od., λ, 457-461)

"Dime sinceramente si oíste que mi hijo vive en Orcómenos o en la arenosa Pilos o quizás con Menelao en la extensa Esparta; pues el divinal Orestes aún no ha desaparecido de la tierra".

Aquiles está inquieto por la suerte de su hijo y de su padre, ya anciano:

Ἄλλ' ἄγε μοι τοῦ παιδὸς ἀγαθοῦ μῦθον ἔνισπε,
ἢ ἔπειτ' ἐς πόλεμον πρόμος ἔμμεναι ἢ καὶ οὐκί.
εἰπέ δέ μοι, Πηλεΐος ἀμύμονος εἴ τι πέπυσσαι,
ἢ ἔτ' ἔχει τιμὴν πολέσι μετὰ Μυρμιδόνεσσιν,
ἢ μιν ἀτιμάζουσιν ἀν' Ἑλλάδα τε Φοίην τε,
οὔνεκά μιν κατὰ γῆρας ἔχει χεῖράσ τε πόδας τε.
(Od., λ, 492-497)

"Mas ea, háblame de mi ilustre hijo, dime si fue a la guerra para ser el primero en las batallas o no. Cuéntame también si oíste algo del eximio Peleo y si conserva la dignidad real entre los numerosos mirmidones o lo desprecian en la Hélade y en Ptía porque la vejez invadió sus pies y sus manos".

El descenso de Odiseo al Hades le ha revelado un mundo decepcionante, una vida de fantasmas peor que la nada, un mundo con penas y sin gloria que inspira piedad y horror. Mayor desconsuelo no puede haber para los héroes homéricos. Su lucha por ser el primero entre sus iguales, la gloria conquistada con la temprana muerte, todo se ha esfumado. Sólo queda un simulacro, una imagen vacía, un humo, una sombra...

La añoranza por la vida terrena se vuelve angustia en las palabras de Aquiles, el héroe que rechazó la vida por la gloria:

μη δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ'
 Ὀδυσσεῦ.
 βουλοίμην κ' ἐπάρουρας ἑὼν ἄνητευμέν ἄλλω,
 ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἴη,
 ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν·

(Od., λ, 488-491)

"No intentes consolarme de la muerte, esclavido Odiseo; preferiría ser labrador y servir a otro hombre indigente, que no tuviera muchos recursos, que reinar sobre todos los muertos".

Estas palabras son reveladoras; trasuntan la tristeza, la decepción del que ofrendó generosamente su vida y comprueba que ha dado su salto al más terrible vacío. Estas palabras aquileas constituyen el sí más rotundo a la vida, es su valoración profunda frente al desprecio que por ella sintieron los hombres de la época heroica.

Los héroes muertos están vueltos hacia la vida.

Pero es Odiseo quien mejor lo manifiesta. En oposición a Gilgamesh que va a la otra vida en busca de la inmortalidad para sí y para los hombres, el hijo de Laertes ya ha asumido, como hombre griego, la limitación del hombre, su mortalidad. No desciende a los Infiernos para alcanzarla sino para lograr lo que lo llevará a su plenitud, aunque sea un camino humilde: el regreso a Itaca, el **regreso a su vida**, el regreso a los suyos. Y este Odiseo es el mismo que rechazará el ofrecimiento de Calipso de hacerlo inmortal y sin vejez. Llegamos al centro de la **Odisea** y con ello al punto central del héroe griego. Buscar en el Hades la inmortalidad para esta vida o aceptarla de parte de Calipso significaría renunciar a su ser, renunciar a sí mismo porque la inmortalidad en esta vida no le corresponde, no está en su esencia de hombre. Esta es la lucha que debe mantener ahora Odiseo, es una lucha más difícil que la del mismo Aquiles porque no es una lucha frente a un enemigo sino una lucha por ser fiel a sí mismo, a lo que debe ser y es lo que le da sentido a su heroísmo.

La vida inmortal al alcance de su mano, una vida

fácil, placentera, libre de temores, de luchas, libre finalmente de la vejez y de la muerte, es una tentación. Si la vence, habrá alcanzado el dominio sobre sí mismo y con él, su areté.

La vuelta, por la que tanto se afana Odiseo, la vuelta a Itaca, a su esposa, a su hijo, a su padre, a su hogar, no es sino la vuelta a **su vida**. Y este es el mensaje que rescata- mos del descenso a los Infiernos de Odiseo. El hombre debe preocuparse por alcanzar la plenitud de su vida, la de hoy, la de cada instante, la vida fugaz que escapa entre las manos... Pero no es una vida cualquiera, llena de comodidades o de glorias que se desvanecen, o vidas inmortales junto a diosas... La única vida valedera es esta vida insegura, en permanente lucha, en constante peligro, con la torpe vejez y la inquietante muerte; es la vida de amor junto a los suyos.

La vida sin el amor del hijo mató a Anticlea:

οὔτε μέ γ' ἐν μεγάροισιν ἔϋσκοπος Ἰοχέαιρα
οἷς ἀγανοῖς βελέεσιν ἐποιχομένη κατέπεφνεν·
οὔτε τις οὖν μοι νοῦσος ἐπήλυθεν, ἥτε μάλιστα
τηκεδόνι στυγερῇ μελέων ἐξείλετο θυμόν·
ἀλλά με σός τε πόθος σά τε μήδεα, παῖδι μ' Ὀδυσσεῦ,
σὴ τ' ἀγανοφροσύνη μελιηδέα θυμόν ἀπήύρα.

(Od., λ, 198-203)

"... ni la que con certera vista se complace en arrojar saetas me hirió con sus suaves tiros en el palacio, ni me acometió ninguna enfermedad de las que se llevan el vigor de los miembros por una odiosa consunción; antes bien la soledad que de ti sentía y la memoria de tus cuidados y de tu ternura, preclaro Odiseo, me privaron de la dulce vida".

La falta de amor de Clitemnestra tramó la muerte de Agamenón:

ὧς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικός,

ἦτις δὴ τοιαῦτα μετὰ φρεσὶν ἔργα βάληται·
οἷον δὴ καὶ κείνη ἐμήσατο ἔργον ἀεικές,
κουριδίῳ τεύξασα πόσει φόνον·

(Od., λ, 427-430)

"Así, nada hay tan horrible e impudente como la mujer que concibe en su espíritu intentos como el de aquélla, que cometió la inicua acción de tramar la muerte de su esposo..."

Odiseo, el hombre de los mil recursos, el que ha visto y experimentado todo, elige, según nos narra Platón en el mito de 'Er' (**República** 619-, b-d), la vida tranquila y simple de un particular:

κατὰ τύχην δὲ τὴν Ὀδυσσέως, λαχοῦσαν πασῶν ὑστάτην, αἴρησομένην ἰέναι, μνήμη δὲ τῶν προτέρων πόνων φιλοτιμίας λελωφεκυῖαν ζητεῖν περιουῶσαν χρόνον πολὺν βίον ἀνδρὸς ἰδιώτου ἀπράγμονος, καὶ μόγισ εὐρεῖν κείμενόν που καὶ παρημελημένον ὑπὸ τῶν ἄλλων, καὶ εἰπεῖν ἰδοῦσαν ὅτι τὰ αὐτὰ ἄν ἔπραξε καὶ πρώτη λαχοῦσα, καὶ ἀσμένην ἐλέσθαι.

(Platón, **Rca.**, X, 620 c-d)

"Por fin, el alma de Odiseo, a quien le tocara la última suerte acudió a elegir; habiendo renunciado a toda ambición, en recuerdo de sus antiguos sinsabores, anduvo buscando por largo rato la vida tranquila de un simple particular, hasta que dio con ella en un rincón, desdeñada por los demás, y entonces la escogió alegremente, diciendo que aunque su turno hubiera sido el primero, no habría hecho otra elección".

Para alcanzar esa vida humilde y simple, para alcanzar su regreso a la misma, Odiseo ha luchado denodadamente contra monstruos, sirenas, obstáculos, contra sí mismo

y contra sus tentaciones y, aunque temía la proximidad con la muerte, ha descendido al mismo Hades. Pero sus luchas han tenido una recompensa. Ha vencido. Allí lo espera su Itaca y en ella la fidelidad y el amor de Penélope y los suyos. Agamenón al saberlo exclama:

ὄλβιε Λαέρταο πάϊ, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
ἦ ἄρα σὺν μεγάλῃ ἀρετῇ ἐκτήσω ἄκοιτιν.

(Od., ω, 182-183)

"¡Feliz hijo de Laertes! ¡Odiseo, fecundo en ardides! ¡Tú acertaste a poseer una esposa virtuosísima...!"

"Y cuentan que Ulises, harto de prodigios lloró de amor al divisar su Itaca verde y humilde....." ³⁴

34 Jorge Luis BORGES, **Obras Completas**, Arte Poética, en **El Hacedor**. Bs. As., Ed. Emecé, 1974, p. 843.

LOS AFEMINADOS A TRAVES DE LA OPTICA DE ALGUNOS AUTORES LATINOS

*Laura López de Vega
Dolores Granados de Arena*

Sabemos que el problema especulativo y concretamente el aspecto gnoseológico del mismo no encuentran eco en Roma. Tampoco los problemas referidos a la física suscitaron demasiado su interés. En cambio, los temas éticos, ético-religiosos y sociológicos adquieren entre los romanos una nueva dimensión. Como dice Bickel¹ "La cultura romana tiene relación estrecha no con la filosofía sino con la moral. Toda la especulación sobre moral profunda y rígida surgida entre los romanos desde Catón el Viejo hasta Séneca y Boecio es en parte y por supuesto mera expresión de sentimientos itálicos (...)". Estos sentimientos llegaron a conformar una imagen de pueblo virtuoso. Si bien esta imagen no fue totalmente verídica, ya que, como en toda sociedad humana en la de Roma se entrelazan vicios y virtudes, debemos reconocer que triunfó sobre sus enemigos, en gran medida, porque con la austeridad, la disciplina y la fidelidad a los compromisos trató de acercarse a ese

¹ Ernst BICKEL. *Historia de la literatura romana*. Madrid, Gredos, 1982, cap. XX, p. 444.

patrón de virtudes. Los romanos lo proyectaron hacia el pasado, de manera que llegó a tener el valor de un mito, y se impusieron como ideal el llegar a ser dignos de él.

Caracterizaron al romano de los primeros tiempos la **grauitas**, que es 'firmeza', 'responsabilidad', 'seriedad' y que se opone a la **leuitas**, esto es, 'ligereza', 'inconstancia', 'frivolidad'; y por último, el **decorum**, de **decet**, 'lo que conviene', 'lo que va bien', la 'dignidad moral', el 'honor'. El **decorum** es, pues, la aptitud para hacer lo que corresponde cuando corresponde. Con **decet** se relacionan **decus**, **decor** y el adjetivo **dignus**, de donde también 'honor' y 'belleza'. La belleza (**decus**) conviene (**decet**); ella pertenece a lo humano, de lo que es una excelencia la **dignitas**, es decir aquello que provoca respeto, porque se basa en las virtudes. "Cuando un romano, incluso bajo el Imperio hable de **uirtus** (la palabra de la cual hemos derivado "virtud" y que significa propiamente 'la cualidad de ser hombre', **uir**) sobreentenderá menos la conformidad a los valores abstractos que la afirmación en acto voluntario de la cualidad viril por excelencia, el dominio de sí mismo (...)"². Esta firme convicción en los valores morales lleva a los latinos a sentir verdadero orgullo por la educación basada en las virtudes tradicionales y los lleva también a contraponer su educación con la de otros pueblos. Son numerosos los autores que nos ofrecen estas antítesis. Virgilio, en la **Eneida** libro IX, en medio de los azares de la guerra, pone en boca del rútilo Numano la confrontación entre las costumbres de los antiguos pueblos itálicos y las de los orientales, los frigios en este caso. El poeta utiliza para caracterizar a estos pueblos autóctonos de Italia rasgos que ponen de relieve la dureza de la disciplina de los primeros tiempos, en todas las etapas de la vida; un rigor sin concesiones, que conforma un verdadero ideario nacional:

*"durum a stirpe genus natos ad flumina primum
deferimus saevoque gelu duramus et undis;
venatu invigilant pueri silvasque fatigant;
flectere ludus equos et spicula tendere cornu.*

² Pierre GRIMAL. "La vida y las costumbres". En su **La civilización romana**. Madrid, Ed. Juventud, 1965, cap. III, p. 86.

*At patiens operum parvoque adsueta iuventus
aut rastris terram domat aut quatit oppida
/bello.*

*Omne aevum ferro teritur ūersaque iuuentum
terga fatigamus hasta, nec tarda senectus
debilitat uiris animi mutatque uigoren :"*

Eneida, IX, vv. 603-611.

"Nosotros, raza dura desde el origen, bajamos desde el primer momento a nuestros hijos recién nacidos a los ríos y los curtimos con el áspero hielo y las aguas; ya niños pasan la noche en la cacería y pisotean los bosques; su juego es domar potros y lanzar las flechas con el arco. Por su parte, la juventud, soportadora de trabajos y acostumbrada a poco, o bien domeña la tierra con la azada o bien estremece las murallas con la guerra. Toda la vida se consume en la guerra y la lanzada vuelta picaneamos los lomos de los bueyes. Y la tardía vejez no debilita las fuerzas del espíritu ni altera el vigor:"

Luego, el ataque contundente a las costumbres frigias que trasuntan debilidad, holgazanería y, sobre todo, afeminamiento:

*"Vobis picta croco et fulgenti murice vestis,
desidiae cordi, iuvat indulgere choreis,
et tunicae manicas et habent redimicula
/ mitrae.*

O vere Phrygiae, neque enim Phryges...

.....
(...) sinite arma uiris et cedite ferro."

Eneida, IX, vv. 614-617 y 620.

"Vosotros tenéis vestimenta teñida de azafrán y de resplandeciente púrpura, la holgazanería es motivo de agrado para vosotros; os gusta entregaros a la danza, vuestras túnidas tienen

las costumbres austeras y por la capacidad de soportar penurias. Citando a Marco Porcio Catón, Aulo Gelio en las **Noches Aticas** dice:

"(...) quod utar, utor; si non est, egeo."

Noches Aticas, XII, 24.

"Me sirvo de lo que tengo, prescindo de lo que carezco."

Gelio agrega que estas palabras son para él una elocuente exhortación a la economía y a la paciencia en la pobreza.

Salustio exalta las virtudes de los antiguos soldados romanos a través de la figura de Mario. En **Bellum Iugurthinum** Mario exalta el rigor de la disciplina en que fue formado y su propia capacidad para el sufrimiento y las privaciones:

"At illa multo optuma rei publicae doctus sum: hostem ferire, praesidia agitare, nihil metuere nisi turpem famam, hiemem et aestatem iuxta pati, humi requiescere, eodem tempore inopiam et laborem tolerare."

Bellum Iugurthinum, LXXXV, 33.

"Yo, por el contrario, he sido formado en aquellas artes más importantes para la República: herir al enemigo, montar guardia, no temer nada excepto una reputación vergonzosa, soportar igualmente el invierno y el verano, descansar en el suelo, aguantar al mismo tiempo la privación y la fatiga."

Si bien, como afirma el Prof. Claudio Soria: "Todo el discurso está orientado a poner en evidencia la falta de energía cívica de la clase política de los optimates (...) "³,

3 Claudio SORIA. "Roma y sus vecinos". En Actas de las **Jornadas Cuyanas de Estudios Clásicos**. Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1985, p. 196.

el ejemplo vale para nuestros fines.

Los romanos valoraban estas virtudes a las que alude Mario, incluso en sus enemigos y aún en los traidores. Cuando Salustio hace el retrato de Catilina, reconoce su condición de hombre endurecido en las penurias:

"Corpus patiens inediae, alboris, vigiliae, supra quam cuiquam credibile est."

De Catilinae coniuratione, V, 3.

"Un cuerpo soportador. del hambre, del frío, de la vigilia, más de lo que es creíble para alguien."

Por su parte, Tito Livio describe a Aníbal, el enemigo por antonomasia de los romanos, destacando también esos rasgos:

"Nullo labore aut corpus fatigari aut animus vinci poterat. Caloris ac frigoris patientia par; cibi potitionisque desiderio naturali, non voluptate, modus finitus; vigiliarum somnique nec die nec nocte discriminata tempora: id, quod gerendis rebus superesset, quieti datum (...) Multi saepe militari sagulo opertum humi iacentem inter custodias stationesque militum conspexerunt (...)"

Ab urbe condita, XXI, IV.

"Ni su cuerpo podía ser fatigado ni su espíritu vencido por penuria alguna. Su capacidad de soportar el calor y el frío era pareja. Su medida de comer y de beber no estaba regulada por el placer sino por el deseo natural. Los lapsos de la vigilia y el sueño no estaban determinados por el día o la noche. Lo que restaba de estas actividades era dedicado al reposo (...) Muchos lo vieron envuelto en un capote de soldado echado en el suelo entre los puestos de centinelas (...)"

Así como los romanos vieron con claridad que el poder que habían llegado a tener, en relativamente poco tiempo, se debía a la solidez de las virtudes en las que se basaba la educación tradicional, también vieron con claridad que esas virtudes se habían ido debilitando paulatinamente. Horacio lo dice con dolor en **Oda III, 6**:

*"Non his iuventus orta parentibus
infecit aequor sanguine Punico
Pyrrhumque et ingentem cecidit
Antiochum Hannibalemque dirum;"*

.....
vv. 33-36.

*"aetas parentum, peior avis, tulit
nos nequiores, mox daturos
progeniem vitiosiore."*

vv. 46-48.

*"Una juventud nacida de tales padres no manchó
el mar con sangre púnica ni abatió al gran
Pirro, ni a Antíoco ni al duro Aníbal;"*

.....
*"La generación de nuestros padres, peor que
la de nuestros abuelos nos engendró más
perversos a nosotros que hemos de dar una
descendencia más viciosa (corrompida)".*

¿A qué alude Horacio cuando dice que su generación ha de dar una descendencia más viciosa? ¿A la falta de vigor guerrero? ¿Al relajamiento progresivo de las costumbres? El único remedio para estos males está, según Horacio, en un retorno a la religión y a las costumbres de los antepasados.

Tácito, en **Diálogo de los oradores**, XXVIII y XXIX, presenta la antítesis entre la educación de los primeros tiempos y la de su época, y fundamenta las causas de esa paulatina degradación de las costumbres en la negligencia de los padres:

"Imprimus suus cuique filius, ex casta parente natus, non in cella emptae nutricis, sed in gremio ac sinu matris educabatur, cuius praecipua laus erat tueri domum et inservire liberis (...) Sic Corneliam Gracchorum, sic Aureliam Caesaris, sic Atiam Augusti praefuisse educationibus ac produxisse principes liberos accepimus.

(...) At nunc natus infans delegatur Graeculae alicui ancillae, cui adiungitur unus aut alter ex omnibus servis, plerumque vilissimus nec cuiquam serio ministerio accomodatus (...) nec quisquam in tota domo pensi habet quid coram infante domino aut dicat aut faciat. Quin etiam ipsi parentes nec probitati neque modestiae parvulos assuefaciunt, sed lasciviae et dicacitati; per quae paulatim impudentia irrepit et sui alienique contemptus."

"En otros tiempos a cada hijo nacido de una madre honesta se lo educaba no en la habitación de una nodriza pagada sino en el regazo y seno de su madre, cuya gloria más sobresaliente era cuidar la casa y servir a los hijos (...) Así sabemos que Cornelia estuvo al frente de la educación de los Gracos, Aurelia de la de César, Atia de la de Augusto y lograron sacar hijos nobles (...)

(...) Pero ahora, el niño recién nacido se entrega a alguna criada griega, a quien se asocia uno o dos esclavos, con frecuencia los más viles de todos, inútiles para ningún servicio serio (...) y nadie en toda la casa se preocupa sobre qué se dice o hace delante del niño; más aún los mismos padres no acostumbran a los niños pequeños a la rectitud ni a la modestia sino a la disipación y a la libertad excesiva, a través de las cuales viene paulatinamente la desvergüenza y el desprecio por lo propio y lo ajeno."

Por su parte Salustio, en **De Catilinae coniuratione** XII, 1, considera que las riquezas y la codicia de las mismas han desencadenado el debilitamiento de las virtudes:

"Postquam divitiae honori esse coepere et eas gloria, imperium, potentia sequebatur, hebescere virtus, paupertas probro haberi, innocentia pro malivolentia duci coepit."

"Después que las riquezas comenzaron a ser motivo de honor y que a ellas seguía la gloria, el poder y el mando, la virtud comenzó a debilitarse, la pobreza a ser considerada como un oprobio y la integridad a valorarse como malevolencia."

Tengamos en cuenta, sin embargo, que la crítica de algunos autores contra los vicios y la corrupción, no estuvo siempre avalada por un comportamiento honesto por parte de ellos mismos; en muchos casos disimulaban sus propios defectos encubriéndolos con la censura. Recordemos que precisamente Salustio se enriqueció ilícitamente durante su gestión como gobernador de Africa Nova.

Hecha esta aclaración, agregaremos que el mismo Salustio reconoce que la avidez de dinero trae aparejado el afeminamiento del cuerpo y el espíritu viriles:

"Avaritia pecuniae studium habet (...); ea quasi venenis malis imbuta, corpus animumque virilem effeminat (...)"

De Cat. coniur., XI, 3.

"La avaricia tiene afición por el dinero (...); ella imbuida de perniciosos venenos por así decir, afemina los cuerpos y las almas viriles."

Julio César, por su parte, cuando habla de los pueblos que habitan la Galia, al comienzo de su **De bello Gallico**, reconoce la superioridad de los belgas y la atribuye a que

ellos están lejos de los refinamientos que pueden debilitar los espíritus:

"Horum omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissime absunt, minimeque ad eos mercatores saepe commeant atque ea quae ad effeminandos animos pertinent important (...)"

De bello Gallico, I, 1.

"De todos estos, los más fuertes son los belgas, a causa de que están muy alejados de los refinamientos y de la civilización de la provincia y muy raramente llegan hasta ellos comerciantes y llevan aquellas cosas que tienden a afeminar los espíritus (...)"

Destacamos que tanto Salustio como César han usado el verbo **effeminare** para referirse al hecho de relajar los espíritus.

En época posterior, el agudo Juvenal insiste en la idea del lujo y la riqueza como corruptores de las costumbres:

"Prima peregrinos obscaena pecunia mores intulit, et turpi fregerunt saecula luxu divitiae molles (...)"

"Ha sido el dinero obsceno el primero en introducir costumbres exóticas: las muelles riquezas han roto con un lujo vergonzoso hábitos seculares".

Sátira VI, vv. 298-300.

Pierre Grimal⁴ ha hecho especial hincapié en la historia de la palabra **luxus**, término de origen campesino: "designa la vegetación espontánea e indeseable que por indisciplina compromete la cosecha (...). Es todo lo que

⁴ Pierre GRIMAL, *op. cit.*, p. 85.

rompe la medida (...) es para el hombre todos los excesos que lo llevan a buscar una superabundancia de placer o a manifestarse de una manera demasiado violenta por su fasto, por sus vestidos, por su apetito de vivir."

Evidentemente la vida muelle, que es la secuela del lujo, no es lo más apropiado para fortalecer el cuerpo ni el espíritu. Si confrontamos la austeridad y la capacidad de soportar penurias de soldados como Mario, Catón o el mismo Aníbal con la conducta de Verres en Sicilia durante la estación invernal, comprendemos muy bien hasta qué excesos se llegó en ese ablandamiento de las virtudes viriles. Cicerón nos cuenta que Verres había elegido la ciudad de Siracusa para paliar el rigor de los fríos invernales, porque allí no había día sin sol:

"Hic ita vivebat (...) ut eum non facile non modo extra tectum, sed ne extra lectum quidem quisquam viderit. Ita diei brevitatis conviviis, noctis longitudo stupris et flagitiis continebatur. Cum autem ver esse coeperat (...) dabat se labori atque itineribus. In quibus eo usque se praebebat patientem atque impigrum, ut eum nemo umquam in equo sedentem viderit. Nam, ut mos fuit Bithyniae regibus, lectica octaphoro ferebatur (...)"

In Verrem, V, X, 26-27.

"Este vivía de tal manera que nadie lo vio fácilmente no ya fuera del techo sino ni siquiera fuera del lecho. Así la corta duración del día se pasaba en festines, la larga duración de la noche en libertinajes y escándalos (...) Cuando había comenzado la primavera, se entregaba al trabajo y a las marchas. En ellas se mostraba activo y sufrido a tal punto que nadie lo vio jamás sentado a caballo. En efecto, como tuvieron costumbre los reyes de Bitinia, era llevado en una litera de ocho hombres (...)"

De todo esto podemos inferir el desprecio que los romanos debieron sentir por los cobardes, los deshonestos, los débiles, los afeminados. Incluso desconfiaban de la lírica subjetiva, porque cuando era lacrimosa, contribuía a ablandar los espíritus y la emoción que producía implicaba una renuncia a la dignidad y a la afirmación de la propia personalidad.

Numerosos autores latinos manifestaron su abierta repulsa, su mordaz ironía o su burla cruel contra los afeminados. Trataremos de rastrear algunos textos centrados en este tema para extraer de ellos los rasgos caracterizadores de tales personajes. Pero antes presentaremos algunos textos en los que Cicerón nos da las pautas de lo que considera decoroso:

"Status, incessus, sessio, accubitio, vultus, oculi, manuum motus, teneant illud decorum. Quibus in rebus duo maxime sunt fugienda: nequid effoeminatum aut molle, et nequid durum aut rusticum, sit."

De officiis, I, XXXV, 3-4.

"La postura, el paso, el modo de sentarse, de acostarse, el rostro, los ojos, los movimientos de las manos guarden el decoro. Y en estos aspectos, dos cosas sobre todo deben rehuirse: que no haya nada afeminado o blando ni nada grosero o tosco."

Más adelante agrega:

"Cum autem pulchritudinis duo genera sint, quorum in altero venustas sit, in altero dignitas, venustatem muliebrem ducere debemus, dignitatem virilem. Ergo et a forma removeatur omnis viro non dignus ornatus et huic simile vitium in gestu motuque caveatur."

De officiis, I, XXXVI, 1.

"(...) a los que veis resplandecientes, con el cabello peinado, sin barba o bien barbados, con túnicas talaes provistas de mangas largas, envueltos en velos, no en togas (...)"

Más arriba hicimos alusión a la opinión de Virgilio sobre este tipo de vestimenta, cuando Numano critica el afeminamiento de los frigios.

Aulo Gelio, en **Noches Aticas**, VI, cap. XII, habla expresamente de estas túnicas llamadas "chiridotae" por los griegos. En boca de P. Escipión pone la objeción a su uso por parte de Sulpicio Galo, "homini delicato":

"Nam qui cotidie unguentatus adversum speculum ornetur, cuius supercilia radantur, qui barba vulsa feminibusque subvulsis ambulet, qui in conviviis adulescentulus cum amatore, cum chiridota tunica interior accubuerit (...) eumne quisquam dubitet, quin idem fecerit quod cinaedi facere solent?"

"Quien todos los días, perfumado se adorna frente al espejo, se depila las cejas, pasea con la barba afeitada y los muslos depilados, que siendo adolescente se recuesta junto a su amante en los banquetes con túnica de mangas largas (...) ¿alguien podría dudar de que éste ha hecho lo que hacen los afeminados?"

Otro detalle de la vestimenta considerado poco varonil era el llevar la ropa sin ceñir. Suetonio, en **Vida de los doce Césares**, XLV, 5, al referirse a Julio César, cita una frase de Sila:

"(...) ut male praecinctum puerum caverent."

"(...) que se cuidaran de ese joven mal ceñido."

También era mal visto el colorido en las ropas.

Marcial, en **Epigrama II, 57**, vv. 1-2, crítica el color violeta del ropaje de un afeminado:

*"Hic quem videtis gressibus vagis lentum,
amethystinatus (...)"*

*"Este, al que veis lento, con pasos lánguidos,
vestido de violeta (...)"*

Cicerón, al hablar de Verres, en **De Suppl., XIII, 31**, reprocha su túnica talar y su palio púrpura:

*"Ac per eos dies cum iste cum pallio purpureo
talarique tunica versaretur in conviviis
muliebribus (...)"*

*"Y durante aquellos días, encontrándose éste
en banquetes femeninos, con palio color púrpura
y túnica talar (...)"*

Recordemos que los romanos usaban la púrpura únicamente en el borde de las túnicas y togas.

Además de la vestimenta, los autores coinciden en destacar algunos gestos, ademanes y movimientos característicos de esos personajes.

Cicerón, que ya nos ha hablado de la vida muelle de Verres y de sus ropas afeminadas, nos completa su figura aludiendo a ciertos gestos nada varoniles:

*"Ipse autem coronam habebat unam in capite,
alteram in collo reticulumque ad naris sibi
admovebat tenuissimo lino, minutis maculis,
plenum rosae."*

In Verrem, V, XI, 27.

*"El mismo llevaba una guirnalda en la cabeza
y otra en el cuello y acercaba a su nariz un
pañuelo de delicadísimo lino de malla tupida,
empapado en olor a rosas."*

Juvenal por su parte, con su acostumbrada agudeza, critica en la **Sátira II, 21**, a un tal Sexto, que tiene movimientos afeminados:

"(...) Ego te ceventem, Sexte, verebor?"

"¿A ti que te contoneas, Sexto, he de respetarte?"

Cicerón, en **Pro Murena, VI, 13**, opina que Catón califica con ligereza a su defendido al llamarlo bailarín, teniendo en cuenta los vicios que deben suponerse en quien lo es. Dice que un hombre serio no se pone a bailar, a menos que esté loco.

Ya hemos visto más arriba que entre las acusaciones que hace Numano a la educación frigia figura su gusto por la danza, y en la descripción que nos presenta Marcial de un afeminado alude a que "mueve sus brazos depilados en cadencias variadas". Recordemos que los romanos subestimaron el baile por considerar que no convenía a la dignidad de varones bien nacidos; lo veían como una verdadera falta contra la **grauitas**.

Cornelio Nepote, en **Liber de excellentibus ducibus exterarum gentium, XV**, al hablar de Epaminondas, advierte a los lectores que no deben juzgarse las costumbres extranjeras con el mismo criterio que las propias:

"Scimus enim musicen nostris moribus abesse a principis persona, saltare vero etiam in vitiis poni: quae omnia apud Graecos et grata et laude digna ducuntur."

"Sabemos, en efecto, que, de acuerdo con nuestras costumbres, la dedicación a la música es impropia de un hombre importante, la danza está considerada como una actividad pecaminosa, cosas estas que entre los griegos son consideradas estimables y dignas de alabanza."

Había gestos que denunciaban el afeminamiento

y uno de ellos era el rascarse la cabeza con un solo dedo. Plutarco, en **Vidas paralelas**, "Julio César", IV, nos transmite la opinión de Cicerón acerca de la apariencia refinada y un tanto delicada de Julio César:

"Preveo en todos sus proyectos y en todas sus acciones miras tiránicas, pero cuando miro sus cabellos tan artísticamente arreglados y cuando lo veo rascarse la cabeza con la punta del dedo, no puedo creer que un tal hombre pueda concebir el designio tan negro de derribar la República."

