

καλιδοσκοριο

de la condición humana:

la vida cotidiana según epigramas de la
Antología Palatina y otros textos antiguos

ELBIA HAYDÉE DIFABIO
Y JUAN PABLO RAMIS
(COMPILADORES)

καλός
εἶδος
σκοπέω



KALIDOSCOPIO
DE LA CONDICIÓN HUMANA

LA VIDA COTIDIANA SEGÚN EPIGRAMAS DE LA
ANTOLOGÍA PALATINA Y OTROS TEXTOS ANTIGUOS

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Centro Universitario, Ciudad de Mendoza (5500)
Tel: (261) 4135000 Interno Editorial: 2240 - editorial@ffyl.uncu.edu.ar

Kalidoscopio de la condición humana / Juan Pablo Ramis... [et al.] ; editado por Elbia Haydée Difabio; Juan Pablo Ramis. - 1a edición para el profesor - Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2019.
175 p. ; 21 x 15 cm.
ISBN 978-950-774-358-0
1. Filosofía. I. Ramis, Juan Pablo II. Difabio, Elbia Haydée, ed. III. Ramis, Juan Pablo, ed.
CDD 190

Diseño gráfico, maquetación y collage de tapa: Clara Luz Muñiz
Impresión: Talleres Gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCUYO, Argentina - Printed in Argentina



Se permite la reproducción de los trabajos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR. Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. NoComercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>

Este trabajo se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>.

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



kalidoscopio

de la condición humana

la vida cotidiana según epigramas de la Antología Palatina
y otros textos antiguos

Elbia Haydée Difabio y Juan Pablo Ramis
(coordinadores)

PALABRAS INICIALES

Esta publicación es resultado parcial del Proyecto de Investigación 2013-2016 Código 06/G661 “Calidoscopio de la condición humana: la vida cotidiana según epigramas de la *Antología Palatina* y otros textos antiguos” (4540/2013-R, 27/12/13), aprobado, financiado y evaluado por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo.

AGRADECIMIENTOS

- A la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado, por el sostenido aval económico, en favor de la formación y perfeccionamiento de los docentes-investigadores y de la difusión de los estudios resultantes.
- A la Facultad de Filosofía y Letras, en especial a Biblioteca, que tanto apoyo ofrece de modo generoso y sistemático.
- A los evaluadores de los Informes Parcial y Final, por sus inestimables observaciones y ajustada ponderación de los artículos.
- A los referatistas, quienes con parejo entusiasmo y prontitud leyeron los trabajos y aportaron oportunas sugerencias. Han sido competentes colaboradores en la evaluación de los artículos las Dras. Beatriz Ardesi y Viviana Edith Boch, de la UNCuyo; los Dres. Agustín Moreno y Álvaro Moreno Leoni, de la UNC, y las Mgters. Cristian María del Rosario Espejo y María Celina Perriot, de la UNSJ.
- A la editorial, por su excelente disposición y por la solícita comprensión ante nuestras inquietudes y necesidades.
- A los lectores, de quienes esperamos que dialoguen con este volumen y disfruten de sus textos.

Los autores

ÍNDICE

Prólogo 11

Dioses en la guerra: una mirada a la religiosidad popular en Heródoto VIII. 65

Gabriel Luis Vilanova 15

Proyección de Heródoto y Tucídides, sendos relatores de conflictos bélicos, en la *Antología Palatina*

Andrea Verónica Sbordelati 31

El nexó entre la paz, el campo y la vida femenina en la comedia aristofánica

Juan Pablo Ramis 43

El escultor Policleteo de Argos

Virginia Páez 61

Platón y sus viajes a Siracusa

Yanela Araceli Pereyra 71

Aristóteles. El desarrollo de su pensamiento político en relación con su época

Pablo Enrique Terroba 83

Diógenes el Cínico: un perro de raza

Agustín Carlos Daniel Naciff Casado 99

Eros en el marco de la Antigua Grecia

Macarena Furque Castiñeira de Dios..... 115

El naufragio en el libro IX de la *Antología Palatina*

Adriana Claudia Poquet 137

PRÓLOGO

Este libro colectivo reúne aportes inéditos de investigadores formados y en formación de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, quienes, con dedicación y aliento homogéneos, han volcado en forma de capítulos temas seleccionados según sus intereses académicos -acordes con el eje del proyecto- por lo que, en consecuencia, se han sentido naturalmente más motivados para la concreción de sus intervenciones.

La práctica de la investigación básica en humanidades en nuestros días reviste una especial importancia en un triple sentido: 1) el develamiento de aspectos no reconocidos por trabajos previos que ilumina la comprensión creciente de los temas en estudio, 2) la apertura a visiones idiosincráticas o nuevas maneras de “ver”, que puede dar lugar a la transformación del discernimiento teórico y experiencial de las cuestiones que son objeto de interés y 3) la integración de dicha complejidad desde una mirada holística, lo que estimula el desarrollo de líneas originales de investigación y de teorías.

Los distintos capítulos de esta obra contribuyen a los significados antedichos en las preguntas que se plantean, en el modo en que enfocan la tarea y la llevan adelante, en la solidez de los marcos de referencia y la riqueza de los aparatos críticos, en la rigurosidad de la metodología de análisis, en su contribución cierta al avance del conocimiento.

El nuestro es un equipo interdisciplinario, cuyos integrantes provienen de las áreas de Historia, Letras, Filosofía, Arte. De hecho, hemos respetado esta intención

en el comienzo de los proyectos de SeCyT -allá en 1999-, desde la dirección, a mi cargo, y desde la codirección correspondiente, cuyo responsable hoy es el Mgter. Juan Pablo Ramis, especializados en Letras -con orientación en Filología Clásica- e Historia, respectivamente.

Cada asunto planteado y abordado resulta una unidad en sí misma pero, al mismo tiempo, forma en su conjunto un calidoscopio, tal el inicio del título de nuestro proyecto 2013-2016. Personalmente adopto este término para la lectura y el goce de los clásicos. Alguna vez escribí:

Dependerá de la curiosidad, paciencia y tiempo de que dispongamos, para que el calidoscopio, con nuestra mano conductora, nos regale formas bellísimas, más a unos que a otros según nuestro acercamiento y nuestra entrega. Y esto se entronca con el diálogo que, necesario e ineludible, surge con la lectura de los clásicos, diálogo como palabra en tensión, de entendimiento verdadero, nunca de recepción pasiva o inerte¹.

En este libro la exploración se ha basado en tres vías de ingreso: las fuentes primarias, en lengua original griega antigua y en traducciones fidedignas; la debida crítica bibliográfica y el diálogo personal con las anteriores. “Seguir la huella”, “buscar la pista” -tal el sentido prístino del término *investigatio*, derivada de *vestigium*, rastro-supone esfuerzo basado, sobre todo, en la paciencia y en la honestidad, en la disciplina y en la objetividad, en la dedicación y en la sistematicidad. Estoy convencida de que los integrantes del equipo lo han logrado y el testimonio es el volumen que presentamos.

¹ Difabio, E. H. (2010). La lectura de los clásicos y la Universidad, *Psico/Pedagógica. Psicología y Pedagogía de la Persona* 60.

En él se hermanan y armonizan problemáticas, autores, géneros, estilos, enfoques, contextos histórico-político-geográficos, de distinta índole, en una cosmovisión complementaria, multifacética e integradora de la cultura helena antigua. Es tal su influjo humanizante que inevitablemente en cada cuestión emerge, a causa de la calidad de las fuentes escogidas, la problemática del hombre universal. Basta con hojear el Índice para advertirlo: se han sumado estudios referidos a los historiadores Heródoto y Tucídides, al comediógrafo Aristófanes, al escultor Policeto, a los filósofos Platón, Aristóteles y Diógenes el Cínico; a epigramatistas -algunos canónicos, otros menos conocidos y el resto anónimo-. Y acompañan el tratamiento singular de tales figuras dos temáticas específicas que suponen la revisión de pensadores varios, como son los casos del poderoso dios Eros y del naufragio, peligro siempre presente y forzosamente asumido en la sociedad helena. Bien mirado, en la vida cotidiana de Grecia, el dios y la zozobra en el mar estaban presentes por igual y por igual provocaban recelo.

Nuestra idea inicial ha sido compartir estos nueve aportes (revisados y consensuados primero en grupo) con la comunidad en general, interesada por la Antigüedad helena, conscientes de que debe prevalecer la generosidad y el desinterés en la divulgación y socialización del conocimiento. El Mgr. Ramis ha compilado, articulado, seleccionado y organizado *Kalidoscopio...* con el mismo espíritu con que fue concebido el proyecto. Y la Lic. Ana María Ramírez ha colaborado en la selección de imágenes adicionales.

El libro resulta, jugando con el término, una “eneada”, una feliz coincidencia: el nueve simboliza, entre los antiguos, el poder y la sabiduría; pensemos, por ejemplo, en las Musas y en los días de dolores de parto de Leto, madre nada menos que de Apolo y Ártemis.

En nombre del equipo y en el mío propio, espero que nuestros eventuales lectores disfruten de su lectura y los impulse a continuar profundizando el legado cultural que hemos recibido. Lejano en tiempo y espacio pero tan cercano en espíritu, aventurémonos en privilegiar y en penetrar en este humus que se reactualiza con las inquietudes y las exigencias del presente. La justa adjetivación para dicho legado supera con creces la limitada enumeración siguiente: es una herencia sustancial, dúctil, honda, intensa, singular, fecunda, significativa, abarcadora, decisiva, sabia, vívida... humanísima.

Elbia Haydée Difabio

Dioses en la guerra: una mirada a la religiosidad popular en Heródoto VIII. 65

Gabriel Luis Vilanova

Aunque llevas una vida sedentaria y nunca has surcado
el mar, ni recorrido caminos por tierra,
aun así dirígete al país de Cécrope para celebrar las vigili-
as de los sagrados misterios de Deméter.

De ellos saldrás con un espíritu libre de preocupaciones mientras estés
entre los vivos y más ligero cuando te unas a la mayoría.
Crinágoras de Mitilene

En la vida cotidiana griega se va configurando una moralidad particular. La moral proviene de un sentimiento de culpabilidad, de acuerdo con las miserias y los sufrimientos que vive el hombre -en el marco histórico del devenir socioeconómico de la *polis* y su relación con la complejización de la religión primitiva-. Aparece entonces un fenómeno religioso consecuente con esta mentalidad. Por eso en la psicología colectiva helena se encuentran necesariamente numerosos ritos de purificación y ofrendas a los dioses para que actúen a favor de los actores sociales. Se deja sentir una presencia divina muy fuerte en cuanto que deciden los destinos humanos incluso en las guerras.

Se intenta identificar y explicar estos fenómenos a la luz del testimonio de Heródoto (VIII.65) en que dos griegos presagian la victoria de Salamina en 480 a. C., luego de

observar movimientos en el cercano santuario eleusino de Deméter.

El método consistirá en el análisis reflexivo de la fuente primaria en traducción fidedigna, de bibliografía específica y el diálogo personal con ambas.

EL TESTIMONIO DE HERÓDOTO

Son los albores de la época clásica. Los griegos se prueban en el fuego de una guerra que define su ruina total o la siembra que fructificará en el siglo de oro de Atenas. Heródoto nos cuenta, en este punto clave de la historia de su pueblo, un acontecimiento que escapa a lo racional: Diceo, hijo de Teócides, en compañía de Demarato el lacedemonio, cerca del santuario de Deméter,

(...) vio que desde Eleusis avanzaba una polvareda, como si lo causaran poco más o menos unos treinta mil hombres. Ellos dos se preguntaban, llenos de perplejidad, quiénes podían levantar la polvareda, cuando, de repente, oyeron un griterío que a Diceo le pareció que se trataba del grito ritual que, en honor de Yaco, se entona en los misterios (VIII.65, 1).

Estando la región evacuada, Diceo atribuyó a este movimiento un carácter sobrenatural, argumentando que provenía en ayuda de los atenienses y sus aliados. En esto debo poner de relieve, además de la postura de Heródoto de no juzgar los acontecimientos por su veracidad, el hecho de que estos testimonios no carecían en absoluto de naturalidad para el griego. Es decir, este tipo de relatos corría con total normalidad sin ser cuestionado, al haber una creencia en la relación viva del hombre con las divinidades. Nosotros observamos esto a través de un espejo que Heródoto nos dejó, como lo propone François

Hartog, y por esa imagen los griegos se miraron a sí mismos, probablemente distinta de lo que pudo ser en realidad la sustantividad de su mundo investigado o *historiado*:

El espejo de Heródoto es también el ojo del historiador que, al recorrer el mundo y relatarlo, lo pone en orden en un espacio griego del saber y, al mismo tiempo, construye para los griegos una representación de su pasado próximo: se vuelve rapsoda y agrimensor (2003: 30).

Ante estas salvedades con las que el autor francés nos alerta, cabe preguntarse si el testimonio fue verídico o qué tan creíble fue para los mismos griegos.

La intervención divina encuentra apoyo, aunque a modo de eco literario, en los *Persas* de Esquilo, drama representado en 472 a. C., y en el cual es atribuida la victoria a los dioses por la *hybris* del rey persa Jerjes.

La narración cobra importancia por contextualizarse previa a la batalla sobre la cual se levantará la hegemonía de Atenas; y en cuanto a su geografía, Eleusis se halla a poco de la isla de Salamina. Su trascendencia reside en que -como en toda la tradición helena hasta ese momento- los dioses tienen incumbencia, haciendo que la empresa no sea solo una cuestión humana.

Al preguntar Demarato por aquel murmullo, Diceo prosigue:

Y, desde luego, si se lanza sobre el Peloponeso, el peligro acechará a la persona del rey y a su ejército de tierra; en cambio, si se encamina contra las naves que están en Salamina, el monarca correrá el riesgo de perder su flota. Esta fiesta la celebran los atenienses todos los años en honor de la Madre y de la Hija, pudiendo

iniciarse en ella todo ateniense, o cualquier otro griego, que lo desee; y el grito que oyes es la invocación que, durante dicha fiesta, dirigen a Yaco (VIII.65, 3-4).

Ante tal declaración, Demarato lo hizo callar y, perturbado, pidió que a nadie contase lo dicho; y en última instancia, dejó en manos divinas el asunto, manifestando que “de esas tropas se encargarán los dioses” (VIII.65, 5).

Vale resaltar la convicción de estas personas sobre la ayuda divina ante la certeza de saber que se encontraba la tierra desalojada y ocupada por persas, en un estado prácticamente de derrota. Según el texto, ellos creyeron en la mediación de los dioses; termina el pasaje en que

(...) entretanto, con la polvareda, y una vez acallado el griterío, se formó una nube que se elevó al cielo y se dirigió hacia Salamina, en dirección a la flota griega. Así fue como ambos comprendieron que los contingentes navales de Jerjes iban a ser destruidos (VIII.65, 6).

Es sabido que la batalla de Salamina fue decisiva en el conflicto contra los persas y que en la victoria griega se halla la génesis del futuro imperialismo ateniense. Se ha sugerido que los misterios tuvieron lugar de manera milagrosa y fueron llevados adelante por los mismos dioses, dada la imposibilidad de ser realizados en ausencia de los pobladores locales¹.

Se trata de una anécdota muy particular que Heródoto transcribió. Seguramente habría muchas de ese tipo, sin embargo es llamativo que el padre de la historia haya querido dar a conocer esta.

¹ Los conceptos de este párrafo se apoyan en la nota 325 de Gredos.

LA ÉPOCA DE LAS GUERRAS

El período arcaico estuvo agitado por numerosas crisis de tipo socioeconómico. En un esquema básico, advertimos que el pueblo sufría grandes desigualdades y hambrunas respecto de la clase aristocrática dirigente, y de a poco se fue organizando para llevar adelante una lucha que culminaría en la *isonomía*. Se dio el nacimiento de una burguesía comercial en los puertos, cuyas ciudades se proyectaban hacia el Mediterráneo. El fenómeno marítimo se vio reflejado también en la colonización. Las magistraturas aristocráticas que habían tomado un poder real por sobre los monarcas, llevaron a una lucha entre clanes familiares que encontraban apoyo en distintos sectores del pueblo. Así aparecieron los tiranos, que fueron implementando paulatinamente medidas democráticas.

En este contexto emerge la religión que

(...) agudiza la sensibilidad de su conciencia con respecto a las ofensas contra los dioses y a las transgresiones de las órdenes divinas. Busca olvido de las miserias de la vida y de las aflicciones del día en la exaltación del sentimiento religioso. Éstas son las dos corrientes principales del flujo de sentimiento religioso que predominó a comienzos del período histórico. (Nilsson, 1961: 227)

Este sentimiento duró todo el período, matizado por distintos movimientos como la religión de Apolo y el dionisiaco, el orfismo y los pitagóricos, que ofrecían respuestas a las miserias en que el pueblo humilde vivía. No me detendré a describir dichos movimientos pero sí subrayaré un sustrato común: en todos hay un deseo de salvación y de realización humana que culmina en otra

vida o en un más allá, y para lo cual es necesario mantenerse en la medida de lo humano, es decir, en la medida y no caer en *hybris*. Esto da a la cultura griega una moralidad que no tiene parangón alguno en la antigüedad. En ninguna otra civilización abundan mitos tan variados y numerosos que contengan estas características que hacen del hombre un ser pequeño, impotente y culpable frente a los dioses.

Decíamos que el griego tiene una conciencia más viva de la inseguridad humana y de la condición desvalida del hombre; según Dodds (1999), esta idea tiene su correlato en la hostilidad divina. Desde Homero la religión olímpica es llamada por este autor como una religión del terror. Si tomamos una primera prueba de un elemento básico de la cultura como es el lenguaje, el autor arguye que el amor de Dios está ausente en el vocabulario griego más antiguo. Otro testimonio primario puede extraerse en lo que a leyes se refiere, por ser fuentes escritas por y para la razón humana en orden a un fin que se condice con la idiosincrasia de un pueblo. Es decir, otra parte fundante de la *polis*. Y de estos vestigios, en la época de las primeras legislaciones escritas hay un énfasis mayor en las sanciones que en la virtud. Varios autores coinciden en que muchas de estas primeras leyes fueron pensadas con la asistencia de Delfos y su oráculo, lo que les da un carácter moral y religioso.

Junto a estos matices negativos, el autor termina de explicar este fenómeno mencionando un temor universal de contaminación (*miasma*) y un deseo universal de purificación (*kátharsis*). El sentimiento de contaminación se transmite en herencia, al igual que el culto doméstico y en eco suyo, por solidaridad familiar -porque la familia es

una unidad moral-, luego en el *genos* y posteriormente, con la evolución de la *polis*, a todo el *demos*. Y no se hacía presente solo en las personas sino también en objetos relacionados con ellas o con sus actos impuros. Algunos elementos importantes de purificación eran el agua y los animales; los impuros debían bañarse en ciertos lagos o realizar algunos rituales sacrificiales con pasos sumamente detallados pautados tradicionalmente para poder quedar limpios. Había causas de todo tipo de impureza o de temor frente a los dioses: desde alguna catástrofe natural, alguna mala cosecha, a un asesinato o incluso el ser extranjero.

Dodds llama a todo esto la cultura de la culpabilidad, cuyo reflejo popular se cristaliza muy bien en la tragedia, una manifestación, pero ya propiamente de la época clásica. Producían estas piezas literarias un efecto psíquico parecido a los ritos extáticos, aunque en menor escala, pues el poeta, por medio del coro y los actores, creaba una visión para el espectador en donde podía purificarse.

Para iniciarse en los misterios de Eleusis -en un ejemplo pertinente- se debía pasar por numerosas instancias de purificación. Dos festividades en distintas épocas del año eran necesarias para completar el proceso: los misterios menores alrededor de marzo y los mayores por setiembre u octubre. Estos últimos duraban nueve días e iniciaban con una procesión desde Eleusis hasta el *Eleusinion* - templo de Deméter- de Atenas. Unos días después, la procesión volvía hacia el *Telesterion* en Eleusis. Contemplaban una serie de rituales complejos que incluían sacrificios de animales, ayunos y danzas de tipo dionisiacas, con el mencionado grito de Yaco (VIII.65, 1). Debían llevarse determinados elementos, como los

kalathoi o cestos sagrados, cuyos contenidos “(...) consistían en un mortero, un pistilo, un peine, un cuchillo y un kernos o separador de alimentos, los cuales incluían semillas, granos, legumbres, miel, aceite, hierbas y frutas secas” (Masís Iverson, 2012: 6). El elemento específico y distintivo de los ritos era el *kykeon*, una bebida específica sobre la base de hongos alucinógenos que el hierofante daba a los iniciados o *mystoi*.

Queda evidenciado en este somero ejemplo, como en otros ritos, la complejidad relativa a estos cultos.

LA IMPORTANCIA COTIDIANA DE LOS MISTERIOS ELEUSINOS

El fenómeno religioso es fundante de la cultura, parados desde un punto de vista donde la religión prima sobre otros aspectos por pertenecer a una *traditio* o mensaje primigenio que ha sido transmitido de generación en generación. Coincidimos con Walter Burkert en sus primeras palabras de *Religión griega arcaica y clásica*: “La religión antigua es tradición y una tradición quizá tan antigua como la humanidad, pero sus huellas se pierden en la prehistoria, en el momento en que se alargan los intervalos de tiempo” (2007:17). Dijimos que muchas leyes son promulgadas sobre la base de una autoridad divina comúnmente aceptada o una tradición fundada en lo divino, que da una forma jurídica y moral a la sociedad. En este sentido, siguiendo a Calderón Bouchet, identificamos a la sociedad con su cultura:

Para evitar las largas exégesis que exigiría el decantamiento del sentido etimológico del término cultura, vamos a cortar por lo sano, con la afirmación rotunda e inicial de que lo usamos como sinónimo de sociedad, pero no para indicar cualquier clase de

asociación, sino precisamente de aquella que nacida del movimiento espontáneo de nuestra naturaleza, tiene por cometido esencial darnos la plena posesión de nuestro ser. Por esta razón, la cultura, ofrece a nuestra consideración inmediata, un doble aspecto: uno subjetivo, personal, cuyo fruto es la realidad moral de una personalidad en un lugar y en un tiempo histórico determinado; y el otro objetivo, social, constituido por los bienes que nacen del ordenamiento de las personas en función de principios comunes de acción (1966: 20).

En la constitución de la sociedad, desde la base primaria que es la familia patriarcal, aparece la figura del padre como sacerdote del culto doméstico, encargado de mantener el fogón santo del hogar o Hestia. En cada patio además se levantaba el altar donde se celebraban los sacrificios de la casa. El padre entonces era el primero en atender a las leyes y observar los mandatos divinos, de los cuales surgía su autoridad. Algunas de estas costumbres proceden desde los tiempos más antiguos, mucho antes de la religión racionalizada de la aristocracia homérica.

La religión provee al hombre común de los motivos profundos de su comportamiento, de acuerdo con los deberes y normas que lo entrelazan consigo mismo y con la divinidad. Además, lo hace miembro de su comunidad natural y orgánica inmediata; por eso la impiedad o *asébeia* era un delito que hacía al *polites* reo de exclusión de la comunidad.

Entre las diversas manifestaciones religiosas, Heródoto trae a colación los misterios eleusinos en su anecdotario. El mantenimiento de estos ritos estuvo por mucho tiempo a cargo de los Eumólpidas, familia aristocrática eleusina, a quien la tradición confió la revelación de los misterios por parte de Deméter. De las procesiones y de sus antorchas,

en otra arista, se encargaban los Cérices, familia proveniente de Tracia. Esto es otra muestra de la base familiar de los cultos religiosos.

En la vida cotidiana, estas ceremonias adquirieron vital importancia a la hora de subsanar el sentimiento de impureza mencionado. Propiciaban cierta calma y felicidad a sus iniciados; esto despertaba gran interés entre la gente y atraía a viajeros de todas partes. Karl Kerényi hace residir su importancia en la unicidad (solo *in situ* era posible el encuentro piadoso entre los vivos y la diosa), en el carácter misterioso, en tanto que los secretos estaban muy bien guardados, y su singularidad en la evocación de una *visio beatifica*.

El concepto medieval de la *visio beatifica* constituye la más elevada etapa imaginable en la serie de experiencias religiosas históricas: el límite ideal hacia el que tiende cada experiencia particular. Los ejemplos históricos, tales como el modo eleusino de experiencia religiosa, pueden ser interpretados como aproximaciones a este límite y pueden ser valorados, por decirlo así, por su modelo (Kerényi, 2004: 114).

En el relato mítico del himno homérico a Deméter, muchos de los elementos formaban parte del rito (los nueve días pasó la diosa sin beber ni comer cuando comenzó la búsqueda de su hija, se condicen con otros tantos de las fiestas mayores, por ejemplo, o el *kykeon* es pedido por la diosa cuando le ofrecen vino). Pero también se hallan sentimientos y conductas que son comunes a todo ser humano como el sufrimiento, la sensación de andar errante por la vida en búsqueda de algo perdido. Los dioses en esto son como los humanos y por lo tanto hay una identificación y una empatía en la visión, al

contemplarse los padecimientos de la diosa Madre. En esto consistía la *epopteia* o iniciación: se preparaba puntiliosamente cuerpo y espíritu para una experiencia extática en la que se vivían profundamente los misterios de Ceres.

A través de los episodios míticos de la Madre y la Hija, se tocaban temas inherentes al alma humana como la fertilidad, el principio de la vida, su ciclo y el más allá. La semilla como alimento del hombre, en el don del grano de Deméter; el ciclo de la agricultura con las estaciones, identificadas con los períodos en que Perséfone se hallaba en el inframundo y en la tierra con su madre, constituían vivencias para los iniciados que brindaban esa esperanza de un mejor futuro en el Hades, al descender allí junto con la reina durante la *epopteia*. Todos estos aspectos eran cubiertos en mayor medida por los cultos privados. Afirma Páez Casadiegos, que “(...) *la más arraigada y duradera de estas religiones fue el culto misterioso de Eleusis, encriptado metafóricamente en el mito de Deméter y Perséfone*” (2007: 6).

INJERENCIA DE LOS DIOSES

Retomando la narración herodotea, cuando los griegos son testigos del movimiento insólito, se observa su aceptación respecto a la injerencia divina en los asuntos humanos. En el relato el destino certero se ubica en boca de Diceo:

Demarato, las tropas del rey van a sufrir forzosamente un gran desastre, pues, teniendo en cuenta que el Ática se halla desierta, es de todo punto evidente que el murmullo que se escucha tiene un carácter

sobrenatural: que procede de Eleusis para socorrer a los atenienses y a sus aliados (VIII.65, 2).

Marcel Detienne explica que los dioses

No tienen un mínimo respeto por la dignidad de esos seres a quienes no dudan en manipular mediante la posesión, la alteración de las facultades, la modificación de los sentimientos, la neutralización de los gestos y, finalmente, con la persuasión y la intimidación. Para conseguir sus fines, no retroceden ante ninguna forma de injerencia, ni siquiera las más traicioneras. Se diría que ningún principio los detiene y que el funcionamiento intelectual, afectivo y somático de los mortales soporta todos los trastornos imaginables (1990: 134).

Esto puede comprenderse desde el sentimiento de culpabilidad y desde la influencia homérica en la educación de la sociedad, en la que los dioses poseían atributos que los hacían cuasi humanos; pertenecían también al orden superior de la *Moirá*, identificada asimismo con la justicia de Zeus. A modo de corolario, cabría decir que la intervención divina en los asuntos humanos puede catalogarse como uno de los rasgos más importantes de la religiosidad popular.

CONCLUSIONES

La religión se erigía como uno de los fundamentos más significativos de la cultura helena, desde el establecimiento de los núcleos parentales, los *genoi*, hasta la conformación de la *polis*.

En esta dinámica los griegos tenían un sentimiento de culpabilidad determinantemente desarrollado, que se explica en la condición de inferioridad humana, el

consecuente temor a los dioses y como reflejo de las diferentes crisis a través de los siglos.

En las prácticas de cultos místéricos, la gente encontraba verdaderos subterfugios a estas calamidades y desdichas por utilizarse, en el caso eleusino, métodos alucinógenos en prácticas extáticas, y por tratar con temas relacionados con el ciclo del alma humana. Al respecto afirma Karl Kerényi, el gran reconstructor de los misterios a partir de la arqueología: “*En un periodo en el que la muerte era tan omnipresente, un período de guerras y plagas, el secreto eleusino adquirió un poder nuevo, particularmente entre los propios eleusinos y atenienses*” (2004: 136).

En una sociedad educada por Homero, en la que incluso los dioses experimentan pasiones semejantes a las humanas y participan de la *Moirá* al tiempo que los mortales, se aceptaba la presencia de aquellos en los asuntos cotidianos.

Queda testificado en el pasaje examinado de Heródoto, donde los *daímones* mismos se presentan por testimonio de Diceo y Demarato: este aseguró que los dioses se ocuparían de la contienda. Si es difícil pensar que los griegos hubieran ganado por sí solos, dada la coyuntura previa a Salamina y, si es sorprendente para nosotros, ¿cuánto más aceptable para ellos resultó dicha intromisión, luego de lo sucedido? Lo cierto es que se hicieron de una gran estrategia al respecto y se dieron condiciones para que el asunto se tornara en favor suyo.

La participación divina trasciende la frontera de su pueblo afectando también a los extranjeros, que no participaban de su culto. Es decir, había una tendencia universalizante. ¿Los dioses pueden, entonces, determinar conflictos o armisticios, y participar en las guerras, con la

particularidad de incluir no solo a su pueblo sino a otros que no pertenecían a su órbita de cultores?

Todas estas preguntas que nos hacemos, conducen a otros interrogantes: ¿ocurrió realmente este episodio y, si es así, de qué modo se produjo? ¿Qué tan real fue este espejo que, lejos de ser una visión inspirada por las musas, fue producto de la investigación testificada de Heródoto?

Fuente

SCHRADER, Carlos (Trad.) (1989). *Heródoto. Historia. Libro VIII. Urania*. Madrid: Gredos.

Bibliografía consultada

BURKERT, Walter (2007). *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: ABADA.

Calderón Bouchet, Rubén (1966). *Ensayo sobre la formación y decadencia de la ciudad griega*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

DODDS, Eric Robertson (1999). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.

HARTOG, François (2003). *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

KERENYI, Karl (2004). *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y de la hija*. Madrid: Ediciones Siruela.

MASÍS IVERSON, Katherine (2012). Contemplación y salvación en los misterios eleusinos. En: *Revista Humanidades 2*, Costa Rica, 1-10.

NILSSON, Martin Persson (1961). *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: EUDEBA.

PÁEZ CASADIEGOS, Yidy (2007). Deméter - Perséfone. Etiología y epifanía en los misterios eleusinos. En: *A Parte Rei: Revista de filosofía 53*, Madrid (Revista digital).

SISSA, Giulia y DETIENNE, Marcel (1990). *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Madrid: Temas de hoy.

Proyección de Heródoto y Tucídides, sendos relatores de conflictos bélicos, en la *Antología Palatina*

Andrea Verónica Sbordelati

En tiempos de crisis se recuerdan situaciones paradigmáticas del pasado para comprender e incluso analizar problemas actuales por medio de la revisión de conflictos pretéritos. Teniendo en cuenta esta consigna se releyó la *Antología Palatina* (en adelante, *AP*), y se seleccionaron dos segmentos del extenso poema que constituye el Libro II. Dichos fragmentos líricos conmemoran a dos importantes historiadores del mundo heleno, Heródoto y Tucídides. El primero narró la famosa guerra contra los persas y el segundo dio cuenta del enfrentamiento entre atenienses y espartanos. La consideración y el análisis de estos versos ha sido guiado por el siguiente planteo: qué se proyecta de estos dos autores que relataron dos hitos bélicos, generadores de sendos períodos de crisis en el mundo mediterráneo, al presente de un poeta de los albores del VI d. C., Cristodoro de Coptos.

ANTOLOGÍA PALATINA

La colección de poemas, en su mayoría epigramas, que hoy se lee en las ediciones de la AP¹, es producto de la labor de filólogos de Constantinopla. Se sabe que había sido recopilada por Constantino Céfalas, en el siglo X de nuestra era. Céfalas se basó en tres florilegios compuestos en épocas muy diferentes. Por un lado, incluyó la *Corona* o *Stéphanos* de Meleagro, un griego de Siria del I a. C., gran poeta elegíaco. Junto a sus propias composiciones y a las de su contemporáneo Antípatro de Sidonia; Meleagro recogió epigramas escritos en la época clásica (VII - III a. C.) También incorporó la *Guirmalda* o *Corona* de Filipo, que data de la época de Augusto. Finalmente, añadió los epigramas correspondientes al Ciclo de Agatías que vivió en la época de Justiniano. Hacia el 980 terminó de compilarse y transcribirse esta colección, dividida en quince libros, que hoy se lee en las ediciones modernas. En el XIII, el conocido erudito Máximo Planudes revisó y reorganizó la obra de Céfalas, estructurando la colección en siete libros, distribuidos en capítulos, que contenían unos 2.500 epigramas, frente a los 3.700 de la AP. Esta, así llamada *Antología Planudea*, fue llevada por los humanistas bizantinos que emigraron a Italia a lo largo del XIV. Allí, se imprimió en 1494 por primera vez y fue reimpresa numerosas veces a lo largo de los siglos XVI y XVII.

¹ Su nombre se debe a que fue transmitida en un *codex* único de la Biblioteca Palatina de Heidelberg.