A este respecto, tenemos también el testimonio de Juvenal, **Sátira IX**, 130-133:

*"Ne trepida, numquam pathicus tibi derit
/amicus
stantibus et salvis his collibus: undique ad
/ illos
convenient (...)
qui digito scalpunt uno caput."*

"No temas, nunca te faltará un amigo afeminado mientras estas colinas de Roma estén de pie e intactas: de todas partes afluirán a ellas (...) los que se rascan la cabeza con un solo dedo."

Los autores insisten en la preocupación de los afeminados por la depilación y el cuidado del cabello.

Ovidio, en su **Ars amandi**, I, vv. 503-504, aconseja a un joven:

*"Sed tibi nec ferro placeat torquere capillos.
Nec tua mordaci pumice crura teras."*

"Pero que no te agrade rizarte el cabello con el hierro. Y no te alises las piernas con piedra pómez."

Marcial en **Epigrama X**, 65, vv. 6-9 ridiculiza el afeminamiento del griego Carmenión, que se presenta con el pelo rizado, y lo contrapone a él mismo con su peinado desgreñado y descuidado, según la costumbre española:

*"tu flexa nitidus coma vagaris,
Hispanis ego contumax capillis;
laevis dropace tu cotidiano,
hirsutis ego cruribus genisque"*

"tú te paseas resplandeciente con rizada melena, yo, rudo, con mis cabellos a la española; tú afeitado con ungüento depilatorio diario, yo con las piernas y las mejillas hirsutas".

En el v. 10 del mismo epigrama destaca Marcial el modo de hablar lánguido y ceceoso del griego:

*"os blaesum tibi debilisque lingua est,"
"tú ceceas y te expresas con lánguido acento,"*

El mismo autor en **Epigrama II**, 29, vv. 5-6, nos habla de un Rufo del que describe el exceso de anillos, el manto resplandeciente de púrpura y destaca que:

*"cuius olet toto pinguis coma Marcelliano
et splendent volso bracchia trita pilo."*

"su cabellera reluce de cosméticos y llena de perfume todo el teatro de Marcelo; relucen sus brazos lisos por el depilatorio".

Suetonio, en **Vida de doce Césares**, Divus Augustus, LXVIII dice:

"Sextus Pompeius ut effeminatum insectatus est; item Lucius Marci frater (...) solitusque sit crura suburere nuce ardenti, quo mollior pilus surgeret (...)"

"Sexto Pompeyo censuró (a Augusto) como afeminado (...); Lucio, el hermano de Marco [Antonio] (decía que Augusto) acostumbó a quemarse el vello de sus piernas con cáscara de nueces ardientes con el objeto de que creciera más suave (...)"

Este tópico aparece también en Virgilio, **Eneida** XII, vv. 97-100, cuando Turno se dispone a luchar con Eneas y le dirige estas palabras a su jabalina:

*"(...)da sternere corpus
loricamque manu valida lacerare revolsam
semiviri Phrygis et foedare in pulvere crinis
vibratos calido ferro murraque madentis."*

"(...) Concédeme derribar el cuerpo del afeminado frigio y arrancándosela, destrozar con mi mano poderosa su coraza y manchar de polvo sus cabellos rizados con caliente hierro y perfumados con mirra."

Este rizado del cabello, propio de la técnica de la peluquería femenina, se conseguía con el instrumento llamado **calamister** o **calamistrum**, especie de tenacillas, y también con hierros calientes.

Era variado el arsenal de elementos que usaban los afeminados para su acicalamiento y denotaba una preocupación verdaderamente mujeril por su propia persona. Plauto en **Curculio**, vv. 577-578, nos presenta al rufián Capadocio haciendo gala de estos adminículos, como si fueran sus verdaderas armas:

*"(...) At ita me volsellae, pecten, speculum,
calamistrum meum bene me amassint meaque
axitia linteumque extersui (...)"*

"Que me protejan mis pinzas de depilar, el peine, el espejo, los rizados, mi tijera, la toalla para secarme (...)"

Juvenal en **Sátira II**, vv. 102-103, califica a Otón de invertido y apunta escandalizado:

"res memoranda novis annalibus atque recenti historia, speculum civilis sarcina belli."

"cosa memorable en los recientes anales y en la historia de los últimos tiempos, un espejo, equipaje de una guerra civil".

De los textos seleccionados podemos inferir que, como en todos los tiempos y en todas las lenguas, existía entre los latinos un nutrido vocabulario para nombrar a los afeminados. Los llamaban: **semiviri, effoeminati, (effeminati), molles, lepidi, delicati, unguentati, nitidi, tunicati, enervati, cinaedi, discincti, ceventes, saltatores, calami-strati, volsi, parum viri, belli homines, pathici, amicti velis non togis, qui scalpunt caput uno digito**, etc.

En conclusión, podemos decir que llama la atención el hecho de que entre hombres orgullosos de su virilidad, de sus costumbres austeras, de su educación y disciplina, seguros de haber nacido para gobernar los pueblos, haya habido muchos tan delicados, tan blandos, tan acicalados, tan entregados a la vida muelle que llegaron a convertirse en blanco de críticas, ironías y burlas despiadadas. Comprobamos, además, que todo este ablandamiento de las costumbres, tan alejado del **decorum** y la **grauitas**, se mostraba públicamente, sin tapujos, en la vestimenta, los afeites, el peinado, el arreglo personal, los ademanes, el amaneramiento en el hablar.

Evidentemente, en todas las épocas, los hombres han saltado por sobre los límites de la **dignitas** propia del varón que exaltaba Cicerón.

EL EXILIO EN EL MUNDO GRECORROMANO

*Angélica M. Mansilla
Esther R. de Driban
Dora G. Scaramella*

En el desarrollo de la historia de la humanidad el hombre da un paso fundamental cuando se agrupa y comienza a construir la ciudad, entendida no como conjunto de edificios sino como sociedad, como πόλις o **civitas** y no como ἄστυ o **urbs**. En ese momento se convierte en animal político, en ciudadano. Se integra a una sociedad regida por la ley que le garantiza el respeto por los derechos que le son inherentes en cuanto ser humano¹.

Esos 'derechos humanos' -expresión tan en boga actualmente y tan desvirtuada por el manipuleo que han hecho de ella ciertos factores de poder- son anteriores y superiores a toda sociedad política y a todo estado. Aparecen desde que el hombre existe y son inalienables. Esto que hoy nos parece tan obvio y natural no siempre fue reco-

¹ Para la introducción sobre los deberes y derechos del ciudadano hemos seguido a J. GARCIA VENTURINI. *Politeia*, Buenos Aires, Troquel, 1978.

nocido y recién se sancionó por escrito a partir del siglo XVIII. Desde entonces, el número de esos derechos considerados fundamentales se ha ido ampliando y precisando. Este proceso culmina después de la segunda guerra mundial, el 10 de noviembre de 1948, cuando las Naciones Unidas aprueban la **Declaración Universal de los Derechos del Hombre**. No nos detenemos a enumerarlos por considerar que son ampliamente conocidos², pero nos interesa señalar que lo importante no es sumar enunciados sino, como sostiene García Venturini, "entender el sentido que tiene la noción de persona humana y su intrínseca dignidad y, por ello, el derecho (o derechos) de la misma a disponer de sus actos, a ser dueña de su destino, a ser respetada como ser espiritual y libre y a no ser manejada o tratada como una simple cosa. En el fondo de su verdadero significado y en la raíz de su formulación los derechos humanos se hallan enunciados en El Catálogo Mosaico y en el mandamiento fundamental de amar al prójimo como a uno mismo. Sacados de este contexto quedan reducidos a simple fraseología"³.

Aunque estos derechos son inalienables, la autoridad pública puede limitarlos o reglamentarlos a fin de que en su ejercicio no se vulneren los derechos de los demás. Además el libre ejercicio de esos derechos va unido al respeto por ciertos deberes. Gracias a este equilibrio se hace posible la convivencia humana. Cuando este equilibrio se rompe, una sociedad libre o un gobierno legítimo pueden y deben, a veces, proscribir o reprimir. Proscripción y represión se convierten así en legítimos mecanismos de autodefensa.

2 Entre los derechos humanos podemos citar el derecho a la vida, el derecho de ser dueño de sí mismo, el derecho a la libertad de religión, el derecho a la integridad corporal, el derecho a casarse libremente y a fundar una familia, el derecho al trabajo, a una justa remuneración y a la propiedad, el derecho a asociarse, el derecho a expresar sus ideas, el derecho a buscar asilo en caso de persecución ideológica, el derecho a participar en el gobierno, entre otros.

3 J. GARCIA VENTURINI., op. cit. pág. 227.

Si una sociedad no recurriera a ellos dejaría de ser libre para convertirse en permisiva, pues una sociedad no es libre porque permite todo, sino porque reprime el delito y defiende la vigencia de valores esenciales.

Frente a ciertos delitos que amenazan la existencia misma de una sociedad, ésta puede apelar a ciertos castigos aún cuando estos signifiquen vulnerar un derecho fundamental. En este contexto es donde halla justificación la pena del exilio, que consiste en expulsar a una persona de un lugar o territorio determinado para que, temporal o perpetuamente, resida fuera de él.

No obstante, si nos detenemos en la etimología de la palabra, la significación de la misma adquiere una dimensión que va ganando terreno a medida que la aplicamos a nuestra reflexión.

Exilio proviene del latín **exilium** o **exsilium**, palabra derivada de **exul** o **exsul**, compuesta de **ex**: preposición que denota separación, y **solum**: suelo; es decir **el que sale de su suelo** forzado o por propia voluntad.

A partir de la etimología, la palabra se enriquece. **Exilio** es **el salir del suelo**, como consecuencia de un castigo, llámese expatriación, destierro, deportación, confinamiento, proscripción, ostracismo, relegación, extrañamiento, diáspora, expulsión. También es exilio el que padece el prisionero de guerra, el confinado en un campo de concentración, el del fugitivo por razones religiosas, políticas, ideológicas, económicas, y por fin exilio implica ese **salir del suelo** del peregrino, del inmigrante, del conquistador y esa forma de exilio interior que sufre el que es extraño en su propia tierra.

Todos los posibles exilios, con que nos enfrentamos en el mundo moderno, están de algún modo implícitos en las formas en que se presentaban en la antigüedad.

En Grecia, en la sociedad homérica aparece el exilio *φυγή*, a) como castigo, junto a la pena de muerte, para reprimir crímenes políticos; b) como una alternativa que se le ofrecía al responsable de homicidio voluntario o involuntario para escapar de las represalias de la familia del muerto; c) como resultado de un acto voluntario.

El exiliado es el ὁ φυγάς o el ὁ φεύγων, el que huye, palabras emparentadas con el verbo φεύγω 'huir', 'huir de la patria', de donde 'ser exiliado' o 'ser desterrado'.

Las tres formas de exilio registradas en los poemas homéricos subsistirán luego, con algunas modificaciones en la época histórica.

En el caso de los griegos, no ha llegado hasta nosotros el testimonio de sus leyes codificadas, razón por la cual para estudiar el tema que nos ocupa debemos recurrir a su rastreo en obras literarias, históricas, piezas oratorias o a recopilaciones tardías, como sucede con otros aspectos jurídicos.

De tales documentos se deduce que en la mayoría de las ciudades griegas el exilio siguió siendo un castigo impuesto para ciertos crímenes políticos o de derecho común y, en caso de homicidio involuntario, una forma de dar satisfacción a la familia de la víctima.

En Atenas, ciudad de donde nos han llegado los datos más precisos, el exilio era impuesto por la ley: a) contra el autor de heridas voluntarias infligidas con la intención de ocasionar la muerte y contra quienes habían incitado al crimen, b) por delitos de impiedad, c) contra el que guardare una neutralidad culpable en una guerra civil, d) contra el que acogiere o auxiliare a un desterrado, e) para quien hubiere violado los derechos de asilo, f) por traición.

En consecuencia, jurídicamente, el estado castigaba delitos civiles, políticos, religiosos y militares, lo que es comprensible de acuerdo con la concepción de estado que tuvieron los griegos. Para el griego la πόλις incluía la vida religiosa, política y familiar. Dejar la patria era quedar fuera de la vida del derecho, de la vida moral y de la religión.

Ignoramos si el exiliado tenía el derecho de llevar consigo a su familia, si bien algunos textos hacen pensar que en ciertos casos no podía hacerlo, al menos legalmente (Dem. 23, 62). Más aún, varios oradores citan una ley que condenaba al destierro también a los hijos del exiliado.

Por Demóstenes conocemos una ley que, al legalizar la antigua práctica de la época homérica, autorizaba al

asesino voluntario -a excepción del parricida- a dejar la πόλις antes del veredicto de los jueces (Dem. 21, 43).

El delito de asesinato voluntario entrañaba siempre la ἀτιμία y la confiscación de los bienes en provecho del estado (Is. 16, 45-46).

La situación del asesino que se exiliaba había sido reglamentada por las leyes de Dracón. Por mandato de ellas debía mantenerse fuera del Atica y en tierra extranjera, se lo excluía de los templos, de los sacrificios, de los juegos públicos. Asimismo se evitaba su contacto y quien lo recibiera o transportara se exponía al destierro.

Los condenados al exilio por razones políticas podían volver a entrar al Atica y recobrar sus atributos de ciudadanos en virtud de una amnistía. La amnistía se conseguía después de haber obtenido una ἄδεια votada por seis mil ciudadanos. Tal amnistía podía ser acordada individualmente, pero a menudo respondía a una medida de interés general y alcanzaba a grupos cuyo destierro respondía a una misma causa.

En Atenas hay testimonios de seis grandes amnistías, cada una de las cuales tuvo sus propios criterios. Así, la otorgada por Solón exceptuaba a los homicidas y a los ciudadanos condenados por tentativa de tiranía (Plut. Solón 19.4).

Los exiliados políticos generalmente recuperaban al volver todos sus bienes o, en caso de que hubieran sido vendidos, podían recibir una indemnización en dinero o tierras.

El exilio político, sobre todo después de la guerra del Peloponeso, fue el arma favorita de los partidos. Juega un papel importante en las guerras entre estados, en las discordias civiles, en las luchas entre la aristocracia y la democracia.

Se puede relacionar también con el exilio, la partida voluntaria de ciudadanos provocada por disensiones políticas, por la imposibilidad de pagar una multa o una deuda y la huida de reos o acusados, antes de la denuncia o el juicio. Esta situación se verificó con frecuencia en Atenas donde raramente se hizo uso de la prisión preventiva.

En el caso de huida, el proceso no tenía lugar y quienes habían partido de ese modo, podían entrar después de un cierto tiempo, sin amnistía. No obstante, algunas veces, se exigía la extradición o se ponía precio a la cabeza del culpable, tal es el caso de Alcibíades cuando fue reclamado a Argos.

También se consideró exiliados a los habitantes expulsados de su ciudad en masa, luego de una conquista; por ejemplo, los samios expulsados por Atenas⁴.

El exilio fue considerado por los griegos una pena muy severa comparable con la pena de muerte.

En la escala penal de los romanos, el exilio venía inmediatamente después de la pena de muerte y era considerado al mismo nivel que la pérdida de la condición de hombre libre, que se aplicaba a no ciudadanos y libertos, cuando se los condenaba a trabajar en las minas o a integrar una compañía de gladiadores.

Esta gradación, como sostiene J. Carcopino⁵, no era respetada rigurosamente en relación con la gravedad del delito pues entre los romanos la severidad del castigo era inversamente proporcional a la condición social del culpable. En una sociedad donde la desigualdad entre los hombres estaba consagrada jurídicamente, se consideraba justo castigar, en caso de delitos iguales, más severamente a los esclavos que a los hombres libres, a los **humiliores** que a los **honestiores**. El *Digesto* lo señala claramente: **Maiores nostri in omni supplicio severius servos, quam liberos,**

4 La consideración del exilio entre los griegos está basada en: DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris, Hachette, s. f., t. II, 1a. parte, vocablo *exilium*, pp. 940-3; A. BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 1950.

5 Jérôme CARCOPINO, *Contactos entre la historia y la literatura romanas*, Madrid, Espasa Calpe, 1965, pp. 75-6.

famosos quam integrae fama homines punierunt⁶. Así mientras unos eran obligados a exiliarse, otros eran ajusticiados o condenados a trabajos forzados.

El exilio no era tanto el castigo más severo sino una alternativa frente a la pena de muerte o, como sostiene Cicerón⁷: **Exsilium enim non supplicium sed refugium portusque supplicio**.

El exilio podía entonces sufrirse voluntariamente, ya para evitar un castigo, ya por cambio de residencia, o bien por ser impuesto como castigo.

El único exilio verdaderamente voluntario se producía cuando una persona libremente abandonaba su patria para convertirse en ciudadano de otra ciudad, lo que se denomina **dicatio**. En todos los demás casos, cuando se debía a la aplicación de una pena que lo producía directa o indirectamente, se trataba de exilio impuesto.

El exilio como castigo resultaba de la aplicación de tres penas utilizadas en distintas épocas de la legislación romana. Esas penas eran: la **aquae et ignis interdictio**, la **deportatio** y la **relegatio**⁸.

Jurídicamente la palabra exilio se aplicaba a las dos primeras penas que entrañaban la **media capitis deminutio**. La tercera no era considerada como exilio pues el relegado conservaba todos sus derechos.

Consideremos los alcances de cada una de estas penas.

1. Aquae et ignis interdictio, 'prohibición del agua

6 **Dig. XLVIII**, 19128.15. citado por J. CARCOPINO, op. cit. pág. 133, nota N° 187.

7 **CICERON, Pro Caecin XXXIV**.

8 Para el tema del exilio entre los romanos se ha consultado DAREMBERG et SAGLIO, op. cit., t. II, la. parte, vocablo **exsilium**, pp. 943-45; FORCELLINI, A., **Lexicon Totius Latinitatis**, Patavii, Typis Seminarii, 1940, y J. CARCOPINO, op. cit.; Théodore MOMMSEN. **Le droit pénal Romain**, Paris, A. Fontemoing ed., 1907. T. I, L. I section VI y T. III, L. V section VII.

y del fuego'; la designación involucra la prohibición del agua lustral y del fuego de los sacrificios; encierra por tanto un significado religioso. Esta pena fue usada en tiempos de la república pero no estuvo reglamentada jurídicamente hasta la época de los Gracos.

En sus orígenes, el condenado a una pena capital, en los casos de alta traición (**perduellio**) o de un crimen de lesa majestad (**majestas**), podía usar del **ius exilii** y desterrarse voluntariamente antes de ser condenado por los comicios. Más tarde leyes especiales reglamentaron, contra ciertos crímenes, la pena de interdicción, con el consiguiente derecho a exilio. Entre esas leyes podemos citar la ley **Cornelia Fulvia de ambitu, de majestate, de sicariis et veneficis**, la ley **Licina de sodalitiis** y la ley **Cornelia de falsis**. Julio César castigó con dicha pena los crímenes de violencia pública o privada.

Para comprender qué significaba esta pena para un romano de la época republicana, es necesario recordar la connotación religiosa que encerraba. El exilio no significaba sólo el alejamiento de un lugar físico, la patria, sino algo mucho más terrible. Patria, o **terra patria**, como señala Fustel de Coulanges⁹, era para los antiguos la tierra de los padres, el lugar que la religión doméstica había santificado, el sitio donde reposaban sus antepasados y donde sus almas velaban por sus descendientes. Solo en su patria el hombre se sentía seguro porque estaba protegido por sus dioses. En una sociedad donde la religión jugaba un papel tan importante, se concibió el exilio como el castigo más adecuado y más severo contra los peores crímenes, pues no significaba sólo el alejamiento de la patria sino también la prohibición del culto, de allí la fórmula con que se lo designa. Comprendía lo que los modernos han llamado excomunión. Colocaba al hombre fuera de la religión. Suponía por tanto la **media capitis deminutio**. Cicerón fue condenado a esta pena.

A medida que la sociedad romana se fue desacra-

9 Fustel de COULANGES, **La ciudad antigua**, Buenos Aires, Emece, 1945, p. 284.

lizando y se fue debilitando el sentimiento religioso, la sanción y sobre todo la fórmula cayeron en desuso y fueron remplazadas, durante el principado de Augusto, por nuevas penas en consonancia con la mentalidad de la época. Esas nuevas sanciones fueron la **deportatio** y la **relegatio**.

2. **Deportatio**, de **deportare**: **de** + **portus**: 'llevar de un sitio a otro', 'alejar', 'desterrar'.

La **deportatio** difiere de la **interdictio** no solo por la desaparición del contexto religioso, sino fundamentalmente porque fijaba un lugar de residencia al condenado. Según Dion Casio¹⁰, Augusto, aconsejado por Livia, quiso evitar con esto el peligro que podían representar un gran número de exiliados reunidos en un mismo lugar del imperio. Dentro de la **deportatio** había distintos grados. El más serio fue la **deportatio in insulam** o en un oasis. El más leve, cuando se fijaba como lugar de residencia una provincia o una ciudad.

La **deportatio**, como la **interdictio**, producía la **media capitis deminutio**, es decir la pérdida de los derechos civiles y de familia. Significaba además la confiscación de los bienes y la anulación de todo testamento anterior. En cuanto al **connubium** o matrimonio legal, no se ponen de acuerdo los juristas sobre si quedaba anulado o si persistía.

Se hacían pasibles es esta pena los sediciosos, los amotinados, los que habían cometido un crimen de lesa majestad, los sacrílegos, los incestuosos, los asesinos, los que robaban a mano armada y con daño físico, los profanadores de sepulcros y los falsarios.

Son numerosos los ejemplos de **deportatio** aplicada a personas acusadas del crimen de lesa majestad en época de Tiberio, así el de Antistio Vetus, Pisón, Suilio, Firmio Catón, Casio Severo.

3. **Relegatio**, de **relegare**: **re** + **lego**: 'enviar fuera', 'alejar', 'desterrar', pena que desde el punto de vista jurídico no era considerada un exilio pues no producía la **media capitis deminutio**. Para nosotros es exilio porque significa el alejamiento de la patria. No se empleó durante la repú-

10 Dion Casio citado por DAREMBERG et SAGLIO, op. cit., p. 943-44.

blica. La encontramos por primera vez estipulada en la ley **Julia de adulteriis**, y Augusto la aplicó entre otros a su hija Julia, a su nieta Vipsania Julia y al poeta Ovidio.

Podía ser perpetua o temporal y, según el lugar que se fijara al desterrado, Ulpiano distingue dos variantes. Una, cuando se fijaba al relegado un lugar de residencia; la otra, cuando solamente se le prohibía residir en determinados lugares. La primera era considerada más grave, sobre todo cuando se trataba de **relegatio in insulam**. En cuanto a la segunda, algunos jurisconsultos distinguen dos formas: la condena entrañaba la prohibición de residir en ciertos lugares o la prohibición de todos los lugares excepto el determinado para cumplir la pena. Esta última se denominaba **lata fuga**.

Como ya hemos dicho el relegado no perdía ninguno de sus derechos civiles y privados aunque, en casos excepcionales, podía sufrir la confiscación de sus bienes.

Eran castigados con esta pena los culpables de adulterio, de calumnias, de prevaricación o **repetundae** así como los matemáticos que ejercían la adivinación.

El derecho romano fue el más perfecto de la antigüedad y aunque responde a una cosmovisión diferente de la nuestra constituye la base sobre la que se ha erigido todo el derecho occidental.

Si bien legalmente la sociedad moderna tiende a la supresión del exilio como castigo, de hecho se sigue aplicando para delitos políticos, sediciones y rebeliones; porque uno de los problemas del hombre aún no resuelto es el de la búsqueda de la convivencia: el hombre todavía no ha encontrado la forma de convivir.

Humberto Costantini, escritor contemporáneo argentino, hablando del exilio dijo en una entrevista para un diario local: "Mirá si será embromado el exilio que lo inventaron los griegos para castigar a sus peores enemigos"¹¹.

¹¹ Diario LOS ANDES, Mendoza, 6 de mayo de 1984.

El pensamiento de Costantini reafirma que el exilio es una constante con la que se enfrenta el hombre desde la antigüedad hasta nuestros días.

CICERON, SU EXILIO Y LA VIGENCIA DE CONDUCTAS POLITICAS DEL SIGLO I a. C.

Angélica Margarita Mansilla

En relación con el exilio de Cicerón, las causas que lo motivaron y las reacciones del propio Cicerón y las de sus contemporáneos ante este hecho, trataremos de puntualizar algunas conductas políticas del siglo I a. C. Para hacerlo, nos hemos basado en las numerosas cartas y discursos escritos por él durante el período que se extiende desde su Consulado, 63 a. C., hasta el año después de su repatriación, 56 a. C.¹.

Confesamos que iniciamos esta lectura con una serie de prejuicios acerca de la personalidad de Cicerón, prejuicios nacidos de la severidad con que la mayoría de los críticos han juzgado su vida pública. Sin embargo, el acercamiento a una parte de su obra donde como en ninguna otra se manifiesta su interioridad nos reveló a un hombre

¹ Estas obras son: *Epistulae ad familiares* y *Ad Atticum* y los discursos *Pro C. Rabirio*, *In Catilinam*, *Pro L. Murena*, *Pro P. Sulla*, *Pro L. Flacco*, *Post reditum in senatu*, *Post reditum ad Quirites*, *De domo sua* y *Pro P. Sestio*.

que, en muchos aspectos, difería de esa imagen preconcebida. Quedamos asombrados, además, al descubrir que muchas de sus reflexiones, suscitadas por actitudes políticas de sus contemporáneos, podían aplicarse perfectamente a situaciones actuales y evidenciaban la existencia de conductas políticas arquetípicas. Creemos que por esa vigencia y por ese valor paradigmático se justifica el estudio del pasado.

Ortega y Gasset sostiene que los pueblos que tienen fe en el pasado no temen al futuro porque están seguros de encontrar en aquél tácticas y métodos para sostenerse en el problemático mañana, y nos indica, a la vez, un camino de aproximación a los autores clásicos:

*"No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra propia salvación; es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son **nuestras pasiones**,...y **nuestros problemas**. En vez de hacernos centenarios en el centenario, intentar la resurrección del clásico resurgiéndonlo en la existencia "2.*

Por esto el estudio de todo episodio u obra del pasado admitirá numerosas interpretaciones determinadas por las ideologías o intereses de quienes lo realicen. Nosotros nos limitaremos a señalar, como ya hemos dicho, algunas conductas políticas del siglo I a. C. que siguen vigentes en la actualidad.

En primer lugar reseñaremos cuál fue la conducta política de Cicerón durante los años que precedieron a su destierro, pues a partir de ella se forjó la imagen de un hombre inconstante, oportunista, indefinido políticamente.

A principios del siglo I a. C. dos partidos, el aristo-

2 José ORTEGA y GASSET. *Tríptico. Mirabeau o el político. Kant. Goethe desde dentro*. Madrid, Espasa-Calpe, 8va. ed. 1964, pp. 166-167.

crático y el popular —**optimates** y **populares**—, se disputaban el poder en Roma. La primera guerra civil, en la cual se enfrentaron Mario y Sila, terminó con el triunfo de la aristocracia. Es entonces cuando Cicerón comenzó a actuar en público. Los excesos de Sila y el partido gobernante lo llevaron a inclinarse por el partido popular y a atacar en su discurso **Pro Roscio Amerino** (¿80 a.C.?) un régimen que amparaba las proscripciones y los crímenes políticos. Esto le atrajo la simpatía de los **populares** que apoyaron su candidatura cuando aspiró a distintos cargos públicos. Así y a pesar de sistemas electorales que reservaban los cargos más importantes a los más ricos y nobles, Cicerón, que no poseía fortuna ni era aristócrata sino un **homo novus**, venció siempre en los comicios sin tener que recurrir a intrigas o sobornos, procedimientos usuales en la época.

Diecisiete años estuvo al servicio del partido popular, pero se fue desengañando al descubrir que éste, una vez en el poder, no era más prudente ni equitativo que la aristocracia. No identificándose con ninguno de los dos partidos, intentó crear uno que nucleara a los hombres moderados. La anarquía social que reinaba en Roma y el peligro que significaban para las instituciones republicanas Catilina y sus secuaces favorecieron sus proyectos y, apoyado por una coalición de hombres de distintas extracciones sociales y políticas, obtuvo el consulado en el 63 a. C. Pero, una vez superada la crisis, renacerían las discordias en el seno del nuevo partido, lo que provocó su fracaso. Cicerón tuvo que optar entonces entre las dos fuerzas tradicionales. El hecho de que aristócratas arruinados y de dudosa moralidad y personas por las que sentía una profunda desconfianza, como César y Craso, se hubieran enrolado en el partido popular, lo impulsó hacia la aristocracia donde militaban hombres de probada honestidad, como Catón y Varrón. Los demócratas no le perdonaron esta deserción y se vengarían de ella, tres años después, condenándolo al destierro.

Respecto a esta inconstancia política de Cicerón, pensamos que para él era más importante la fidelidad a sus principios que la fidelidad a un partido; por eso no vaciló en cambiar de frente cuando creyó que una facción o los hombres en quienes había confiado ponían en peligro las

instituciones republicanas. Se equivocó, quizás, porque no supo comprender que la antigua república estaba en crisis y que las circunstancias exigían un cambio político radical, pero no podemos criticar su conducta pues ella se adecua perfectamente al tipo humano que Cicerón encarna.

Ortega y Gasset³ señala que hay dos tipos de hombres: los ocupados y los preocupados, es decir, los políticos y los intelectuales, y enumera los rasgos que los definen. El político se caracteriza por su impulsividad, su activismo, por cierta tendencia al histrionismo, por pobreza de interioridad, dureza de piel e inescrupulosidad moral. Esta falta de escrupulosidad es precisamente una de sus virtudes pues una conciencia demasiado exigente limitaría su accionar y lo llevaría a rechazar aliados o procedimientos sin los cuales no lograría sus propósitos. El político, además, es realista: conoce y acepta la ineluctable realidad de las cosas. El intelectual, en cambio, antepone siempre la reflexión a la acción y esto, a menudo, lo condena a la inercia. Posee una rica vida interior, es susceptible y sumamente escrupuloso. No puede dejar de lado el aspecto ético de los hechos, lo que lo lleva a situarse críticamente frente a ellos. A diferencia del político, se maneja con ideas y, como a menudo no coinciden con la realidad, se decepciona fácilmente e inicia la búsqueda en otras direcciones, por eso vive en permanente cuestionamiento.

Estos conceptos de Ortega y Gasset corroboran los que ya había manifestado Gaston Boissier respecto a la conducta política de Cicerón y de las críticas que suscitaba:

"No tengo necesidad de repetir lo que se ha dicho tantas veces, que era tímido, inconstante, irresoluto; reconozco, de acuerdo con la opinión general, que la naturaleza le hizo más literato que político. Creo además que esta declaración le perjudica menos de lo que se piensa, porque me parece que el literato

3 José ORTEGA Y GASSET. *op. cit.*, pp. 40-47.

goza de un talento más completo, más capaz, más amplio que el político, y que precisamente esta amplitud le estorba y le contraría cuando pone mano en los negocios."⁴.