EL LIBRO II DE LA AP

En el libro II de *AP* se encuentra un extenso poema de Cristodoro de Coptos, poeta épico y epigramático de Egipto, ubicado cronológicamente alrededor del V d. C. Cristodoro es un integrante del Ciclo de Agatias, ya se ha mencionado que este² es uno de los componentes de *AP*. Es una serie de composiciones de poetas de los siglos IV y V d. C. que escribieron epigramas y otros tipos de poesía que respetan el griego clásico y que fueron recopiladas por Agatias.

El poema del Libro II no es un epigrama sino una larga tirada de versos llamada por su propio compositor écfrasis o descripción de las estatuas ubicadas dentro de las salas de los baños del gimnasio Zeuxipo de Constantinopla. Posee un total de 416 hexámetros inspirados en la gloria de los seres representados por cada escultura. El hexámetro es el verso por antonomasia de la épica griega y la écfrasis en tanto estrategia discursiva posee su primer gran anclaje en la épica homérica. Es válido recordar la descripción del escudo de Aquiles. Sin embargo, el texto del Libro II de *AP* tiene poco de una écfrasis ya que no conforma una pintura minuciosa y detenida de cada estatua. El estudioso José Alsina, refiriéndose a la poesía griega tardía, sostiene que hay distintos géneros funcionando en la época imperial. En su trabajo menciona

² Del mismo modo que las *Guirnaldas* o *Coronas*, el *Ciclo de Agatias* es una colección, fruto del éxito que tuvo el epigrama en el VI, en época de Justiniano. Agatias quiso recopilar la obra de autores inmediatamente anteriores a él, como Cristodoro de Copto y Paulo Silenciaro. También encargó la redacción de epigramas a muchos contemporáneos suyos. Esta realidad diferencia al *Ciclo* de una *Guirnalda* o *Corona*.

que uno es la “*Poesía épica de tipo histórico y encomiológico. Constituye un género enormemente floreciente en los últimos tiempos de la Antigüedad: Pánocrates, Pamprepio, Cristodoro, Juan de Gaza, Paulo el Silenciaro (...)*”³.

El poema considerado forma parte de este género. En tanto está escrito en hexámetros, puede llamárselo poesía épica. Sin embargo, no relata las hazañas de un héroe, sino que constituye una alabanza de los seres plasmados en dichas representaciones escultóricas.

El poema alude a setenta y cinco figuras aproximadamente. Hay tiradas de versos dedicadas a divinidades mitológicas como Apolo, Posidón o el mismo Zeus. Otros versos están referidos a héroes como Áyax, Eneas, Menelao. Algunos están centrados en seres históricos. De este modo, existen algunos destinados a políticos como Pericles, Julio César; a filósofos como Demócrito, Pitágoras, Platón, Aristóteles; a poetas líricos como Safo.

HERÓDOTO Y TUCÍDIDES EN EL LIBRO II DE LA AP

En esta miscelánea de personajes del mundo grecorromano, aludidos a partir de una estatua que los conmemora, existe un fragmento de casi diez versos dedicados a dos historiadores: Tucídides y Heródoto. Ambos griegos, el poeta rompe la dimensión cronológica únicamente en este segmento. Puesto que primero se refiere al que escribió sobre la guerra entre espartanos y

³ Alsina Clota, José (1972). Panorama de la épica griega tardía, p. 143. En: *Estudios Clásicos* (T. 16), n° 65, 139-167.

atenienses, Tucídides. Luego, a Heródoto; estas figuras deberían ir invertidas si se respetara una línea de tiempo. Posiblemente, el vate está siguiendo el orden con el que contempló cada estatua. Sendas descripciones se encuentran una a continuación de la otra y abarcan desde el verso 372 al 381.

Θουκυδίδης δ' ἐλέλιζεν ἕδον νόον· ἦν δὲ νοῆσαι
οἷά περιστορίης δημηγόρον ἦθος ὑφαίνων·
δεξιτερὴν γὰρ ἀνέσχε μετάρσιον, ὡς πρὶν αἰείδων
Σπάρτης πικρὸν ἄρρη καὶ αὐτῶν Κεκροπιδάων
Ἑλλάδος ἀμητῆρα πολυθρέπτοιο τιθήνης.

Tucídides conmovía su memoria y era que meditaba tales cosas mientras tejía el valor popular de la historia. Pues levantó la mano derecha al aire, así antes cantó al cruel Ares de Esparta y de los mismos descendientes de Cécrope; es decir, los atenienses, exterminador de muchos de los hijos de la nodriza Hélade.

A continuación los versos dedicados a la estatua de Heródoto exclaman:

Οὐδ' Ἄλικαρνησοῦ με παρέδραμε θέσπις ἀηδῶν,
Ἡρόδοτος πολύιδρις, ὃς ὠγυγίω κλέα φωτῶν,
ὅσσα περ ἠπέιρων δυὰς ἤγαγεν, ὅσσα περ αἰῶν
ἔδρακεν ἐρπύζων, ἐνάταις ἀνεθήκατο Μούσαις,
μίξας εὐεπίησιν Ἴωνίδος ἄνθεα φωνῆς.

Y tampoco me abandona un ruiseñor divino del Halicarnaso, el muy sabio Heródoto, el que guardó las

glorias de hombres antiguos que nacieron en dos tierras ciertamente, que observó su tiempo mientras transcurría, se consagró a las nueve Musas, que le hablarían bien combinando lo mejor de las voces jónicas.⁴

En primer lugar, es importante destacar que este poema no tiene como fuente de inspiración la naturaleza (*natura*) o cualquier elemento del entorno vital del poeta. Por el contrario, su obra artística se origina a partir de la cultura misma de su tiempo, específicamente de estatuas, que por ser producciones artísticas, suponen una valoración selectiva desde una perspectiva cultural del pasado. Cada una constituye una primera *mímesis*, ya que es una representación artística del personaje previamente seleccionado. También se podría sostener que esas expresiones artísticas se gestan a partir de la valía de los seres plasmados en ellas. En efecto, una obra escultórica evidencia que la personalidad representada marcó un momento y que todavía incide paradigmáticamente. De manera simultánea, las esculturas, estatuas o representaciones artísticas son una forma de homenaje. Constituyen verdaderos *eikónes* (imágenes, representaciones, íconos). Por lo tanto, además hay un sentido alegórico: no importa tanto el hombre en sí mismo -un Heródoto o un Tucídides- sino qué generó ese hombre en el ámbito cultural. Se ha conservado la idea de que esas estatuas de bronce en el famoso gimnasio Zeuxipos, creadas bajo el reinado de Septimio Severo daban la impresión de que los seres estuvieran vivos. Sin embargo, la éfrasis de Cristodoro no es una descripción detallada sino la expresión de lo que dichas imágenes le traían a la

⁴ Las traducciones de los textos originales de AP son propias.

mente sobre el personaje representado. Por lo tanto, esta poesía constituye un segundo grado de representación o valoración simbólica. El primero es la estatua en sí misma; el segundo, el puñado de versos que el poeta le dedica.

Si se alude a la primera escultura, vale recordar que Tucídides, cuando estalla el enfrentamiento entre peloponesios y atenienses en 431 a. C.; presagia que ese hito se convertiría en un hecho de gran envergadura. Por ello, comienza a tomar apuntes sobre los sucesos y a completar el vacío de cincuenta años (la *Pentecontecia*) entre las guerras médicas y este nuevo enfrentamiento bélico que no estaban referidos en ningún discurso histórico previo. Sin embargo, debe justificar su objetivo de relatar este importante conflicto, considerado trascendente por él, desde una posición racional. Conviene mencionar que Tucídides está influenciado por el movimiento sofístico, por ello; experimenta esta necesidad de validar o justificar su tarea. Su texto no es una simple relación de sucesos en el marco de una contienda. Esto ya se observa en la apertura de su Libro I, es decir, el Prólogo. En este, justifica el relato de esa situación bélica de forma concisa, pero magistral.

El autor del poema dedicado a la estatua del historiador se centra en esta idea de Tucídides por lo que exclama que “conmovía su memoria” pues “meditaba tales cosas mientras tejía el valor popular de la historia”. Posiblemente, ese valor o carácter popular de la historia se construye en el espíritu de una comunidad a partir de una narración que registra los hechos pero también descubre su valor paradigmático. Con la concentración poética del verso, el conector δέ ‘y’ permite unir la acción de recordar los hechos con la de cuestionarse sobre el valor del

quehacer de la historia. Así, magistralmente se destaca esta doble dimensión destacada en la figura Tucídides en tanto historiador y teorizador de la historia en su carácter de disciplina como lo muestran los dos prólogos de su obra. En los dos versos siguientes el vate expresará metafóricamente el tema del texto de Tucídides ya que “cantó al cruel Ares de Esparta y de los atenienses, exterminador de muchos de los hijos de la nodriza Hélade”. La bella prosopopeya Ἑλλάδος (...) τιθήνης ‘de la nodriza Hélade’ permite figurar una Grecia siendo el ama de cría común de espartanos como atenienses y, así, pone de relieve que ese enfrentamiento bélico fue doblemente terrible si se considera su carácter fratricida.

Por otra parte, Heródoto de Halicarnaso nacido poco antes de la expedición de Jerjes contra Grecia (480 a. C.) es considerado el padre de la historiografía por su famosa obra *Ἱστορίαι* (*Historias*), literalmente investigaciones, centrada en el prolongado conflicto bélico entre griegos y persas en el siglo V. En el comienzo de su famosa obra se lee:

Heródoto de Halicarnaso presenta aquí los resultados de su investigación para que el tiempo no abata el recuerdo de las acciones humanas y que las grandes empresas acometidas, ya sea por los griegos, ya por los bárbaros, no caigan en olvido (...) (Schraeder, 2000: 15).

Preocupado en guardar los grandes sucesos bélicos en la memoria de la posterioridad, Heródoto proyectó en el acervo cultural esa imagen que rescata el poeta de la AP. Lo llama Ἀλικαρνησοῦ (...) θεῶπις ἀηδῶν ‘ruiseñor divino del Halicarnaso’ y, de esta forma, sugestivamente subraya la capacidad del historiador de contar los sucesos de esa guerra con elevado arte. A continuación lo nombra

Ἡρόδοτος πολύιδρις y así lo califica ‘de muchos conocimientos’ puesto que es un adjetivo compuesto por ‘πολύς’ (mucho) más ‘ἴδρις’ (conocimiento, ciencia), derivado de εἰδέναι, infinitivo perfecto segundo de εἶδω que significa ‘saber, ver’, y con el valor que imprime el tiempo a la forma verbal se carga semánticamente de la idea de ‘saber por lo que se ha visto’ como noción resultativa. Sin embargo, aunque Heródoto es un logógrafo, su relato no deja de teñirse de elementos míticos, de una clara fascinación por las semblanzas de los grandes hombres, fuesen del bando derrotado o vencedor. Por ello, Cristodoro manifiesta que el padre de la historia cantó ‘los honores de los hombres venerables antiguos, cuantos produjeron dos tierras’; es decir, dos continentes: Asia a sus persas y Europa a sus griegos. Además, el historiador del Halicarnaso escribe en jónico y esta particularidad queda resaltada casi desde una perspectiva estética con la siguiente expresión: ‘las flores de las voces jónicas’. Heródoto se aparta del mito para escribir y contar situaciones verdaderas. Sin embargo, él está todavía muy próximo a la realidad mítica y se sirve reiteradas veces de ella. Posiblemente, esto permitió a Cristodoro expresar que ‘se consagró a las nueve Musas’, quizás por la proximidad de Heródoto con la naturaleza del ‘aedo’. Es válido recordar que *Historias* se dividió en nueve libros, durante la época alejandrina en el III o II a. C. y que se le asignó el nombre de una musa a cada uno. Posiblemente, el vate de la AP alude a que el hombre representado en esa estatua es conmemorado por la obra que escribió.

En síntesis, el compositor del libro II de AP prácticamente no describe las figuras de bronce del gimnasio Zeuxipo de Constantinopla. Quizás, la única referencia directa al

monumento en concreto existe en el caso de Tucídides. Es posible que su estatua tuviese un brazo levantado hacia arriba; por eso, exclama: 'levantó la mano derecha al aire'. Esencialmente, los hexámetros están concentrados en la influencia cultural de los sendos relatores de dos hitos bélicos, generadores de períodos de crisis en el mundo mediterráneo. Con la ductilidad artística propia de un poeta como Cristodoro, pone de relieve que ambas historias de guerras conservadas gracias al genio de esos hombres tienen un punto de confluencia en común: la pérdida de seres humanos. Así, en su referencia a Tucídides alude a la pérdida de los vástagos para la nutricia Hélade, tanto espartanos como atenienses. Por otro lado, en la conmemoración del historiador jónico manifiesta la grandeza de esos hombres de la Antigüedad, nacidos en continentes diferentes y, también, perdidos en la guerra. Estos seres humanos son *ᾠγυγίων* (venerables, honorables) aunque pertenezcan a tierras diferentes. A través de la dignidad, el poeta está mostrando la igualdad de la valía de los pueblos enfrentados. En los versos referidos a la guerra entre espartanos y atenienses es la imagen de Grecia, en tanto nodriza de ambos pueblos, la que manifiesta la paridad de ambas estirpes. Un poeta como Cristodoro, con una cosmovisión cristiana, subraya la condición de igualdad de todo ser humano y pone de relieve cómo la guerra, el cruel Ares, cuando enceguece al hombre también es igualadora en la conducción de los mismos a la muerte. Sin embargo, el vate refleja el bagaje cultural propio del mundo clásico que esas figuras proyectaban en su presente. Un Tucídides inmerso en los tiempos de la sofística justificó y validó su historia en distintos momentos de su obra. Además, su relato permitió que trascendiera un suceso fratricida a la

posterioridad. Un Heródoto mostró la dignidad de los líderes de ambos bandos, algunos pueden sostener que también fue una estrategia para ensalzar a los griegos porque sus rivales eran hombres nobles. Sea como sea, desplegó el relato de la colisión de dos estirpes valiosas con un arte único en su obra.

A MODO DE CIERRE

Ambos historiadores griegos conservaron, para la posterioridad, la memoria de dos importantes sucesos bélicos. Los versos dedicados a ellos del libro II de *AP* permiten confirmar que, ya en la Antigüedad, tenían el valor de íconos de la cultura. Habían sido dignos de ser cincelados en estatuas de un espacio público de Bizancio. La obra poética de Cristodoro recuerda la existencia de esa estatuaria en el gimnasio Zeuxipo, que se destruyeron en un incendio acaecido hacia el 530 d. C. Pero, también la voz del poeta plasma los lineamientos básicos, pero claves, para la conmemoración de estos personajes. Posibilita saber cuáles eran los elementos o saberes propios generados por estos que, todavía hoy, son las causas constitutivas de su trascendencia.

Fuentes o ediciones

PATON, William Roger (Trad.) (1958). *The Greek Anthology* (5 vol). London-Cambridge: Harvard University Press.

SCHRAEDER, Carlos (Trad.) (2000). *Heródoto. Historia*. Gredos: Madrid.

WALTZ, Pierre (Trad.) (1931). *Anthologie Grecque*. Paris: Les Belles Lettres.

Diccionarios, gramáticas, etimologías y estudios histórico-filológicos

ALSINA, José (1967). *Literatura Griega; contenido, problemas y métodos*. Barcelona: Ariel.

--- (1972). *La literatura griega de la época helenística e imperial*. Buenos Aires: Losada.

--- (1991). *Teoría literaria griega*. Madrid: Gredos.

--- (1972). Panorama de la épica griega tardía. En: *Estudios Clásicos* (T. 16), n° 65, 139-167.

BERENGUÉR AMENÓS, Jaime (1984). *Gramática griega*. Barcelona: Bosch.

BING, Peter & BRUSS, Jon Steffen (Eds.) (2007). *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*. Leiden-Boston: Brill.

CHANTRAINE, Pierre (1968). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck.

CURTIUS, George (1951) *Gramática griega*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.

LASSO DE LA VEGA, José S. (1968). *Sintaxis griega I*. Madrid: CSIC.

LIDELL, Henry George & Scott, Robert (eds.) (1996). *Greek-English Lexicon*. Oxford: University Press.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1992). *Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid: Espasa Calpe.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1992). *Nueva sintaxis del griego antiguo*. Madrid: Gredos.

SEBASTIÁN YARZA, Florencio I. (1954). *Diccionario griego-español*. Barcelona: Sopena.

SEGURA MUNGUÍA, Santiago (1985). *Diccionario etimológico latino-español*. Madrid: Ediciones Generales Anaya.