Después de señalar cuáles son las cualidades de las que conviene que carezca el político -una vista de las cosas demasiado fina y penetrante, una imaginación demasiado viva, generosidad de espíritu, una conciencia demasiado exigente, una actitud crítica frente a los excesos y a las injusticias de su partido-, agrega:

"Si es verdad, como creo, que en el gobierno del Estado el hombre político sobresale con frecuencia por sus defectos, y que las buenas cualidades hacen fracasar al literato, al decir que éste no tiene aptitud para los negocios, casi se le dirige un cumplimiento.

Se puede afirmar, por tanto, sin humillar mucho a Cicerón, que no servía para la vida pública. Las causas que hicieron de él un escritor incomparable, le impedían ser un buen político"⁵.

Se explicaría así la insatisfacción e inconstancia política de Cicerón y las equivocaciones en que incurrió y que determinaron su destierro.

Las causas del mismo se remontan al año de su Consulado, cuando puso en descubierto la conjuración de Catilina, quien se proponía tomar el poder por la fuerza. Cicerón desenmascaró a sus cómplices y presentó pruebas irrefutables contra ellos. Al debatirse en el Senado acerca de la pena que correspondería aplicárseles, Cicerón cometió un error

4 Gaston BOISSIER. **Cicerón y sus amigos. Estudio de la sociedad romana del tiempo de César.** Trad. A. Salazar. Bs. As., El Ateneo, 1944, pp. 38-39.

5 **Ibid.**

imperdonable en un político pero que se justifica en un intelectual cuya escrupulosidad moral lo inducía a valorar la legitimidad de un acto por sobre la legalidad del mismo.

Según García Venturini⁶, se ha divagado mucho acerca del tema de la legitimidad o legalidad de un acto sin que se haya llegado a conclusiones precisas. Se podría decir que la legitimidad tiene en cuenta la causa final de un hecho, si éste sirve o no al bien común; mientras que la legalidad representa la sujeción a los preceptos o estatutos vigentes en una sociedad, aunque se dejen de lado, en algunos casos, sus implicancias éticas. Si bien no se puede negar la importancia que tiene la legalidad para el comportamiento civilizado, hay que reconocer que existen situaciones que obligan a actuar fuera de ella y que encuentran justificación en el plano ético. Una de las preocupaciones del político es mantenerse siempre dentro de la legalidad. Cicerón, en cambio, creyó que bastaba para justificar un acto la legitimidad moral del mismo y actuó sin reflexionar sobre las posibles consecuencias jurídicas que ello podría acarrearle.

Se habían formado en el Senado dos corrientes de opinión respecto a la suerte de los condenados. Una, sostenida por Silano, Catón y Varrón, se inclinaba por la pena de muerte. La otra, defendida por César, proponía como castigo la cárcel y la confiscación de bienes. Cicerón, sabiendo que sería muy difícil mantener a los conjurados en prisión y que se corría el riesgo de que volvieran a atentar contra la república, se inclinó por la pena de muerte. Apoyado por la mayoría del senado y por la opinión pública, ordenó la ejecución sin juicio previo. Los ciudadanos, conscientes de haberse salvado de una nueva guerra civil, decretaron honras públicas en honor de Cicerón a quien llamaron "padre de la patria".

Cicerón recordará frecuentemente en sus obras este momento, el más brillante de su vida política. En *Pro Sulla*, XI. 33, enumera los importantes servicios prestados por él a la república:

6 José L. GARCIA VENTURINI. *Politeia*. Bs. As., Troquel, 4a. ed. 1979, p. 246 y ss.

"Meis consiliis, meis laboribus, mei capitis periculis, sine tumultu, sine dilectu, sine armis, sine exercitu, quinque hominibus comprehensis atque confessis, incensione urbem, internicione cives, vastitate Italiam, interitu rem publicam liberavi; ego vitam omnium civium, statum orbis terrae, urbem hanc denique, sedem omnium nostrum, arcem regum ac nationum exterarum, lumen gentium, domicilium imperii, quinque hominum amentium ac perditorum poena redemi".

"Yo, con mis previsiones, con mis esfuerzos, con riesgo de mi vida, sin alarma, sin leva de tropas, sin armas, sin ejército, arrestados y confesos cinco hombres, salvé a la ciudad del incendio, a los ciudadanos de la masacre, a Italia de la devastación, a la república de la ruina. Yo redimí, con el castigo de cinco hombres insensatos y depravados, la vida de todos los ciudadanos, la estabilidad del universo, esta ciudad, en fin, residencia de todos nosotros, baluarte de reyes y naciones extranjeras, luz de los pueblos, capital del imperio".

A cambio de estos servicios, sólo espera el reconocimiento de sus conciudadanos y la memoria perpetua de sus hechos, como expresa en **In Catilinam, III. 26:**

"Quibus pro tantis rebus, Quirites, nullum a vobis praemium virtutis, nullum insigne honoris, nullum monumentum laudis postulabo praeterquam huius diei memoriam sempiternam".

"Por estos servicios tan grandes, ciudadanos, yo no os pediré ningún premio a mi valor, ninguna distinción honorífica, ningún monumento a mi gloria, excepto un eterno recuerdo de este día".

El mismo concepto se repite en **In Catilinam**, IV. 23. Esta confianza de Cicerón en la constancia de la opinión pública revela una cierta ingenuidad. César, con su sagacidad política, sabía cuán voluble es y cómo cambia fácilmente respondiendo a impulsos emotivos. En efecto, la opinión pública vive de lo que ve, de lo que sacude su sensibilidad, de lo que presencia, sin conservar memoria del pasado. Esto aparece claramente expresado en el discurso de César, conservado por Salustio en **Bellum Catilinarium**, LI:

"Equidem ego sic existumo, patres conscripti, omnis cruciatus minores quam facinora illorum esse. Sed plerique mortales postrema meminere et in hominibus inpiis sceleris eorum obliti de poena disserunt, si ea paulo severior fuit".

"Ciertamente, Senadores, yo pienso de la siguiente manera: que cualquier castigo [que se les inflige] es inferior a los crímenes de aquéllos. Pero la mayoría de los mortales recuerda el final de los acontecimientos y, en el caso de hombres culpables, olvidando sus delitos, discurre sobre el castigo si éste ha sido un tanto demasiado severo".

Los hechos confirmarían muy pronto estas palabras de César.

Cicerón, una vez concluido su consulado y habiendo renunciado al gobierno provincial que le correspondía, se impuso la tarea de defender la república desde el foro y el Senado. Su libertad de palabra le atrajo muchos enemigos, entre ellos César y Clodio. El primero trató de desembarazarse de él encomendándole misiones lejos de Roma, pero Cicerón se rehusó a aceptarlas para no defraudar a la opinión pública y pensando en el juicio que sobre él se formaría la posteridad, como escribe a su amigo Atico (**Ad. Att.** II. 5. 1):

"Cupio equidem et iam pridem cupio Alexandriam reliquamque Aegyptum visere et simul ab hac hominum sotietate nostri

discedere et cum aliquo desiderio reverti. [...]. Quid enim nostri optimates, si qui reliqui sunt, loquentur? [...]. An me aliquo praemio de sententia esse deductum? Quid vero historiae de nobis ad annos DC praedicabunt? Quas quidem ego multo magis vereor quam eorum hominum qui hodie vivunt rumusculos".

"Lo deseo en verdad y deseo desde hace tiempo visitar Alejandría y el resto de Egipto y, al mismo tiempo, alejarme de este hastío de los hombres en relación a mí y volver cuando sientan mi ausencia. [...] ¿Qué dirán, en efecto, nuestros próceres, si quedan algunos? [...] ¿Acaso es que yo me he apartado de mis principios a cambio de algún favor?. ¿Qué dirá, además, de mí la historia dentro de seiscientos años? En verdad yo temo a ésta más que a las habladurías de estos hombres que viven hoy".

Se evidencia aquí una actitud bastante frecuente en los verdaderos hombres de estado: soportar los fracasos o críticas del presente confiando en el juicio más ecuánime de la posteridad. En varios pasajes de sus obras se refiere a este reconocimiento futuro que anhela todo hombre público. Así en **Pro C. Rabirio**, X. 29-30 dice:

"[...] neque quisquam nostrum in rei publicae periculis cum laude ac virtute versatur quin spe posteritatis fructuque ducatur. [...]. Etenim, Quirites, exiguum nobis vitae curriculum natura circumscipsit, inmensum gloriae"

"[...] y ninguno de nosotros, con honor y coraje, se dedicaría a los peligros de la vida pública sin que lo guíen las esperanzas y recompensa de la posteridad.[...]. En efecto, ciudadanos, la naturaleza ha fijado un recorrido limitado a nuestra vida, (pero) inmenso a la gloria".

La fundamentación de la imparcialidad del juicio de las generaciones venideras aparece claramente indicado en un discurso, que si bien cronológicamente se encuentra fuera del período en que centramos nuestro trabajo, consideramos importante citar aquí. Nos referimos al **Pro Marcello**, IX. 29, donde exhorta a César:

"Servi igitur eis iudicibus qui multis post saeculis de te iudicabunt et quidem haud scio an incorruptius quam nos; nam et sine amore et sine cupiditate et rursus sine odio et sine invidia iudicabunt ".

"Por lo tanto sirve a aquellos jueces que te juzgarán después de muchos siglos y ciertamente no sé si más imparcialmente que nosotros, pues juzgarán no sólo sin favoritismo sino también sin pasión, y por otra parte sin odio y sin envidia ".

Todo esto condicionará su accionar y le impedirá hacer concesiones que pudieran interpretarse como una traición a sus principios. Así, aunque comprende que le bastaría aliarse con César y Pompeyo para recuperar la posición perdida, se rehúsa a hacerlo. En una carta a Atico (**Ad Att.**, II. 3. 4.) le cuenta que César espera su apoyo para la promulgación de una ley agraria y le enumera las ventajas que políticamente esto podría acarrearle, pero agrega que ello significaría claudicar de sus principios.

Diversos acontecimientos contribuyeron a acrecentar su desengaño. Primero, la alianza de Pompeyo con César y Craso que culminó en la constitución del Primer Triunvirato; luego, la adopción de Clodio. Este aspiraba a ser tribuno de la plebe pero, siendo aristócrata, no podía acceder al cargo, trató entonces de hacerse adoptar por un plebeyo. No habría logrado su propósito si Cicerón no hubiera atacado duramente a los triunviros al defender a su ex-colega del consulado, C. Antonio (59 a. C.). Sus palabras provocaron la ira de César, cónsul en ese momento, quien tres horas después de que Cicerón pronunciara su discurso, reunió

al pueblo e hizo aprobar la adopción de Clodio, contraviniendo todas las disposiciones legales al respecto. César apoyó posteriormente la candidatura de Clodio al tribunado con lo cual le proporcionó el instrumento más apto para atacar a Cicerón. Según algunos críticos, César trataba con esto de vencer la obstinación de Cicerón y esperaba que, por temor a Clodio, aceptara su ayuda y pasara así a depender de él. Le ofreció ser su segundo en el gobierno de la Galia, pero Cicerón no aceptó pues confiaba en que podría resistir los ataques de Clodio con el apoyo de los hombres honestos, tal como reitera en muchas de las cartas dirigidas a Atico durante el año 59 a. C. (Cf. *Ad. Att.*, II. 19.4; II. 21.6; II. 22.3).

Sin embargo y a pesar de estas manifestaciones de Cicerón, creemos que no debía en ese momento confiar demasiado en el apoyo popular, pues en un discurso de ese mismo año dirige un duro reproche a senadores y caballeros. Nos referimos al *Pro Flacco* (XXXVIII. 96), donde más que defender a Flaco se defiende a sí mismo:

"Nos iam ab indicibus nominamur, in nos crimina finguntur, nobis pericula comparantur. Quae si per alios agerent, si denique per populi nomen civium imperitorum multitudinem concitassent, aequiore animo ferre possemus; illud vero ferri non potest, quod per senatores et per equites Romanos, qui haec omnia pro salute omnium communi consilio, una mente atque virtute gesserunt, harum rerum auctores, duces, principes spoliari omnibus fortunis atque civitate expelli posse arbitrantur."

"Ya somos nombrados por los delatores, se inventan calumnias contra nosotros, se nos preparan procesos. Y si hicieran esto por medio de otros, si en último caso hubieran incitado a una multitud de ciudadanos ignorantes con el pretexto de defender al pueblo, podríamos soportarlo con ánimo más resignado; pero no puede tolerarse el que por medio de senadores y caballeros romanos, quienes

de común acuerdo, unánimemente y con valor han realizado todos estos actos por la salvación de todos, piensen que los responsables, los jefes y dirigentes de esos mismos actos puedan ser despojados de todos sus bienes y expulsados de la ciudad".

Cicerón parece comprender al fin lo que decía César acerca de la volubilidad de la opinión pública y en **Pro Flacco**, XLI, 103, lamenta la frágil memoria de los hombres, especialmente la de los buenos:

"Etenim multo acriorem improborum interdum memoriam esse sentio quam bonorum".

"En efecto siento que a veces la memoria de los perversos es mucho más aguda que la de los buenos".

Todo este proceso iba a culminar en el 58 a. C., cuando Clodio asume el tribunado. Entonces, apoyado por los cónsules C. Pisón y A. Gabinio y por el pueblo, al que se había atraído por medio de leyes demagógicas, se decidió a actuar contra Cicerón. Para ello hizo promulgar la **Lex Clodia de capite civis Romani**, por la que se castigaba con la **interdictio aquae et ignis** a quien hubiera ejecutado a un ciudadano romano sin sentencia judicial. Convocó luego a una asamblea popular en la cual los cónsules y César condenaron los excesos producidos durante el consulado de Cicerón.

Cicerón, aconsejado por sus amigos, se decidió por el destierro antes de que los comicios centuriados pronunciaran sentencia contra él. Lo movió a tomar esta decisión el deseo de evitar una lucha fratricida como expresa en su discurso **Post reditum in Senatu**, XIII-XIV:

"Sed videbam [...] si victus essem, multis bonis et pro me et mecum etiam post me pereundum, tribunisque sanguinis ultores esse praesentes, meae mortis poenas iudicio

et posteritati reservari. Nolui, cum consul communem salutem sine ferro defendissem, meam privatus armis defendere, bonosque viros lugere malui meas fortunas quam suis desperare, ac si solus essem interfectus, mihi turpe, si cum multis, rei publicae funestum fore videbatur".

"Pues veía [...] que si yo era vencido, muchos hombres buenos debían perecer no sólo por mí sino también conmigo y aún después de mí, que estaban presentes los vengadores de la sangre del tribuno, [pero] que el castigo de mi muerte estaba reservado a la opinión y a la posteridad. Después de haber defendido como cónsul la conservación de la república sin espada, no quise, como particular, defender la mía con las armas; preferí que lamentaran mi fortuna los buenos ciudadanos a que desearan de la suya y me parecía que sería indigno para mí si fuera asesinado solo, funesto para la república si lo fuera con muchos".

También debe haber influido en su determinación de marchar al exilio, la desconfianza en cuanto al apoyo popular. Y no se equivocó pues el mismo pueblo que lo había llamado "padre de la patria" por haber defendido la república y castigado a los culpables, lo condenó por ese mismo hecho en nombre de la legalidad. Clodio logró que se aprobara la **Lex Clodia de exilio Ciceronis** por la cual se le negaba el agua y el fuego, se prohibía bajo pena de muerte darle asilo y se establecía que quien intercediese en su favor sería considerado enemigo de la patria.

Comenzó una de las etapas más dolorosas de su vida como lo atestiguan las numerosas cartas escritas desde el exilio. Se evidencia en ellas una debilidad de carácter increíble en un hombre que con tanto valor había defendido la república, en un hombre que siempre había encontrado palabras de consuelo para sus amigos exiliados. Los consuelos esgrimidos por él en otros casos -a saber, que muchas personas han sufrido la misma desgracia, que el varón fuerte

debe estar preparado contra el dolor (Cf. **Ad Fam.**, V. 18 y VI. 6) o que es preferible estar ausente de la patria a ver la corrupción y anarquía que reina en ella (Cf. **Ad Fam.**, V. 17, VI. 10 y VII, 28)-, no tienen efecto en su caso. En sus cartas insiste en la magnitud de su desgracia que excede a todas las demás. (Cf. **Ad Att.** III. 10. 2; III. 13.2 y III.15.2.) y quizás no se equivoca. Ya los trágicos griegos habían comprendido que resultaba más terrible la caída de un hombre cuando más elevada era su posición, cuando más brusco era el paso de la felicidad al infortunio. Tal era el caso de Cicerón, la desgracia lo sorprendió cuando había alcanzado el más alto honor a que puede aspirar un hombre público.

En sus cartas más que odio hacia sus enemigos se refleja el dolor por la traición de aquellos en quienes había confiado -César y sobre todo Pompeyo-, rencor hacia sus amigos Hortencio y Catón que lo indujeron a desterrarse, disgusto contra Atico por haberlo disuadido de matarse y, especialmente, vergüenza de sí mismo. Al dolor de estar separado de su familia, lejos de la patria, despojado de sus bienes, se agrega la dolorosa convicción de su falta de valor. Ya no sabe quién es y así le escribe a Atico (**Ad Att.**, III. 15.2.):

"[...] hoc confirmo neque tantis bonis esse privatum quemquam neque in tantas miserias incidisse. [...]. Nam ceteri dolores mitigantur vetustate, hic non potest non et sensu praesentis miseriae et recordatione praeteritae vitae cotidie augeri. Desidero enim non mea solum neque meos sed me ipsum. Quid enim sum?"

"Afirmo esto, que nadie ha sido privado de tantos bienes ni precipitado en tan grandes desdichas [...]. En efecto los demás dolores se mitigan con el paso del tiempo, éste no puede, no, sino acrecentarse día a día, con el sentimiento de mi presente miseria y el recuerdo de mi vida pasada. Pues no sólo

añoro mis cosas y a los míos sino también a mí mismo. En efecto ¿qué soy?."

Esa falta de valor es reconocida por Cicerón en un discurso del 56 a. C.; nos referimos al **Pro Sestio**, XVI. 36, donde dice:

"Nam si ego in causa tam bona tanto studio senatus, consensu tam incredibili bonorum omnium, tam parato equestri ordine, tota denique Italia ad omnem contentionem expedita cessi tribuni pl., despiciatissimi hominis, furori, contemptissimorum consulum levitatem audaciamque pertimui, nimium me timidum, nullius animi, nullius consilii fuisse confiteor".

"Si yo en una causa tan buena, con tan gran entusiasmo del senado, con tan increíble acuerdo de todos los honestos, con el orden ecuestre dispuesto, finalmente con toda Italia dispuesta a toda lucha, cedí al furor de un tribuno de la plebe, hombre muy despreciable, si temí la inconstancia y la audacia de cónsules muy despreciables, confieso que yo he sido demasiado cobarde, (hombre) de ningún coraje, y de ninguna decisión".

Comprende que en el fondo él no difiere del común de los hombres y que los reproches que les dirige se pueden aplicar también a su actitud. El critica la pusilanimidad y apatía de los hombres honestos, con lo que aseguran el éxito de los depravados. A esta conducta política alude en **Pro Sestio**, XLVII. 100.:

"Maioribus praesidiis et copiis oppugnatur res publica quam defenditur, propterea quod audaces homines et perditu nutu impelluntur et ipsi etiam sponte sua contra rem publicam incitantur; boni nescio quo modo tardiores sunt et principiis rerum neglectis ad extremum

ipsa denique necessitate excitantur, ita ut non numquam cunctatione ac tarditate, dum otium volunt etiam sine dignitate retinere, ipsi utrumque amittant."

"La república es atacada con mayores fuerzas que con las que es defendida, porque los hombres audaces y malvados son impelidos a actuar con una simple señal y son incitados contra la república aún espontáneamente; los buenos, no sé por qué condición, son más lentos y, después de haber descuidado el comienzo de los acontecimientos, a último momento son impelidos a la acción por la misma necesidad, de tal modo que a causa de sus dilaciones y tardanzas, mientras quieren conservar la paz, aún sin dignidad, pierden ambas cosas".

En efecto, los hombres honestos, los moderados, no se atrevieron a interceder en favor de Cicerón mientras Clodio estuvo en el tribunado. Solo al año siguiente, cuando asumieron nuevos cónsules, el Senado en primer lugar y luego el pueblo entero reclamaron por su repatriación y lograron que le fuera levantada la pena.

Cicerón regresó triunfalmente a Roma y en sus encendidos discursos pareció renacer el antiguo luchador. En su discurso **Post reditum ad quirites**, VIII. 19, afirma que las desgracias sufridas no han podido modificar su conducta ni disminuir su valor:

"Quod si quis existimat, me aut voluntate esse mutata aut debilitata virtute aut animo fracto, vehementer errat. Mihi quod potuit vis et iniuria et sceleratorum hominum furor detrahere, eripuit, abstulit, dissipavit; quod viro forti adimi non potest, id omne manet et permanebit".

"Y si alguno considera que yo estoy con mi

voluntad cambiada o con mi valor debilitado, se engaña completamente. Lo que la violencia y la injusticia y el furor de hombres malvados pudo quitarme, me lo quitó, robó, disipó. Lo que no puede quitarse a un varón fuerte, todo eso permanece en mí y perdurará ".

A pesar de estas manifestaciones, el destierro no había pasado sin dejar huellas en su alma. Había aprendido la dura realidad de la política y por esto se mostró mucho más cauto en adelante. El hecho de que personas pertenecientes a distintos campos políticos hubieran intercedido en su favor, contribuyó a limitar su accionar pues en adelante debió tener cuidado de no ofender a nadie a riesgo de pasar por desagradecido. Comprendió que los favores en política cercenan la libertad de actuar y de opinar y que cuando se quiere contentar a todos, se termina por no contentar a nadie. Esto lo colocó en una situación incómoda como le manifiesta a Atico (**Ad Att.**, IV. 6. 1-2.):

"Nam quid foedius nostra vita, praecipue mea? Nam tu quidem [...] nullam habes propriam servitutem [...]; ego, vero, qui, si loquor de re publica quod oportet, insanus, si quod opus est, servus existimor, si taceo, oppressus et captus, quo dolore esse debeo? quo sum scilicet, hoc etiam acriore quod ne dolere quidem possum ut non in te ingratus videar ".

"¿Pues qué es más miserable que nuestra vida, especialmente que la mía? Pues tú ciertamente [...] no tienes ninguna servidumbre particular [...]; pero ¿con qué dolor debo estar yo que si digo lo que conviene acerca de la república, soy considerado loco; si digo lo que es necesario, soy considerado esclavo; si callo, reprimido y dominado? sin duda estoy con éste, con éste aún más grave de no poder ni siquiera lamentarme para no parecer ingrato contigo ".

Todo esto incidió para que se alejara de la política y se refugiara en los estudios filosóficos y en la literatura. Sin embargo, cuando las circunstancias lo exigieron, volvió a la lucha como en el caso de Farsalia o después del asesinato de César ⁷.

Hemos tratado de señalar en un episodio político del siglo I a. C. ciertas conductas políticas que podrían considerarse arquetípicas, como son la insatisfacción e inconstancia política del intelectual; la volubilidad de la opinión pública y la fragilidad de la memoria de los hombres; lo efímero de la gloria del político y su confianza en el juicio de la posteridad; la pusilanimidad y apatía de los hombres moderados y la imposibilidad de actuar libremente cuando se está comprometido con diversos sectores.

Porque creemos en la vigencia del pasado, consideramos que es necesario volver a él en busca de soluciones para nuestro problemático presente, aunque no sea más que para no incurrir en los mismos errores. Ortega y Gasset comparando la historia humana con la de los animales afirma:

"Las pobres betias se encuentran cada mañana con que han olvidado casi todo lo que han vivido el día anterior, [...]. El hombre, en cambio, merced a su poder de recordar, acumula su propio pasado, lo posee y lo aprovecha. El hombre no es nunca un primer hombre: comienza desde luego a existir sobre cierta altitud de pretérito amontonado. Este es el tesoro único del hombre, su privilegio y su señal. [...]; lo importante es la memoria

7 Para el contexto histórico se han consultado: G. BOISSIER. *op. cit.*; J. M. ROLDAN. *Historia de Roma. I. La república romana*. Madrid, Cátedra, 1981; C. GREIMBERG. *Historia Universal Daimon. 3. Roma*. Barcelona, Daimon, 1967; C. NICOLET y A. MICHEL. *Cicerón*. Paris, Ed. du Seuil, 1967, y los comentarios a *Obras completas de Cicerón*. Trad. de Menéndez Pelayo y otros. Bs. As., Anaconda, 1946.

de los errores, que nos permite no cometer los mismos siempre. El verdadero tesoro del hombre es el tesoro de sus errores "8.

8 José ORTEGA Y GASSET. *La rebelión de las masas*. Madrid, Espasa-Calpe, 17a. ed. 1966, p. 32.

SOCRATES: EL RECHAZO DEL EXILIO COMO SENTIDO DE VIDA

Dora G. Scaramella

Un acto puede definir a un hombre, descubrir el sentido de su vida y transmitirnos un mensaje vivo y lleno de significación.

Tal ocurre con la actitud del Sócrates platónico ante el exilio, aunque su vida haya transcurrido hace más de veintitrés siglos.

Sin entrar a analizar todas las cuestiones de interpretación que se suscitan en torno a la **Apología** y el **Critón**, consideraremos, a partir de estos dos diálogos, el sentido que adquiere en la vida de Sócrates el rechazo del destierro cuando, acusado ante los tribunales, elige la muerte a dejar su ciudad.

Sócrates nace en el primer tercio del siglo V, el siglo en que Atenas llega a la cúspide de su poderío y esplendor en un proceso ascensional donde, a la vez, se van incubando los gérmenes de su posterior descomposición y disolución.

Bajo un régimen democrático, en un ambiente de triunfo exterior y de paz y prosperidad interna, por primera

vez la "polis" funciona como una unidad por la cual cada individuo está vitalmente interesado y acepta su lugar dentro de un orden existente. Se logra un equilibrio entre lo que conviene a la ciudad y al individuo, entre la aristocracia y el pueblo, entre la medida y la acción. La vida religiosa llega a ser de hecho y de derecho cosa de todos. Se ofrece una organización social, eficaz y justa que establece la igualdad ante la ley. En el campo intelectual y cultural se produce el mayor florecimiento en las manifestaciones del espíritu y Atenas se convierte en el centro del mundo griego.

Atraídos por el clima propicio que reina en la ciudad, pronto comienzan a llegar a ella los portadores de nuevas ideas, particularmente los filósofos naturalistas y los sofistas, quienes contribuyen a que la vida se desplace hacia nuevos modos de pensar y vivir.

Si bien no atentan contra la idea de estado, ni contra la democracia, la formación racional a la que tienden, unida a los hechos políticos de carácter interno y externo que se van sucediendo, irán gestando el ambiente que desembocará en la decadencia y disolución de la ciudad¹.

Ante la nueva ideología, hay quienes siguen sustentando los ideales de la primera democracia asentada en una profunda religiosidad; otros la aceptan tratando de solucionar los problemas ético-políticos desde un punto de vista meramente humano de acuerdo con las nuevas teorías racionalistas.

Sócrates se interesará en un primer momento por las nuevas ideas, pero pronto no lo satisfacen, sino que excitan su pensamiento y le provocan dudas.

La mayoría de las afirmaciones resistían mal a su examen y constituían para él, motivo de indagación.

Su vida se dirige a la búsqueda del verdadero bien, siente necesidad de educar a los hombres para volverlos virtuosos. Pero la verdad no se enseña, cada uno la lleva

1 Cf. RODRÍGUEZ ADRADOS. **La democracia ateniense**. Madrid, Editorial Alianza, 1977.

en sí mismo y para que aflore son necesarias las preguntas metódicas que despiertan la reflexión.

Mondolfo en **La comprensión del sujeto en la antigüedad clásica** señala que la diferencia entre la educación sofística y la socrática radica en que la primera tiende a la formación de habilidades y la segunda a la formación de conciencias.

Los interrogatorios de Sócrates despertaron sospechas y rencores en algunos sectores (Ap., 21 d-e).

En el año 399 a. C., Méleto, ciudadano del demo de Pithos, denunció ante el arconte rey a Sócrates de "corromper a los jóvenes, de no creer en los dioses que la ciudad reconoce y de honrar a divinidades nuevas" (Ap., 24 b).

La denuncia iba avalada por el orador Licón, y por Anito, un industrial que pertenecía a la facción moderada del partido demócrata (Ap., 23 e-24a).

El asunto pasó al tribunal de los quinientos, jueces elegidos por sorteo entre los ciudadanos de más de treinta años.

La vista de la causa, según lo prescribía la costumbre, debía comprender una sesión del tribunal y la sentencia sería inapelable.

Los acusadores pidieron la pena de muerte insistiendo en que, dada la gravedad de la falta, sólo cabía este castigo o la absolución, convirtiendo hábilmente el proceso en un asunto político.

La acusación iba dirigida a los efectos que producía la ocupación de Sócrates, pero la defensa de éste no será una mera justificación de los actos que se han considerado punibles, sino una exposición de la razón de su conducta y un balance de la totalidad de su vida ante la ciudad y ante lo divino -como ciudadano griego no separa lo cívico de lo religioso- porque su ocupación no se distinguía de su vida misma.

El tribunal declaró a Sócrates culpable y dispuso que propusiera la pena.

De acuerdo con lo que prescribía el uso, si la pena estaba prevista por la ley, el juicio concluía con el veredicto, el cual suponía ya el castigo a aplicar. En los procesos

en que la pena no estaba prevista, si el veredicto declaraba la culpabilidad del acusado, éste debía tomar posición ante la pena propuesta por los acusadores y discutir el castigo que debía imponérsele.

El tribunal no tenía atribución para graduar la pena sino que debía optar entre la propuesta por el acusado y la solicitada por la acusación.

Sócrates al juzgar su comportamiento, considera que si es preciso que él estime lo que en justicia merece, propone ser alimentado en el Pritaneo (Ap., 37 a).

Esto es, según su entender, lo que conviene a un benefactor pobre que necesita tiempo libre para cumplir con su quehacer, el cual, por tener como objetivo el logro de la felicidad de sus conciudadanos, en última instancia favorece también a la ciudad (Ap., 36 d-e).

Está convencido, dado el poco tiempo con que cuenta, de la imposibilidad de persuadir a sus jueces de que lo propuesto es lo justo y lo que conviene a su comunidad, pero prefiere la muerte a una pena que constituya un daño para sí, como lo es la prisión o el destierro (Ap., 37 b-c).

La única pena que podría aceptar, si contara con bienes, es el pago de una multa.

Ha rechazado la prisión y el destierro, nos dice Nouran Lettry, porque lo dañarían en lo que es; pero ofrecería como multa una fortuna si la tuviera, porque esto lo dañaría en lo que tiene, es decir nada, de acuerdo con su concepto de vida².