El nexa entre la paz, el campo y la vida femenina en la comedia aristofánica

Juan Pablo Ramis

1- Toda obra literaria permite conocer características e inquietudes de una determinada sociedad¹, lo cual ocurre en la Antigua Grecia con un dinamismo particular debido a que política, filosofía y literatura eran concebidas en una estrecha interconexión; así por ejemplo, entre las fuentes principales para acceder a la historia de Solón, uno de los siete sabios, se encuentran las poesías escritas por el propio legislador.

Estas consideraciones adquieren una dimensión singular al ser aplicadas al teatro antiguo, género eminentemente popular tanto por su origen remoto², su institucionalización en el marco de las fiestas dionisiacas³, como por alcanzar su apogeo durante la democracia ateniense del V a. C. No es casual que antes de este período predominen otros géneros (la épica y la lírica en época arcaica) y que luego de este siglo comience a declinar la tragedia y

¹ “(...) toda obra literaria es, generalmente de un modo inconsciente, y ahí radica su valor, un documento que nos permite, en multitud de casos, recoger infinidad de datos sobre la estructura de la sociedad, sus problemas, sus crisis, sus recursos, sus ideales” (Alsina, 1967: 203-204.)

² Rodríguez Adrados: *Fiesta, comedia y tragedia* (Cf. Bibliografía).

³ Dioniso era un dios de raigambre popular. Las festividades en su honor surgieron en Atenas como parte de los cultos cívicos fomentados por los tiranos.

la comedia. Sin duda, el diálogo y el debate (*agón*), propios del teatro, son producto de la idiosincrasia democrática, aunque también en el contenido de este género puede advertirse la presencia del entorno histórico: en sus representaciones las preocupaciones y opiniones de los atenienses son llevadas sobre el escenario, situación que hace del teatro un arte social, un “espejo de su tiempo” (Degani, 1980: 262) y, puntualmente de la tragedia, un “tercer foro” (Rodríguez Adrados, 1997: 18) en el que se debaten con vestidura mítica, los mismos problemas tratados en la Asamblea y auditorio de sofistas y filósofos.

Ahora bien, la comedia antigua -que equivale a comedia aristofánica⁴- posee ciertos rasgos que inciden categóricamente en su consideración como potencial fuente histórica: la acción está situada en el presente y sus protagonistas no provienen exclusivamente de la mitología, como en la tragedia⁵, sino que, junto a personajes imaginarios, comparten la escena figuras atenienses conocidas: Cleón, Nicias, Hipérbolo, Sócrates, Eurípides, etc.

Claro está, la intención principal del comediógrafo es hacer reír a su auditorio⁶, lo que implica la necesidad de tomar con cautela la caricaturización de las personalidades aludidas en la obra. Así como es complejo descifrar el alcance histórico de la tragedia porque su mensaje está expresado simbólicamente, en la comedia la dificultad para desentrañar su significación proviene de su

⁴ Han llegado completas 11 de las 42 obras escritas por Aristófanes. Del resto de los comediógrafos solo se conservan títulos y fragmentos.

⁵ *Los Persas* de Esquilo representa una excepción entre las tragedias conservadas. *La Toma de Mileto*, obra perdida de Frínico, sería otro ejemplo de composición trágica sin argumento mítico. Cf. Heródoto VI, 21, 2.

⁶ Para esto apela a recursos como la parodia, la ironía, el doble sentido, la ruptura de la ilusión escénica y, particularmente, a la sátira de la actualidad política. Cf. Ramis, 2003.

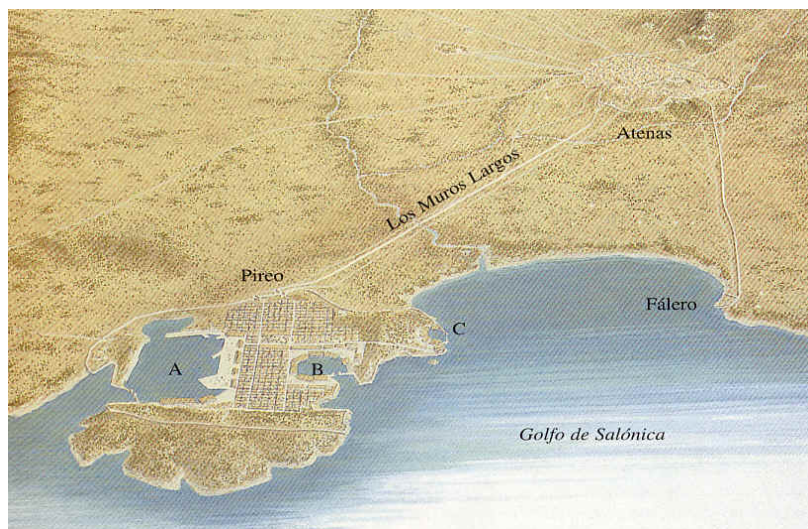
rasgo esencial: la comicidad. A fin de dar una respuesta a esta aporía, y de acuerdo con el propósito del presente estudio, es conveniente resaltar la doble dicotomía que caracteriza al género: comicidad-seriedad, por una parte y fantasía-realidad, por la otra. El tema de un posible enunciado serio en la comedia ha sido objeto de discusión y no es este el espacio para detenernos en la misma. Baste decir que la comedia antigua es una clara manifestación de humor político, el cual ha denotado en todos los tiempos un anhelo crítico y que, específicamente en ella, en diversos pasajes -en particular en la parábasis⁷- el poeta se permite hablar en serio. Con respecto a la segunda antítesis, es factible plantear lo siguiente: detrás del ambiente fantástico de este género aparece un trasfondo realista en el que emerge la vida de diferentes sectores de la sociedad ateniense (y frecuentemente de otras *póleis*): los campesinos, los ricos y los pobres, los soldados, las mujeres, los esclavos, los jóvenes y los viejos, etc., como también ciertas costumbres e instituciones: las festividades religiosas, la asamblea, los tribunales, entre otras. En este sentido, es fundamental el estudio de Victor Ehrenberg, *The people of Aristophanes. A sociology of Old Attic Comedy*, publicado a mediados del XX, pero aún de consulta imprescindible. En este libro, su autor afirma que no existe otra fuente como la comedia, que describa al pueblo con colores tan vivaces y en el cual la realidad no es deformada por el mito como en la tragedia, por la visión de la historia política como en Tucídides, o por la abstracción de la filosofía. Sin embargo, aclara que el cuadro brindado por la comedia debe ser completado con otros documentos.

Sobre la base de las reflexiones expuestas y a partir del análisis de algunas obras de Aristófanes, el presente capítulo indaga una instancia de la vida cotidiana durante la guerra del Peloponeso: el

⁷ Fragmento donde el coro se saca la máscara, avanza hacia el público y se dirige al mismo en nombre del autor.

vínculo entre paz, campo y vida femenina en el imaginario colectivo de los atenienses de esa época.

2- Entre 431 y 404 a. C. se extendió una contienda que enfrentó a la Liga ático-délica, encabezada por Atenas, contra la Liga del Peloponeso, liderada por Esparta. Este conflicto bélico, que determinó la historia de la Hélade, transita gran parte del repertorio aristofánico y constituye el tema central (la idea crítica) de tres de sus piezas: *Los acarnienses*, *La paz* y *Lisístrata*. Si bien los especialistas no están de acuerdo acerca de las ideas políticas de Aristófanes -ni siquiera sobre si es viable plantear que tuviese un pensamiento político-, estas comedias no dejan lugar a dudas sobre el total rechazo del comediógrafo hacia la guerra del Peloponeso.



La ciudad de Atenas estaba unida al puerto del Pireo por dos grandes murallas

Imagen extraída de Peter Connolly y Hazel Dodge (1998: 13)

En sus primeros diez años la guerra recibe el nombre de arquidámica por Arquidamo, rey espartano que condujo las acciones de su *polis*. *Los acarnienses* y *La paz* se enmarcan en esta

etapa y traslucen características fundamentales de este período, determinado por la estrategia de Pericles quien, con la anuencia de la *Ecclesia*, decidió encerrar a toda la población del Ática entre los largos muros para evitar una batalla contra el eficaz y numeroso ejército espartano pero, dado el poderío naval ateniense, concibió atacar al enemigo a través de su armada. A su vez, este dominio marítimo permitiría a Atenas abastecerse por medio de importaciones.

Como era de esperarse, la táctica de Pericles generó hacinamiento y desazón en la población. Antes de introducirnos en el panorama pintado por Aristófanes, conviene leer el testimonio de Tucídides, historiador elogiado por su objetividad, sobre cómo afectó la decisión política en la vida cotidiana:

Los atenienses se dejaron persuadir por sus palabras [Pericles] y se pusieron a hacer entrar desde los campos a sus hijos y mujeres así como los enseres de uso doméstico, desmontando incluso el maderaje de sus casas; los rebaños y los animales de tiro los enviaron a Eubea y a las islas cercanas. El traslado, empero, lo realizaban a disgusto, debido a que la mayoría tenía desde siempre la costumbre de vivir en el campo (II, 14, 1-2).

Estaban apesadumbrados y soportaban mal el dejar sus casas y sus templos, que siempre habían sido suyos como una herencia de sus padres (II, 16, 2).

Y cuando llegaron a la capital eran pocos los que tenían su casa o encontraban alojamiento en casa de amigos o parientes; la mayoría se instalaron en los sitios deshabitados de la ciudad y en todos los templos y santuarios de los héroes, salvo la Acrópolis, el Eleusinio y otros lugares bien cerrados (II, 17).

También se instalaron muchos en las torres de las murallas, y en otros sitios, como podía cada uno. La ciudad, en efecto, no tuvo cabida para todos los que concurrieron; luego, repartiéndose el sitio, ocuparon los Muros Largos y la mayor parte del Pireo (II, 17, 3).

Las invasiones espartanas al Ática se sucedieron desde 431 hasta 425. Las tropas laconias destruyeron las cosechas, cortaron los cereales y arrancaron olivos, higueras y viñedos⁸. Además de las repercusiones económicas, evidentemente significó un duro golpe anímico para los atenienses divisar cómo el ejército enemigo arrasaba sus campos ante la propia indefensión. La situación se vio agravada con la epidemia que sufrió la ciudad entre 330 y 325 y que provocó la muerte de casi un tercio de la población (Funke, 2001: 46).

En la primera incursión, Arquidamo decidió detenerse en Acarnas, el demos o cantón más extenso y poblado del Ática, con la intención de provocar la salida de los atenienses⁹. Creía que los acarnienses, que representaban un elemento importante en el ejército (3.000 hoplitas), no permitirían que sus bienes fueran destruidos e incitarían al resto a presentar batalla (Tucídides, II, 20). Este episodio debe haber quedado grabado en la mentalidad popular ya que seis años después, en *Los acarnienses*, el coro personifica la inclinación belicista de los habitantes de esta localidad, que quieren vengarse por los perjuicios causados por los saqueos espartanos.

⁸ En el transcurso de los diez años de la guerra arquidámica hubo cinco invasiones, concentradas en los primeros años y con una duración de diez a cuarenta días (Domínguez Monedero y González, 1999: 260).

⁹ “El enemigo, pensó Pericles, se cansaría de arrancar el campo cuando viera que no salía nadie a combatir (...) Los espartanos, por su parte, supusieron que los atenienses empezaban a alborotarse cuando se hartaron de permanecer encerrados en la ciudad atestada de gente durante toda la temporada de campaña y que, al ver asolados sus campos, no serían capaces de aguantar su frustración. Preveían dos posibles consecuencias: los atenienses o bien pedirían la paz o bien derrocarían a Pericles y saldrían al campo de batalla. Los cálculos de unos y otros, en el sentido de que, al cabo de un par de años, el enemigo habría cedido, no pudieron ser más erróneos, pero desde luego en ellos no había nada intrínsecamente ilógico” (Pomeroy *et al.*, 2011: 318).

Como en el restante corpus aristofánico, el tema cómico es de por sí elocuente: tras comprobar que la Asamblea está muy lejos de procurar el fin de la guerra, Diceópolis decide pactar con los lacedemonios una paz particular. La consigue con ayuda de Anfíteo, un supuesto semidiós, que le trae desde Esparta una tregua por treinta años bajo la forma de vino. Para salvar su vida de los acarnienses, Diceópolis pide a Eurípides las ropas de Télefo¹⁰. El héroe cómico logra persuadir a una parte del coro, pero la otra llama en su ayuda al general Lámaco¹¹, representante en la comedia del partido belicista. Tras un *agón* entre ambos personajes, en el que Diceópolis alega que Lámaco y otros cobran por la guerra pero los acarnienses no, el corifeo proclama el triunfo del partidario de la paz. La obra finaliza mostrando el contraste entre los sufrimientos motivados por la guerra a Lámaco y el gozo de Diceópolis, que disfruta de la fiesta que simboliza la concordia. Como advierte Gil Fernández (1995), la obra contrapone la ciudad justa (eso significa el nombre “Diceópolis”), que es la ciudad en paz, a la injusta, que equivale a aquella en guerra.

Los acarnienses transmite los sentimientos experimentados durante la contienda por distintos sectores de la población ateniense, particularmente la tristeza de los campesinos por su forzado cambio de vida:

Labrador- ¡Ay! Desgraciado de mí.
 Diceópolis- ¡Heracles! ¿Quién es éste?
 Labrador- Un hombre desdichado.

¹⁰ En el *Télefo* de Eurípides, el protagonista -rey de Misia disfrazado de Miserable- defiende a los troyanos frente a los príncipes aqueos.

¹¹ General ateniense que comandó varias expediciones. Murió en la de Sicilia en 415 a. C. Probablemente Aristófanes lo eligió por su nombre que suena a *máche* (batalla) (Rodríguez Adrados, Introducción a *Los Acarnienses* de Aristófanes: 17).

Diceópolis- Entonces, toma tu camino a solas.

Labrador- Queridísimo amigo, ya que solo tú tienes treguas, dame una medida de paz, siquiera de cinco años (1.018-1.020).

También el dolor femenino por no tener cerca a sus maridos, aspecto profundizado en *Lisístrata*: “¡Ea! Trae acá las treguas, para que le dé sólo a ella, porque es mujer y no es culpable de la guerra” (v. 1060).



Enfrentamiento entre hoplitas. Vaso Chigi.
Museo Nacional Etrusco, Roma

Para un griego del V a. C. la guerra era una situación habitual¹². No existían impedimentos morales que estimulasen el rechazo por la misma ya que, en definitiva, estaba en juego la propia libertad: la derrota podía implicar la esclavitud de toda la población. A su vez, la comedia, por su misma condición, no podía describir los horrores bélicos; no obstante, como propone Ehrenberg (1957), el

¹² “En el periodo 497-338, Atenas estaba en guerra cada tres años de cuatro, y los estados griegos en general consideraban los períodos de paz más como un respiro de la inevitable guerra que como situación normal” (*Joint Association of Classical Teachers*, 1988: 282).

deseo de paz de la comedia no es lo mismo que pacifismo, desde el momento que exaltaba las virtudes militares de los combatientes en Maratón. La guerra era necesaria y la paz significaba un período sin conflictos armados. La consideración del autor citado se demuestra claramente en *Acarnienses* cuando Anfíteo trae a Diceópolis tres sabores de treguas -la de cinco, la de diez y la de treinta años-, pero no la conciliación definitiva. Por supuesto, el héroe cómico elige la tercera opción (185- 200).

3- En 425, un año después de la obra aludida, se representó *Los Caballeros*. La trama está centrada en el demagogo Cleón y su forma de conducir al pueblo; sin embargo, aquí también aparece el tema de la guerra y la paz, una vez más entendida como tregua: Demos ha comprado a Cleón, un nuevo esclavo que hace la vida imposible a dos de sus viejos siervos, Nicias y Demóstenes. Un oráculo les anticipa que Cleón será derrotado por un vendedor de salchichas, por lo que intentan convencer a un salchichero para que se enfrente al paflagonio¹³. En el resto de la comedia, el salchichero intenta ganarse el favor de Demos a través de adulaciones. Demos se deja seducir por este y por Cleón, pero descubre que el demagogo se queda con la mayoría de los obsequios destinados a él. Tras el triunfo del salchichero, este cocina a Demos, que sale rejuvenecido (vuelve a ser como en el tiempo en que los griegos vencieron a los persas) y retorna al campo con una cortesana que personifica a Tregua; se la entrega el salchichero ya que el paflagonio la tenía escondida.