Esto explica que apremiado por discípulos y amigos acceda finalmente a ofrecer treinta minas (Ap., 38 b).

Las argumentaciones escogidas y el tono empleado influyeron, seguramente, para que en la segunda votación el tribunal eligiera la pena de muerte.

Por razones religiosas la ejecución debió aplazarse

2 Cf. PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Traducción directa, introducción, notas y apéndice de L. Nouran Lettry. Buenos Aires, Colección Filosofía y Derecho, 1978, nota 108.

y Sócrates fue puesto en prisión hasta que la sentencia pudiera cumplirse.

La víspera del día fijado para la ejecución, Critón le propone evadirse, pero Sócrates, a pesar de los argumentos y súplicas del amigo, decide morir.

El exilio se le presenta como elección en tres oportunidades: antes del juicio, durante la causa, cuando debe elegir la pena, y mientras está en la prisión.

Dado que los atenienses no hacían uso de la prisión preventiva más que en raras ocasiones, cabía a los acusados la posibilidad de la partida voluntaria antes del proceso. Cuando esto sucedía, a veces se efectuaba un juicio por rebeldía y se determinaba la pena correspondiente; pero en algunos casos el proceso no tenía lugar y el exiliado, pasado algún tiempo, podía regresar a la ciudad sin necesidad de amnistía.

Sócrates podría, pues, haberse sustraído del juicio mediante un acuerdo con los acusadores o eligiendo el destierro. Su presencia en el tribunal implica que reconoce la competencia del mismo, así como la aceptación de la ley y el orden jurídico y que los antepone a cualquier riesgo que pueda correr.

La defensa, por tanto, responde a un acto voluntario y él es consciente de las consecuencias que puede acarrearle la comparencia ante el tribunal.

Conocido el veredicto de culpabilidad y ante la necesidad de proponer su propia pena, como ya hemos visto, Sócrates toma posición ante la prisión y el destierro (Ap., 37 c-e).

Aceptar la prisión es vivir como esclavo de los Once, los magistrados encargados del régimen carcelario y en consecuencia perder la libertad y nosotros bien sabemos lo que significó para el hombre griego la libertad.

Elegir el destierro es un mal peor todavía: implica vivir expatriado, errar mudándose de ciudad en ciudad y sobre todo no poder seguir ejercitando su 'pragma'.

La aceptación del destierro sólo se explicaría por un gran apego a la vida, lo que no se da en el filósofo, pues

para él "temer a la muerte es imaginarse saber lo que no se sabe" y "nadie sabe si la muerte no es el mayor de los bienes" (Ap., 29 a):

La tercera posibilidad, el exilio, confirma la elección hecha por Sócrates en la **Apología**: la muerte antes que el destierro.

En el **Critón**, el amigo le pide que se salve y le propone un plan de fuga que no presenta mayores riesgos ni inconvenientes: hay dinero ofrecido por extranjeros para sobornar a los guardianes y comprar a los sicofantes de suerte que los amigos no correrán el riesgo de un proceso (**Crit.**, 45 a-b) y encontrará asilo seguro en Tesalia (**Crit.**, 45 c).

Para Sócrates la fuga que le propone Critón es denigrante y cobarde porque atenta contra las leyes (οἱ νόμοι) y contra esos otros compromisos que, sin estar formulados en leyes escritas, existen de hecho entre los ciudadanos (τὸ κοινὸν τῆς πόλεως).

Las leyes, presentadas como interlocutoras de Sócrates en una relación con éste semejante a la que se establecía entre el filósofo y sus interlocutores (**Crit.**, 50c), lo interpelan ante el intento de una fuga.

Al haber quedado acordado en **Critón**, 49 b-d, que no es lícito devolver injusticia por injusticia, queda de hecho excluida la consideración de si la condena es justa o injusta y se tiene en cuenta sólo el proceder de Sócrates y las consecuencias que tiene el mismo para la ciudad.

Si él consintiera en sustraerse de la pena que le ha sido impuesta, traicionaría el principio que ha sido centro ordenador de su existencia: jamás "cometer injusticia, ni responder con ella a las injusticias, ni por un maltrato como del que está siendo víctima devolver un maltrato similar" (**Crit.**, 49 d)³.

La sentencia como resultado de un tribunal formado por hombres puede ser injusta, pero no lo es la πόλις que con sus leyes y "orden común" ha permitido el juicio y la sentencia.

El desconocimiento de las decisiones de la ciudad

3 Cf. F. CHATELET, **El pensamiento de Platón**. Barcelona, Nueva Colección Labor, 1965, p. 25.

significaría la ruptura del "compromiso cívico" de respetar las leyes que Sócrates ha contraído aceptando vivir en Atenas.

En consecuencia, el sentido de la condena depende sólo del comportamiento de Sócrates, más aun, teniendo en cuenta que durante el juicio tuvo la posibilidad del exilio con el consentimiento de la πόλις (Crit., 52 c).

Por otra parte, las consecuencias de la fuga tanto si elige una ciudad bien legislada como una de vida desordenada serán las mismas: no poder continuar con su ocupación. En las primeras, porque lo considerarán un corruptor de las leyes; en las segundas, porque no les interesará escucharlo (Crit., 53 b-e).

De lo expuesto se deduce que para comprender plenamente el sentido que adquiere en Sócrates el rechazo del exilio se hace necesario reflexionar acerca de su 'pragma' y de la relación que lo une a su ciudad.

Para Sócrates su quehacer no es mera actividad intelectual, sino que constituye una actividad que compromete la totalidad de su vida y expresa su sentido (Ap., 17 c).

La indagación del saber de los demás es indagación del sentido del oráculo. Cuando Sócrates se pregunta: τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; (Ap., 21 b) no es preguntar por la verdad o falsedad de lo afirmado por el dios -pues el dios no puede mentir- sino por el sentido de lo dicho, "ante la discordancia que observa entre lo declarado por el oráculo y la conciencia de su propio saber"⁴.

De este modo el oráculo se convierte en mandato y su ocupación, en misión que no puede abandonar sin traicionarse a sí mismo.

Si bien su actuar se desenvuelve en el ámbito privado, la tarea ha de cumplirse en el seno de la comunidad y al mismo tiempo como servicio del dios (Ap., 30 a-b).

Tanto la **Apología** como el **Critón** presentan un Sócrates que, como el ciudadano de la primera democracia, no concibe al hombre fuera de su "polis".

4 Cf. L. NOUSSAN LETTRY, **Cuestiones de hermenéutica histórico-filosófica I**. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1978.

El Sócrates platónico sólo reconoce como suya la comunidad ateniense.

En *Crit.*, 52 b, nos dice que no salió nunca de la ciudad "para asistir a las grandes fiestas, a no ser una sola vez, al Istmo, ni a ninguna otra parte, de no ser en campaña militar... ni lo movió el deseo de conocer otra ciudad y otras leyes".

Supo someterse a la autoridad del estado y respetar las leyes. Hizo el servicio militar y luchó con valentía en las batallas de Potidea, Delión y Anfípolis. Sacrificó a los dioses de la ciudad y fue miembro del Consejo de los Quinientos.

Algunas de sus actitudes pudieron aparecer como antidemocráticas, como su crítica a los magistrados elegidos a suerte (*Ap.*, 31 d) o su oposición al juzgamiento de los generales de Arginusas (441 a. C.)⁵; pero también se opuso a la orden del gobierno oligárquico de los Treinta, de que interviniera en el arresto de León de Salamina (404 a. C.) (*Ap.*, 32 a-e).

Es que Sócrates, fiel a su identidad, luchaba siempre en defensa de la ley y de la justicia oponiéndose al furor popular o a las decisiones arbitrarias. Debemos ver en él al ciudadano que lejos de debilitar a la ciudad, la robustecía al querer darle una base moral y pronunciarse con libertad acerca de los asuntos públicos.

Si no fue comprendido se debe a que su comportamiento no coincide con el común de la gente, en un momento en que Atenas dejaba de ser el modelo de las ciudades y permitía que se la pusiera en tela de juicio.

El ejemplo de Aquiles (*Ap.*, b-d) aclara el sentido de la vida de Sócrates. El filósofo, como Aquiles, va a la muerte por ser fiel a su 'areté': lo que importa "no es vivir, sino vivir bien" (*Crit.*, 48 b), lo que equivale a vivir noble

5 Los generales de Arginusas fueron juzgados todos juntos por no haber recogido a los caídos en la batalla naval. Sócrates fue el único que votó en contra en virtud de que lo legal era que cada acusado fuera juzgado individualmente (Jenof. *Hel.* I-7, 34).

y justamente⁶ y para el filósofo significa no apartarse del puesto que el dios le asignó: vivir filosofando y examinándose a sí mismo y a los demás en la única comunidad que reconoce como suya: Atenas.

Elegir el destierro es renunciar a su puesto, a su hombría, a su piedad, es decir, dejar de ser él, por eso prefiere la muerte y en la elección revela a su vida como identidad entre pensar, decir y hacer y muestra a la ciudad la necesidad de las leyes para el desenvolvimiento armónico de la comunidad humana⁷.

6 . . . ὅτι τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν...
τὸ δὲ εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὅτι ταῦτον ἔστιν, μένει ἢ
οὐ μένει;

7 En el presente trabajo he seguido especialmente la interpretación de la *Apología* y el *Critón* de Noussan Lettry.

Manuel SANCHEZ MARQUEZ. *Un sueño con Platón. Síntesis y evolución de la cultura clásica griega.* La Plata, Safo, 1989. 52 pp.

Manuel Sánchez Márquez ha querido dedicar una obra a los jóvenes argentinos con el fin de que tengan acceso al legado griego, notablemente desconocido en la actualidad. Pero, con la intuición de que un manual tradicional o una obra estructurada al modo convencional apagaría el ya escaso interés por tales temas, ideó una forma original de exposición: un diálogo entre Platón, el gran filósofo griego, y un discípulo del siglo XX, encarnado en el autor mismo.

Sánchez Márquez ubica el diálogo en una circunstancia autobiográfica: de visita en el Museo Vaticano se queda contemplando la efigie de Platón; al despertar recuerda el largo sueño que ha tenido con el filósofo y se dispone a transcribirlo. El discípulo es quien pregunta y hace que el maestro responda sobre los distintos aspectos de la cultura griega.

Según lo anuncia el subtítulo de la obra, cada tema es abordado en forma sintética y concisa, y se rastrea su evolución desde épocas anteriores a Platón hasta la época helenística y el período romano inclusive.

En cuanto a su estructura externa, la obra consta

de seis partes. En la primera se tocan temas varios de filosofía y moral: la teoría de las ideas, el concepto de divinidad, la relación Grecia-cristianismo, la relación hombre-Dios, la doctrina de la inmortalidad del alma y la enseñanza de la virtud. En las partes siguientes se detalla el aporte de los griegos a la filosofía, ciencia propiamente dicha, bellas artes y literatura. La parte final está dedicada al tema de la política desde la visión platónica.

Cada vez que se hace referencia a temas desarrollados por Platón, se cita entre paréntesis el diálogo o los diálogos en que tales temas aparecen, lo que demuestra un paciente rastreo y un profundo conocimiento de la obra de Platón por parte del autor.

Si bien por momentos resulta abrumadora la mención de tantos nombres griegos con su correspondiente aporte, la obra es rica en sensatas reflexiones, quizás obvias para el estudioso, pero no para el joven que se acerca por primera vez a la Grecia clásica. Así por ejemplo, cuando se aborda el tema de la filosofía, se destaca el hecho de que en los siglos posteriores a la época clásica sólo se realizaron repeticiones o exégesis de lo hecho y dicho por los griegos; incluso corrientes aparentemente nuevas como el marxismo, el estructuralismo y la filosofía analítica derivan del pensamiento griego. Del mismo modo, cuando se habla de la ciencia se señala el valor de los descubrimientos de los griegos, ya que no disponían de medios técnicos sino sólo de sus manos como primera herramienta; paradójicamente, en la actualidad abundan los medios técnicos pero escasean los hombres pensantes, los auténticos genios.

Sánchez Márquez presenta un Platón que trasciende los límites de su época, un maestro casi omnisciente, conocedor no sólo de sus contemporáneos sino también precursor de toda la cultura occidental posterior. Quizás sorprenda escucharlo opinar sobre la droga, el respeto a los derechos humanos, o los "ruidos endemoniados sin armonía" (en alusión a los gustos musicales de la juventud actual), pero son temas abordados por Platón en su obra. Sánchez Márquez va más allá y pone en boca del maestro opiniones que le quitan algo de verosimilitud al personaje, aún dentro de la fantasía del diálogo. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando Platón

opina sobre los planes de educación de la actualidad, o sobre el cine y la televisión como medios educativos poco eficaces.

Después de este "periplo por el mundo de las ideas" de Platón, el discípulo propone al maestro terminar el diálogo. Como mensaje final el filósofo exhorta a los hombres a seguir atentos al mensaje clásico griego, y repite el consejo que da en su **Carta VI**: que cada uno se acerque lo más posible al otro y que busque la mutua amistad.

La obra concluye con un emotivo poema titulado "A la Grecia eterna", que pone de manifiesto el entusiasmo y la admiración del autor por la cultura griega.

María Estela Guevara de Alvarez

Graciela N. RICCI DELLA GRISA. *Realismo mágico y conciencia mítica en América Latina. Textos y contextos.* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1985. 222 pp.

Los diferentes caminos que pueden seguirse para interpretar el mito: teoría simbólica, fenomenológica, psicoanalítica, existencial, nos llevan a la conclusión de que el mismo no está instalado en una lejanía histórica -posible de rescatar sólo por la filología-, sino en la misma vida del hombre, ya como estructura psíquica ya como problema metafísico.

A través del mito, sea considerado en sí mismo o en sus recreaciones literarias, descubrimos el pensar y el sentir de los grupos sociales, rasgos de su vida espiritual y material, paralelismos o diferencias entre culturas.

Por ello, si bien la autora de este libro pretende delinear un espejo orientador más, que devuelva al latinoamericano el rostro de su identidad esencial, nos ha parecido útil reseñarlo porque como metodología es una contribución para introducirse en el estudio de la presencia del mito en cualquier literatura.

La extensión del tema abordado la obliga a abarcar problemáticas diversas además de la literaria: Lógico-matemáticas, psicológicas, antropológicas, sociológicas y metafísicas. Intenta demostrar que la poeticidad de la narrativa

latinoamericana y su efecto de encantamiento residen en la equivalencia estructural de textos y contextos, en la analogía entre los campos de la conciencia arquetípica de la cultura y, en lo literario, de la narrativa real-mágico-maravillosa.

En la primera parte se refiere a "El Realismo mágico y la imaginación creadora: perspectivas". Plantea dos perspectivas válidas: la realista y la imaginativa. La relación entre ambas le permite definir el modo singular de una realidad total, peculiar y desconcertante. Describe la noción de realismo, la importancia de la imaginación en el proceso creador y el papel fundamental que en dicho proceso asumen los símbolos (y mitos) como puntos focales para el logro de un cierto estado de plenitud y de madurez interna u "Ontoconciencia". Señala algunos elementos históricos y psicológicos que han facilitado la convivencia de Razón y Mito en América Latina.

En la segunda parte, "El Realismo mágico y la conciencia mítica en la diacronía", analiza la definición de lo real y de lo fantástico-mágico desde las perspectivas estética y gnoseológica. A través del análisis del proceso evolutivo de la conciencia y de la función simbólica de la psique, examina la capacidad receptiva y creativa, sea del narrador, sea del destinatario virtual. Aborda aquí la definición desde un ángulo más específico: el texto literario en sí y su relación con la realidad conceptual extratextual que representa. Parte del origen del concepto de "realismo mágico" y analiza las motivaciones que podrían llevar a la elección de este término o a la de "realismo maravilloso". Se decide por "realismo mágico-maravilloso".

Para la autora, la historia y la literatura del continente han sido determinadas por el concepto de "transgresión". La literatura de América latina supo absorber contradicciones, movimientos antagónicos de su historia cultural, para resolverlos poéticamente en forma narrativa. Elabora un paralelo de los códigos arquetípico y cultural que son marco de referencia de la narrativa latinoamericana y finalmente despliega un panorama diacrónico, a grandes rasgos, de la crisis literaria del Realismo en América Latina a partir de una fecha clave: 1925.

En la tercera parte, "La conciencia mítica en la sincronía", estudia el proceso evolutivo de la conciencia en su aspecto sincrónico y estructural, desde una perspectiva sintáctica y discursiva. Trata de determinar de qué modo y con cuál intensidad, la Forma Arquetípica de la Expresión se encarna, a través de la asimetría, en el discurso narrativo del Realismo mágico-maravilloso. Parte de la Totalidad psíquica primordial desde un ángulo horizontal y sincrónico. Primero analiza la estructura de la psique y en un segundo momento trata de demostrar a través de algunos textos, que en el discurso del Realismo mágico-maravilloso aparecen con profusión los principios que gobiernan el sistema simétrico del inconsciente, sistema y/o dimensión que llama Ontoconciencia.

En la cuarta parte, "El sistema simétrico de la Ontoconciencia en el Realismo mágico-maravilloso", de carácter literario y poético, analiza algunos textos para detectar las diferencias entre lo fantástico y lo real-mágico-maravilloso y extraer las características sustanciales que lo cualifican y también comprobar cómo se "encarnan" las características de la Ontoconciencia en el discurso literario de la narrativa latinoamericana contemporánea. Los modernos estudios sobre la estructura del inconsciente, sobre todo del chileno Matté Blanco, proveen los elementos necesarios para poder analizar en qué medida y con cuánta intensidad, el sistema simétrico de la psique puede "encarnarse" en las estructuras de una obra literaria. Interesa su perspectiva para aplicarla metodológicamente a los aspectos semántico - discursivos del Realismo mágico-maravilloso.

Graciela Ricci aplica esta metodología en el cuento de Leopoldo Lugones *La lluvia de fuego*. Analiza las manifestaciones de la literatura fantástica en esa obra y a partir de esos rasgos determina con mayor precisión cuáles son las diferencias fundamentales que la separan de la narrativa del Realismo mágico-maravilloso. Destaca que las zonas que han desarrollado un fuerte Romanticismo han visto nacer una literatura fantástica notable. A continuación realiza un análisis de las estructuras profundas del Realismo mágico-maravilloso a través de una novela de María Granata, *Los viernes de la eternidad*.

En el Realismo mágico-maravilloso se da la coexistencia no conflictiva en un mismo espacio y tiempo, de dos universos y de dos modalidades de existencia que hacen que el lector no se sienta impulsado a tratar de explicar el evento sobrenatural sino a reflexionar sobre esa contigüidad de mundos.

El concepto de lo real-mágico-maravilloso se resuelve narrativamente por las constantes intersecciones de la Historia en el Mito. Por eso la narrativa del Realismo mágico-maravilloso se muestra intencionalmente diferente de la narrativa fantástica, y comprometida con el universo referencial de Latinoamérica. En su estructura profunda refleja metafórica y poéticamente las complejidades contradictorias del ser latinoamericano y de la conciencia que lo expresa.

Finalmente, la autora señala que la "tercera etapa de progresiva ascesis psicológica y espiritual se expresa en la narrativa latinoamericana contemporánea, con el Realismo Mágico-Maravilloso, discurso no disyuntivo y omniabarcante que, haciendo coincidir mundos y dimensiones plurisemánticas en el eje temporal de la lectura, incrusta en la horizontal las totalidades simétricas, infinitas y homogéneas de la Ontoconciencia" (p. 192).

La obra, que presenta al final abundantes notas separadas para cada una de las cuatro partes y una muy completa bibliografía, es una investigación realmente original, exponente de la sólida formación de su autora, de su capacidad crítica y de su interés por los procesos profundos de la conciencia. Resulta valiosa no sólo para quienes se interesan por la literatura y la cultura latinoamericanas y por la comprensión de sus procesos expresivos más íntimos, sino también para quienes indagan el significado y presencia del mito en otras culturas, clásicas o no, por cuanto el hombre en su esencia siempre es el mismo.

Elena Edit Bonelli de Molina

Moses HADAS. *Guía para la lectura de los clásicos griegos y latinos.* Trad. de José Esteban Calderón. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. 349 p p. 23 x 15,5.

Con 34 años de atraso, el Fondo de Cultura Económica nos presenta la traducción de este libro que en su original inglés lleva este nombre **Ancilla to Classical Reading**, que no se corresponde con el de la traducción castellana.

La editorial indica en la contratapa que la idea que anima este libro es hacer de la lectura clásica una experiencia fascinante y que esta "Guía nada le debe a la pomposa cultura de cuello duro que comercia con el espejismo del Respeto" y nosotros nos preguntamos a qué llamará cultura de cuello duro y espejismo del Respeto.

El libro está formado por un prefacio, dos partes que integran su contenido: la primera, **Producción, Acogida y Preservación**, y la segunda, **Hablillas literarias**, notas bibliográficas generales y específicas de cada capítulo; además figuran las fuentes de las citas que aparecen en la obra y un índice analítico.

En el primer capítulo, que el autor intitula **Las hojas y el fruto**, hace un esbozo de los temas que tratará diciendo que procurará, en la primera parte, responder a las preguntas que un lector puede formularse ante la lectura de una obra antigua, como ¿con qué elementos contaba?, ¿cómo publicó sus escritos?, ¿de qué vivía? y otras preguntas que llegan

hasta la labor de la crítica profesional y la erudición; tanto en la antigüedad como en épocas subsecuentes y termina ¿pueden las opiniones del vulgo e incluso las habladurías proporcionar luz sobre esos autores y ayudar a que revivan? Con respecto a la segunda parte él pretende ayudar a un lector de nuestros días a ver a los clásicos como los veían sus contemporáneos y agrega: "El repetir rumores calumniosos acerca de la avaricia de Simónides, de la pederastia de Sófocles o de la venalidad de Demóstenes, pueden desdeñarse como concesión a la ramplonería o como ocioso apoyo al gusto por lo vulgar; pero es indudable que el darse cuenta de que aquellos autores compartían las características de su época (y de que se les reprochaban sus flaquezas) en vez de disminuir aumenta el valor y la comprensión de sus obras" (pág. 13).

Ordenadamente va desarrollando en la primera parte los temas que se extienden desde **Las manifestaciones externas; El poeta y la obra, Distribución y consumidores, La crítica, La erudición** hasta **La vida de los poetas**.

Así y apoyándose siempre en citas de autores clásicos habla del papiro, de su fabricación y venta, de los materiales que se empleaban para escribir, y siguiendo a Persio, alude a la fabricación de la tinta. Habla de los libros, su uso, las bibliotecas públicas y privadas y termina el capítulo segundo afirmando que la hostilidad mostrada, al principio, por el cristianismo hizo precaria la supervivencia del legado de la antigüedad pagana.

En el capítulo III **El poeta y la obra**, habla de la misión del poeta: ser portavoz de la inspiración. Esto lo vemos en Hesíodo, Píndaro y Platón. En la antigüedad se creía que el poeta trabajaba influido por una inspiración externa a él y que su función primordial y su obligación era enseñar. Pero a partir de Aristóteles se reconoce en el poeta el derecho a la creatividad independiente. Finaliza recordando que las obras poéticas se escribían por encargo salvo las épicas y las líricas.

El capítulo IV, dedicado a **Distribución y consumidores**, lo inicia estableciendo la diferencia que existe entre publicar ahora un libro y antes, entre los griegos. Estos lo recitaban en público e incluso cuando se leía a solas, lo hacían en

voz alta. Los rapsodas eran quienes recitaban en público; luego, en la época alejandrina, los poetas leían sus propias obras. También la voz es muy importante para las representaciones escénicas, la oratoria y la historia. A partir de Aristóteles, a excepción de las piezas oratorias, las obras en prosa se destinaban a ser publicadas por escrito. A pesar de la recitación había libros, librerías y libreros porque se hacían copias de las obras. Como no había protección legal sobre la propiedad literaria, se recurría al mecenazgo. También se habla de plagios; en Roma era meritorio si la obra era griega. Termina este capítulo con la censura; en la república romana sólo Nevio fue puesto en prisión por haber ofendido a los Metelos. La censura oficial se inicia con el imperio.

El capítulo V: **La crítica**. A partir del siglo V a. C. comienzan a surgir los críticos literarios entre los que se menciona a Dionisio, Demetrio, Longino, y a Horacio y Quintiliano, entre los latinos. En la Roma de Augusto, el primer lugar es para Dionisio de Halicarnaso.

El capítulo VI: **La erudición**. Nos dice que a partir de Aristóteles y de la escuela peripatética todas las cuestiones relacionadas con los estudios literarios fueron consideradas desde un punto de vista sistemático y objetivo. Demetrio Faléreo, discípulo de Teofrasto, sucesor de Aristóteles, inspiró el rumbo que tomaron los trabajos de erudición de la escuela alejandrina. Los estudios de los últimos tiempos de Bizancio son precursores directos del Renacimiento. Pasa luego a Roma, que en las ramas del saber obtuvo grandes beneficios de Grecia. Termina este extenso capítulo desarrollando estos tres temas: el conocimiento que de los clásicos había en la **edad oscura**, que es la que va desde principios del siglo VI hasta finales del XI, luego, en el Renacimiento, para terminar con **La edad científica**, el siglo XIX, cuando el saber literario se deshumanizó.

En el capítulo VII: **Vida de los poetas**, hace un estudio sobre las biografías y afirma que sólo se deben aceptar los detalles proporcionados por el escritor, por un contemporáneo o por una tradición bien establecida. Las antiguas biografías se deducían de las obras del biografiado. Cita algunos autores dedicados a la chismografía y otros serios

como Quintiliano, Plinio el Mayor, Estrabón, Pausanias, etc.

La segunda parte **Hablillas literarias** tiene como objeto "espigar en busca de" lo que marca y revela el alma de los grandes nombres de la literatura clásica, que puede hallarse en obras escritas por otros autores; y, en segundo lugar, presentar comentarios sobre su vida y obras, y agrega "El lector que busque juicios modernos y más sistemáticos sobre escritores de la Antigüedad tendrá que recurrir a obras que **ex-profeso** tratan de la historia de la literatura, pues aquí sólo encontrará notas marginales a esas historias" (p. 127).

Inicia esta parte desarrollando el tema de los poetas legendarios, anteriores a Homero que son meros productos de la imaginación, luego pasa a Homero, cita a varios autores que tratan la "cuestión homérica", al "ciclo épico" y a los himnos homéricos. También en este capítulo inicial habla sobre Hesíodo, aporta datos sobre su vida y en especial le interesa el dato del "doble enterramiento".

El siguiente capítulo lo dedica a la lírica personal no muy separada de la coral. En la primera destaca a Safo, Alceo y Anacreonte; en la coral, a Terpandro, Estesícoro y Simónides y termina con Píndaro y Baquílides. De Píndaro aparecen citas que resumen la opinión de la crítica como las de Quintiliano, Horacio y Aulo Gelio.

Tan interesante como el capítulo anterior es el dedicado a los dramaturgos griegos. La supremacía es de Esquilo, Sófocles y Eurípides. Los datos biográficos que aparecen son numerosos; también hay anécdotas "escandalosas" como las borracheras de Esquilo y la inclinación que Sófocles sentía por los adolescentes. Pero también hay comentarios sobre el estilo de los tres autores. Pasa después a la comedia: Aristófanes y Menandro, a quien Quintiliano coloca al lado de Eurípides.

Luego, los historiadores: Herodoto y Tucídides son los precursores de la historiografía. Tucídides, muy citado por los romanos influyó sobre, Salustio, Tácito y Amiano Marcelino. Dionisio de Halicarnaso lo censuró. Dionisio es mencionado como un buen historiógrafo. Polibio y Jenofonte completan la lista, pero agrega otros nombres de menor importancia.

El capítulo dedicado a la filosofía comienza desta-

cando que los griegos subrayaban su preeminencia basándose en las grandes conquistas de su filosofía. Sócrates, Tales de Mileto y Pitágoras inician este tema. De Platón trata su trayectoria política para comprender su teoría del Estado. De Aristóteles señala que por ser preceptor de Alejandro gozó de facilidades para sus investigaciones. Finaliza con Zenón y Epicuro, el que negaba la providencia divina, y fue adulado por Lucrecio.

El siguiente capítulo: **Oradores áticos**, lo inicia con la observación de que en la jerarquía de las formas literarias, el criterio moderno es análogo al griego, excepto con la oratoria, que para nosotros ha adquirido mala fama y los griegos la tenían muy alto en la escala de valores (Cfr. pp. 229). Se la presentó como sucesora de la poesía: ambas se dirigen directamente a su auditorio en nombre propio y procuran persuadir. Gorgias es el primero al cual trata. Brevemente estudia a Antífonte, Andócides y Lisias, considerado éste como maestro del estilo ático. Isócrates es reconocido como el más grande educador de la Antigüedad. Brevemente trata a Iseo y luego a Esquines. De Demóstenes dice que lo más práctico es tomar de Plutarco las anécdotas sobre su educación y muerte, de Luciano, juicios sobre su sagacidad política y su integridad, y de Quintiliano, lo concerniente a la excelencia de su técnica. Finaliza este capítulo con Hipérides, Dinarco y Licurgo; el primero es el más intrigante, pero Licurgo es el más impresionante reformador de la administración política y propulsor de la cultura.

El próximo capítulo está dedicado a la poesía: período helenístico y épocas posteriores. Lo inicia con Calímaco: crítico y sabio que escribía poesías para que sirvieran de ilustración a sus teorías críticas y a otras ramas de su saber. El fue el principal modelo de los elegíacos latinos. Apolonio fue su antagonista; sus poemas dejaron huellas en la literatura latina. Teócrito es el gran poeta bucólico. Arato, citado por San Pablo, es muy poco conocido, sin embargo todos los romanos cultos conocían sus obras. Finaliza este capítulo mencionando escritores de poesía didáctica y heroica que escribieron desde la época alejandrina hasta el final de la edad antigua, leídos sólo por especialistas.

El capítulo sobre **La prosa griega durante la dominación romana** lo inicia con el juicio, ya conocido, de que Roma fue una provincia helénica. Sólo durante tres siglos que están a principios de nuestra era se produjeron creaciones literarias latinas de primer orden. Durante la República los romanos escribieron en griego, como Fabio Pictor. La mayor parte de la literatura conservada tiene carácter utilitario: la historia y la geografía. Estrabón y Pausanias son los más leídos. Epicteto, luego Marco Aurelio, Plutarco y Luciano están muy brevemente tratados. Más desarrollado está el tema de las novelas en las que se ve cómo el elemento histórico fue cediendo al erótico. Menciona varias de las que no se conocen sus autores.

El siguiente capítulo **Los romanos de la República** trae ordenadamente los escritores más importantes, pero tratados muy brevemente; muchos de ellos han aparecido citados en los capítulos anteriores.