La muerte de Cleón y del general espartano Brasidas en 422 permitió canalizar los anhelos de abandonar una guerra que

¹³ “Los esclavos paflagonios, oriundos de Paflagonia (región del Asia Menor), eran muy frecuentes en Atenas. Bajo esta denominación, Aristófanes se refiere a Cleón, no porque fuera originario de Paflagonia, sino porque está haciendo un juego de palabras con el verbo *paphlazein* que significa ‘borbotar’, en alusión al temperamento y a la oratoria de dicho político” (Aragó, 1984: 58).

llevaba diez años. Las negociaciones se concretaron en la llamada Paz de Nicias¹⁴. Unos días antes de que se firmase la misma, en la Dionisia del 421 Aristófanes presentó *La Paz*. El protagonista es el viñador Trigeo, quien decide volar hacia Zeus sobre un escarabajo para preguntarle qué quiere hacer con los griegos¹⁵. Trigeo es recibido por Hermes que le informa que los dioses, enfadados con los griegos, se han marchado dejando a Pólemo (guerra), quien ha encerrado a Paz. Trigeo convoca a todos los helenos (representados por el coro) para rescatar a la diosa. Ponen manos a la obra pero algunos tiran para atrás, por lo que se hacen cargo de la empresa solo los labradores, que logran rescatar su estatua, acompañada por Cosecha y Fiesta. La consecuencia mágica de la acción es la reconciliación de las ciudades griegas y el retorno al campo de los labradores atenienses, cantado con regocijo en la comedia:

Trigeo- Oídme, gente: que se retiren los labradores al campo cuanto antes, llevando consigo sus aperos de labranza, y sin lanzas, espadas ni jabalinas, que ya todo aquí está bien lleno de nuestra antigua paz. Vamos, todo el mundo a su trabajo en el campo, cantando el peán.

Coro- ¡Oh día deseado por las buenas personas y por los labradores! Contento de verte deseo yo saludar a los viñedos y a las higueras que planté yo mismo, cuando era un muchacho.

¹⁴ “La paz debía mantenerse cincuenta años, pero duró seis. En realidad, la guerra del Peloponeso consistió en dos guerras de diez años separadas por la Paz de Nicias, pero la naturaleza más bien poco pacífica de esta última -debido, entre otros episodios, a la continua belicosidad de los corintios, y a la batalla de Mantinea, en 418, que enfrentó a atenienses, esparciatas y sus respectivos aliados- hizo que Tucídides considerara todo el periodo de 431 a 404 como una única guerra” (Kallet, 2002: 2014-15).

¹⁵ La escena recuerda la fábula de Esopo y parodia a *Belerofonte* de Eurípides, donde el héroe quiere llegar a los dioses en un caballo alado.

Nuestro ánimo desea abrazaros después de tan larga ausencia (550).

Si bien Brasidas había decidido abandonar las invasiones anuales al Ática y Cleón había renunciado a la cautelosa estrategia impulsada por Pericles, como en *Los Acarnienses* y *Los Caballeros*, en esta obra la paz es identificada con los anhelos del campesino, lo cual se puede advertir en pasajes como el anterior y en el mismo argumento: los labriegos atenienses impulsan la llegada de la paz.



Escenas de labranza en un vaso ático. Imagen obtenida de Aguilera (1985: 34)

Pero la aspiración antibelicista de los agricultores se oponía a la intención de diferentes sectores que querían continuar con la lucha. Según algunos estudiosos como Kitto *“la guerra prolongada ensanchó la brecha existente, no entre nobles y plebeyos, ni entre ricos y pobres, sino entre la clase comercial e industrial, que prosperaba, y la clase agrícola que padecía”* (2008: 161). Esta apreciación se manifiesta vívidamente en los siguientes pasajes:

Diceópolis- (...) deseoso de paz, aborreciendo la ciudad, añorando mi pueblo, que jamás pregonó “compra carbones”, ni “compra vinagre”, ni “compra aceite”, y ni siquiera conocía eso de “compra”, pues por sí mismo producía de todo y no había allí

quien te aserrara el oído gritando “compra” (*Los Acarnienses* 30-35).

Hermes- Observa ahora la cara de los espectadores para saber su oficio.

Trigeo- ¡Desgraciado de mí!

Hermes- ¿Ves a ese de allí, el fabricante de penachos, cómo se arranca sus propios cabellos? (*La Paz* 540).

Vendedor de armas- ¡Ay de mí, Trigeo, cómo me has hecho completamente polvo!

Trigeo- ¿Qué ocurre, infeliz; te pasa algo en el penacho?

Vendedor- Te has cargado mi oficio y mi medio de vida, y el de este otro, y el de aquél, fabricante de lanzas (*La Paz* 1210).

4- *Lisístrata* fue representada en 411. Si bien el marco histórico seguía siendo el de la Guerra del Peloponeso, la situación se había modificado notablemente: Atenas se encontraba muy debilitada por diferentes acontecimientos como la fracasada expedición a Sicilia, la duplicidad de Alcibiades, la deserción de varias ciudades jonias y la intervención persa a favor de Esparta. Este proceso desembocó en el golpe oligárquico del 411, probablemente concretado unos meses después de la exhibición de esta obra¹⁶, en la que Aristófanes recurre de nuevo a un argumento descabellado, aunque acaso más asombroso para la mentalidad de la época¹⁷: *Lisístrata* (literalmente “la que disuelve los ejércitos”) convoca a un grupo de griegas para proponerles ejecutar una idea que salvará a Grecia. Dicha idea consiste en que las mujeres no tengan contacto sexual con los hombres hasta que estos no concluyan con la guerra. Para privarlos del control del poder, las mujeres

¹⁶ No existe acuerdo sobre la fecha exacta de la presentación de *Lisístrata*.

¹⁷ Marcía Aparicio (2007) cataloga esta obra, junto a *Asambleístas* y *Pluto*, de utópica, lo que explica la ausencia de parábasis. Por su parte, según la historia de las ideas políticas, Barceló y Hernández de la Fuente afirman que *Lisístrata* “es un sueño pleno de fantasía y audacia, pero ante todo utópico” (2014: 257).

mayores toman la Acrópolis. Lisístrata logra sofocar el intento de deserción de algunas y finalmente su proyecto consigue el fin esperado: la paz entre espartanos y atenienses.

Es un hecho aceptado que el rol femenino en la Grecia antigua se restringía al ámbito doméstico¹⁸ y que figuras como Aspasia constituían una excepción.

En los esponsales, el padre de la novia pronunciaba la siguiente fórmula: ‘Te entrego a esta mujer para la labranza de hijos legítimos’; la idea de que el matrimonio era una alianza con fines reproductivos era muy común. La escena griega contiene pocas muestras de amor romántico. (Davidson, 2002: 174).

Por esto mismo, resulta sugestivo que de las cinco últimas comedias de Aristófanes, tres estén protagonizadas por mujeres: *Lisístrata*, *Las Tesmoforias* y *La asamblea de las mujeres*. Aunque no pueda afirmarse categóricamente, entiendo que es viable articular este realce femenino en su obra al deterioro ocasionado por la guerra, con el consiguiente fracaso de la política instituida por los varones. Es probable que el comediógrafo, siempre con la intención de hacer reír, sugiera que no queda otra solución que conceder poder a las mujeres. Es necesario recordar que, en este contexto, Eurípides también les otorga un espacio destacado¹⁹. Con todo, diversas escenas de *Lisístrata* permiten rescatar las vivencias femeninas de la época de Aristófanes:

Lisístrata- (...) muchas veces en casa nos enterábamos de que habíais tomado decisiones equivocadas sobre asuntos de importancia. Y entonces, aunque afligidas en el fondo, os preguntábamos sonriendo: “¿Qué decreto referente a treguas de paz habéis hecho inscribir en las estelas en la asamblea de hoy?”.

¹⁸ Cf. Ardesi de Tarantuviez 1992, Jenkins 1998.

¹⁹ “*Soy mujer pero hay raciocinio en mí*”, dice Lisístrata en el párrafo 1120. El verso es tomado de la *Melanipa* de Eurípides (Marcía Aparicio, 2007: 94).

“¿Y a ti, qué?”, decían nuestros maridos, “cállate”. Y yo me callaba (510).

Consejero- Ya tiene narices que ovillen y vareen esto las que no participan en absoluto de la guerra.

Lisistrata- Pues bien, grandísimo canalla, soportamos más del doble de su peso que vosotros. Ante todo pariendo hijos y dejándolos ir lejos a servir como hoplitas.

Consejero- Calla, no recuerdes desgracias.



“Una niñera entrega el niño a su señora (...) Procede de una *hydria* (jarra para agua) de figuras rojas hecha en Atenas hacia el 440-430 a. C.” (Jenkins, 1998: 30)

Lisístrata- Luego, cuando habría que pasárselo bien y disfrutar de la juventud, tenemos que dormir solas por culpa de las campañas. Y por lo que a mí respecta, pase; pero me aflijo por las muchachas que envejecen en su tálamo.

Consejero- ¿Es que los hombres no envejecen?

Lisístrata- Sí, por Zeus, pero no es lo mismo. El hombre llega, y aunque esté lleno de canas no tarda en encontrar una chica joven para casarse; pero la ocasión de la mujer es breve y si no la

aprovecha, nadie quiere casarse con ella, y ella se queda a verlas venir (580-590).

Evidentemente, los cambios en las condiciones de la guerra motivaron que Aristófanes dejara de identificar la paz con la vida silvestre. Solo aparecen alusiones aisladas como la del pasaje 1.170, aunque en este caso se asocia un doble sentido a la acepción literal²⁰: una vez que las mujeres han logrado el objetivo de la paz, el prítanis dice “*Ahora quiero, desnudo, trabajar el campo.*”

CONSIDERACIONES FINALES

Seguramente, las nociones de campo y vida doméstica, equiparadas a lo idílico y apacible, se contraponían a la guerra en el imaginario colectivo. Por ello, Aristófanes apeló a estas representaciones para exponer su manifiesto rechazo por la contienda que enfrentaba a los griegos: la primera fue resaltada en una etapa de su producción que coincidió con la guerra arquidámica, caracterizada por el encierro de los labradores entre los largos muros; la segunda fue explotada por el autor en un momento de desmoronamiento de principios políticos fundamentales.

Sin embargo, la mentalidad popular no respondía solo a mecanismos atávicos, vinculados a orígenes remotos; también se nutría de las vicisitudes de su presente histórico. Por lo tanto, la obra aristofánica no fue una mera construcción elaborada por el poeta para expresar sus intenciones sino que reflejó las inquietudes y angustias de sus conciudadanos.

Así, las piezas analizadas, cotejadas con otras fuentes, permiten conocer la aflicción del hombre de campo por dejar su tierra, la impotencia del pueblo por no poder defender su suelo, el

²⁰ Cf. Rodríguez Adrados, 1994: 305.

cansancio de los soldados por la dilación de las batallas, la alegría de la mayoría por la interrupción de las hostilidades y el enfrentamiento entre ciertos sectores de la población por su posicionamiento ante la guerra; además, la reclusión de las mujeres y su silencioso dolor por la ausencia de sus esposos o la pérdida de un hijo, como también el incremento de su aislamiento en la vejez.

Desde la perspectiva de quien vive en el siglo XXI, uno de los aspectos más llamativos e intrigantes es que, en medio de una guerra extenuante y cruel, los atenienses estuviesen dispuestos a celebrar sus fiestas, a elaborar sus representaciones y, particularmente, a reírse de sí mismos.

Fuentes

ARAGÓ, Jorge (Ed.) (1984). *Aristófanes. Los Caballeros*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

GIL FERNÁNDEZ, Luis (Ed.) (1995). *Aristófanes. Los Acarnienses*. Madrid: Gredos.

--- (1995). *Aristófanes. Los Caballeros*. Madrid: Gredos.

MACÍA APARICIO, Luis M. (Ed.) (2007). *Aristófanes. La Paz*. Madrid: Gredos.

--- (2007). *Aristófanes. Lisístrata*. Madrid: Gredos.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (Ed.) (1991). *Aristófanes. Los Acarnienses*. Madrid: Cátedra.

--- (1991). *Aristófanes. Los Caballeros*. Madrid: Cátedra.

--- (1995). *Aristófanes. La Paz*. Madrid: Cátedra.

--- (1995). *Aristófanes. Lisístrata*. Madrid: Cátedra.

TORRES ESBARRANCH, Juan José (Ed.) (1990). *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

AGUILERA, Concha (Coord.) (1985). *Grandes imperios y civilizaciones. Atenas y Esparta*. Madrid: Sarpe.

ALLSINA, José (1967). *Literatura griega. Contenido, problemas y métodos*. Barcelona: Ariel.

- ARDESI DE TARANTUVIEZ, Beatriz (1992), *La mujer en la Antigüedad Clásica*. Mendoza: FFyL, UNCuyo.
- BARCELÓ, Pedro y HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David (2014). *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*. Madrid: Trotta.
- CONNOLLY, Peter y DODGE, Hacer (1998). *La ciudad antigua. La vida en la Atenas y Roma clásicas*. Madrid: Acento.
- DAVIDSON, James (2002). La vida privada. En: Osborne, Robin, *La Grecia clásica. 500-323 a. C.* Barcelona: Crítica.
- DEGANI, Enzo (1980). La Tragedia. En: Bianchi Bandinelli, *Historia y civilización de los griegos*. Barcelona: Icaria.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo y GONZÁLEZ, José Pascual (1999). *Esparta y Atenas en el siglo V a. C.* Madrid: Síntesis.
- EHRENBERG, Víctor (1957). *L'Atene di Aristofane. Studio sociologico della commedia attica antica*. Trad. Guido Libertini e Anny Calma. Firenze: La Nuova Italia.
- FUNKE, Peter (2001). *Atenas clásica*. Madrid: Acento.
- JENKINS, Ian (1998). *La vida cotidiana en Grecia y Roma*. Madrid: Akal.
- JOINT ASSOCIATION OF CLASSICAL TEACHERS (1988). *El mundo de Atenas. Introducción a la cultura clásica ateniense*. Barcelona: Promociones y publicaciones universitarias.
- KALLET, Lisa (2002). El siglo V: narraciones políticas y militares. En: Osborne, Robin, *La Grecia clásica. 500-323 a. C.* Barcelona: Crítica.
- KITTO, Humphrey Davy Findley (2008). *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba.
- POMEROY, Sarah B. et al. (2011). *La antigua Grecia. Historia política, social y cultural*. Barcelona: Crítica.
- RAMIS, Juan Pablo (2003). El humor en la Atenas Clásica. En: García, Adriana, *Historias de la Historia IV. La vida cotidiana*. Mendoza: FFyL, UNCuyo.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1972). *Fiesta, comedia y tragedia. Sobre los orígenes del teatro*. Barcelona: Planeta.
- (1997). *Democracia y literatura en la Atenas clásica*. Madrid: Alianza.

El escultor Policleteo de Argos

Virginia Páez

Policleteo fue un importante escultor y arquitecto del mundo griego antiguo, nacido en Argos, que dio a la escuela perteneciente a dicha polis una etapa de esplendor comprendida entre 460 y 420 a. C.

LAS FUENTES PRIMARIAS

Los escasos datos biográficos del escultor se encuentran en las siguientes fuentes:

- Aristóteles: *Ética Nicomaquea*¹: 6.7, 1141^a9-13. En este pasaje, el estagirita elogia a Policleteo como ejemplo del término *sophia* empleado a los artistas, quienes reflejan ser los maestros más perfectos de su oficio. Policleteo lo es en la fabricación de estatuas de hombres, así como Fidias se impone en el campo del tallado de la piedra.
- Filón de Bizancio, *Tratado de Mecánica*², 4.1 y 49.20. En este caso, Filón cita una frase de Policleteo en la que asevera que la perfección se

¹ 350 a. C.

² Filón de Bizancio escribió sobre cuestiones referidas a la mecánica que vivió entre 280 y 220 a. C. aproximadamente. Su obra principal es el *Tratado de Mecánica*.

produce “poco a poco a través de muchos números”.

- Estrabón, *Geografía*³: 8. 372, en el que menciona una estatua de Hera, de autoría de Policleto, y lo compara en importancia con Fidias.
- Plinio el viejo, *Historia Natural*⁴: Pref. 26 y en 34. 55-56. En el Prefacio, Plinio alude a Policleto como un sencillo ejemplo de los artistas que ponen nombre a sus obras, al igual que él lo hace con sus libros. Pero en el fr. 34. 55-56, el autor nombra sus creaciones más importantes: el *Diadúmeno* y el *Doríforo*. También recuerda algunas esculturas de las que no se tienen más datos, describiéndolas como inigualables en perfección. Por ejemplo, los *Astragalizontes* –los que juegan a los dados o tabas⁵–, grupo escultórico que se encontraba en el atrio del emperador Tito, “que no tienen rival en perfección”, consistente en un hombre respaldándose con un *strigil*⁶, otro desnudo apoyado sobre los nudillos y dos chicos también desnudos jugando con los nudillos. Plinio agrega además un Hermes, un Heracles, un comandante

³ I d. C. García Ramón y García Blanco (1991: 101) sostienen que Estrabón escribió *Geografía* luego de *Comentarios*, a los 80 años de edad aproximadamente.

⁴ 77 d. C. (Fontán y Moure Casas, 1995: 41)

⁵ Participio presente en voz activa de *astragalízo*: jugar a los dados.

⁶ Del latín *stigilis*. Especie de almohaza para limpiarse después del baño.

tomando armas y un Artemón llamado “el hombre en la camada”.

- Plutarco, *Moralia*⁷: 86A, 36B-C. Considera a Policleteo como un modelo de quien usa la razón para guiarse, al citar una frase en la que el escultor describe su trabajo como dificultoso, ya que debía articular las piezas sin forma.
- Galeno de Pérgamo, *Del uso de las partes*⁸: XV 7,248; XVII 1,352; 1, 355. El famoso médico menciona el *Doríforo*, llamándolo *Canon*, debido a la *symmetría* de todas las partes del cuerpo humano entre sí.
- Pausanias, *Descripción de Grecia*⁹: En los libros II: 17, 4; 20, 1; 22, 7; 24, 5. En V: 6, 2. En VI: 2, 7; 4, 11; 7, 10; 9, 2; 13, 6-7. En VIII: 31, 4. Si bien en todos estos pasajes señalados, es nombrado Policleteo, en ocasiones es confundido con un discípulo suyo también originario de Argos, al que la traductora, María Cruz Herrero Ingelmo, llama “Policleteo el joven”, para diferenciarlo del de mayor edad. En el primer pasaje, Pausanias presenta una estatua de Hera, también mencionada por Estrabón, célebre en su época por su gran tamaño y belleza. En el resto de los pasajes, son aludidas otras obras de Policleteo el viejo, así como otras del joven. Por

⁷ Plutarco vivió entre 46 y 120 d. C. aproximadamente. *Moralia* fue denominada de esa forma por un monje bizantino llamado Máximo Planudes, que recopiló fragmentos de Plutarco sobre la temática en el III de nuestra era.

⁸ Galeno escribió el libro entre el 164 y el 175 (López Salvá, 2010: 7).

⁹ Obra escrita entre el 160 y el 180 (Herrero Ingelmo, 1994: 8).

ejemplo, en II, 20, 1, Pausanias refiere una estatua de Zeus Miliquio, ordenada por los argivos tras una batalla en la que se enfrentaron entre sí en el contexto de la guerra contra los lacedemonios, en el 418 a. C. En II, 24, 5, Policlete es nombrado como el artífice de las imágenes de mármol blanco de Apolo, Leto y Ártemis en un templo de esta diosa. En VI, 9, 2, es mencionada una estatua del ganador de los luchadores infantiles, Jenocles de Ménalo. Este es un ejemplo claro de las estatuas que esculpían los artistas de la época por encargo de los ganadores de las competencias olímpicas.

Las fuentes hacen referencia a las obras del escultor que se encontraban en la Grecia contemporánea a cada autor. Todas ellas se perdieron y solamente algunas llegaron hasta la actualidad a través de copias helenísticas y romanas.

LAS OBRAS MÁS RELEVANTES

El repertorio más importante de Policlete -en su totalidad forjado en bronce-, rastreado en las fuentes mencionadas, y descrito en la bibliografía actual son:

- *Doríforo*¹⁰ (450-440 a. C.¹¹): Se encuentra en el Museo Arqueológico Nacional de Nápoles. Es un joven lancero en actitud de marcha. “El *Doríforo*,

¹⁰ Palabra compuesta de *dóry* (lanza) y *phéeroo* (llevar): el que transporta la lanza.

¹¹ Las fechas de las estatuas son tomadas de Blanco Freijeiro (2011).

que se considera la encarnación más pura del canon de Policleto, es el prototipo del cuerpo varonil perfecto, de elegancia austera, sin afeminamiento, pero también sin formas hercúleas” (Angulo Iñiguez, 1962: 100).



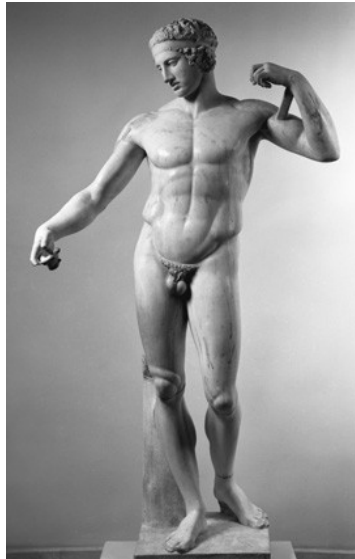
Amazona herida Blanco Freijeiro, 2011: 289. Museo Vaticano



Doriforo. Blanco Freijeiro, 2011: 286. Museo Arqueológico Nacional de Nápoles

- *Amazona herida*: Esta guerrera demanda de la protección de Ártemis, como es de prever, ya que forman parte de su cortejo. Es parte de un concurso en el que también participaron Fidias,

Crésilas y Fradmon¹². Probablemente, la perteneciente a Policleto se encuentra en el Museo Capitolino de Roma. En esta estatua, el cuerpo femenino está esculpido con la misma excelencia que el masculino, según Angulo Iñiguez (1962: 101).



Diadúmeno. Blanco Freijeiro, 2011: 287. Museo Nacional de Atenas

- *Diadúmeno* (440-430 a. C.): Se conserva una copia en el Museo Arqueológico de Atenas. Este atleta vencedor se ciñe en la frente la venda del triunfo, acorde con su nombre, que significa el ceñido, o el

¹² Según Blanco Freijeiro (2011: 288), el relato del concurso parece ser simplemente literario. Sin embargo, refleja que el templo de Ártemis contenía esculturas de los artistas más destacados de la época.

que se ciñe¹³. Es más joven que el *Doríforo* y tiene mayor movimiento (Angulo Iñíguez, 1962: 100)

- El *Doríforo* también es denominado *Canon* ya que el autor aplicó en esta estatua el sistema de proporciones del cuerpo humano que luego describe en un tratado de arte homónimo. En esta obra, la proporción ideal corresponde a la cabeza equivalente a un séptimo del resto del cuerpo. El portador de la lanza está apoyado sobre su pierna izquierda (*contraposto*). Estos dos últimos aspectos, contenidos en la principal obra de Policleteo, son representativos del arte heleno en general y fueron retomados por los artistas del Renacimiento italiano.

En su *Historia Natural* Plinio considera que Policleteo es, sin dudas, el primero en aplicar lo que en la actualidad conocemos como *contraposto*: “Fue estrictamente su invención la de hacer estatuas tirando su peso sobre una sola pierna” (34. 55-56). Explica Blanco Freijeiro sobre el *contraposto*:

La diferencia entre la función de las piernas, una de las cuales sostiene al cuerpo mientras la otra descansa, diferencia iniciada ya por los escultores del primer período clásico, se hace ahora más profunda y clara; la pierna exonerada es llevada muy atrás y sólo toca el suelo con los dedos del pie. De este modo, la figura gana profundidad en el espacio y da una impresión más viva de movimiento. Por haber perfeccionado así una

¹³ Participio presente de voz media o pasiva de *diadéoo* (ceñir).

actitud tradicional, Policleteo pasaba más tarde por autor de la idea de que las estatuas gravitasen en una sola pierna (2011: 285).

Aunque no haya sido el inventor de dicha postura, es indudable su labor de perfeccionamiento de la misma.

POLICLETO Y SU ÉPOCA

Con respecto a la época en la que Policleteo vivió, se trata de la etapa de oro del arte griego, transcurrida durante los años de Pericles en Atenas (461-429). Este notable gobernante ateniense dirigió la *polis* en una era de esplendor, manifestada en el auge de su Imperio marítimo, y que se vio reflejada también en la proliferación de obras artísticas. Esta realidad política griega se ilustra en el hecho de que las estatuas de Policleteo fueron encontradas a lo largo de toda la Hélade, según se describe en las fuentes analizadas.

Policleteo representa en sus obras la realidad cultural helena de entonces al esculpir figuras masculinas que expresan el ideal varonil agonal, pretendido por la aristocracia -solo los nobles participaban en los juegos olímpicos- (Hauser, 1978: 97). El artista era convocado para esculpir, por un lado, a referentes importantes de la nobleza, y por otro, a aquellos que ganaban dichos juegos, tanto niños como adultos, como registran las fuentes. Ejemplifican esta situación el *Diadúmeno* y el *Jenocles* de Ménalo que menciona Pausanias (*Descripción de Grecia*, VI, 9, 2).

Por otro lado, Hauser explica asimismo que los autores de estatuas de triunfadores en los juegos olímpicos de la época no pretendían realizar “parecidos” a los hombres a

quienes se retrataba, sino que representaban el ideal atlético varonil. En tanto ideal, la estatua debía expresar perfección y, por ende, belleza. Para Policleto, esto se lograba esculpiendo proporcionalmente cada parte.

Por último, es necesario reiterar que es el primer artista que escribió un tratado teórico sobre el arte, llamado *Canon*, que desafortunadamente se ha perdido. Sin embargo, las referencias a su existencia por parte de las fuentes, evidencian que el escultor estaba verdaderamente preocupado por el logro de la belleza cabal en sus obras de arte que, consideraba, se conseguía por la *symmetría* o proporción perfecta entre las partes del cuerpo humano, como plasmó en el *Doríforo*.

CONSIDERACIONES FINALES

Según se ha observado, tanto por la extensión geográfica del hallazgo de sus obras como por la importancia que las fuentes les concedieron, la de Policleto es una de las principales producciones artísticas de Grecia –junto con Fidias, Mirón y Crésilas–.

Policleto concibió, según Plinio, la posición de *contraposto* que hace reposar el peso del cuerpo sobre una sola pierna. Como ya se ha señalado, esta invención es una de las características más relevantes del arte griego antiguo en general, retomado en el Renacimiento italiano.

Policleto de Argos es sin dudas fundamental para la Historia del Arte occidental por ser el primero en escribir un tratado de arte, lamentablemente perdido. El hecho de que haya redactado su *Canon* demuestra su preocupación artístico-teórica que, en sus estudios, pretendía plasmar principios generales estéticos, producto de una reflexión

intelectual y racional. La proporción de las partes de la obra artística entre sí es signo de perfección y, por lo tanto, de belleza.

Por otro lado, su relevancia radica en la trascendencia alcanzada, al ser retomados sus principales preceptos, particularmente en el Renacimiento. Su preocupación por el equilibrio, la proporción y la calma que transmiten su *Doríforo*, constituye un ideal para alcanzar por los artistas helenos y luego por los renacentistas.

Fuentes o ediciones

FILÓN DE BIZANCIO, *Tratado de Mecánica*, en Proyecto Perseus: www.perseus.tufts.edu. Consultado el 11 de diciembre de 2017.

GARCÍA RAMÓN, J. L. y GARCÍA BLANCO, J. (Trads.) (1991). *Estrabón, Geografía*. Madrid: Gredos.

HERRERO INGELMO, María Cruz (Trad.) (1994). *Pausanias. Descripción de Grecia*. Madrid: Gredos.

LÓPEZ SALVÁ, Mercedes (Trad.) (2010). *Galeno de Pérgamo. Del uso de las partes*. Madrid: Gredos.

MORALES OTAL, Concepción y GARCÍA LÓPEZ, José (Trads.) (1992). *Plutarco. Moralía*. Madrid: Gredos.

MOURE CASAS, Ana María et al. (Trads.) (1995). *Plinio el viejo. Historia Natural*. Madrid: Gredos.

PALLÍ BONET, Julio (Trad.) (1985). *Aristóteles. Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.

Bibliografía consultada

ANGULO IÑIGUEZ, Diego (1962). *Historia del Arte* (T. I). Madrid: E. I. S. A.

BLANCO FREIJEIRO, Antonio (2011). *Arte Griego*. Madrid: CSIC.

HAUSER, Arnold (1978). *Historia Social de la Literatura y el Arte*. Madrid: Guadarrama/Punto Omega.

Platón y sus viajes a Siracusa

Yanela Araceli Pereyra

CONSIDERACIONES PREVIAS

Inmiscuirse en la vida cotidiana de aquellos personajes históricos que con sus ideas transformaron el devenir de la humanidad no es tarea sencilla. Indudablemente, Platón es uno de ellos. Su pensamiento influyó en el sistema de creencias filosóficas y morales, de individuos tanto de su tiempo como posteriores a él. Tanta es su trascendencia que, a pesar de la abismal distancia cronológica que existe entre él y nosotros, permanece vivo a través de la lectura de sus escritos.

No obstante, más allá del filósofo fundador de la Academia, se esconde un hombre hecho a la medida de su época, producto de sus experiencias personales. En el presente capítulo se pretende encontrar vestigios de su vida cotidiana que pudieron o no tener consecuencias en sus creencias político-filosóficas, manifestadas en sus diálogos. El núcleo de este estudio es el análisis de los tres viajes que el pensador emprendió hacia Siracusa y lo que eso significó para él.

Para ello, examinaremos fragmentos suyos en primera persona, como sus cartas -específicamente la séptima-. Por su parte, lo cotejaremos con algunas obras platónicas

cuyos matices prevaecientes son la forma de gobierno, el gobernante y las νόμοι: *República*, *Político* y *Leyes*.

SU RELACIÓN CON LA POLÍTICA

Ἀριστοκλῆς (427-347 a. C.), más conocido por su seudónimo Platón, ciudadano y filósofo ateniense, experimentó desde temprana edad una proximidad hacia la ciencia de la πόλις, ya que sus parientes Critias y Calastro estaban involucrados en el núcleo político de tendencia oligárquica de la época¹. Durante sus años de juventud fue testigo de una serie de convulsiones que desestabilizaron el orden de la πόλις, como la mutilación de los hermas hacia el 415 a. C. -o 'episodio de los Hermocópidas'- que trajo aparejado un golpe de Estado.

Asimismo debe recordarse que, de acuerdo con el contexto en que vivió durante sus años mozos -finales del V. a. C.-, respiró del ambiente mordaz de la época materializado en el teatro, reflejo de la más libre expresión audaz hacia los gobiernos de turno. Allí encontró lugar su pariente Critias -a quien dedicará uno de sus diálogos más adelante-, poeta cercano artística e ideológicamente a Eurípides. Asimismo, Platón habría tenido contacto con este último durante su viaje a Egipto².

También se dice que el filósofo desarrolló una ardua actividad poética y de pintura (Canfora, 2002) y que se alejó del teatro una vez que se presentó en un certamen de tragedia, cuando de pronto escuchó la voz de Sócrates frente al teatro de Dioniso e inmediatamente prendió

¹ Ambos participaron en intentos de subversión oligárquica en Atenas.

² Cf. *Ifigenia de Táuride*, Eurípides.

fuego su obra literaria mientras prorrumplía: “*Hefesto, avanza por aquí. Platón te necesita*” (Laercio, 2007). Desde entonces -407 a. C., permaneció durante varios años al lado de su maestro Sócrates, de quien aprenderá gran parte de su posterior teoría ética y política.

Al promediar el V a. C. la πόλις distaba mucho de ser la Atenas del esplendor de antaño. La restauración democrática no parecía asemejarse a la anterior ni tampoco sus drásticas medidas de control que pretendían conservar el orden ya en declive. En este contexto se produce el controvertido episodio de la muerte de Sócrates (399 a. C.), fantasma que acompañó a Platón por el resto de su vida y espíritu que lo impulsará hacia la búsqueda del mejor gobierno y del mejor gobernante en su constante orientación hacia la ἀρετή. Teniendo en cuenta este hito histórico, fundamental para el futuro del discípulo, éste enfrentará nuevos avatares que lo conducirán hacia otras realidades. Los tres viajes que emprenderá hacia Sicilia y sus respectivos resultados modelarán las expectativas que plasmará a través de sus diálogos, en especial en *República* -Πολιτεία-, *Político* -Πολιτικός- y *Leyes* -Νόμοι-. Ilusiones, realidades y decepciones que harán que su pensamiento mute paulatinamente en función de las experiencias de su vida cotidiana.

Según la narración de sus cartas, al parecer en un primer momento estaba interesado en los asuntos de su πόλις:

De esta suerte yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo, y si bien no prescindí de

reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, sí dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir a activamente; y terminé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los Estados actuales de que están, sin excepción, mal gobernados. (*Carta VII 325e*).

LOS VIAJES A SIRACUSA

En sus *Cartas*, principalmente en la *Séptima*, Platón manifiesta en primera persona su decepción por la política tras el suceso trágico de la condena a muerte de Sócrates. Por otro lado, muestra un perfil más humano al permitir que nos acerquemos a su vida cotidiana a través de la narración de los viajes a Sicilia.

El primero de ellos tuvo lugar en 388 a. C., cuando conoció al gobernante de dicha isla de la Μεγάλη Ἑλλάς, - Dionisio I o Dionisio 'el Viejo', un tirano. El filósofo entró en contacto con Dión, hermano político de Dionisio, quien adhería a las ideas socráticas y quería aprender del ateniense. En estos momentos, Platón tenía en mente la utópica creación de una ciudad perfecta en donde los filósofos gobernantes detentaran el poder y las leyes escritas -o νόμοι- permanecerían ausentes.