Pasa revista desde Livio Andrónico hasta el siglo I. Livio Andrónico tradujo la *Odisea* y esto se considera la primera obra escrita en latín. También, según Tito Livio, abandonó las sátiras y compuso un drama cuyo argumento provenía de una novela griega. En Nevio, espíritu independiente, sus tragedias como su poema épico ostentan un sello distintivamente romano. De Plauto se sabe muy poco; sobre él hay algunos juicios críticos. El más grande, más prolífero y más influyente de los precursores de la literatura latina fue Enio. Cicerón en **Bruto** hizo una comparación entre Enio y Nevio. También muy brevemente habla de Pucuvio, sobrino de Enio. Cecilio, cronológicamente ubicado entre Plauto y Terencio, es considerado por algunos mejor poeta que estos dos y de éstos transcribe varios juicios que así lo confirman; durante la Edad Media fue muy estimado por su fácil latín. La única forma literaria en que Roma se adjudicó la originalidad fue la sátira: Lucilio fue el gran maestro del género; su influencia se palpa en Persio, Juvenal y Horacio. Muy brevemente considera a Lucrecio, Catulo, César, Salustio y Cicerón. En Lucrecio se detiene más para marcar las opiniones divergentes que sobre él existen, sobre todo por su epicureísmo. La Edad Media lo hizo a un lado; en el Renacimiento sólo lo leían los eru-

ditos. Luis XVIII prohibió su inclusión en la Bibliotheca Classica Latina, pero en opinión de muchos estudiosos modernos, Lucrecio es el mejor intelecto de la Roma pagana. Los poemas de Catulo hacen de su vida un libro abierto. Por Nepote sabemos que Catulo y Lucrecio eran considerados los mejores poetas por sus contemporáneos. Todos los líricos latinos los imitan. César es una figura literaria de magnitud, aparte de sus méritos militares y políticos, pero el hombre eclipsó al escritor. Tito Livio, Tácito, Plutarco, Apiano y Dión se valieron de sus obras y a la vez las desplazaron. De Salustio afirma que de no haberse perdido su **Historia** y a juzgar por sus monografías sobre **Yugurta** y la **Conspiración de Catilina**, "quizá haría que se considerase a su autor como el mejor de los historiadores romanos" (p. 290) y cierra este capítulo con Cicerón, el más conocido de la antigüedad. A diferencia de lo hecho con los otros autores tratados no habla de su biografía ni transcribe juicios sobre él, aunque manifiesta que son muchísimos los comentarios elogiosos que se han escrito. Ningún escritor pagano influyó tanto en los Padres de la Iglesia Latina y sigue influyendo en la vida intelectual europea.

El siguiente capítulo lo dedica a **El imperio**. Sus gigantescas figuras, Virgilio, Horacio y Tito Livio, son desarrolladas con mayor extensión que las del capítulo anterior.

Virgilio, el más grande poeta romano, fue respetado y reverenciado aún por los cristianos. Trae la leyenda de que San Pablo lloró ante su tumba porque había muerto antes de que la luz llegara al mundo. Influye en toda la literatura europea. Sus libros se convirtieron en textos de estudio, así como los de Horacio. De éste sólo trae una cita de Suetonio sobre su vida. De Tibulo, Propercio y Ovidio dice muy poco. Considera a Ovidio como el mejor y siguiendo a Quintiliano agrega un cuarto poeta elegíaco: Galo. Quintiliano pone en duda la supremacía griega ante estos cuatro poetas. Tito Livio escribió en prosa el equivalente a la **Eneida**; como Virgilio, se propone glorificar a Roma. Los historiadores griegos y romanos acuden a él cuando escriben sobre épocas que él estudió. La historia de las naciones modernas se escribió al estilo de las de Tito Livio. De Séneca aparece su biografía y algunos juicios críticos elogiosos

de Aulo Gelio y el más completo de Quintiliano, y de Dión Casio trae las más duras acusaciones. Los Padres de la Iglesia lo admiraban. El siguiente tema es **Lucano y otros poetas éticos latinos**. De Lucano transcribe algunos datos biográficos que escribió Suetonio y la famosa crítica de Petronio en el **Satiricón**. Muy leído en la Edad Media; Dante lo coloca entre los seis mayores poetas. Estacio y Valerio Flaco completan este tema. Estacio ha tenido pocos admiradores en la época moderna y de Valerio Flaco aparece un juicio muy favorable de Plinio el Joven. Continúa con los **Poetas satíricos**: después de Lucilio y Horacio, los únicos fueron Persio y Juvenal; en sentido más amplio se puede agregar a Marcial y Petronio. El pequeño libro de Persio fue muy estimado por los conocedores, aunque es difícil encontrar huellas de él. Juvenal, amigo de Marcial, es citado por este, quien es el único contemporáneo que lo hace. Posteriormente lo hizo Rutilio Namaciano que lo consideró como satírico clásico. Ausonio y Claudiano lo imitan. Marcial fue muy popular, siempre ha tenido lectores e imitadores. De Petronio, Moses Hadas transcribe la escena de su muerte que aparece en Tácito. Su novela sólo mereció momentáneamente fama en el Renacimiento. Continúa con los Plinios y Quintiliano. Plinio el Joven es el que da detalles de ellos. La Antigüedad y la Edad Media se sirvieron de Plinio el Viejo como de una enciclopedia. El **Panegírico en honor de Trajano** fue modelo de alocuciones o dedicatorias destinadas a la realeza.

Quintiliano fue muy apreciado por sus contemporáneos. Fue el primer profesor de retórica a sueldo del Estado. Su fama fue muy grande mientras se dio importancia a la retórica. Finaliza este breve estudio sobre la literatura romana con Tácito y Suetonio. Tácito no fue reconocido como el más grande historiador romano hasta el siglo XVIII. Atacó a los cristianos y se apartó del estilo ciceroniano. Fue la fuente de Corneille y Racine y de otros autores. Suetonio, que siempre tuvo lectores, dejó huellas más claras. Fue fuente para los historiadores griegos y latinos.

Es un libro que contesta las preguntas que el autor sugiere en la primera parte. Allí toca temas de carácter

general, aunque me parecen demasiado extensos los últimos capítulos.

La segunda parte es entretenida, pero muy breve la dedicada a la literatura romana, no tanto por los autores que no consideró y que fueron muy pocos, sino porque algunos de ellos de reconocida influencia en la literatura europea son apenas esbozados.

En cuanto al título de *Guía*, es algo desorientador, pues en muchos autores aparecen datos biográficos muy completos y faltan juicios que permitan al lector un acercamiento al texto, aunque como dice Harold Bloom, ningún método de interpretación antiguo ni moderno, "le ayuda a leer un poema como poema".

Lucrecia Bracelis

Paul VEYNE. *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente.* Trad. de Héctor Jorge Padrón. Barcelona, Granica, 1987. 207 pp. Tapa: Silvia González.

En este ensayo, que exige para su total comprensión varias lecturas reflexivas y conocimiento de mitos y mitógrafos, Paul Veyne despliega una acabada erudición sobre pensadores antiguos (Platón, Aristóteles, Tucídides, Heródoto, Píndaro, Polibio, Cicerón, Galeno...) y modernos (San Agustín, Marx, Nietzsche...).

En un prólogo implícito, delimita el propósito de este libro: "estudiar la pluralidad de las modalidades de creencia". Y asegura que la relación mito-logos no se opone como el binomio error-verdad.

El primer capítulo -"Cuando la verdad histórica era tradición y vulgata"- compara al historiador antiguo con el periodista actual: ambos silencian las fuentes; verifican la información pero los dos quieren ser creídos básicamente por sus propias palabras. Nos recuerda además que así se editaban los textos antiguos siglo y medio atrás. En Grecia, la Historia se origina en la investigación, no en la discusión. Los historiadores modernos, en cambio, decodifican los hechos y admiten que los lectores, en su mayoría especializados, también lo hagan.

El segundo capítulo -"Pluralidad y analogía de los

mundos de la verdad"- define mitología griega como un género literario, ni verdadero ni ficticio, del cual no se duda pero en el que tampoco se cree. Era "el tiempo anterior, exterior y heterogéneo con respecto al tiempo actual". Veyne trae aquí a colocación los epinicios de Píndaro y se opone a Werner Jaeger para quien fue el poeta de la aristocracia helénica. Critica luego la literatura realista por considerarla falsa.

Evoca que, desde Tucídides, los racionalistas observan el mito como 'tradición histórica' y plantean algo ajeno a él: la dicotomía falso-verdadero. Explica después el ensayista cómo y por qué nace la Literatura genealógica.

A continuación, en "Reparto social del saber y modalidades de creencias", reflexiona sobre los distintos niveles de distribución del saber. Ejemplo: la Iglesia. El mito era 'información' aprendida sobre la base de la confianza, que es de todos modos la manera de creer más común y expandida. Veyne puntualiza las causas que motivan la incredulidad: la no sumisión ante la información del otro y la aparición de centros profesionales de verdad. Al respecto, rememora el sentimiento de la aristocracia helénica: si creían, obtenían ancestros ilustrísimos; si no lo hacían, se distinguían de la multitud. Luego digrega sobre lo imprevisible de la Historia debido menos a su continuidad que a su capacidad inventiva.

El cap. IV, "Diversidad social de las creencias y balcanización de los cerebros", establece que "las relaciones entre verdades son relaciones de fuerza". Los críticos en general eliminaban de la Historia la intervención visible de los dioses, rescatándolos de la superstición, e intentaban volver verosímiles a los héroes. Existían en el pueblo muchas supersticiones folclóricas, aceptadas por docilidad, espíritu respetuoso y/o inexperiencia, desde el s. V a. C. hasta el s. IV de nuestra era. Entre los doctos esto incita, por un lado, semicreencias, dudas, contradicciones, y por otro, la posibilidad de 'jugar' sobre varios niveles.

El estudio es categórico: los griegos sí creyeron en su mitología durante mucho tiempo, tal como las nodrizas, madres y maestros la narraban. La conocían globalmente, no en detalle. Remite, a modo de ejemplo, al "Discurso heroico" de Filóstrato. Por el contrario, desde el helenismo

hasta el s. XVIII, la mitología -erudita- exige del público un esfuerzo cultural. Es un receptor candoroso pero culto, que demanda una versión nueva de lo sobrenatural. Calímaco, Pausanias, Luciano son modelos elocuentes. Esta racionalización aparente se manifiesta en especial en Timeo. Alternan, coexistiendo, el rechazo de lo maravilloso y la convicción de que la mentira radical es imposible. (Toda leyenda tiene un fondo verídico). De allí que los escritores de las épocas helenística y romana compatibilizan esta capacidad simultánea de creer. Cf. los relatos de Apio sobre Dírraco y de Galeno sobre los Centauros.

El próximo capítulo se titula "Bajo esa sociología un programa implícito de verdad". La crítica de los mitos no significa demostración de una posible falsedad sino verificación de una dosis de verdad. Surgen entonces dos escuelas: el análisis por parte de los historiadores y la interpretación alegórica a cargo de filósofos, entre ellos, los estoicos. Plutarco es muy claro: la verdad es al mito como el sol al arco iris. Para Palefato, con optimismo racionalista, solo es posible lo que aún hoy existe, y en lugar de suprimir lo sobrenatural, lo depura.

Concluye Veyne:

"Frente a la edad mítica, los Griegos han tenido dos actitudes: la ingenuidad que quiere creer para encantarse y ese sobrio régimen en perpetuo suspenso que se llama hipótesis científica; pero no encontraron nunca la tranquila seguridad con la cual, al entrar en el período propiamente histórico, creen a través de la palabra de los historiadores en sus predecesores que aquéllos reproducen".

Continúa el cap. "¿Cómo devolver al mito su verdad aitológica?". La respuesta: eliminando todo aquello que no tenga un equivalente, como sucede en el mitógrafo Pausanias. De allí que Artemidoro clasifique los mitos en verdaderos, verosímiles e inverosímiles, aceptados por la historia, la literatura y la cultura general, respectivamente. Los pensadores se han vuelto evemeristas y la literatura mitoló-

gica deberá presentar de aquí en más coherencia cronológica, prosopográfica y biográfica.

En "El mito empleado como 'lengua convencional'" se estudia la transformación de éste en verdad retórica. En relación con esta modalidad verbal, alude a la afición y perduración de los panegíricos hasta fines de la antigüedad.

Casi ironizando, remarca que para confirmar las creencias los pueblos se sirven de la manipulación, antes, de oráculos; ahora, de índices estadísticos. Y argumenta además que en nuestra vida cotidiana también nosotros pasamos de un programa de verdad a otro (al respecto cita a Alfred Schutz) y que fuerzas varias balcanizan y bloquean dicha verdad, la cual se compone de una pluralidad de criterios. Por ejemplo, los helenos consideraban a sus dioses reales, pero en un entorno espacio-temporal distinto.

"Pausanias no consigue escapar a su programa": se detiene en este filólogo más que historiador, quien relató las leyendas absteniéndose a menudo a juzgarlas. Incluso admitió que, en algunos casos, los mitos revelaban certezas por medio de alegorías y enigmas; y en otros, decían literalmente la verdad. Veyne confiesa que le es difícil decidir si Pausanias habla en nombre propio o como filólogo.

De acuerdo con "Algunas otras verdades: la del falsario, la del filólogo", ha habido un programa de verdad según el cual alguien, Hesíodo u otro, hablaba verazmente. Se distingue entonces entre la 'historia-ficción' y la 'historia seria'. Insiste Veyne en que el rechazo de un mito no depende de un estudio o análisis más profundo sino sencillamente de un cambio de programa. A ello se suma la vaguedad de dichos programas. (Cf. Heidegger).

Delimita luego los campos propios de la Historia y de la Filología y ejemplifica con Estrabón, Eusebio y Plinio.

"Entre la cultura y la creencia en una verdad, es preciso elegir". Este último título habla por sí solo. Con sucesivas interrogaciones directas, nos guía hacia la noción de que la verdad es la más variable de las medidas, producto de la imaginación constituyente. Como sus programas se

basan en causas históricas, resulta imprescindible el aporte de tal ciencia.

En síntesis, es un material interesante, prolijamente investigado y ejemplificado. En su aspecto formal, la tipografía y el formato lo vuelven claro y manuable.

Dato final: pertenece a la Colección Plural, área Historia, para cuyos especialistas resultará altamente provechoso.

Elbia Haydée Difabio de Raimondo

Eduardo GUDIÑO KIEFFER. *Kérkyra, Kérkyra*. Buenos Aires, Emecé Editores, S. A., 1989. 124 pp.

"Las rosas no huelen en los libros, los pájaros no vuelan en los libros, los peces no nadan en los libros... Vete a la calle, mi querido, quitate las sandalias y camina descalzo por la playa..."

La idea que mueve todo el relato gira alrededor de estas palabras. El protagonista siente impulsos de visitar Grecia por ese amor tan profundo que lo liga a ella desde niño. **Kérkyra, Kérkyra**, su nombre se deshace en la boca con estallidos de "inefable dulzura", sus misterios insondables, su mitología y su magia lo llaman.

Y llega a la isla, no por casualidad, con toda su biblioteca a cuestas, toda una cultura libresca de la que deberá ir desprendiéndose de a poco para poder entender la Grecia profunda, la verdadera, la que mana de todos los seres y las cosas.

A su llegada, el lugar se convierte en un gran escenario en donde cada personaje que cruza por su camino está para algo. Así Katerina Scourayannis, la comadrona que arrastra consigo todos los aromas de las comidas típicas y las hierbas

curativas, le ofrece hospitalidad y sirve de puente entre él y los demás personajes. Kyrios Tselentis, maestro retirado ya de sus funciones, no pierde su inclinación por enseñar y se constituye en intérprete y traductor del protagonista buscando coincidencias con la historia, el presente y los sentimientos de éste. Chrysicopoulou Alejandros, el barbero, tal vez el personaje más religioso, aferrado a sus fetiches, le presenta otro aspecto de la misma realidad. Paideia, hospitalidad, religión, pilares del pensamiento griego, aparecen en ellos con un espíritu rejuvenecido. Todos, seres reales, conviven con la exacta proporción entre lo humano y lo religioso.

La isla es un gran santuario y el Jónico es el límite: sumergirse en él es penetrar en otra dimensión, sin tiempo, es penetrar en una quietud mítica impregnada de antiguos dioses y viejos naufragios. El autor se sumerge en las aguas y "siente" todos los aromas, todos los colores... Las sensaciones se mezclan con sus recuerdos. Sólo cuando se abandona a este conocimiento sensitivo, entiende algo más de la enigmática Grecia, porque Kassopi y su mar es toda Grecia, la de todos los tiempos y su mitología se impone desde lo profundo con su verdad.

El autor comienza el libro con un despliegue de sus conocimientos griegos, citas, fechas, se suceden. Pero, ¿es éste el verdadero saber?

También los habitantes de la isla conocen autores antiguos, sólo que ellos los mencionan con la familiaridad de los que han nacido y vivido en la misma tierra. Ahí está la diferencia. En uno el saber es incorporado, año tras año, desprendido de la vivencia; en los otros, simplemente "está" con ellos desde que nacen.

Con voracidad recorreremos sus páginas acompañando al autor en la misma búsqueda. El vacío espiritual lo conduce a distintas experiencias. La novela se convierte en una historia de amor que, según avance y se defina, irá diciéndole si definitivamente está consustanciado con la Grecia que él busca.

María Cristina S. de Fisigaro

Arnold TOYNBEE. *Los griegos: herencias y raíces*. Trad. José Esteban Calderón. México, Fondo de Cultura Económica, 1988. 327 pp.

Al abordar el último libro de Toynbee, terminado poco antes de su muerte en 1975, no podemos olvidar los dos aspectos de este autor: sus profundos y vastos conocimientos como historiador y su mensaje como pensador apoyado en esos mismos conocimientos.

En primer lugar, hay un concepto básico que él mismo comenta en el primer capítulo: el concepto de **karma**, que en sánscrito significa literalmente 'acción', pero que en la acepción budista es 'cambio', 'impulso de una acción sobre otra', que se produce siempre aunque no se tenga conciencia de él. Las reacciones ante el reconocimiento del **karma** pueden variar: puede intimidar, puede aceptárselo pasivamente, o bien se lo puede idealizar a tal punto de llegar a creer que sería sacrilegio intentar cambiarlo.

No se puede entender en Toynbee el concepto de herencia, que es el tema de este libro, si no se tiene en cuenta el de **karma**. Por otra parte, la memoria que un pueblo tiene de su pasado, no siempre se corresponde con la realidad objetiva. Para el autor los griegos, como los chinos y los judíos, se formaron imágenes de su pasado que no coinciden con las que ven los arqueólogos e historiadores. Y la actitud de un pueblo ante esa memoria del

pasado es fundamental para su desarrollo. En el caso de los griegos esa imagen de su pasado es compleja y aun contradictoria. Sin embargo el autor adelanta que "durante sesenta y tres años he estado en contacto con los griegos modernos y los he visto ganar terreno gradualmente en su lucha por convertirse en amos de sus herencias, asimilándolas y superándolas".

Para analizar este proceso, Toynbee estructura su libro en nueve capítulos, con una conclusión y apéndices a los capítulos II, VI y VIII. También incluye al final, la amplia bibliografía consultada.

En el primer capítulo analiza en general el influjo de las herencias del pasado y expone su tesis acerca del **karma** que ya hemos resumido.

En el segundo comienza con el estudio de los triunfos y fracasos de los griegos micénicos. Estos lograron proporcionar unidad cultural a la región del Egeo por primera vez, mediante el nexo de una misma lengua. Aprovecharon algunos elementos de la cultura cretense, pero el contraste de su actividad guerrera con la pesada burocracia administrativa los llevó a una catástrofe tan grande que el mundo griego permaneció "a oscuras" durante un largo periodo. En sus cinco siglos de apogeo, los micénicos acumularon **karma**; ¿qué proporción de él heredaron los helénicos y cómo reaccionaron a esa herencia?

Este es el tema de los capítulos III y IV. Para el autor el hecho de que la catástrofe de los micénicos haya sido tan grande, permitió a los griegos helénicos librarse de la carga del pasado para crear su propia civilización que duró alrededor de diecisiete siglos (desde el XI a. C. hasta el VII d. C.). Sólo recibieron de sus predecesores la poesía, como culminación de un largo proceso de elaboración. Afortunadamente esta poesía fue oral y secular, (características que le impidieron quedar congelada en los textos literarios o sagrados), y fructificó en la *Ilíada* y la *Odisea*.

La pujanza de los griegos helénicos solo puede compararse con la de chinos y judíos. El autor toma en cuenta su gran expansión geográfica, pero asigna mayor valor

al atractivo que esta cultura ejercía sobre las demás, especialmente por sus logros en la arquitectura, filosofía, escritura, poesía, modelado y decoración de piezas de cerámica. Su creación máxima es la ciudad-estado, sin la cual los éxitos mencionados habrían sido imposibles de lograr. Su mayor fracaso lo constituye su desunión; otro es la religión: en su aspecto popular y campesino, no se diferencia mayormente de la de los demás cultos campesinos, por lo tanto no les agrega nada; en su aspecto culto, era considerada demasiado agresiva para sus dominados. Con respecto a sus éxitos, paradójicamente su producción cultural se acercó tanto a la perfección, que ello mismo fue un obstáculo para la autosuperación de sus herederos bizantinos.

El núcleo de los capítulos V y VI está constituido, respectivamente, por lo que los bizantinos heredaron de los helenos, y por los triunfos y fracasos de los bizantinos.

Hablando de la herencia que los helénicos dejaron a sus sucesores, dice Toynbee que éstos en un primer momento rechazaron las ciudades-estados (que ya no funcionaban), la religión precristiana, la fachada rectilínea de los templos helénicos, la representación naturalista de la forma humana y la filosofía helénica. Sin embargo no lograron hacer a un lado algunas manifestaciones menores del arte helénico y tampoco el peso de la **paideia**, ni el Sacro Imperio Romano. A estos dos últimos legados se debe su ruina.

Para Toynbee, el éxito de los bizantinos radica en la religión, que fue atractiva para los conversos porque podían conservar su propia lengua en el ritual y porque intrínsecamente también poseía características atrayentes. Su mayor fracaso, como ya se dijo, estriba en que el Imperio representó un enorme peso para sus súbditos sobre todo desde el punto de vista económico; además la **paideia** legada por los helénicos impidió el surgimiento de una rica literatura culta en lengua viva.

En el capítulo VII, el autor trata la herencia que los griegos modernos recibieron de los bizantinos: la idea, "Magna Idea", de resucitar el Imperio Romano de Oriente caído en manos de los turcos. Esto los llevó a un fracaso rotundo que recién fue aceptado en 1922.

Más positiva fue, tal vez, la herencia recibida de los helenos, expuesta en el capítulo VIII, ya que su cultura permitió que los griegos modernos se conectaran con Occidente, sin las trabas del fanatismo religioso, y que la cultura helénica fuera apreciada. Esta fue una de las causas de la inserción de Grecia en el mundo occidental.

Ante esta diversidad de legados de la antigüedad, a los que se suman otros acontecimientos históricos que se fueron sucediendo a lo largo de la historia, Toynbee hace, en el capítulo IX, un balance de los éxitos y fracasos de los griegos modernos. Analiza el proceso por el cual ese pueblo fue desligándose de las trabas del pasado (como su separación de Occidente y la "Magna Idea" superada en nuestro siglo). Sin embargo los éxitos comerciales logrados desde la época de la dominación otomana, los vuelven a conectar con los éxitos helenos, y los animan a que, entre 1821 y 1945, se vayan concentrando en un estado nacional independiente. Sin embargo hay un aspecto negativo en la herencia helénica que aún no ha sido resuelto por completo: la "cuestión lingüística", aunque en el tiempo en que Toynbee escribió este libro las obras clásicas ya eran representadas en Grecia traducidas a la lengua viva actual, refinada y enriquecida por la labor de algunos valiosos escritores contemporáneos.

Después de analizar un proceso histórico tan largo como el de los griegos, el autor llega a la conclusión de que "el influjo del pasado es más benéfico cuando su recuerdo es débil y cuando se lo venera con moderación". Los griegos modernos han ido superando poco a poco el peso de su herencia, y han encontrado su sitio en un mundo occidental que en este momento constituye una cultura mundial. El futuro de ese mundo será también el de los griegos.

Por tratarse no sólo de un erudito, sino sustancialmente de un pensador, Toynbee no se limita a ninguna escuela. Por un lado, sus amplios conocimientos le permiten abarcar la historia de un pueblo que comienza hace aproximadamente ocho mil años (ya que él la remonta al principio del Neolítico), pero al mismo tiempo inserta permanentemente esa historia en el concierto universal. Por otra parte, su postura como pensador es, como él mismo lo admite

en su último diálogo con Daisaku Ikeda¹, un tanto temerosa y hasta pesimista con respecto al futuro de la humanidad, pero no fatalista a la manera de un Spengler. Esto lo demuestra al afirmar el progreso de los griegos con respecto a su pasado.

Liliana Sardi de Estrella

¹ Arnold TOYNBEE-Daisaku IKEDA. **Escoge la vida**. p. 10. Trad. Alberto Bixio. Buenos Aires, Emecé, 1980. 359 pp.

AUREA DICTA. Dichos y Proverbios del Mundo Clásico. Selección de Eduard Valentí. Traducción y complementos de Neus Galí. Introducción de Enrique Tierno Galván. Barcelona, Editorial Crítica, 1987. 477 pp.

En la "Nota Editorial" (pp. 5-6), además de insertarse los versos en que Lucrecio emplea la expresión "aurea dicta", se nos recuerda que en 1960 Eduard Valentí fue, bajo un pseudónimo, el principal responsable de la obra **Aurea dicta. Paraules de l'antiga sabiesa**, publicada por la Fundación B. Metge y que diez años después el mismo Valentí la retomó y revisó con miras a una publicación en castellano pero que la muerte le impidió acabar tal tarea, de la que se ha hecho cargo Neus Galí para efectuar las versiones al castellano y dar los últimos retoques, a quien también se debe la inclusión del Apéndice de locuciones y frases latinas de uso corriente, que se encuentra en pp. 427-473.

La "Introducción" (pp. 7-18), escrita por Tierno Galván como una de sus últimas manifestaciones en el terreno humanístico antes de su muerte, subraya el valor de libros como éste y se preocupa en discernir lo auténtico en la posesión consciente del saber antiguo expresado en fórmulas o frases hechas, en oposición al pedantismo que de ella puede resultar.

Los "aurea dicta", incluido el Apéndice, se extienden de p. 19 a p. 473. Esos "aurea dicta", excluido el Apéndice,

van de p. 19 a p. 426 y se agrupan por temas en el siguiente orden:

I "La Divinidad" (pp. 19-32); II "El Hombre" (pp. 33-37); III "El Mundo y la Naturaleza" (pp. 38-42); IV "El Tiempo" (pp. 43-51); V "La Vida humana" (pp. 52-61); VI "Edades: Infancia y Juventud" (pp. 62-65); VII "Edades: Vejez" (pp. 66-69); VIII "La Muerte" (pp. 70-86); IX "El Cuerpo y los Sentidos" (pp. 87-93); X "El Trabajo y el Ocio" (pp. 94-103); XI "Comer y beber" (pp. 104-112); XII "Salud, Enfermedades. Medicina" (pp. 113-117); XIII "Espíritu. Inteligencia. Consejos" (pp. 118-122); XIV "Afectos y Pasiones" (pp. 123-135); XV "La Amistad" (pp. 136-143); XVI "El Amor" (pp. 144-155); XVII "Envidia. Odio" (pp. 156-159); XVIII "La Ira" (pp. 160-162); XIX "La Naturaleza humana. Carácter. Costumbres. Defectos" (pp. 163-167); XX "Constancia. Serenidad" (pp. 168-171); XXI "Diligencia. Actividad" (pp. 172-176); XXII "Valor. Cobardía. Peligro" (pp. 177-188); XXIII "Honor. Nobleza" (pp. 189-191); XXIV "Lealtad. Perfidia" (pp. 192-194); XXV "Ambición. Codicia. Avaricia" (pp. 195-200); XXVI "Ahorro. Utilidad" (pp. 201-202); XXVII "Soberbia. Humildad" (pp. 203-205); XXVIII "La Moderación" (pp. 206-210); XXIX "La Paciencia" (pp. 211-213); XXX "Prudencia. Discreción" (pp. 214-220); XXXI "El Silencio" (pp. 221-223); XXXII "Voluntad. Deseo" (pp. 224-229); XXXIII "Verdad. Error" (pp. 230-235); XXXIV "Hipocresía. Adulación" (pp. 236-237); XXXV "Sabiduría. Necedad" (pp. 238-243); XXXVI "La Locura" (pp. 244-246); XXXVII "Saber. Ignorancia" (pp. 247-253); XXXVIII "La Experiencia" (pp. 254-256); XXXIX "La Educación" (pp. 257-261); XL "Bondad. Maldad" (pp. 262-269); XLI "Virtud. Vicio" (pp. 270-277); XLII "Pecado. Castigo. Perdón" (pp. 278-285); XLIII "Placer. Dolor" (pp. 286-294); XLIV "La Felicidad" (pp. 295-298); XLV "La Desgracia" (pp. 299-307); XLVI "La Esperanza" (pp. 308-309); XLVII "El Afán de dinero. La riqueza" (pp. 310-316); XLVIII "La Pobreza" (pp. 317-322); XLIX "La Gloria. La Fama. La Maledicencia" (pp. 323-332); L "El Destino y la Fortuna" (pp. 333-341); LI "El Hogar. La Familia" (pp. 342-345); LII "El Matrimonio" (pp. 346-348); LIII "La Palabra. Las Letras. La Poesía" (pp. 349-358); LIV "Señor y Criado" (pp. 359-361); LV "La Patria" (pp. 362-365); LVI "Príncipe. Estado.

Pueblo" (pp. 366-375); LVII "El Poder" (pp. 376-380); LVIII "La Libertad" (pp. 381-384); LIX "Guerra. Paz" (pp. 385-392); LX "Concordia. Discordia" (pp. 393-395); LXI "Ley. Justicia. Derecho" (pp. 396-416); LXII "Roma. Países" (pp. 417-421); LXIII "El Arte" (pp. 423-424); LXIV "Curiosidades" (pp. 417-421). A continuación va el "Apéndice. Locuciones y frases latinas de uso corriente" (pp. 427-473).

De los temas propiamente tales, como puede apreciarse por el número de páginas, los más ejemplificados son: el LXI "Ley. Justicia. Derecho", el VIII "La Muerte", el XIV "Afectos y Pasiones", el XXII "Valor, Cobardía. Peligro", el I "La Divinidad, y el XVI "El Amor". El Apéndice, con 409 locuciones, supera en número a cualquiera de los temas.

Este Apéndice está dispuesto por orden alfabético según la palabra que encabeza las locuciones; a veces repite total o parcialmente alguna frase incluida en los temas (por ej. p. 437 **Ars longa, vita brevis**, ya aparecida en p. 422 en el tema "El Arte", o p. 472 **Ut pictura poesis**, que en p. 356, dentro del tema "La palabra. Las Letras. La Poesía", encabeza los dos versos transcritos de Horacio)¹.