Y me vi obligado a reconocer; en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra. (*Carta VII 326a - 326b*)

Sin embargo, la realidad irrumpió entre sus nobles anhelos. No obstante, intentó vanamente modificar la tiranía en pos de sus ideales sofocráticos, cuya pieza clave era su amigo y aliado Dión: “Pues bien, yo os aseguro que, si efectivamente tenéis las mismas opiniones y deseos que él, prestaré mi colaboración; pero si no es así, tendré que pensarlo mucho”. (Carta VII 324a)

Tras despertar sospechas de una posible conspiración contra el régimen político establecido en la isla, el tirano obligó a Platón a embarcarse hacia Egina, πόλις que en ese entonces se encontraba en litigio con Atenas. Posteriormente el filósofo fue vendido como esclavo, hasta que lo liberó Aníceris y pudo regresar a su patria en 387. Al llegar, sus discípulos quisieron devolver a Aníceris el estipendio que posibilitó el rescate pero él no lo aceptó. Con esos fondos Platón fundó su Ἀκαδημία.

La primera experiencia en Siracusa hizo reflexionar al filósofo, que luego de ella escribió *Fedón*, *Banquete*, *Fedro*, *Ion*, *Menéxeno*, *Eutidemo*, *Crátilo* y, fundamentalmente, las primeras líneas de *República*. En esta última se plasma la concepción política de Platón, dotada de un férreo idealismo y una sólida esperanza en la concreción de su sofocracia:

A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá

la luz del sol, la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente. (*República* 473d-e)

Habían transcurrido veinte años desde la vivencia nefasta de Platón en Siracusa, cuando de pronto recibió un mensaje de su amigo Dión, alertándolo por la reciente defunción del tirano Dionisio. Su heredero, Dionisio el Joven, quería aprender filosofía. Este sería quizás el prototipo de gobernante que ambos habían ideado desde hacía tiempo. Por su parte, Platón se encontraba ya establecido al frente de la Academia, así que decidió dejar interinamente a Eudoxio al mando y partir de nuevo a la isla.

Empero, las esperanzas no tardaron en desvanecerse. Cuando llegó, se encontró con un Dión notablemente debilitado y con un nuevo tirano, Dionisio II, inamovible en el trono siciliano. Tras varias divergencias, el filósofo terminó cediendo, situación de la que luego se arrepentirá:

Dionisio atendió a los calumniadores que afirmaban que todo cuanto Dión estaba haciendo en aquellos momentos lo hacía movido por el deseo de derrocar la tiranía, con la intención de que Dionisio, reclamada su atención por el afán de cultura, se despreocupara del mando y lo dejara en sus manos, y así poder él usurparlo y arrojar a Dionisio del trono traidoramente. Resultaron victoriosas estas calumnias entonces, y lo mismo sucedió cuando por segunda vez fueron propaladas en Siracusa, y por cierto que fue una victoria absurda y denigrante para los que la obtuvieron. (*Carta VII* 333c)

Finalmente, logra regresar a Atenas, con la promesa de retornar algún día a Siracusa. Durante los seis años que transcurren hasta su tercer viaje, escribe una serie de diálogos: *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político* y *Filebo*. De

todos ellos, el que más interesa destacar es el *Político*, ya que en él se expresan considerables transformaciones en el sistema de creencias platónicas en comparación con la *República*: para ello apela a la “alegoría del pastor y el tejedor”, en donde este último tiene la capacidad de mediar entre los hombres y sabe cómo adecuarse a la realidad tan diversa que se le presenta en pos del orden y la paz. Es un personaje pragmático que puede evitar la $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ de la $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$, no ya el filósofo gobernante de la *República*.

Extr. -Por éste: si una persona, aun cuando sea ella misma un simple particular, es capaz de dar consejo a alguno de los médicos públicos, ¿acaso el nombre del arte que deberá aplicársele no será el mismo que el que le corresponde a aquel a quien da sus consejos?

J. Sóc. -Sí.

Extr. - ¿Y entonces? Quien es capaz, aunque él mismo sea un simple particular, de dar su consejo a quien reina sobre una región, ¿acaso no diremos que tiene la ciencia que debe poseer el propio gobernante? (...) (*Político* 259a).

Poco tiempo después de su segundo retorno a Atenas, decide emprender su tercer viaje en el 361. Su motivo fue reconciliar a Dionisio con su tío, Dión. Había sido invitado por el mismo tirano. Platón defendió la causa de Dión, lo que desencadenó una serie de represalias de Dionisio hacia ellos. Luego de permanecer allí aproximadamente un año, Platón logró regresar a Atenas para no volver a pisar nunca más Sicilia. La razón de esta decisión reside en que su $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ había fracasado, de acuerdo con lo que él mismo expresa en su *Carta VII*:

Mi opinión era que no debía estar irritado contra Dionisio sino más bien contra mí mismo y contra los que me habían forzado a cruzar por tercera vez el estrecho de Escila para arrostrar una vez más a la funesta Caribdis³, y que debía decir a aquél que me era imposible permanecer allí después de haber sido Dión objeto de tan indigno trato. (345d - 345e).

Después de estos acontecimientos, en su estadía en Atenas escribió *Timeo*, *Critias* y *Leyes*. Si bien esta quedó inconclusa, de igual manera interesan varios aspectos que consideramos sustanciales para examinar el proceso de transformación de sus ideas políticas, en sintonía con su vida cotidiana. Aunque la obra dispone de varios tópicos, la novedad estriba en el protagonismo que el filósofo otorga por primera vez a las νόμοι, cuyo rol había sido ignorado hasta entonces, considerando que el buen gobernante no requeriría de su utilidad.

At. - ¿Cuál sería entonces mejor?, ¿el que destruyera a todos los malvados que hay entre ellos y ordenara a los mejores gobernarse a sí mismos o aquel que mandara gobernar a los buenos y, dejando a los peores con vida, hiciera que aceptaran por su propia voluntad ser gobernados? Mencionemos un juez, tercero quizás respecto de la virtud, si hubiera uno tal que recibiera una familia reñida y no quitara la vida a nadie, sino que, reconciliándolos por el resto del tiempo, les diera leyes y pudiera vigilar a unos y a otros, de modo que fueran amigos (*Leyes* 627d).

En 360 a. C., después de concretarse el último viaje, la fuerza de τύχη lo vinculó a Dión nuevamente, esta vez en Olimpia. El pariente del tirano le comenta que está

³ Alusión a *Odisea* XIII, 428.

preparando una conspiración armada para destronar a Dionisio. Entonces Platón se da cuenta de que Dión quizás nunca había comprendido la complejidad de su filosofía política y ética, ya que la única manera factible de acceder al poder era por las vías de la razón y no por la fuerza, como pretendía el siracusano. Así pues Platón se alejó de su amigo para siempre, negándose a ayudarlo y a ceder ante sus caprichos y sed de poder.

Tres años más tarde, Dión al fin pudo vencer a Dionisio II. Pero un trono usurpado forzosamente, desviándose del camino del *νοῦς* hacia la *ἀρετή*, prontamente habría de perecer ante la desgracia. Dión fue asesinado y con él murieron sus altivos anhelos políticos, alejado ya de su amigo y antiguo aliado Platón.

Al observar yo cosas como éstas y a los hombres que ejercían los poderes públicos, así como las leyes y las costumbres, cuanto con mayor atención lo examinaba, al mismo tiempo que mi edad iba adquiriendo madurez, tanto más difícil consideraba administrar los asuntos públicos con rectitud (...) por otra parte, tanto la letra como el espíritu de las leyes se iba corrompiendo y el número de ellas crecía con extraordinaria rapidez.
(*Carta VII 325d*)

CONSIDERACIONES FINALES

Después de habernos aproximado a una posible interpretación sobre los viajes de Platón a partir del análisis de sus obras, es menester comprender que los sujetos que hacen la historia son susceptibles de transformación ante los avatares que el destino les impone constantemente. Sus decisiones no son casuales, sino que responden a una variedad de factores, tales como

la matriz ideológica a la que pertenecen de acuerdo con su temperamento, o acorde con sus vivencias cotidianas y personales. Asimismo, dichos factores son el reflejo de un tiempo y de un espacio en un contexto, lo cual permite esbozar, en este caso, una noción acerca de lo que probablemente Platón pretendió esgrimir en sus páginas.

No obstante, la tarea del historiador que busca empatizar y adentrarse en la mentalidad política e ideológica -y de otras índoles- de épocas precedentes es ineludiblemente ardua, aunque no imposible. Las fuentes primarias que demanda la labor del guardián de la *ιστορία* no siempre están disponibles y, por ello, a veces es menester recurrir a otras fuentes. Por consiguiente, el análisis de las *Cartas* de Platón para una mayor comprensión de su pensamiento y también de ciertos aspectos de su vida que probablemente no son muy conocidos, resulta fructífero en el intento de reconstruir sus ideales políticos, filosóficos y éticos en relación con las experiencias de su devenir cotidiano.

Por consiguiente, los tratados filosófico-políticos que trasmite Platón desde siglos de distancia, desde el mar Egeo de la Ἰωνία Ἑλλάς hacia el resto de la humanidad actual, son fruto de su personalidad, de su desarrollo intelectual, de sus vivencias favorables y desfavorables, de sus esperanzas y de sus frustraciones, del *καίρος* en el período histórico del que fue testigo. Sin alguno de estos factores, Platón no sería el mismo que conocemos.

Fuentes

EGGERS LAN , Conrado (Trad.) (1988). *Platón. Diálogos* (Vol. IV). Madrid: Gredos.

GARCÍA GUAL, Carlos (Trad.) (2007). *Diógenes Laercio. Vidas y Opiniones de los Filósofos Ilustres*. Madrid: Alianza.

- LISI, Francisco (1999). *Platón. Diálogos* (Vol. VIII). Madrid: Gredos.
- (1999). *Platón. Diálogos* (Vol. IX). Madrid: Gredos.
- SANTA CRUZ, María Isabel; VALLEJO CAMPOS, Álvaro y CORDERO, Néstor Luis (1988). *Platón. Diálogos* (Vol. V). Madrid: Gredos.
- TORANZO, Margarita (Trad.) (1970). *Platón. Cartas*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Bibliografía consultada

- ARDESI DE TARANTUVIEZ, Beatriz (2004). Qué nos dice hoy El Político de Platón, *Revista de Historia Universal* (14), 15-29.
- BLACKBURN, Simon (2007). *La Historia de la República de Platón*. Barcelona: Debate.
- BRUN, Jean (1961). *Platón y la Academia*. Buenos Aires: EUDEBA.
- CANFORA, Luciano (2002). Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos. Barcelona: Anagrama.
- CASTORIADIS, Cornelius (2004). *Sobre El Político de Platón*. Madrid: Trotta.
- Droz, G. (1993). *Los Mitos Platónicos*. Barcelona: Labor.
- LÓPEZ DE HERNÁNDEZ, Nelly (1986). *Historia y política en el pensamiento griego*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- ROSS, David (1993). *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra.
- SOARES, Lucas (2010). *Platón y la Política*. Madrid: Tecnos.
- STRAUSS, Leo (2008). *Estudios de filosofía política platónica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- VALLESPÍN, Fernando (1990). *Historia de la Teoría Política I*. Madrid: Alianza.

Aristóteles.

El desarrollo de su pensamiento político en relación con su época

Pablo Enrique Terroba

INTRODUCCIÓN

Aristóteles abordó todas las áreas del conocimiento: escribió numerosos tratados sobre filosofía de la ciencia, política, astronomía, física, biología, ética, poética, retórica y metafísica. El estagirita es una figura de enorme trascendencia no solo para la filosofía sino también, y desde la perspectiva que nos interesa, para la historia de las ideas políticas.

Recopiló 158 constituciones de la época junto con sus discípulos del Liceo, sobre cuya base constituyó los aportes esenciales de su pensamiento político. La principal fuente de acceso al conocimiento de la evolución del pensamiento político aristotélico corresponde al análisis de una de las obras cumbres redactadas por Aristóteles: *la Política*, que será de vital importancia en nuestro trabajo.

El siguiente trabajo analiza, mediante el estudio de *la Política* y de otras fuentes secundarias, la interrelación entre las ideas políticas de Aristóteles y los principales hechos acontecidos en Grecia durante el siglo IV. A partir de estas consideraciones es posible formular la siguiente hipótesis de trabajo: el contexto histórico de Aristóteles influye de modo decisivo en la evolución de su

pensamiento político. En este sentido, juega un rol clave el fenómeno de la *stasis* (conflicto social), a la cual procuran dar solución los pensadores de la época. Esta presunción nos indujo a elaborar un trabajo que haga inteligible el contexto, la evolución y la proyección del pensamiento político aristotélico.

ANÁLISIS DE LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Resulta dificultoso hablar de Aristóteles sin resaltar la influencia que Platón ejerció sobre su pensamiento. Distinguimos pues, en la filosofía política aristotélica, tres fases fundamentales que se caracterizan por la progresiva independencia de pensamiento que fue logrando respecto de Platón.

- La primera es la de la Academia en donde se incorporó a los 17 años (367 a. C.). Si bien en esta fase se detecta con claridad la influencia de su maestro, de ninguna manera se puede negar la originalidad aristotélica.
- La segunda comienza con el alejamiento de la Academia, en 347 a. C. En esta etapa intermedia, Aristóteles va madurando su propio pensamiento político y acentuando la pendiente empirista de sus ideas. En este periodo se retiró a Aso en Asia Menor donde fue muy bien recibido por Hermias, un monarca que había sido huésped de la Academia. Probablemente durante su estadía allí, Aristóteles haya acentuado su tendencia a estudiar los acontecimientos políticos. Aso era por ese entonces campo de batalla entre griegos y

persas; así es como Hermias pereció asesinado por estos últimos alrededor de 342-341 a. C. Por este motivo Aristóteles se refugió en la isla de Lesbos. Posteriormente fue llamado por Filipo de Macedonia para que se encargara de la educación de su hijo Alejandro de trece años de edad.

- La tercera etapa, que es dable denominar propiamente aristotélica, transcurre en Atenas en la que funda el Liceo. Este período de la vida del filósofo está caracterizado por el pleno estudio empírico de la realidad. Después de la batalla de Queronea (338) y del asesinato de Filipo (336 a. C.) permanecerá trece años al frente de su escuela formando la mente de muchos y aventajados discípulos y creando una tradición intelectual que sobrevive hasta el presente. La amistad que Aristóteles mantuvo con Alejandro, empañada por la muerte de Calístenes, sobrino del filósofo, se sumó a otras circunstancias que convirtieron a Aristóteles en sospechoso para los atenienses. Precisamente, su cercanía a la corte macedónica y sus ideas religiosas y políticas fastidiaban a los atenienses defensores de la religión tradicional. Para evitar correr la misma suerte que Sócrates, Aristóteles decidió abandonar la ciudad e instalarse en Calcis de Eubea. Allí murió poco después, en el 322 a. C (Dri, 2003).

Werner Jaeger fue el primer estudioso en establecer las líneas generales de la evolución del pensamiento político aristotélico:

(...) empezó Aristóteles siguiendo a Platón, pasó luego a criticarlo, pero en su tercer periodo apareció algo totalmente nuevo y original. Aristóteles se volvió a la investigación empírica de los detalles, y mediante una consecuente aplicación de su concepto de forma llegó a ser en esta esfera el creador de un nuevo tipo de estudio (1946: 373).

El problema que surge al estudiar o al observar estos tres períodos en el desarrollo del pensamiento de Aristóteles, es que no se corresponden con el orden habitual que su obra *la Política* presenta ya que, si nos guiamos por el orden tradicional, encontramos que los libros intermedios (IV, V, VI) constituyen el estudio de los estados reales mientras que los dos últimos (VII, VIII) se ocupan de lo relativo a la organización del Estado o ciudad ideal.

Respecto de esta problemática, para Julián Marías es necesario cambiar el orden tradicional de los libros colocando el VII y el VIII (de elaboración más antigua) a continuación del III, y el IV, V, VI al final de la obra (1983).

Para Jaeger los libros II y III están destinados a dar paso a la pintura de un Estado ideal platónico que se desarrolla en VII y VIII; mientras que IV, V y VI no presentan ninguna huella del viejo espíritu platónico constructivo e idealista, su actitud es diferente, desplegando una notable cantidad de ejemplos históricos. Jaeger también afirma que II y III están estrechamente relacionados con VII y VIII por medio de mutuas referencias mientras que su conexión con IV, V, y VI es muy limitada. Sostiene que estos libros intermedios interrumpen la construcción del mejor Estado.

Pese a estas consideraciones, Jaeger argumenta que no hay derecho a alterar la disposición de los libros, porque el

mismo Aristóteles cambió el orden por el que hoy tenemos como tradicional (1946: 308-309). Por otro lado, Ross afirma: “*En general, el orden tradicional (que data al menos del primer siglo a. C.) da la línea de pensamiento más coherente, salvo que es mejor leer el libro V después del VI*” (1981).