Las frases para cada tema, en cambio, no siguen el orden alfabético, lo cual, lamentablemente, no facilita la búsqueda de alguna que podría pensarse que existe. Incluso la ordenación de los temas, como se ha visto, no se hace por orden alfabético y eso trae alguna pérdida de tiempo también.

Entre frases de temas y del apéndice hay aproximadamente 3.000. En general los textos de los temas abarcan menos de una línea y los del Apéndice son aun más breves.

Cada texto transcrito en los temas y en el Apéndice va seguido de traducción castellana en distinta tipografía y generalmente también del nombre del autor, libro, etc.,

¹ Otras repeticiones hay en páginas 436 y 91; 437 y 423; 437 y 422; 437 y 179; 438 y 210; 438 y 412 ; 440 y 119; 443 y 392; 443 y 405 ; 444 y 367 ; 445 y 397 ; 445 y 233; 447 y 172; 450 y 410; 450 y 406; 458 y 411 (y p. 438 sin **non**); 458 y 225; 463 y 419; 464 y 212; 466 y 168; 467 y 354; 467 y 85; 472 y 386.

igualmente en otra tipografía. Raramente se añade alguna aclaración o ampliación de la traducción. Así, por ejemplo, en p. 242, después de traducirse **Qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam**, por "los que no saben encontrar un camino lo muestran a los demás", se dice que el texto está referido a los astrólogos y adivinos. Pero muchas veces en que se necesitaría el contexto para una mejor comprensión del sentido de la frase no se agrega ese contexto. Por ejemplo, en p. 329, donde aparece el **Minuit praesentia famam** de Claudiano, simplemente traducido "La fama disminuye con la presencia", habría convenido alguna ampliación, como la siguiente: "Agricola tornato dalla gloriosa impresa Britannica, vestiva modesto, parlava facile e umano, cosi che molti che misurano gli uomini dalle apparenze, non trovavano in che stesse quella gran fama. TACITO. E ricorderemo il noto proverbio: 'Nemo propheta in patria' "².

La mayoría de los ejemplos tomados para cada tema son citas textuales del latín literario: de Cicerón, Virgilio, Séneca, Ovidio, Horacio, Tácito, Juvenal, Salustio, Tito Livio, Marcial, Petronio, Terencio, Suetonio, Lucrecio, etc., pero también hay abundantes textos de autores eclesiásticos, traducciones latinas de la biblia, de humanistas y científicos, de la heráldica, de proverbios medievales, tomados estos últimos principalmente de los libros de Walther y de Werner³.

Consideramos útiles libros como el que comentamos, sobre todo en castellano en que no abundan, a diferencia de lo que ocurre por ejemplo en italiano, lengua en que están, entre otros, el libro de De Mauri, del que más arriba citamos unas líneas⁴, y el **Chi l'ha detto?** de Fumagalli.⁵

2 L. DE MAURI. **5000 Proverbi e Motti Latini**. Milano, Hoepli, 1986, p. 205.

3 No disponemos de estos libros en nuestro medio, por lo cual no hemos hecho el cotejo que corresponde.

4 V. nota 2.

5 Giuseppe FUMAGALLI. **Chi l'ha detto?** Milano, Hoepli, 1921.

Estas colecciones de frases y dichos más o menos famosos, más o menos conocidos, que conciernen por lo general a la actividad y vida común de los hombres contribuyen a la reflexión siempre necesaria acerca de situaciones y problemas inherentes al hombre mismo. Además sirven para conocer el modo y estilo como distintos autores o comunidades se manifiestan en esos temas y nos retrotraen a meditar la riqueza espiritual y expresiva en la que quizás no hayamos reparado antes.

Expresada así nuestra simpatía por la aparición de este libro acéptensenos las siguientes observaciones:

I. Hay numerosos errores (ya en la "Introducción", p. ej. en p. 15 **querum** por **quorum**) en los textos que se transcriben y en textos castellanos. Así en la p. 20 **propios** por **proprius** (y en p. 158 y en p. 159 **propium** por **proprium**; en p. 209 **propia** por **propria**; en p. 356, a la inversa, **proprius** por **propius**), en la misma p. 20 **mortalis** por **mortalia**, en p. 23 **consumata** por **consummata**, en p. 24 **ultra** por **ultró**, también en p. 24 **qui** por **quía** en p. 31 **Deum** por **Deus**, en p. 32 **ipse** por **ipso**, en p. 39 **summum** por **summam**, en esa p. 39 además **sunt** por **sint**, en p. 40 **nihilo** por **nilo** (necesario éste para la métrica, como **nil** por el **nihil** de p. 62), **saeculorum** por **saeclozum**, (también este último exigido por la métrica), en p. 48 **seges** por **segetes**, etc.⁶

6 Otros errores son: en p. 72 **nihilum** por **nilum**, **nihil** por **nil** también en pp. 145, 296, 308, 309, 409; en p. 51 **cacumina** por **culmina**, en p. 53 **vivens** por **vivus**, en p. 56 **comparatur** por **computatur**, en p. 63 **gaudit** por **gaudet**, en p. 65 **est** por **et**, en p. 72 **rediit** por **redit**, en p. 74 **terram** por **terra**, en p. 76 **tiemeremus** por **timeremus**, en p. 77 **consumavi** por **consummavi**, en p. 81 **indignus** por **indignius**, en p. 82 **illi** por **olli**, en p. 82 **rigidula** por **rigida**, en p. 84 **Palinurus** por **Palinure**, en p. 86 **obbit** por **obiit**, en p. 88 **latitas** por **latitat**, en p. 89 **vestim** por **vestis**, en p. 91 **raddis** por **radiis**, en p. 92 **hebebat** por **hebetat**, en p. 97 **aere** por **aëre**, en p. 98 **demolior** por **demolitor**, en p. 98 **clitella** por **clitellam** (o **clitellas**), en p. 104 **vulagaria** por **vulgaria**, en p. 106 **predendum** por **prandendum**, en p. 106 **fuget** por **fuge**, en p. 107 **mere** por **mero**, en p. 111 **iurga** por **iurgia**, en p. 113 **principalis** por **principiis**, en p. 115 **nec** por **seu**, en p. 118 **corpore** por **in pectore**, en p.

También hay varias supresiones u omisiones de palabras en los textos que se transcriben sin que con puntos suspensivos u otro medio se indiquen tales supresiones:

119 cogitationes por cogitationis, en p. 120 quan por quam, en p. 124 aperitur por aperietur, en p. 126 facit por faciat, en p. 136 sempiterna por sempiterna, en p. 140 dimidium por dimidium, en p. 147 militae por militiae, en p. 153 non por nec, en p. 154 estiam por etiam, en p. 157 placent por placet, en p. 158 alignitatis por malignitatis, en p. 159 Theonina por Theoninus, en p. 164 qui por quid, en p. 165 Roman por Romana, en p. 169 mala por malam, en p. 172 incipit por incipiendum, en p. 173 supersit por superfit, en p. 173 Crisologus por Chrysologus, en p. 176 contemendo por contemendo, en p. 177 forte por fortes, en p. 179 cerat por certat, en p. 180 (Ter. Ph. 203) iuvat por adiuuat, en p. 185 tranquilo por tranquillo, en p. 186 quod por quae, en p. 186 conculatur por conculcatur, en p. 188 Charibdim por Charybdim, en p. 193 homine por homo, en p. 197 aera por aëra, en p. 198 omni por omnis, en p. 198 hic por hoc, en p. 202 quaevisse por quaesisse, en p. 205 quaque por quaeque, en p. 207 neuque por neque, en p. 207 volis por voles, en p. 208 fie por fle, en p. 208 petit por petat, en p. 212 sors por fors, en p. 215 portet por oportet, en p. 217 reliquit por relinquit, en p. 218 que por ve, en p. 220 rediculus por ridiculus, en p. 220 Agustinus por Augustinus, en p. 221 prima por primam, en p. 222 allis por aliis, en p. 226 in por id (2 veces), en p. 230 veritatem, ¿por veritas?, en p. 233 insipiens por insipientis, en p. 234 veritate por veritatis, en p. 234 imprudens por impudens, en p. 240 dicum por dicunt, en p. 240 barba por barbam, en p. 240 pallium por pallium, en p. 241 infinitum por infinitus, en p. 241 es por et, en p. 242 indicantur por videntur, en p. 244 tranquillitate por tranquillitate, en p. 245 tranquillitate por tranquillitate, en p. 245 relequerat ¿por reliqueris?, en p. 247 vivendi por videndi, en p. 247 appellanda por appellanda, en p. 250 ne por non, en p. 250 ut por quod, en p. 250 absurdum por absurde, en p. 254 docet por docuit, en p. 254 probere por probate, en p. 255 aqua por aquas, en p. 257 amaras por amarae, en p. 259 quod por quidquid, en p. 266 festinat por festinant, en p. 268 peccat por peccat, en p. 268 aditis por additis, en p. 270 et por atque, en p. 273 agendum por agedum, en p. 275 Lucifer por Lucifer. (o Luciferianos), en p. 277 abissus, abissum por abyssus, abyssum, en p. 275 pensatur por pensantur, en p.

se trata sobre todo de conjunciones, adverbios, pero igualmente de verbos, locuciones, etc. Así muy comunmente se omiten **enim** y **autem**. Por ejemplo en p. 23 tenemos **Nosse te consumata /sic/ iustitia est...** y **Vani sunt omnes homines...**, que en los pasajes respectivos de la Biblia incluyen las conjunciones **enim** y **autem**: **Nosse enim te...** y **Vani autem sunt...**; en p. 306 se encuentra **Tantum ex publicis malis sentimus, quantum...**, por **Tantum nimirum ex publicis...**, y en p. 418 se ha omitido **imperio** en el conocido

280 **semiabunt** por **seminabunt**, en p. 284 **delista** por **delicta**, en p. 286 **trahitur** por **trahit**, en p. 286 **exsaurata** por **exsaturata**, en p. 291 **iuves** por **iubes**, en p. 292 **atque** por **ac**, en p. 292 **haec** por **illae**, en p. 293 **aescit** (2°) por **exaescit**, en p. 293 **et** por **est**, en p. 294 **canes** por **canos**, en p. 300 **reliquit** por **relinquit**, en p. 301 **dedignatur** por **dedignantur**, en p. 303 **es** por **est**, en p. 308 **est** por **adest**, en p. 309 **spes** por **speres**, en p. 311 **ei** por **et**, en p. 315 **fit** por **fecit**, en p. 316 **divite** ¿por **divitie**?, en p. 318 **usquam** por **unquam**, en p. 320 **et** por **ac**, en p. 321 **Familiares** por **Familiaria**, en p. 321 **numerari** por **numerare**, en p. 323 **dulcedina** por **dulcedine**, en p. 324 **perennis** por **perennius**, en p. 330 **disipatur** por **dissipatur**, en p. 332 **Veluram** por **Verulam**, en p. 334 **in homine plus**, por **plus homini**, en p. 336 **quaeseris** por **quaesieris**, en p. 336 **dedenint** por **dederint**, en p. 344 **emittit** por **amittit**, en p. 344 **recta** por **recte**, en p. 346 **quos** por **quod**, en p. 348 **stultum** por **stultus**, en p. 352 **cadet** por **cadent**, en p. 352 **Illustris** por **Illustribus**, en p. 352 **Graii** por **Grai**, en p. 353 **invita** por **invisa**, en p. 353 **provisa** por **provisam**, en p. 354 **stylum** por **stilum**, en p. 356 **stes** por **abstes**, en p. 360 **est** por **et**, en p. 360 **tenit** por **tenet**, en p. 364 **natura** por **naturae**, en p. 367 **et (libertatem)** por **ac**, en p. 370 **invisum** por **invisus**, en p. 371 **et** por **ac**, en p. 371 **ostendat** por **ostentat**, en p. 372 **servi** por **servit**, en p. 376 **praecipia** por **praecipitia**, en p. 380 **asimum** por **asinum**, en p. 381 **flumen** por **fulmen**, en p. 383 **libier** por **liber**, en p. 394 **dissidiis** por **discidiis**, en p. 395 **malus** por **maius**, en p. 397 **potest** por **pote**, en p. 398 **summan** por **summam**, en p. 400 **dat** ¿por **da**?, en p. 405 **es** por **est**, en p. 405 **auctore** por **actore**, en p. 406 **est** por **habetur**, en p. 446 **ex profeso** por **ex professo**, en p. 452 **Iudeorum** por **Iudaeorum**, en p. 463 **est** por **este**, en p. 464 **auxilis** por **auxiliis**, en p. 472 **possidentis** por **possidetis**.

verso virgiliano **Tu regere imperio populos, Romane, memento**⁷.

Otras veces hay adiciones como en **non inscribunt** por **inscribunt** (p. 323) y **Saepe homo** por **Saepe** (p. 325) o cambio de orden de las palabras: **mortalium nemo** por **nemo mortalium** (p. 295), **oportet...habere** por **habere... oportet**, **alea iacta est** por **iacta alea est** (p. 337).

II. Seguramente que con el propósito de facilitar o de dirigir la atención a contenidos fundamentales de la expresión de un pensamiento se procede con frecuencia en el libro a simplificar los textos originales, de suerte que resulta un texto abreviado y por lo general alterado, y por supuesto distinto del que el autor redactó. Debió en estos casos advertirse siempre de la modificación que se hacía agregando una leyenda como "basado en", "cf.", etc. junto al autor o fuente que se consigna. Por ej. en p. 35 hallamos **Os homini sublime dedit caelumque videre**, sin el **iussit** del verso siguiente del que depende **videre**. En p. 40 se transcribe un verso que sintácticamente es una de acusativo con infinitivo: **Nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam**, pero se omite el subordinante **principium cuius hinc nobis exordia sumet** (v. 149). Más frecuente todavía es que las subordinadas de acusativo con infinitivo se conviertan en independientes. Así ocurre con el **Inter os et offam multa intervenire possunt** (p. 48), que está por **Saepe audivi inter os atque offam multa intervenire**

7 Hay omisiones también en: p. 32 **vivimus** por **enim vivimus**; p. 44 **volat** por **volat enim**; p. 57 **rebus** por **rebus enim**; 67 **Nemo** por **Nemo enim**; 75 **tota** por **tota enim**; p. 82 **undique** por **undique enim**; p. 185 **Tranquillo** por **Tranquillo enim**; p. 250 **Nemo** por **Nemo enim**; p. 271 **Dedit** por **Dedit enim**; p. 289 **Omnium** por **Omnium enim**; p. 297 **Ipsa** por **Ipsa enim**; p. 314 **Divitiae** por **Divitiae enim**; p. 317 **Paupertas** por **Paupertas enim**; p. 337 **Non** por **Non enim**; p. 346 **est** por **est enim**; p. 349 **cordis** por **enim cordis**; p. 349 **quod** por **enim quod**; p. 350 **admiratio** por **enim admiratio**; p. 377 **umquam** por **enim umquam**; p. 397 **brevem** por **enim brevem**; p. 401 **lucet** por **enim lucet**; p. 410 **est, ut** por **est enim, ut**; p. 50 **malignitatis** por **autem malignitatis**; p. 92 **ex** por **autem ex**; p. 136 **invenit** por **autem invenit**; p. 210 **regere** por **autem regere**; p. 348 **tenet**

posse. Lo mismo en p. 180 **Dei fortioribus adsunt por Admonebat... deos fortioribus adesse**⁸.

Igualmente se presentan como principales, proposi

por **autem tenet**, p. 235 **apertae por atque apertae**, 397 **Legum por Legum denique idcirco**, 387 **Bella plus quam civilia por Bella per Emathios civilia campos**; p. 24 **a por ergo a**; p. 346 **Deus por ergo Deus**; p. 54 **vita por vita est**; p. 135 **ingratus por ingratus est**; p. 258 **semel por semel est**; 325 **nullum por nullum est**, p. 140 **tibi por et tibi**; p. 373 **ventus por et (at) ventus**; p. 141 **amicitia por in amicitia**; p. 34 **quaero por inquit quaero**; p. 107 **circumspiciendum por inquit circumspiciendum**; p. 126 **nescire por inquit nescire**; p. 161 **sapiens por inquit sapiens**; p. 176 **nimirum por inquit nimirum**; p. 223 **si por inquit si**; p. 370 **dum por inquit dum**; p. 50 **aliena por Lucili aliena**; p. 341 **fortunaee por meae fortunaee**; p. 219 **in por primum in**; p. 46 **potius por potiusque**; p. 68 **habeo por habeoque**; p. 84 **supremum por supremumque**; p. 115 **aegrescit por aegrescitque**; p. 120 **crassa por crassaque**; p. 152 **crescit por crescitque**; p. 398 **plus por plusque**; p. 227 **haec por quidem haec**; p. 122 **vanae por quoniam vanae**; p. 157 **invidia por invidia quoniam**; p. 185 **quilibet por ut aiunt quilibet**; p. 193 **lupum por ut aiunt lupum**; p. 141 **Tu por tu vero**; p. 325 **Gloria por Gloria cur expetatur tamen**.

8 Más omisiones o alteraciones de este tipo: p. 81 **Imperatorem stantem mori oportere**; p. 92 **acerrimum ex omnibus nostris sensibus esse sensum videndi**; p. 105 **Cibi condimentum est fames, potionis sitis**; p. 122 **Gladiator in harena consilium capit**; p. 130 **Largitio**

ciones de **ut**: por ej. p. 20... **deum agnoscis** por **ut deum agnoscis**; p. 227... **longinqua sectamur** por ... **ut longinqua sectemur**⁹.

Proposiciones de relativo aparecen como principales: p. 254 **Usus omnium magistrorum praecepta superat**, por... (**ut adiungeretur**) **usus frequens, qui omnium ... superaret**¹⁰. Aparecen también principales en subjuntivo que en realidad están subordinadas por **cum**: p. 197 **Nil obstet tibi...**, por **cum.../ nihil obstet tibi**.

Hay, en fin, otros cambios, como por ej. el de acusativos por nominativos.: p. 210 **aurea mediocritas**, por **auream... mediocritatem diligit**; cambio de tiempo y número

fundum non habet; p. 136 **Amicitiae immortales, mortales inimicitiae esse debent**; p. 139 **Communia sunt amicorum inter se omnia**; p. 140 **Multi modii salis simul edendi sunt, ut amicitiae munus expletum sit**; p. 164 **Consuetudine quasi alteram quandam naturam effici**; p. 165 **vulpes pilum mutat, non mores**; p. 167 **Balbus melius balbi verba cognoscit**; p. 184 **Mater timidi flere non solet**; p. 185 **Canis timidus vehementius latrat quam mordet**; p. 205 **Altissima quaque (sic) flumina labuntur sono**; p. 230 **Veritas filia temporis**; p. 234 **Mendacem memorem esse oportet**; p. 298 **Hic porci cocti ambulant**; p. 328 **Contemptu famae contemni virtutes**; p. 340 **Rebus secundis etiam egregios duces insolescere**; p. 358 **Nullum esse librum tam malum, ut non aliqua parte prodesset**; p. 358 **Multum legendum esse, non multa**; p. 366 **Boni pastoris est tondere pecus, non deglubere**; p. 377 **Minui iura, quotiens gliscat potestas, nec utendum imperio, ubi legibus agi possit**; p. 378 **Nullum est imperium tutum, nisi benevolentia munitum**; p. 389 **Nihil in bello oportet contemni**.

9 Otros ejemplos; p. 272 **Officii fructus sit ipsum officium**, por ... **ut officii...**; p. 296 **Neve putes...**: no es prohibitiva sino dependiente del verbo **vereor** que está en el verso anterior; p. 444 **Desinit in piscem**, por **ut... desinat in piscem**.

10 También p. 239 ... **vivere est cogitare** por... **cui vivere est cogitare**; p. 391 **Miseram servitatem falso pacem vocant**, por (**admonebat malorum**) **quae... miseram... vocarent**; p. 392 **Numquam destiterit**, por **qui... numquam...**

en el verbo: p. 438 **Bis repetita placent**, por **haec /pictura, poesis/ deciens repetita placebit**¹¹.

III. Además de notar la falta del signo de interrogación final, como en p. 59 después de **venit**¹², señalemos la inconveniencia de no presentar siempre la transcripción de versos con la estructura que tienen como tales o indicándose de alguna manera que lo son. En p. 293, por ejemplo, tenemos: **Quis talia fando temperet a lacrimis?**, por ... **Quis talia fando /.../ temperet a lacrimis?** Como, por otra parte, en la indicación de pasajes poéticos de dos o más versos sólo se indica sistemáticamente en la numeración el primero, como en el presente caso, en que se dice: (Virgilio, Eneida) 2, 6, en lugar de 2, 6... 8, la posibilidad de confusión es casi completa¹³.

IV. Se procede también a una alteración de textos con la particularidad de darlos por idénticos en dos autores o más, sin hacerse una advertencia con un "basado en", "cf.", etc. En p. 148 se encuentra **Amantes, amentes**, que se atribuye a Plauto, **Mercator** 81 y a Terencio, **Andria** 218, y que en realidad corresponde a un **amens amansque**

11 Asimismo hay verbos en infinitivo por formas personales: **Oleum et operam perdere** por **oleum et operam perdidit**; hay otros cambios de construcciones y de complementos preposicionales.

12 También en p. 108 después de **plenum**; p. 233 después de **fateri**; p. 259 después de **iuventutem**; p. 353 después de **vetus**; p. 394 después de **everti**.

13 Falencias semejantes tenemos en: p. 57 **fortiter...** que inicia otro verso; p. 74 **at nemo...** que inicia otro verso; p. 81 **habet** no es de otro verso; p. 98 **usque ad mala** es de otro verso; p. 129 **quantum bono malefacere** es de otro verso; p. 136 **nomen** finaliza el verso anterior; p. 145 **qui nihil amat** es del verso siguiente; p. 149 **oportet aqua** es del verso anterior; p. 167 **in tergo est**, que es del mismo verso; p. 205 **spectentur ut ipsae** es final del mismo verso; p. 309 **in herba est** pertenece al verso siguiente; p. 353 **viribus** es del verso siguiente; p. 354 **interpres** es del verso siguiente.

del primero y a un **amentium haud amantium** del segundo¹⁴.

V. Generalmente se indica la fuente o autor después de la transcripción de cada texto. Varias veces eso no se hace y no se da la menor pista, a diferencia de lo que hacen, por ejemplo, De Mauri y Fumagalli con el **memento mori** de p. 75¹⁵.

Para algunos textos se da sólo el nombre del autor, sin indicación de obra ni pasaje, como por ejemplo, para el **Natura abhorret vacuum** de Descartes, de p. 41¹⁶.

14 Eso ocurre igualmente en: p. 26 **Non in solo pane vivit homo sed /in/ omni verbo quod procedit de ore Dei**, que en Deut. 8, 3 es (... **ut ostenderet tibi quod non ... quod egreditur**, y en Lucas, 4, 4 (**quia non... verbo dei**); p. 31 **Reddite quae sunt ...**: en Mateo y Lucas es **Reddite ergo quae...** y en Marcos **Reddite igitur quae...**; p. 175 **Acta agere**: en Terencio se halla **Actum, aiunt, ne agas**, en Cicerón **acta agimus** y en Livio... **rem actam agi**; p. 203 **Vanitas vanitatum et omnia vanitas**: en Eclesiastés 12, 8 es **Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes et omnia vanitas**; p. 205 **Sic erunt novissimi primi et primi novissimi**: en Marcos encontramos **Multi autem erunt primi novissimi et novissimi primi**, y en Lucas **et ecce sunt novissimi qui erunt primi et sunt primi qui erunt novissimi**; en p. 243 **In scirpo nodum quaerere**: en Terencio es **nodum in scirpo quaeris**; p. 292 **Hinc haec /sic/ lacrimae**: en Horacio es **Hinc illae lacrimae**; p. 364 **Nemo propheta acceptus est in patria sua**: Mateo dice **Non est propheta sine honore nisi in patria sua et in domo sua**, Marcos, **Non est propheta sine honore nisi in patria sua, et in domo sua, et in cognatione sua**; p. 376 **Omnis potestas a Deo**: en Proverbios 8, 15 se lee **Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt**, en San Juan 19, 11 **Non haberes potestatem adversum me nullam, nisi tibi datum esset desuper**, y en S. Pablo, **A los Romanos 13, 1, non est enim potestas nisi a Deo**.

15 DE MAURI, *op. cit.* p. 381; FUMAGALLI *op. cit.* N° 883.

16 Igual cosa sucede con los textos, entre otros, de Grotius (p. 101), Justiniano (p. 234), S. Agustín (p. 267), Coke (p. 342), Ulpiano (p. 394), San Alberto Magno (p. 424).

Alguna vez a un mismo autor se lo llama de dos maneras: "San Cipriano" (p. 29 y 30) y "San Cebrián" (p. 76 y p. 266).

Hay ocasiones en que se da el autor y la obra, o sólo el autor, pero sin indicación del pasaje, como en pág. 82 donde se dice simplemente "Plinio, Epístolas", o en p. 306 "Virgilio, Eneida", o p. 448 "Virgilio en la Eneida"¹⁷, o p. 131 "Publilio Siro"¹⁸.

Se da también numeración equivocada de los pasajes: por ej. p. 25 Confesiones 11, 1, 1, por **1, 1, 1**; p. 146 Lucrecio 6, 1283, por 4, 1283¹⁹.

En p. 105 se consigna simplemente como Adagio antiguo el **Pinguis venter non gignit sensum tenuem** y no se dice que se encuentra en S. Jerónimo, **Ep.** 52, 11, 25; en p. 380 se da como Aforismo medieval el verso de Horacio, **Epi.** 1, 18, 86 **Dulcis inexpertis cultura potentis amici**.

El **lustus ut palma florebit** de p. 271 no lo hallamos en San Juan 7, 24, sino en **Salmos** 91, 13 y el atribuir en p. 444 a Homero y no a Horacio el **Arte Poética** de que procede el **Desinit in piscem**, no se concibe sino como una verdadera y seria distracción.

17 Se trata, respectivamente, de **Ep.** 5, 5, 4, **En.** I, 460, **En.** I, 188 y 6, 158.

18 Según ed. Loeb corresponde a P. SIRO, N° 274. Cuando se da la numeración junto al nombre de Siro ella es distinta de la empleada por Loeb.

19 Otras equivocaciones de este tipo son: p. 23 Sabiduría, 13, 1 por 15, 3; p. 76 San Cebrián **Ep.** 58, 2, 3 por 58, 3, 2; p. 79 III Timoteo por II Timoteo; p. 92 **Truculentus** 498 por 489; p. 97 **Historia Natuta**, 25, 36, 12 por 35, 36, 12; p. 99 **De Officiis** 1, 45, 151 por 1, 42, 151; p. 103 **Tusculanas** 38, 92 por I, 38, 92; p. 108 **Epístolas** 1, 15, 19 por 1, 5, 19; p. 108 **Epístolas** 1, 191, 6, por 1, 19, 6; p. 124 **De Officiis** 1, 151, 49 por 1, 15, 49; p. 125 **Trinumus** 430-431 por 430; p. 158 **Epístolas** 1, 18, 77 por 1, 18, 82; p. 227 **ad Marciam** 1, 1, 116 por 16, 8; p. 230; Gelio, 12, 11, 2 por 12, 11, 7; p. 274 **Phaedra** 589, por 598; p. 285 **Amores** 14, 43, por II, 14, 43; p. 368 **Stilichonis** 168, por I, 168.

VI. Así como se omiten en los textos latinos transcritos, según hemos dicho más' arriba, conjunciones, adverbios, etc., sin ninguna indicación de que tales omisiones se hacen, así también se omiten con frecuencia en la traducción esas mismas palabras y otras cuando figuran en los textos, sin señalar tampoco la omisión. **Enim** y **autem** encabezan la lista de las conjunciones²⁰. Por el contrario otras veces se añaden en la traducción palabras que no están en el texto latino, como "y", "pero"²¹.

20 Véase para **enim** p. 22 "El (Dios)..." p. 23 "La fuerza..."; p. 49 "la naturaleza..." p. 55 "Una vida..."; p. 83 "La vida..."; p. 115 "El médico..."; p. 118 "El cuerpo..."; p. 119 "Nuestros..." p. 137 "El amigo..."; p. 156 "Es un vicio..."; p. 189 "La casa..."; p. 191 "¿Qué..."; p. 204 "Con una..."; p. 224 "Nunca..."; p. 232 "No todo..."; p. 259 "¿Qué mayor..."; p. 266 "Nadie..."; p. 274 "Mal van..."; p. 282 "No hay..."; p. 288 "Una juventud..."; p. 293 "Deprisa..."; p. 300 "Nada hay..."; p. 352 "Tú, César..."; p. 373 "Los votos..."; p. 389 "De poco..."; p. 393 "La discordia..."; p. 394 "¿Qué casa...". Para **autem** véase p. 29 "Esta es..."; p. 39 "En todas..."; p. 68 "¿Hay..."; p. 82 "Siempre..."; p. 99 "De todas..."; p. 126 "Cuando..."; p. 184 "Escapar..."; p. 255 "Probadlo..."; p. 297 "Nadie puede..."; p. 330 "No hay..."; Entre otras omisiones de traducción están también las de **igitur**: p. 72 "Nada..."; p. 121 "Nunca..."; p. 142 "No excusa..."; de **itaque**: p. 25 "Que ninguno..."; de **at**: p. 121 "La fama..."; de **et** (con sign. de 'también, incluso'): p. 64 "... así serán...", p. 210 "... si no sabe...", p. 245 "de vez en cuando...", p. 304 "Quizás algún día..."; p. 376 "...de quien...", de **iam** p. 30 "No puede...".

21 Para "y" véase: p. 50 "y aborrecer..."; p. 73 "... y ésta perece"; p. 87 "...y los ojos..."; p. 102 "... y estarás salvado"; p. 132 "... y da mucho..."; p. 164 "...y en ello..."; p. 213 "...y yo un joven..."; p. 214 "... y el otro..."; p. 255 "... y conservad..."; p. 273 "...y todos..."; p. 273 "... y la fortuna...". Para "pero", véase: p. 120 "...pero no puedo..."; p. 189 "...pero ésta no ha de..."; p. 207 "...pero cultiva..."; p. 215 "...pero escruta..."; p. 225 "...pero hago..."; p. 275 "...pero no he merecido..."; p. 281 "...pero la culpa...".

Se omite también la traducción de otras palabras²² y se añaden en la traducción otras que no están en el texto latino²³.

VII. En p. 280 **Ventum semiabunt** (sic) **et turbinem metent** se traduce "Quien siembra vientos recoge tempestades" y a continuación se agrega: "La traducción literal es 'sembrarán viento y recogerán huracán' ". Este criterio de dar una traducción libre y otra literal no se mantiene a lo largo del libro, por lo cual reconocemos que a sabiendas el autor no se ata a traducciones muy ceñidas.

El texto de Claudiano de p. 329 citado por nosotros más arriba **Minuit praesentia famam** está traducido "La fama disminuye con la presencia"; fácilmente se advierte que se han alterado las funciones sintácticas del texto latino en la traducción castellana haciendo del sujeto **Praesentia** un complemento circunstancial, y del complemento directo **famam**, el sujeto. A nuestro juicio, con tal procedimiento, aceptable en principio, se pierden valores de expresividad, como en este caso el de la personificación o animización representado aquí por **praesentia** como sujeto de

22 Por ej. **virtutem tuam** (p. 23), **Dei** (p. 30), **puto** (p. 33), **nescit** (p. 50), **denique** (p. 50), **saepe** (p. 76), **quidem** (p. 87), **sit**, **adsit** (p. 106), **ipsi** (p. 124), **et...** **et** correlativos (p. 126), **-que ... -que** correlativos (p. 127), **flatu suo** (p. 178), **nunc** (p. 178), **(ne) quidem** (p. 178), **magna** (p. 190), **usque adeo** (p. 198), **ipsa** (p. 199), **adiuncta** (p. 203), **nobis** (p. 215), "siempre" (p. 228) **mater** (p. 238), **mortalium** (p. 239), **certa** (p. 245), **ipse** (p. 264), **omme** (p. 264), **ipsis** (p. 268), **demum** (p. 281), **alga** (p. 312), **bene** (p. 340).

23 "siempre" (p. 21), "posibilidad" (p. 35), "ya" (p. 44), "aún" (p. 48), "pronto" (p. 59), "todos" (p. 73), "entero" (p. 73), "siempre" (p. 73), "nos" (p. 94), "ya" (p. 129), "hasta" (p. 157), "vuelve a" (p. 178), "o (llevas)" (p. 189), "alguien" (p. 217), "muy" (p. 226), "siempre" (p. 226), "me limitaré" (p. 231) "delante" (p. 251), "de paso" (p. 251), "en manos...en manos" (p. 252), "luego" (p. 258), "Ninguna" (p. 262), "otro" (p. 267), "es como" (p. 272), "de nuestras faltas" (p. 280), "muy" (p. 281), etc.

la acción del verbo **minuit** que recae sobre el acusativo **famam**.

En ese entendimiento y abarcando otros aspectos indicaremos a continuación algunas traducciones que no nos conforman totalmente:

1) las de "ánimo", para **animum** (p. 46), "encierran", para **versant** (p. 118), "al bondadoso", para **bono** (p. 296), "condimento", para **condimentum** (p. 304);

2) las de "muy ávido", para **avidus** (p. 79), "más vulgares", para **vulgaria** [sic] (p. 104), "lo que está bien", para **meliora** (p. 225), "bueno", para **optimum** (p. 226), "lo bueno", para **praeclara** (p. 262), "hombres", para **homunculi** (p. 36), "letras", para **litterulas** (p. 252);

3) las equívocas de "mortales", para **mortalia** (p. 21) y **mortales** (p. 136)²⁴;

4) las de "si quieres que te amen", para **si vis amari** (p. 146), "para ser amado", para **ut ameris** (p. 146), "o llevas la carga o dejas el cargo", para **fer onus vel defer honorem** (p. 189), "nada te detiene", para **Nihil obstet** (p. 197)²⁵, "... de una cosa...", para ... **ex quo...eius** (p. 212), "... cuando se intenta conseguir con dinero lo que debe obtenerse con virtud", para ... **cum quod virtute effici debet, id temptatur pecunia** (p. 274): no se le ha dado a la traducción el valor de intensidad que tiene la anticipación de la proposición de relativo en estas dos últimas frases; "si algún hombre se divierte...es que está sano", para **si quem delectet ... amentia verset** (p. 241): se trata de un período hipotético posible; "¿Cuánto ignoramos!", para **Quantum est quod nescimus!** (p. 250), "Los saberes que no se ven son como los tesoros escondidos: no sirven para nada", para **Scientiae non visae**,

24 En p. 100 **Otia corpus alunt, animus quoque pascitur illis** se traduce "El ocio alimenta el cuerpo y también el espíritu": se produce la duda de si "el espíritu" es c. directo o sujeto. En p. 213 el "no lo hubiera sufrido" podría interpretarse que se refiere a la primera persona, a una tercera o a Planco.

25 **Nihil obstet** está subordinado a un **cum** del verso 38.

ut thesauri absconditi, nulla est utilitas (p. 252)²⁶; "lo que hace daño enseña", para **nocumentum documentum** (p. 255); "se olvida", para **dediscendum** (p. 258), "esto sería añadir a la injusticia un daño", para **ad damnum adderetur iniuria** (p. 268); "Peores males habéis soportado", para **O passi graviora** (p. 302); "mientras luchan por separado, son vencidos todos juntos", para **Ita singuli pugnant, universi vincuntur** (p. 394).

5) las de "al cabo de cada día", para **in diem** (p. 59), "en una noche", para **in... noctem** (p. 82); "mal se quiere el enfermo que coge por médico a su heredero", para **Male secum agit aeger, medicum qui haeredem facit** (p. 116): el sentido es "... por heredero a su médico"; "hay lágrimas en las cosas", para **Sunt lacrimae rerum** (p. 124), "no llesves leña", para **non ligna feras** (p. 129); no se trata de una prohibitiva, sino de una apódoxis cuyo verbo en subjuntivo tiene valor potencial, en relación con una prótaxis comparativa **insanius ac si... malis...**. Llamativa es la traducción "No aprendemos en la vida sino en la escuela", para la conocida crítica de la educación, de Séneca, **Non vitae sed scholae discimus** (p. 259): esto es, se interpretan **vitae** y **scholae** como locativos.

VIII. Como dijimos al comienzo las traducciones no van generalmente acompañadas de aclaraciones o de su contexto. Así por ejemplo en p. 202 se traduce simplemente por "A río revuelto, ganancia de pescadores" el aforismo medieval **Flumen confusum reddit piscantibus usum** y no se dice que esa traducción está hecha con un aforismo castellano que no se corresponde con la estructura sintáctica de la frase en latín. Por el contrario en p. 223 se traduce literalmente **Silentium videtur confessio** por "El silencio parece una confesión" y se agrega que esta expresión latina equivale al castellano "el que calla otorga" lo mismo que la siguiente **Qui tacet consentire videtur**, y de esta última

26 En la traducción anterior se simplifica la sintaxis, en ésta inversamente se agrega una proposición con el verbo "son", además de tomarse como nominativos plurales **scientiae non visae** y **thesauri absconditi** en lugar de genitivos singulares.

se agrega que es una máxima procedente de una decretal de Bonifacio VIII.

Tampoco en el Apéndice son abundantes las ampliaciones o los contextos de las traducciones. Es el caso del **De visu** (p. 444), traducido "De vista": con esa simple traducción podría interpretarse "no a fondo, poco", en lugar de "por haber visto, no de oídas".

Aurea mediocritas, que aparece en p. 210 y en p. 438, lleva la aclaración de que se trata de una expresión tomada de Horacio, no en la p. 210 sino en la otra. Hubiera sido conveniente que se hiciera al revés y que en la p. 438 hubiera un "Véase" que remitiera a la p. 210. Igualmente podría haberse hecho una remisión con un "cf", por ejemplo, en expresiones con alguna semejanza entre sí, tales como la recién mencionada **De visu** y **De auditu**, de p. 442²⁷.

Al finalizar estas observaciones no podemos desconocer que en nuestras propias tareas de publicación, por diversos motivos, no faltan las faltas, por lo que, en términos también de lo que podría ser otro de los "aurea dicta" de este libro creemos que nos cabe la conclusión siempre vigente de la fábula de Fedro: **alii simul delinquant, censores sumus**.

A. R. Bujaldón

27 En cambio pensamos que, por ejemplo, es preferible no hacer afirmaciones precisas si no estamos seguros de ellas, como la que se hace en p. 471 a propósito de **Tu quoque, fili mi**, respecto a una adopción de Bruto por César.

Roberto CALASSO. *Le nozze di Cadmo e Armonia*. Biblioteca Adelphi 200. Milano, Adelphi, 1989. 465pp. 22 x 14 cm.

Con un relato sobre los mitos griegos, Roberto Calasso ha alcanzado los primeros puestos entre los libros más vendidos desde su aparición en 1988 y en pocos meses ha llegado a la octava edición, correspondiente a 1989. Las estadísticas indican que continúa siendo un libro muy pedido.

Joven, florentino, autor de otros dos relatos (***L'impuro folle***, ***La rovina di Kasch***) y ensayos, periodista de la Olivetti, director editorial de Adelphi, voraz y no menos lúcido lector, el mismo Calasso declara que en ***Le nozze di Cadmo e Armonia*** simplemente habla de cosas que lo han obsesionado desde siempre. Feliz coincidencia porque toda una veta de la prosa italiana más nueva vuelve a los antiguos mitos. Este libro, el de María Corti, ***Il canto delle sirene*** y ***La notte di Apollo*** de Grytzko Mascioni han demostrado que es ésta como una reserva privilegiada y congenial a un cierto público que nunca perdió el gusto por la buena lectura.

En el relato que nos ocupa descubrimos ante todo una literatura realizada en el plano formal, con alto margen de elaboración, que mantiene la limpidez expresiva y el ritmo sostenido de los párrafos que nacen de un escritor como en estado de gracia. Las bodas de Cadmo y Armonía fue la última oportunidad en que los dioses del Olimpo

compartieron la mesa con los hombres. Los dioses hasta ese momento eran una presencia plena y normal.

Lo que ocurrió antes, durante años inmemoriales, y después, durante pocas generaciones, forma el enorme corpus de la mitografía griega. "Son las cosas que no sucedieron jamás pero que existen desde siempre" al decir de los antiguos. Lo confirman Homero, Hesiodo, Pisístrato, Píndaro, Esquilo, Herodoto, Plutarco y Horacio, Quintiliano, Pausanias, Apolonio de Rodas, los padres cristianos, los escoliastas. En fin, una lista interminable de autoridades que Calasso cita en las **Fuentes**.

Porque nuestro autor quiere penetrar ese mundo misterioso con "la leche inefable de los libros". Pero es una realidad esquiva y difícil, las solas armas de la mente no sirven. ¿Será que el mito es una historia que se puede comprender solamente contándola? Calasso lo entiende así. Y comienza a contar; deshilvana la trama de cada historia y trenza de nuevo los lazos para formar un tejido, el de entonces, el de ahora, el de siempre. Porque ante los dioses, el hombre plantea las mismas preguntas y quedan los mismos interrogantes.

Lo original del libro está precisamente en el modo con que Calasso afronta su materia porque no es un pronuntuario de mitografía ni una interpretación arquetípica ni un estudio arqueológico. Es simplemente una narración hasta con los mínimos detalles, atenta a la dimensión humana de los dioses y los héroes, que fluye naturalmente hacia afluentes menores en pos del sentido de la vida. El texto cobra así una impronta muy moderna y muy italiana por el modo de configurarse y por el tono.

La historia comienza cuando Zeus rapta a Europa. Doce capítulos sin titulación agregan otros episodios con protagonistas provisorios o parciales: Dioniso, Apolo, Artemis, Elena, los Argonautas... en medio de un sinnúmero de personajes y alternativas menores. La proliferación típica del mito apremia desde el primer momento; nuestra lectura descubre ramificaciones, rupturas, remisiones, intersecciones, duplicaciones, pasajes luminosos y otros inexplicables, uno obvio y otro inesperado. Episodios que no valen por sí mismos sino en cuanto anillos de una cadena

que se comprende a medida que se cuenta y a medida que se cuenta se entra en una vorágine de figuraciones que llega al plano del discurso. A este punto, familiarizados con lo divino, inexplicablemente diestros en "el" significado de estas cosas, participamos en Tebas del banquete nupcial. Todo es misterioso y claro al mismo tiempo: dioses y hombres se reconocen, han vivido las mismas aventuras, se encontraban en los bosques y en las riberas de los ríos, en las encrucijadas, en el tálamo o en el campo de batalla. Después los dioses se alejarán.

Ocurre con el mismo Cadmo. Como sus hermanos, por orden del padre Agenor, había salido en busca de Europa -otra vuelta al primer capítulo- pero ellos pronto olvidaron el motivo del viaje. Sólo Cadmo pensaba siempre en el toro que "ningún mortal sabe encontrar". Bajo ropas de pastor, perdido en el bosque, Cadmo sintió una soledad nueva. La misma que lo acosará después de la destrucción de su ciudad y su familia, cuando viejo, expulsado de su casa, junto con Armonía se aleje en un carro tirado por bueyes y cargado de recuerdos. ¿Qué quedará de su vida? Había llevado a Grecia vocales y consonantes unidas en minúsculos signos, "modelo de un silencio que no calla". Con el alfabeto los griegos aprendieron a vivir a los dioses en el silencio de la mente. Y si bien Tebas era un montón de ruinas, nadie habría podido borrar esas letras, esas patas de mosca que el fenicio Cadmo había desparramado en tierra griega.

Las bodas de Cadmo y Armonía señalaban un hito en un tiempo indistinto. Dejaron además, una enseñanza: invitar a los dioses es una acción peligrosa, origen de ofensas y maldiciones, manifestación de cierto malestar entre el cielo y la tierra. Invitar a los dioses puede arruinar las relaciones recíprocas pero pone en movimiento la historia. "Una vida a la cual los dioses no son invitados no vale la pena". Será más tranquila pero sin historia. Y se puede pensar -concluye Calasso- que esa invitación arriesgada haya sido siempre urdida por los mismos dioses que se aburren de los hombres que no tienen historia.

Una narración, entonces, hecha de amores, matrimonios, violaciones, estupro, peregrinaciones, asesinatos,

engaños, necedades, ofensas, impiedad, glotonería, deseo de conquista, indiferencia. Sólo que todo ocurrió antes de la historia aunque desde entonces conteniéndola. Porque también el mito es una historia de vidas y muertes; de gestos de dioses y héroes, infinitos y distintos como los nuestros. Una cadena de "coherencias incompatibles" nos permite entrar en ellas y reconocerlas tomando conciencia de que nada -ni siquiera allí- está librado al azar ni es fútil.

En resumen, uno de los libros más bellos de estas temporadas, muy cercano a la sensibilidad del europeo y de quienes estiman lo clásico como un patrimonio de riqueza inagotable, de presencia activa, que aún hoy garantiza certezas dado que expresa valores absolutos. En este momento en que buena parte de la narrativa se ocupa de la reflexión crítica más que de la invención, la historia de Calasso, fuera del canal de la industria cultural, escrita por el solo amor a la literatura, suma conocimiento y narración y muestra al lector una manera de entrar en confianza con los dioses.

Gloria Galli de Ortega

Bertrand GILLE. *La cultura técnica en Grecia. El nacimiento de la tecnología.* Traducción de Jorge Luis Mustieles. Barcelona, Juan Granica, 1985. 264 pp. , 20 x 13,50 cm. Colección "Plural/Ciencia Abierta". Fotocomposición Tecfa S. A.

Bertrand Gille, especialista en historia de las técnicas, en el prólogo justifica la elaboración de este libro sobre los mecánicos griegos antiguos no solo por el relativo olvido de los mismos sino también por la existencia de toda una cultura técnica, la cual puede estudiarse especialmente a partir de textos. Su intención es descubrir la lenta evolución del saber técnico, con hechos que permitan revelar verdades. Expresa dos deseos respecto del futuro estudio de esta temática: el primero, la traducción adecuada y edición correcta de los textos vinculados con ella y el segundo, el trabajo interdisciplinario entre técnicos, historiadores y filólogos.

En el capítulo I, "El trasfondo técnico", focaliza su atención únicamente en las técnicas que sufrieron transformaciones: en el sector agrícola, en las minas, en los hornos de reducción y, sobre todo, en el área de la construcción, donde la sustitución de la madera y del ladrillo por la piedra supone la existencia de aparatos elevadores. Someramente traza también la evolución del arte militar en la Grecia antigua, en ambos armamentos -defensivo y ofensivo-.

Inmediatamente, en "Arqueología de un sistema", hace hincapié en las interferencias recíprocas entre ciencia y técnica y, en una rápida referencia, comenta cada área: física, matemática, música, geografía, astronomía... Luego menciona a hombres y escuelas que aunaron ciencia y tecnología, junto con las obras que concretaron. Un esquema esclarecedor nombra, ubica temporalmente y relaciona a los especialistas desde Tales (siglo VI a. C.) al latino Vitruvio (siglo I a. C.).

El capítulo III está enteramente dedicado a la escuela de Alejandría, etapa fundamental en la historia del pensamiento técnico heleno. Y su aseveración está avalada y fundamentada desde distintos ángulos: su urbanización, el museo, la biblioteca, el observatorio, el jardín zoológico; todos son logros a partir de los Ptolomeos, quienes propician la reunión de "especialistas" del mundo circundante, en un movimiento intelectual sorprendente. Aparece así un "espíritu alejandrino", diferente del ateniense en tanto se abstiene de los razonamientos puramente abstractos. Ejemplos elocuentes: Euclides, Estratón de Lámpsaco, Herófilo, Aristarco de Samos, en una primera generación; en una segunda, Conón de Samos, Eratóstenes de Cirene, Erasítrato de Ceos, Arquímedes de Siracusa, Apolonio de Perга, en los que Gille se detiene para analizar sus aportes respectivos. Luego Roma provocaría una creciente "fuga de cerebros", en la segunda mitad del siglo I, cuando Ptolomeo Eupátor es destronado y expulsado. Se hace también escueta mención de la escuela de Rodas, con sabios como Posidonio de Apamea.

En "La sintaxis mecánica" alude a la escuela de mecánicos alejandrinos y centra el estudio en su supuesto fundador: Ctesibio, inventor de la bomba aspirante-impelente, de autómatas sonoros, del **hidraulis** u órgano hidráulico, de una máquina para franquear murallas sin necesidad de escalas, de un reloj hidráulico, entre otros.

Los capítulos V y VI resumen la vida y los aportes de Filón de Bizancio y de Herón de Alejandría, respectivamente. Rescata varios tratados de ambos por medio de análisis reveladores.

El capítulo VII, "Una herencia petrificada", se acerca al comienzo de nuestra era. El Imperio Romano adoptará, con poca imaginación, pero dócil, aplicada y prácticamente el saber técnico. Hay una evidente paralización, motivada por falta de recursos materiales y porque no se busca la constitución de una técnica racional -principal empeño de la escuela alejandrina-. Afirma que los verdaderos sucesores fueron los árabes y, en este sentido, numerosos textos de autores alejandrinos han llegado hasta nosotros en dicha lengua.

En el capítulo siguiente, asegura que no hubo bloqueo del progreso técnico sino detención en una etapa determinada, como de hecho ha ocurrido en distintos momentos y lugares. Existe toda una tradición, presuntamente reflejada en textos de la época, que testimonian un marcado rechazo del trabajo manual y el progreso técnico y una decidida influencia de la organización social y de la esclavitud. Sugiere analizar con mayor cuidado los escasos y generalmente contradictorios textos disponibles y califica a Platón, Aristóteles y Plutarco de testigos "parciales y partidistas" (por escaso número de fuentes y de una misma tendencia). Aconseja Gille separar el trabajo manual del progreso técnico y profundizar los estudios sobre la esclavitud. Considera que la posición de Platón relativa a la técnica es muy vacilante y recuerda que los griegos no conocieron el sistema biela-manivela, base de todo maquinismo desarrollado.

El capítulo IX resume la evolución de las ciencias y afirma la existencia de una organización racional del saber técnico. Citas obligadas: otra vez Platón y Plutarco. Se detiene también en las dificultades de traducción del término ἐμπειρία. Concluye en que los antiguos no establecieron diferencias entre "experiencia" y "experimentación" porque no disponían del vocabulario adecuado. Ya que dieron los primeros pasos en el campo de la tecnología, exhorta el elogio correspondiente, no a la crítica negativa por no haber sabido y/o podido usar sus descubrimientos.

Termina el libro insistiendo en que las conclusiones son provisionales, debido a la fragmentariedad de los conocimientos y al insuficiente estudio de textos. Insta a investigar,

por ejemplo, obras de utilidad pública (puertos, diques, canales, sifones ...). Le sigue una bibliografía sistematizada según la temática y una tabla de ilustraciones.

Las dificultades para la consulta de esta obra surgen principalmente de la especificidad de la temática para el lego en estos asuntos y de la terminología (áncora náutica, **helépole**, catapulta, trépanos, cabrestante transversal, testudo, sambuca, astrolabios plano y esférico, **aerotono**, poternas, inversores, troneras; máquinas **chalcotona**, **oxíbola**, **políbola**; **peritreto**, **eolípilo**, **groma**, modillón, **corobato**, polipastos, etc.).

Una vez superados estos obstáculos, en posteriores lecturas, el libro resulta, por un lado, muy informativo porque aborda en detalle un área poco trabajada y que Gille maneja con desenvoltura. Por otro, realmente didáctico, por sus recapitulaciones parciales y finales, sus ilustraciones, su esquema de página 57. En varias ocasiones previene y tranquiliza al lector advirtiéndole que más adelante volverá a ocuparse de determinadas cuestiones. Responde sus propias preguntas con claridad y cita oportunamente a los antiguos y a los ensayistas modernos. Todos estos factores facilitan la comprensión del mensaje y lo hacen altamente recomendable.

Elbia Haydée Difabio de Raimondo

IN MEMORIAM

*"Cuando algo hermoso se con
sigue con trabajos, muchos
son los que se acuerdan".*

Píndaro, **OL.** VI, vv. 12-13¹

El 9 de junio de 1990, falleció el profesor E. Ignacio Granero, una de las más destacadas figuras del país en el campo de las Lenguas Clásicas.

Oriundo de Buenos Aires, obtuvo el título de Licenciado en Filosofía en Córdoba. En 1947, cuando ya poseía una sólida formación científica y humanística, se radicó en Mendoza, y ese mismo año comenzó a ejercer la docencia en diversas dependencias de la Universidad Nacional de Cuyo. En 1949 obtuvo el cargo de Profesor Titular efectivo por concurso de la Cátedra de Lengua y Literatura Griega de la Facultad de Filosofía y Letras, donde se desempeñó durante más de treinta años.

Paralelamente fue jefe de la Sección Griega en

1 **Olimpicas.** Traducción inédita de I. Granero.

el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas y desde 1978 hasta el 31 de mayo de 1981, en que se retiró de la actividad docente, actuó como Decano de la Facultad.

En 1970 fue designado miembro de la Comisión de Filosofía, Psicología, Filología y Ciencias de la Educación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Fue uno de los gestores de los Simposios Nacionales de Estudios Clásicos y miembro fundador de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC) en la que, como secretario de la primera comisión directiva, desplegó una intensa actividad con el entusiasmo y tesón que le eran característicos en todo lo que emprendía. Logró conectarse con todos los centros de estudios humanísticos del país a fin de obtener la nómina de los profesores de lenguas clásicas y disciplinas afines; estableció relaciones con los mismos y consiguió que la Asociación creciera y se fortaleciera rápidamente; colaboró eficazmente en la organización de los ateneos regionales.

Ignacio Granero fue dinámico, vital, vivía plenamente cada instante, no escatimaba esfuerzo para llevar a buen término sus objetivos.

Trabajador infatigable, podía pasar largas horas en su gabinete enfrascado en el estudio durante prolongados períodos, pero también emprender con destreza las más diversas y a veces insólitas actividades manuales o luchar sin retaceo ante una causa justa: en cada oportunidad en que vimos peligrar los ideales humanísticos en la Universidad, estuvo siempre entre los primeros, para defenderlos con valentía y sin medir consecuencias.

Estudioso serio y responsable, dotado de clara inteligencia y capacidad de reflexión, continuó acrecentando permanentemente su saber que con solvencia transmitía en sus trabajos y en sus clases.

Fue autor de numerosos artículos que fueron publicados en revistas del país tales como **Ciencia y Fe** (1944), **Estudios de la Academia Literaria del Plata** (1935), **Argos**, de AADEC y la **Revista de Estudios Clásicos**, de nuestro Instituto. Entre sus publicaciones figuran **Reflexiones sobre**

la **Antígona de Sófocles**, **El elemento auditivo en la poesía de Homero**, **Eurípides, el hombre que no pudo creer**, **El error y el punto de apoyo del edificio lógico**, **Humanismo: una filosofía, un contenido, un método**, **Moirá, ananke y responsabilidad individual en Esquilo e Hipólito**.

Es relevante su trabajo de traductor. El conocimiento cabal de las lenguas y culturas griega y latina y el dominio de nuestra lengua le permitieron expresar con elegancia y fluidez el pensamiento y el arte del autor de la obra traducida.

Entre sus traducciones, ampliamente difundidas y valoradas en el país, se cuentan **El arte de la Retórica** de Aristóteles (libro I, II y III), publicada por Eudeba; **Prometeo encadenado** de Esquilo, **Antígona** de Sófocles y **Medea** de Eurípides, publicadas por la U.N.C.; las dos primeras, premiadas en el concurso de traducciones de autores dramáticos grecolatinos realizado por la Editorial Kraft. La editorial Aguilar le publicó **Strabonus Geografica** (libro I y II). Realizó la primera traducción del latín al castellano de **Progimnasmata** de Tycho Brahe, **De Sphaera** de Juan de Sacro Bosco y **De Revolutionibus orbium caelestium** de Nicolás Copérnico, destinadas al Observatorio de Física Cósmica de San Miguel de la provincia de Buenos Aires.

Nos han quedado inéditas, **Los siete contra Tebas**, **Las coéforas** y **Los persas** de Esquilo; **Hipólito** y **Las Bacantes** de Eurípides y **Las Olímpicas** de Píndaro.

En la labor docente desarrollada a través de la Cátedra y de cursos de especialización, transmitió con rigor científico los conocimientos en su especialidad; pero nunca llegó a convertirse en un profesor desconectado de la realidad, que sólo destilara erudición clásica perdiendo el sentido de la vida y de la educación.

Su fina sensibilidad y el discernimiento para captar lo esencial y permanente le permitían realizar una exquisita selección de textos que atraían por la armonía de las sílabas y las frases y que al mismo tiempo planteaban problemas de la existencia humana, que todavía preocupan al hombre de nuestros días. Poseía el arte de hacerles cobrar vida al leerlos con esa voz vibrante y firme que aún resuena

en nuestros oídos y transmitir con convicción todo el significado que descubriría en ellos. A partir de allí inducía a sus alumnos a reflexionar y a asumir libremente actitudes responsables frente a la vida. Según sus propias palabras, la obligación del profesor de Lenguas Clásicas "es proyectar en este presente todas esas ideas y esa vida que aún palpita en las grandes obras de los clásicos, cuya función educadora aventaja a la de cualquier otra disciplina".

Esta actitud vital que asumió en sus clases sintetizada en su trabajo **Humanismo: una filosofía, un contenido, un método**, provocó en sus alumnos la admiración y el amor por la materia que enseñaba y despertó vocaciones convirtiéndose en el maestro de actuales profesores de la Facultad.

A ellos entregó generosamente, sin límites, lo mejor de sí mismo, convencido de que en nuestra actividad no puede actuar sólo la racionalidad, sino también el corazón.

Una vida no es algo que pasa cuando ha sido fecunda en obras y acciones y esa ha sido la vida del profesor E. Ignacio Granero.

Dora G. Scaramella

PREMIOS

El Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas y el Ateneo Zona Cuyo de la Asociación de Estudios Clásicos entregaron distinciones a los egresados de la carrera de Letras de 1989 y 1990 que obtuvieron, respectivamente, el mayor promedio en las asignaturas clásicas, profesor Dardo Néstor Tkaczek y profesora María Gabriela Frannino.

III JORNADAS DE ESTUDIOS CLASICOS

Con motivo del cincuentenario de la Universidad Nacional de Cuyo, el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas organizó las III JORNADAS DE ESTUDIOS CLASICOS, auspiciadas por la Facultad de Filosofía y Letras que realizó durante los días 4, 5 y 6 de mayo de 1989.

Participaron de estas Jornadas, docentes, investigadores y alumnos de las Universidades de Bahía Blanca, Buenos Aires, Catamarca, Comahue, Córdoba, Cuyo, La Plata, Mar del Plata, Rosario, San Juan y Tucumán.

El tema central de este encuentro fue el "Discurso retórico", aplicado a textos en prosa y poesía griega y latina y fue tratado en las siguientes comisiones:

- . **Comisión N° 1. Texto:** Tucídides, **La guerra del Peloponésico**, II, 37, 38 y 39. **Coordinadora:** Prof. Ana María González de Tobia, **Secretaria:** Prof. María Guadalupe Barandica.
- . **Comisión N° 2. Texto:** Homero, **Iliada**, IX, 434, 528, 600, 605. **Coordinadora:** Hortencia Larrañaga de Bullones, **Secretaria:** Prof. María Cristina Silventi de Fisigaro.
- . **Comisión N° 3. Texto:** Salustio, **Conjuración de Catilina**, 51 y 52. **Coordinadora:** Prof. Elena Ciardonei de Pelliza, **Secretario:** Prof. Darío Maiorana.

- **Comisión N° 4. Texto:** Virgilio, *Eneida*, IV, 305,387.
Coordinadora: Prof. Angélica M. Mansilla, **Secretaria:** Prof. Lucrecia Bracelis.

Se integró además una comisión que trabajó sobre el Mito en Platón.

Textos: *El Político*, 268 d - 273 e.

Protágoras, 320 c - 323 a.

Coordinadora: Prof. Dora G. Scaramella, **Secretaria:** Prof. Liliana Sardi de Estrella.

Las comisiones sesionaron en forma de taller y en tres instancias sucesivas. En primer lugar trabajaron separadamente; en segundo término se reunieron las comisiones de latín, por un lado, y las de griego, por otro, para intercambiar conclusiones. Por último, sesionaron todas las comisiones juntas y se leyeron los respectivos informes con el objeto de realizar una evaluación final.

Se realizaron análisis sintáctico y estilístico para establecer ajustes conceptuales que contribuyeron a una mejor comprensión de los textos propuestos. Se intercambió información bibliográfica sobre los autores estudiados, seleccionada entre el material publicado en los últimos años. Por otra parte, se aplicaron métodos actuales de análisis de suma utilidad. La tarea realizada en los talleres permitió penetrar de modo más detallado e integrado en todos los aspectos que implica el estudio de los textos. La incorporación de elementos intratextuales y extratextuales permitió establecer con mayor definición la posición de los distintos autores.

De esta reunión surgieron las siguientes recomendaciones para las próximas jornadas:

- Elaborar trabajos cortos sobre algunos aspectos de los temas tratados en los talleres.
- Constituir dos únicas comisiones: una de griego y otra de latín.

- Proponer para las próximas jornadas temas abarcadores que permitan la intervención de profesores de diversas áreas para que el texto pueda ser abordado desde distintas perspectivas. Se seleccionaron los siguientes temas:

Texto latino: Pro Marcello de Cicerón.

Texto griego: Medea de Eurípides: Diálogo de Jasón y Medea.

M. C. S. de Fisigaro

V JORNADAS DE ESTUDIOS CLASICOS

Los días 22, 23 y 24 de junio de 1989 se realizaron en la sede de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, las V Jornadas de Estudios Clásicos. Fueron organizadas por el Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. F. Novoa" que actualmente dirige el Prof. Alfredo Schroeder.

Estuvieron presentes las Universidades Nacionales de Buenos Aires, de La Plata, de Rosario, de Cuyo, de San Juan, de Catamarca y de Mar del Plata; la Universidad Católica Argentina y la del Salvador; el Instituto Nacional del Profesorado "Joaquín V. González" I.N.E.S. N° 1, el Instituto de Investigación Armenológica; becarios del C.O.N.I. C.E.T. y un nutrido grupo de profesores de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil.

Las actividades programadas demandaron un trabajo muy intenso, con resultados altamente positivos.

Por la mañana se dictaron tres cursillos con una extensión de cinco horas cátedra cada uno.

- . De 8.30 a 9.30: **Lectura de los códices virgilianos** por el Dr. Gerardo Pagés.
- . De 10 a 11.30: **Arte bizantino** por la Prof. Ofelia Manzi.

actuó como Presidente E. Vermeule y fueron relatores J. De La Genière y Robin Hagg; "Estructura política y socioeconómica de la polis griega", con M. Jameson como Presidente y P. Oliva y A. Bosworth como relatores; "Literatura helenística", con la Presidencia de F. Vian y la actuación como relatores de G. Paduano y T. Rosenmeyer y "Teatro griego", presidida por J. Jouanna y la participación de S. Said y M. Landfester.

La Sección II, "Mundo romano" se dividió, también, en cinco reuniones con temática determinada: "Tradicción y originalidad en la poesía clásica latina", con la Presidencia de P. Fedeli y la presentación como relatores de R.O.A.M. Lyne y W. Suerbaum; "Historia social de la edad imperial" con R. Martin como Presidente y P. Wim de Neeve y A. Gara como relatores; "Problemas de cultura tardo-antigua", presidida por T. Barnes y con la participación de A. Lippold y J. P. Callu; "Literatura latina del siglo I d. C.", en la que actuó como presidente A. Michel y fueron relatores A. Vaccaro y M. Citroni y "Arqueología e historia: problemas de método", con la Presidencia de M. Tonelli y B. D'Agostino y T. Hölscher como relatores.

La Sección III, "Problemas de la civilidad antigua" presentó, en sus cinco reuniones, los siguientes temas y participantes: "Modelos clásicos en la ideología de las revoluciones americana y francesa", E. Lepori como Presidente y J. Dumont y M. Reinhold como relatores; "Religión y cultura en el mundo antiguo", presidida por D. Musti y con la participación de W. Burkert y J. Griffin; "Escuela de pensamiento en el mundo antiguo", con la Presidencia de J. Dillon y la actuación de Ch. Kahn y M. Isnardi Parente en calidad de relatores; "Contribuciones helenísticas al arte romano", con E. Harrison como Presidente y W. Koenigs y E. La Rocca relatores y "Condición de la mujer en la sociedad antigua", presidida por O. Murray y con la participación de P. Schmitt-Pantel y M. Arthur como relatores.

Las dos reuniones denominadas "Instrumenta studiorum" dieron oportunidad a la presentación de interesantes propuestas de equipos de trabajo que dedican su esfuerzo a la concreción de material bibliográfico invaluable para la investigación en los estudios clásicos. A los equipos consa-

grados como los que lideran J. Ernst en "L'Année Philologique", L. Koenen en "Thesaurus Linguae Graecae" o P. Flury en "Thesaurus Linguae Latinae", se sumaron nuevas propuestas que, a la brevedad, constituirán importantes apoyos para el estudio de los textos clásicos.

Se llevaron a cabo, además, siete coloquios con interesantes temas de debate y participantes notables en cada uno de ellos: "Problemas actuales de las ediciones de textos clásicos", que fue presidido por J. Irigoin y contó como participantes a W. Spoerri, J. Lens, J. Jouanna, T. Fleming-E. Christian Kopff y C. Questa; "Epica griega entre oralidad y escritura" tuvo como Presidente a W. Kullmann y como relatores a A. Sacconi Godart, O. Tsagarakis, H. Schwabl, J. Latacz, T. Kakridis y R. Janko; "El Renacimiento italiano y la fundación de los estudios clásicos" se llevó a cabo con la Presidencia de M. Reeve y con F. Lo Monaco, P. Lebrecht Schmidt, O. Mazal, D. Marcotte, A. Grafton y G. Sandy como relatores; "Formas de organización del estado y modo de gobierno en el Imperio Romano" fue presidido por G. Alföldy y fueron sus relatores E. Champlin, W. Eck, R. Günther, P. Leunissen y P. Peachin; "Los géneros literarios en Grecia y en Roma" tuvo como Presidente a Ch. Segal y participaron P. Bernardini, F. Cairns, H. Cichoka, S. Jäkel, G. Most y E. Schwinge; "Mito griego en el arte romano" fue presidido por R. Turcan y fueron relatores R. Brilliant, K. Fittschen, P. Blome, M. de Vos, U. Pappalardo y J. Moret; "La Toscana y la continuidad de la tradición clásica" contó con la Presidencia de S. Settis y como relatores a C. Villa, G. Corti, R. Guerrini, M. Villalonga Vives, M. Vasselin y M. Cristofani y "El aporte de la antropología en los estudios clásicos", que anunciaba la Presidencia de J. P. Vernant, quien no concurrió por motivos personales, se constituyó en una verdadera mesa redonda automoderada por los participantes R. Di Donato, F. Hartog, S. Humphreys, B. Biop, J. Goody y M. Bettini.

La mención de los temas y de los expositores revela el nivel académico que distinguió a este Congreso. Resultó un acierto, sin duda, el mecanismo de designación de relatores, que puso de manifiesto una jerarquía notable en el quehacer de los estudios clásicos. Los debates que

siguieron a cada reunión académica permitieron que cada planteo fuera sometido al más elevado análisis y permitió la experiencia de asistir a un intercambio intelectual realmente vivificante.

La convocatoria congregó a más de seiscientos especialistas de las más variadas latitudes. Entre ellos, profesores de las Universidades Nacionales de Buenos Aires, La Plata y Rosario.

El programa social acompañó ajustadamente el nivel académico del evento. Una Fiesta Toscana en el Giardino Scotto, lugar de incomparable belleza; el banquete de clausura en el "Arsenale Mediceo"; dos conciertos, la representación teatral de "Samia" de Menandro; los almuerzos rápidos de trabajo y una amplia variedad de excursiones permitieron a los participantes el diálogo fecundo en ocasiones informales que se tradujeron en compromisos de intercambio intelectual interesantes.

La Asamblea General de FIEC, que se llevó a cabo en Pisa el día previo a la iniciación del Congreso, aprobó la realización del próximo Congreso Internacional en 1994 en la ciudad de Quebec, Canadá.

Ana María González de Tobia

XI SIMPOSIO NACIONAL DE ESTUDIOS CLASICOS

Por iniciativa de los profesores Alberto J. Vaccaro, de la Universidad de Buenos Aires, de La Plata y del Sur, Benito Camarero, de la Universidad del Sur, e Ignacio Grano, Claudio Soria y Aurelio R. Bujaldón, de la Universidad Nacional de Cuyo, se realizó en Mendoza en 1970 el I Simposio Nacional de Estudios Clásicos. El objetivo fue nuclear a los profesores de Lenguas Clásicas y materias afines, conocer la labor que se llevaba a cabo en los diferentes centros de estudios del país y contribuir a darles a estos estudios el papel que deben tener en las carreras humanísticas.

En ese primer Simposio, además de las actividades académicas, se organizaron actos culturales y sociales que permitieron el acercamiento personal de los simposistas. Fueron muchas las amistades que surgieron allí y que se acrecentaron con el tiempo y valioso el intercambio intelectual que se ha establecido.

Como resultado de este primer encuentro, en 1971 se constituyó la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC), que se afilió luego a la Federación Internacional de Estudios Clásicos (FIEC) y fundó la revista "Argos".

Desde 1970 cada dos años se han realizado sin interrupción los Simposios, organizados por instituciones

estatales o privadas, a pesar de dificultades de diferente índole que han debido afrontarse.

Al cumplirse veinte años del I Simposio y coincidiendo con la realización del XI Simposio Nacional de Estudios Clásicos recordamos a aquellos cinco profesores a cuya iniciativa debemos tales encuentros y la vitalización de los estudios clásicos que trajeron consigo.

El XI Simposio Nacional de Estudios Clásicos se realizó en la ciudad de Rosario (Rca. Argentina) desde el 17 al 22 de setiembre de 1990.

Organizado por la Facultad de Humanidades y Arte de la Universidad de esa ciudad, contó con el auspicio de AADEC y el patrocinio del Consulado General de España en Rosario. A ello se sumó el generoso aporte de otras instituciones y personas del medio vinculadas con las artes y las letras.

La programación y preparación estuvo a cargo de un grupo de profesores jóvenes que trabajó arduamente y con un plan bien meditado a juzgar por los resultados obtenidos: Nora Mújica, Beatriz Rabaza, Darío Maiorano, María Isabel Barranco, Liliana Pérez, Stella Maris Moro y Daniel Perea.

Al encuentro asistieron profesores de universidades e institutos estatales y privadas del país, profesores del Brasil y del Uruguay.

El Simposio quedó inaugurado con un acto al que asistieron autoridades provinciales, municipales, autoridades de la Universidad Nacional de Rosario y de la Facultad de Humanidades de dicha Universidad.

En dicho acto la Prof. Nora Mujica tras dar la bienvenida a los presentes, se refirió a los objetivos que se habían perseguido con el tema propuesto en el XI Simposio: **El mundo antiguo clásico a partir de sus producciones culturales:** "incluir los estudios especializados dentro del campo de la filosofía, de la literatura, de la lengua y de la historia, áreas estas en las que ocupa un lugar permanente la producción griega y latina, tanto por lo que ofrece de interés en su momento de producción, como por las proyecciones que se desarrollan a partir de ella".

Luego analizó el papel que juegan nuestras disciplinas en la actualidad en diversos campos del saber y puntualizó la actitud con que deben asumirse los estudios clásicos: "con una visión desde el presente es como encaramos los Estudios Clásicos, no con una visión nostálgica del pasado".

Terminó su disertación destacando la crítica situación por la que pasan la Universidad Argentina y quienes la integramos, por lo que sólo se explicaba la concreción del encuentro, "como resultado del profundo entusiasmo y de la íntima convicción de que esto es lo que queremos".

El Prof. Eduardo Prieto, invitado especial de quienes fueron sus discípulos, por la seria y fecunda labor que desarrolló en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad anfitriona, rindió homenaje a Guillermo Thiele y Ramón Alcalde, profesores que durante años enseñaron en esa Casa de Estudios.

Tras recordar con emocionadas y sinceras palabras la actuación de uno y otro, terminó su alocución haciendo un paralelo de ambos. Sus palabras fueron las siguientes:

"Para cerrar esta evocación con un paralelo plutarquiano, diría que fueron dos grandes personalidades profundamente distintas, dos temperamentos surgidos por esa diversidad que es tan fecunda para el desarrollo de una cultura integradora. Tenían en común una formación ajena o casi ajena a nuestra Universidad y compartían ese afán de minuciosa precisión y rigor que los griegos llamaban 'akríbeia' y que es la esencia del espíritu filológico. Uno se complacía en la composición armónica de lo dispar, el otro en formar al máximo la tensión de los opuestos en busca de la anhelada síntesis. Uno satisfecho de ir sumando las coincidencias, el otro con la acuciante insatisfacción de no haber llegado al presentido paso siguiente. Profundamente humanos dieron cabal cumplimiento a esa obligación cotidiana que Plotino impone a las almas de temple que quieren alcanzar

la hermosura: "me pause téktoion to son ágalma": 'no ceses de esculpir tu propia estatua', no esa de bronce, que ya sabemos por Horacio que no son las más duraderas, sino la imagen ideal de sí mismo, que se va labrando con infinito esfuerzo, sin fatiga ni claudicación".

El programa de actividades incluyó seminarios, ponencias y conferencias. Los seminarios, excluyendo el dictado por el Prof. Prieto, de la U.B.A., fueron dictados por profesores extranjeros de reconocida trayectoria.

- **Il romanzo, in particolare Petronio.** Prof. Paolo Fedelli (Universidad de Bari, Italia).
- **Aristotle's Anthropology in his Politics.** Dr. Wolfgang Kullmann (Univ. Friburgo, Alemania).
- **Métrica de Plauto, teoría y praxis.** Prof. Eduardo Prieto (U.B.A.).
- **Cuestiones de latín tardío y medieval.** Prof. Marcelo Martínez Pastor (Univ. Complutense de Madrid).
- **El humor en la antigüedad.** Dra. Alba Romano (Univ. Monash, Australia), una rosarina que ha logrado destacarse en el extranjero.
- **Interpretación de texto: Los trabajos y los días de Hesíodo y Pítica I de Píndaro.** Prof. Olivier Reverdin (Univ. Ginebra, Suiza).
- **Aportaciones de la Filosofía a la Patrística Latina.** Prof. Ana María Aldama Roig (Univ. Complutense de Madrid).

Los simposistas que asistimos a estos seminarios tuvimos la oportunidad de relacionarnos con los profesores disertantes, valorar el nivel académico de los mismos y

conocer la bibliografía manejada; pero también nos sirvió para darnos cuenta de que, a pesar de las dificultades que por razones económicas tenemos para acceder a las últimas novedades bibliográficas y de estar tan alejados de los centros de estudios más importantes, nuestro nivel académico nos permitía seguir sin dificultad sus exposiciones y en muchos casos los conceptos vertidos sobre algunos puntos coincidían con nuestra posición al respecto.

De los trabajos enviados fueron seleccionados para su lectura cincuenta y uno. De los restantes se ofreció un resumen impreso y la posibilidad de ser adquiridos en la fotocopidora por quienes tuvieran interés de leerlos.

Para la lectura de las ponencias se formaron las siguientes comisiones:

- . Literatura Griega: su proyección.
- . Literatura Griega.
- . Filosofía antigua .
- . Enseñanza de las lenguas clásicas.
- . Literatura Latina .
- . Imaginario y sociedad.

El horario fijado para la lectura de los trabajos y los respectivos debates resultó muchas veces insuficiente. Asimismo, la superposición del funcionamiento de comisiones de temas afines impidió a los simposistas asistir a escuchar trabajos que les interesaban e intercambiar ideas sobre el contenido de los mismos.

Las conferencias dictadas por los profesores invitados para dictar los seminarios, un panel sobre "El mundo clásico en los cómicos y en el cine" a cargo de Humberto Fontanarrosa y Emilio Bellon, un recital ofrecido por Liliana Herrero y su banda de música completaron las actividades.

Es digno de destacar el esfuerzo desplegado por los organizadores para conseguir la presencia de tantas figuras extranjeras, la gentileza con que siempre atendían las inquietudes de los asistentes, el servicio de la fotocopidora que permitía obtener rápidamente los trabajos que interesaban, pero pensamos que quizá fue un programa demasiado denso y que faltó el tradicional día libre de los simposios para que los asistentes tengan la oportunidad de intercambiar ideas acerca de la labor que están realizando, de la marcha y dificultades de los estudios en los diferentes centros del país o simplemente para compartir un momento que no tendrá oportunidad de repetirse hasta el próximo encuentro.

D. G. S.

ACTIVIDADES CULTURALES DEL INSTITUTO EN 1989

Durante 1989, la actividad cultural desarrollada por el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas de la Universidad Nacional de Cuyo abarcó diversos aspectos:

1. Dictado de cursos de perfeccionamiento.

Las integrantes de la cátedra de Lengua y Cultura Griega I, profesoras Hortencia Larrañaga de Bullones, Esther Rosenbaum de Driban y Elbia Difabio de Raimondo, bajo la coordinación general de la primera, continuaron el dictado del curso **Leyendo Griego. Módulos III, IV, V y VI**. En el dictado del módulo III colaboró también la profesora María Guadalupe Barandica. El curso estuvo dedicado a alumnos, a egresados de la Facultad de Filosofía y Letras y a egresados universitarios de otras facultades. El módulo III abarcó desde el 6 de marzo al 6 de junio de 1989 (setenta y dos horas cátedra), el IV desde el 4 de agosto al 21 de septiembre (treinta y cinco horas cátedra), el V desde el 28 de septiembre al 2 de noviembre (treinta y cinco horas cátedra) y el VI desde el 9 de noviembre al 14 de diciembre de 1989 (treinta y cinco horas cátedra).

A lo largo de los cuatro módulos culminó el desarrollo del "Reading Greek", método para la lectura del griego

clasico de la Joint Association of Classical Teachers, Cambridge University. El método satisfizo plenamente las expectativas despertadas entre los asistentes, por cuanto ha significado una enriquecedora apertura para el estudio de las Lenguas Clásicas.

2. Organización de las III Jornadas Nacionales de Estudios Clásicos.

Se realizaron en la sede de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo durante los días 4, 5 y 6 de mayo de 1989 y fueron organizadas en adhesión al cincuentenario de la fundación de esta alta Casa de Estudios.

Las palabras de apertura de las jornadas estuvieron a cargo del Señor Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, profesor Miguel Verstraete, quien manifestó con profundidad la vigencia de lo clásico.

El 4 de mayo a las veintidós se puso en escena la obra **La huelga de las mujeres**, adaptación de la **Lisístrata** de Aristófanes, bajo la dirección de Ernesto Suárez, en el teatro Quintanilla de esta capital.

El trabajo de las jornadas se centró en el "Discurso retórico" aplicado a textos clásicos de prosa y poesía.

3. Participación en eventos científicos

3.1. V Jornadas de Estudios Clásicos

Se realizaron en la sede de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, durante los días 22, 23 y 24 de junio de 1989. Asistieron las profesoras Angélica M. Mansilla y Dora G. Scaramella. La profesora Scaramella presentó el trabajo **El himno de Zeus en el "Agamenón" de Esquilo**.

3.2. Jornadas de investigación de la Universidad Nacional de Cuyo.

Las integrantes de la cátedra de Lengua y Literatura Griega III, profesoras Dora G. Scaramella, Liliana Sardi de Estrella y Estela Guevara de Alvarez participaron en estas Jornadas organizadas con motivo del cincuentenario de la Universidad Nacional de Cuyo. Presentaron el trabajo interdisciplinario **Diccionario etimológico-semántico de Biología**, que realizan con las profesoras de la cátedra Fundamentos Biológicos de la Educación, de la carrera de Ciencias de la Educación.

4. Homenaje al profesor Aurelio R. Bujaldón

Con motivo de la designación del profesor Bujaldón en calidad de Profesor Consulto de la Universidad Nacional de Cuyo, el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, realizó el 14 de abril de 1989 a las dieciocho, un acto académico en su homenaje.

En primer término se leyó la Resolución N° 369/88 del Consejo Superior por la cual se lo designa Profesor Consulto por sus "destacadas condiciones académicas, puestas de manifiesto a través de más de cuarenta y siete años de docencia universitaria", por haber "efectuado importantes aportes a la investigación y a la formación de discípulos a los cuales les ha brindado una especial dedicación" y por haber "realizado importantes estudios en el extranjero, como así también" porque "ha sido integrante de numerosos simposios y congresos de estudios clásicos y autor de diversos trabajos de investigación".

Para referirse a diversas facetas de la personalidad del profesor Bujaldón hablaron la profesora María del Rosario Ramallo de Perotti en nombre de quienes fueron sus alumnos, el profesor Dr. Martín Zubiría, la profesora Angélica M. Mansilla por los profesores. Los disertantes destacaron aspectos de su vida académica: su rigor intelectual, su dedicación permanente, su disciplina interior, sus largas e infatigables horas de trabajo, su autoridad en las disciplinas

clásicas. El profesor Dr. Ricardo Capitanelli, quien habló en nombre de los colegas de su generación, puso al acto la nota amena y risueña al referirse a rasgos anecdóticos de la vida estudiantil y de actividades extracurriculares del homenajeado.

Por último el profesor Bujaldón con sentidas palabras agradeció a todos aquellos que a lo largo de su vida lo formaron y lo estimularon en su hacer.

El acto académico contó con la presencia de las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y del Instituto como así también de numerosos profesores, ex alumnos y familiares, quienes testimoniaron su beneplácito al profesor Bujaldón por su distinción.

Elda Cecco

ACTIVIDADES DEL INSTITUTO EN 1990

Durante 1990, la tarea desarrollada por el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas de la Universidad Nacional de Cuyo abarcó diversas actividades:

1. Proyecciones

- 1.1. En marzo de 1990, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, auspiciado por el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas y el Ateneo de la A.A.D.E.C., se proyectó el audiovisual "Imágenes de Israel", realizado por la Prof. Lucrecia Bracelis, quien acompañó la proyección con amenos e interesantes comentarios.
- 1.2. En noviembre de 1990, en la citada Facultad, se proyectó la película "El maestro de música" con el mismo auspicio y la colaboración del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras. La película fue elegida por su tema de la excelencia humana. Luego de la proyección se efectuó un debate dirigido por la Prof. Hortencia Larrañaga de Bullones, para conectarla principalmente con el tópico de la

excelencia heroica, desarrollado en el curso de Lengua y Cultura Griegas I.

2. Fichaje de artículos

La cátedra de Lengua y Literatura Griega IV organizó el fichaje de todos los artículos que, sobre Homero y su obra, aparecen publicados en las revistas de la especialidad que posee la hemeroteca de la Facultad. El trabajo fue realizado por las alumnas inscriptas en la cátedra y dirigido por la Prof. Adjunta Liliana Sardi de Estrella, quien contó con la generosa colaboración del personal de la hemeroteca.

3. Dictado de seminarios

Durante el segundo cuatrimestre de 1990, la Prof. Dora Scaramella dictó un seminario a nivel de postgrado sobre "Una aproximación a Píndaro: Olímpica I" para profesoras adjuntas y jefas de trabajos prácticos de la sección griega del Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas. Asistieron las profesoras Esther B. Rosenbaum de Driban, Liliana Sardi de Estrella, Elbia Di Fabio de Raimondo, María E. Guevara de Álvarez, Guadalupe Barandica y Cristina Silventi de Fisígaro, quienes han proyectado un trabajo en equipo sobre "La época arcaica griega en las sentencias de Píndaro". Se ha realizado ya la primera etapa que ha consistido en la recopilación de las sentencias y su clasificación por temas.

4. Participación en simposios

Entre el 17 y 22 de septiembre de 1990 se llevó a cabo en la ciudad de Rosario (provincia de Santa Fe) el XI° Simposio Nacional de Estudios Clásicos organizado por la Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Hubo una activa participación de profesores extranjeros tanto

en la presentación de ponencias como en el dictado de seminarios y conferencias, lo cual le confirió, en cierto modo, al evento, carácter internacional. Versó sobre "El mundo antiguo clásico a partir de sus proyecciones culturales". Asistieron las Prof. Guadalupe Barandica, Elda Cecco, Elena Ciardonei de Pelliza, Elbia Di Fabio de Raimondo, Laura López de Vega, Iris Quiero de Chattás, Esther B. Rosenbaum de Driban y Dora G. Scaramella por el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas y las Prof. María E. Paretti de Canessa, Beatriz Ardessi de Tarantuviez y Viviana Bosch de Boldrini, por el Instituto de Historia. Presentaron trabajos las profesoras:

Dora G. Scaramella y Esther Rosenbaum de Driban: "El extranjero: una clave para interpretar el mundo griego".

Beatriz Ardessi de Tarantuviez: "La vida cotidiana en una ciudad helenística, s. III a. C.".

María Eugenia Paretti de Canessa: "El siglo IV d. J. C. del imperio romano: su legado".

5. Talleres de traducción

Como en años anteriores, se implementaron diversos talleres de traducción destinados a los alumnos de las cátedras de Lengua y Cultura Latinas I, Lengua y Cultura Griegas I y Lengua y Literatura Latinas III.

6. Participación en comisiones de la Facultad de Filosofía y Letras

6.1. En representación del Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, la Prof. Angélica M. Mansilla ha integrado la "Comisión asesora para análisis de títulos y planes. Programas de estudio a nivel medio". Los objetivos de esta Comisión son: el análisis de incum-

bencias y alcances de los títulos expedidos por la Facultad para defensa de los mismos y el estudio de los planes y programas del nivel medio en vista de la actualización y perfeccionamiento pedagógico y científico de los mencionados programas como un aporte de la Facultad al medio.

- 6.2. En representación del Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, la Prof. Liliana Sardi de Estrella integra una comisión formada dentro del Departamento de Letras para el análisis y revisión de los programas de estudio de la carrera.

7. Auspicio del homenaje al Profesor Vicente Cicchitti Marcone en el quinto aniversario de su fallecimiento

El 15 de diciembre de 1990 se recordó el quinto aniversario del fallecimiento de Vicente Cicchitti Marcone. Este homenaje fue organizado por la Fundación Ezequiel Martínez Estrada de Bahía Blanca y el Instituto Cuyano de Cultura Hispánica de Mendoza. Contó con el auspicio del Rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo y del Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas de Mendoza.

A las once se ofreció en memoria del Prof. Cicchitti una misa concelebrada en la Iglesia de San Vicente Ferrer.

A las diecinueve y treinta se realizó el acto de homenaje en el Instituto Cuyano de Cultura Hispánica.

La licenciada Nidia Burgos de Sánchez, presidenta de la Fundación Ezequiel Martínez Estrada, analizó diversos materiales y documentos reunidos en ocho carpetas, por las hermanas del Prof. Cicchitti, a través de las cuales se manifiestan sus polifacéticos intereses.

Para destacar diversos aspectos de la personalidad del homenajeado expusieron la Prof. Laura López de Vega, directora del Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras, y el conocido andinista Ulises Vitale.

Cerró la ceremonia el Rector de la Universidad Nacional de Cuyo, Ingeniero Armando Bertranou, quien

recordó con emoción al Prof. Cicchitti "como maestro de generaciones" y "como activo defensor de la dignidad y de los derechos de los humildes".

También muy significativas fueron las palabras de la Prof. Laura López de Vega:

"En el canto IX de la Iliada, Fénix, el anciano preceptor de Aquiles, señala claramente los dos aspectos esenciales de la **paideia** griega. Dirigiéndose a su discípulo le dice: 'Tu padre te envió a mí para que te enseñara estas cosas: a ser un decidor de mitos (esto es, de palabras) y hacedor de acciones'.

Vicente Cicchitti fue, como Aquiles, discípulo de Fénix, porque aunó en sí estos dos grandes principios. Fue, según expresión de nuestro Decano Verstraete, 'un guardián de la palabra, en este mundo desequilibrado, sin **logos**'.

En sus clases supo llegar hasta la entraña misma de las palabras, con todo lo que ello involucra de riqueza racional y espiritual. Supo describir ante sus alumnos el sentido primigenio y deslumbrante del **logos**.

Esta esencialidad de la palabra en la vida del hombre la expresó cabalmente Vicente cuando, en uno de sus trabajos, **El antiplutarquismo contemporáneo**, declara '...el hombre nunca podrá prescindir del mito, del **mythos** entendido como palabra, mientras viva, mientras esté enredado entre las coordenadas del tiempo y del espacio'.

Como hacedor de acciones, Vicente se lanzó a desarrollar todas las potencialidades de su ser; como excelente profesor estableció encuentros de luz que disiparon las tinieblas; como hombre de paz y de Dios abogó por la no-violencia, respetó profundamente todos los credos, dio alimento material y espiritual a los desposeídos, dignificó el trabajo de los artesanos; como eximio montañista, ascendió a las cumbres más altas y su última acción fue, precisamente, un ascenso a los cerros que tanto amó.

A la par de su destacadísima labor docente de más de treinta años, Cicchitti desempeñó el cargo de Director

del Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas de nuestra Facultad de Filosofía y Letras. Todos recordamos su importante y fructífera labor y el entusiasmo que ponía en todo lo que realizaba. Ese entusiasmo suyo, palabra en cuya etimología él se deleitaba amorosamente: ἐνθουσιασμός, de ἐν+θεός : 'endiosamiento', 'estar poseído del numen divino'.

En la sala de Dirección de nuestro Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, sala que, desde 1986, lleva su nombre, Vicente está, demorado en un retrato (idéntico a éste que ven aquí), junto a quien fuera su maestro dilecto, el Dr. Ireneo Fernando Cruz. Y nos parece que desde entonces todo ha cobrado un sentido nuevo: el discípulo está junto a su maestro, y el discípulo, maestro a su vez, en concentrada actitud de lectura, nos está dictando su lección a todos los demás; nos está diciendo desde la imagen que sigamos creyendo en lo que hacemos; nos está alentando a no bajar los brazos, nos está gritando, desde su ἐνθουσιασμός, que esta vida nuestra, dedicada honradamente a la decencia, vale la pena de ser vivida".

Prof. Elda E. Cecco

INDICE GENERAL

ARTICULOS

Alfredo J. Schroeder, La comedia plautina: críticas y prejuicios.	9
María Delia Buisel, La Antología Palatina de... Leopoldo Lugones.	35
Marta Garelli, La Ironía en la Matrona de Efeso.	51
Hortencia D. Larrañaga de Bullones, El descenso a los infiernos en la Odisea.	61
Laura López de Vega, Dolores Granados de Arena, Los afeminados a través de la óptica de algunos autores latinos.	95
Angélica M. Mansilla, Esther R. de Driban, Dora G. Scaramella, El exilio en el mundo grecorromano.	115
Angélica M. Mansilla, Cicerón, su exilio y la vigencia de conductas políticas del siglo I a. C.	127
Dora G. Scaramella, Sócrates: El rechazo del exilio como sentido de vida.	147

RESEÑAS

Manuel Sánchez Márquez. Un sueño con Platón. Síntesis y evolución de la cultura clásica griega (María Estela Guevara de Alvarez).	157
Graciela N. Ricci della Grisa. Realismo mágico y conciencia mítica en América Latina (Elena E. Bonelli de Molina).	161

Moses Hadas. Guía para la lectura de los clásicos griegos y latinos (Lucrecia Bracelis).....	165
Paul Veyne. ¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente (Elbia H. Difabio de Raimondo).	175
Eduardo Gudiño Kieffer. Kérkyra, Kérkyra (María Cristina S. de Fisigaro).	181
Arnold Toynbee. Los griegos: Herencias y raíces (Liliana Sardi de Estrella).	183
Aurea Dicta. Dichos y proverbios del mundo clásico (A. R. Bujaldón).....	189
Roberto Calasso. Le nozze di Cadmo e Armonia (Gloria Galli de Ortega).	207
Bertrand Gille. La cultura técnica en Grecia. El nacimiento de la tecnología (Elbia H. Difabio de Raimondo).....	211
NOTICIAS	
In Memoriam.	215
Premios.....	219
III Jornadas de Estudios Clásicos.	220
V Jornadas de Estudios Clásicos.....	223
IX Congreso de la Federación Internacional de las Asociaciones de Estudios Clásicos.....	225
XI Simposio Nacional de Estudios Clásicos.	229
Actividades del Instituto en 1989.....	235
Actividades del Instituto en 1990.....	239



Esta publicación se terminó de imprimir en octubre de 1991, en la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.C. Mendoza-Rep. Argentina.



**Editorial De La Facultad De Filosofia Y Letras
Universidad Nacional De Cuyo**