En realidad, *la Política* es compleja, resultado de la suma de varios tratados menores escritos en diferentes épocas y que, posiblemente, Aristóteles no pensó publicar como una obra de conjunto. *La Política* tiene un carácter de compaginación de apuntes de clase, elaborados a lo largo de un extenso periodo de tiempo (López de Hernández, 1986).

Sobre la problemática del orden de los libros, Rubén Dri opina:

Todos los textos suelen tener interpolaciones que se les hicieron en diversas etapas. Es tarea de la crítica estudiar dichas interpolaciones, interceptarlas, pero no cambiar el texto. A nadie se le ocurre reordenar un texto como la Biblia, que ha sido escrito a lo largo de once siglos, con las más diversas interpolaciones.

Por otra parte, no nos es posible saber exactamente en qué orden dejó los libros Aristóteles. La colocación en que fueron encontrados tiene un sentido. Efectivamente, luego de los libros introductorios viene el desarrollo del cuerpo doctrinal contenido en la parte empírica. Los libros de la polis ideal quedan finalmente como utopía, como horizonte al que debe tender toda polis (Dri, 2003: 112).

Como se advierte, buena parte de los estudiosos son reticentes a la hora de tener en cuenta un orden distinto de los libros de la *Política* al legado por la tradición. Por

esto, es factible afirmar que la obra de Aristóteles puede ser leída en todos los sentidos antes mencionados, pero el orden más adecuado es el tradicional.

EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ARISTÓTELES

Como hemos dicho, utilizando el importante análisis de Jaeger, es viable rastrear la evolución histórica del pensamiento aristotélico, que va de una posición idealista, muy próxima a la de su maestro Platón, hacia otra más realista, histórica y empírica.

En la formación del ideario político aristotélico se reconocen estos momentos: un primer estadio platónico en el que trabajó en la construcción de la ciudad ideal. Su estadía en Aso, junto a Hermias, lo debió de haber provisto de un grandioso material de observación. El resultado de este primer encuentro con la política real le habría inspirado el deseo de ajustar su teoría con las observaciones que las distintas variedades de ‘repúblicas’ podían ofrecerle:

A diferencia de Platón, cuyo desenvolvimiento político puede rastrearse particularmente a través de la *República*, el *Político* y las *Leyes*, en Aristóteles hay que procurar descubrir la evolución de su reflexión política en una misma obra: la *Política*. Tanto en Platón como en Aristóteles este desarrollo está condicionado por factores de idiosincrasia, formación y circunstancias personales, aunque también está generado en gran medida por la coyuntura histórica, marcada por la fragilidad creciente de la *polis*. El ideal político de Aristóteles es mucho menos pretencioso que el de la *República* de Platón y se acerca en diversos puntos al propuesto por este en las *Leyes*; pero Aristóteles dio un paso más: a partir de un profundo estudio de la realidad

política, plasmado en las ciento cincuenta y ocho constituciones recopiladas, pudo proponer un gobierno que, sin ser el ideal en abstracto, permitiese la pervivencia de la *polis*. Y más aún, analizó los medios para la salvación de todas las formas de gobierno (Ramis, 2009: 25).

En el final de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles advierte acerca de su propósito de investigar las leyes y constituciones de las diversas ciudades. Jaeger supone que los resultados de esta investigación empírica sirvieron para estructurar los libros IV, V, VI de la *Política*, que se caracterizan por el análisis histórico de los distintos tipos de constituciones existentes en Grecia y otros territorios.

Sobre esta base Aristóteles afirma que:

Pues bien, como nuestros antecesores han dejado sin investigar lo referente a la legislación, quizá será mejor que lo consideremos nosotros, y, por tanto, estudiemos en general lo relativo a la constitución política a fin de completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. En primer lugar, pues, intentemos pasar revista a lo que parcialmente haya podido quedar bien tratado por nuestros predecesores; después, en vista de las constituciones políticas que hemos reunido, intentemos ver qué cosas salvan y qué cosas pierden a las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras lo contrario. Examinadas estas cosas, quizá podamos ver mejor al mismo tiempo cuál es la mejor forma de gobierno, y cómo ha de ser ordenada cada una y de qué leyes y costumbres se ha de servir para ser la mejor de su género. Comencemos, pues, a hablar de esto (*Ética a Nicómaco*, 1181b).

Esta declaración hecha por Aristóteles asevera, sin lugar a dudas, la transición entre la etapa platónica en la que el

Estado es estudiado y analizado sobre la base de una idea filosófica preconcebida y abstracta y una posterior etapa aristotélica pura, en la que la reflexión política nace del análisis de las constituciones.

LA PROPUESTA POLÍTICA ARISTOTÉLICA

A través de la *Política* es factible conocer de qué modo concibe Aristóteles la ciencia política. Esta ciencia debe ocuparse de diversos temas pues, si bien se interesa básicamente en determinar cuál es el mejor régimen político, ha de hacerlo no de manera absoluta sino considerando las diversas circunstancias y situaciones. Un régimen político, perfecto para un pueblo o para una época, puede no serlo para otros (López de Hernández, 1986). Para Aristóteles los pueblos son de naturaleza diferente y a ella deben adaptarse los sistemas políticos.

Como Platón, Aristóteles señala los defectos, grandes y pequeños, de los sistemas políticos vigentes y aspira a su corrección. Busca esbozar el mejor régimen de gobierno pero sin apartarse de la realidad política de su época. Aristóteles analiza los regímenes gubernativos existentes y los clasifica siguiendo un criterio de cantidad y otro de calidad. El criterio de cantidad tiene en cuenta si el gobierno es ejercido por una sola persona, por varias o por la mayoría; y el de discernimiento de calidad determina si ese régimen es ejercido en beneficio propio o atendiendo al interés general.

El mismo Aristóteles afirma sobre esto:

De los gobiernos monárquicos, esto es de un solo individuo, solemos llamar reinado al que tiene en mira el interés común, y aristocracia al gobierno de unos

pocos pero no de una sola persona (sea porque gobiernan los mejores, sea porque tienen en vista lo mejor para la ciudad y para quienes forman parte de ella); cuando la masa gobierna la ciudad mirando al interés común, se la llama con el nombre común a todos los regímenes políticos, *politeia* (república¹) (...). Son desviaciones de los regímenes políticos mencionados la tiranía del reinado, la oligarquía de la aristocracia, y la democracia de la república. La tiranía, en efecto, es el gobierno de uno solo que tiene en vista el interés del gobernante, la oligarquía, el que mira al interés de los ricos, y la democracia, el que mira al interés de los pobres; pero ninguno de esos gobiernos tiene por fin el bien común (*Política* 1279a, 1279b).

Igual clasificación se encuentra en la *Ética a Nicómaco* y otra muy similar en la *Retórica*, en la que falta sin embargo la *politeia*, seguramente por encontrarse solo en unas pocas ciudades. Solo se enumeran las cuatro siguientes: la democracia, fundada en el sorteo y cuyo fin (*telos*) es la libertad; la oligarquía que se asienta sobre el patrimonio y cuyo fin es la riqueza; la aristocracia, que depende de la educación y cuyo fin es la mejora de esa educación y el mantenimiento de las instituciones; y por último, la monarquía, donde uno solo es dueño de todo, en la que hay que distinguir si se somete a las leyes (*basileia*) o si no lo hace (tiranía) (López Barja de Quiroga, 2009).

Un hecho de gran notoriedad es la tenacidad con la que Aristóteles se aferra al esquema tradicional de la *polis* clásica como único marco adecuado para la vida del hombre libre, en el cual puede alcanzar su desarrollo

¹ La *politeia* o república es para Aristóteles el gobierno de la clase media de acuerdo con las leyes; es el régimen favorito de Aristóteles. Cf. libro IV capítulo VIII.

pleno y su felicidad. Este aferrarse resulta aun más llamativo cuanto más decepcionante es la realidad que tiene por delante. Luego de los fracasos sucesivos de Atenas, Esparta y Tebas para ejercer el dominio hegemónico sobre Grecia, el poderío macedónico ha puesto fin a la anarquía mediante la sujeción de las *poleis* a los designios de la política de unificación iniciada por Filipo. La *polis* clásica ha iniciado una inexorable decadencia rumbo a su conversión en municipio.

Aunque era inevitable que la idea imperial terminara imponiéndose, primero con Alejandro y luego con Roma, todavía en el siglo IV la *polis* seguía siendo una realidad viva. Realidad imperfecta pero corregible en opinión de Aristóteles. Para llevar a cabo esta corrección, estudia empíricamente esa situación, investiga el proceso histórico que la ha determinado, reconoce sus males y propone los remedios adecuados. Una constitución intermedia, con rasgos de democracia y oligarquía, una clase media convertida en gobernante y un moderado tamaño de acuerdo con las exigencias de una población también moderada, son las ‘medicinas’ propuestas por Aristóteles para salvar la *polis* histórica (López de Hernández, 1986).

De este modo advertimos que en el denominado ‘término medio’ está la clave de la propuesta política aristotélica. Como receta general, Aristóteles aconseja un gobierno en que los elementos oligárquicos y democráticos se atemperen mutuamente (*politeia*) y para lograr esto aconseja fortalecer las clases medias.

Por ello, para el estagirita el bienestar mayor consiste en que los ciudadanos posean un patrimonio medio y suficiente, pues en donde unos poseen en exceso y otros

nada, nace una democracia extrema o una oligarquía, o una tiranía causada por ambos excesos. Que para Aristóteles el régimen intermedio es el mejor está claro ya que es el único libre de sediciones; pues “*donde es numerosa la clase media difícilmente surgen facciones y se producen disensiones entre los ciudadanos*” (1295ab-1296a).

Sobre esto, Sancho Rocher afirma que:

Aristóteles considera a la *politeia* una forma real de democracia muy limitada, y a la aristocracia, una versión edulcorada de la oligarquía; y, mezcla de oligarquía y democracia, en el primer caso, y de pobreza, riqueza y virtud para el segundo. Sin embargo, quizá por presión consciente de la realidad circundante en su época, Aristóteles habla en general de la mezcla que afecta a regímenes que poseen rasgos democráticos y oligárquicos (...). Puesto que en una ciudad el bien a distribuir es la participación en el poder, la mezcla habría de combinar criterio numérico y riqueza de los individuos de modo que el poder se obtuviera en función de una suma de ambas cualidades (2002: 418).

CONSIDERACIONES FINALES

Pese a todas estas reflexiones sobre la trayectoria intelectual de Aristóteles que lo convierten en un precursor de la ciencia política moderna, debemos aclarar que no lo hacen un pensador político práctico. La sabia propuesta aristotélica, destinada a salvar a la *polis* de su ruina inminente, llega demasiado tarde en el convulsionado siglo IV. El caso de Atenas es paradigmático; su activa e inteligente clase media está en franco retroceso, en tanto que la ciudad está fuertemente marcada por la tensión entre ricos y pobres, por lo que la propuesta aristotélica resulta impotente para salvar una

forma de vida política que transita la ruta de su inexorable declinar (López de Hernández, 1986).

Precisamente, en la cuestión de la desigualdad reside el principal problema en el que se hallan las ciudades griegas, las diferentes *poleis* se encuentran en estado de convulsión social (*stasis*) por el hecho de que han perdido la idea de justicia que para Aristóteles debe corresponderse a una igualdad proporcional. En Atenas los partidarios de la democracia consideran que la igualdad debe darse en todo, mientras que los seguidores de la oligarquía consideran que los desiguales en términos de riqueza deben ser desiguales en todo; al no encontrar un punto de encuentro entre posiciones diametralmente opuestas, estallan las rebeliones y el conflicto social (Berti, 2012).

Las conquistas de Alejandro Magno revolucionaron el panorama geopolítico de la Grecia antigua, creando una nueva estructura y un nuevo ámbito en el que las *poleis* helenas perderían su autonomía frente a un imperio de grandes proporciones. Al igual que la mayoría de sus contemporáneos, Aristóteles no pudo adaptarse ni aceptó el alcance de las conquistas, el diseño imperial y la visión cosmopolita de Alejandro.

Aristóteles defiende las organizaciones tradicionales de la *polis*, rechaza escépticamente las propuestas utópicas elaboradas por Platón en *la República*, y se niega a acomodarse a la nueva estructura del imperio creado por Alejandro de Macedonia.

La situación de las distintas *poleis* se hace más evidente si analizamos lo ocurrido al momento en que Aristóteles escribía *la Política*. En Atenas se vive un período de decadencia si se compara con el siglo V, existe cierto

abandono de las prácticas políticas. El imperio ateniense se hacía insostenible al no disponer de los recursos que abundaban en otros tiempos, lo que conlleva a un aumento de la pobreza en la ciudad y a un deterioro de su sistema político que se vuelve cada vez más inestable. Por otro lado, en distintas regiones de Grecia resurgieron las monarquías y sus respectivos partidarios (Álvarez Yáguez: 2009).

Aristóteles conoce la grave crisis que transitan las ciudades griegas, convulsionadas y agitadas por choques sociales profundos, y sometidas luego por los ejércitos macedonios; pero confía aún en el marco de la *polis* y en la capacidad de recuperar las estructuras que garanticen su existencia.

La proyección política de Macedonia rompió las vallas de la Hélade e irrumpió victoriosamente en Asia en una campaña fulminante llevada a cabo por el joven Alejandro contra los dominios del rey Darío de Persia. Finalmente, Alejandro moriría a los treinta y tres años (323 a. C.) cuando preparaba una expedición hacia Arabia; un año antes del fallecimiento de Aristóteles ocurrida en el 322 a. C. Pero la prematura muerte del macedonio no impidió que las *poleis* continuaran con su irremediable decadencia.

La unidad del gran imperio alejandrino no tardó en romperse y durante veinte años sus generales lucharon entre sí para adueñarse del poder. Aprovechando las guerras, algunas ciudades, como Atenas, pretendieron recobrar su independencia, pero no tuvieron éxito en sus intentos porque otras luchas civiles se originaron en la Hélade y debilitaron el esfuerzo común.

Fuentes

ARAUJO, María y MARIAS, Julián (Eds.) (1983). *Aristóteles. Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

MARIAS, Julián (Ed.) (1970). *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

SANTA CRUZ, María Isabel y CRESPO, María Inés (Trads.) (2005). *Aristóteles. Política*. Buenos Aires: Losada.

Bibliografía consultada

ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge (2009). *Aristóteles: la cuestión de la democracia*. Madrid. En: Revista *ISEGORÍA* 41, 69-101.

AUSTIN, Michel y VIDAL-NAQUET, Pierre (1986). *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

BERTI, Enrico (2012). *El pensamiento político de Aristóteles*. Madrid: Gredos.

CALDERÓN BOUCHET, Rubén (1966). *Ensayo sobre la formación y la decadencia de la ciudad griega*. Mendoza: UNCUYO.

CAPPELLETTI, Ángel (1991). *Aristóteles y el proyecto político de Alejandro*. En: *Ius et praxis* 17. Lima: Facultad de Derecho y Ciencias Políticas.

DRI, Rubén (2003). "La filosofía política aristotélica". En BORON, Atilio. *La filosofía política clásica*. Buenos Aires: CLACSO.

GARCÍA GUAL, Carlos (1990). *La Grecia Antigua*. En: VALLESPÍN, Fernando. *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza.

JAEGER, Werner (2011). *Aristóteles*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, Pedro Manuel (2009). "Aristóteles: el gobierno de los mejores". En: SANCHO ROCHER, Laura. *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

LÓPEZ DE HERNÁNDEZ, Nelly (1986). *Historia y política en el pensamiento griego*. Mendoza: UNCUYO.

MARIAS, Julián (1983). *Introducción a Aristóteles. La Política*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.

MOSSÉ, Claude (1971). *Las doctrinas políticas en Grecia*. Barcelona: Ed A, Redondo.

RAMIS, Juan Pablo (2009). *El libro y los libros en la Política de Aristóteles*. Mendoza: UNCUYO.

ROSS, David W. (1981). *Aristóteles*. Buenos Aires: Sudamericana.

SANCHO ROCHER, Laura (2002). *Democracia; mayoría y multitud en Aristóteles*. En: *Athenaeum* 90/2, 411-429. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

SANTA CRUZ, María Isabel y CRESPO, María Inés (2005). Introducción. En: *Aristóteles, Política*. Buenos Aires: Losada.

Diógenes el Cínico: un perro de raza

Agustín Carlos Daniel Naciff Casado



Estatua de Diógenes en Sínope, Turquía 2010

El mundo griego es una enorme caja de sorpresas y de innumerables acontecimientos para descubrir y maravillarse hasta el cansancio. Muchos de ellos nos los proporciona una colección de libros reunidos bajo un nombre especial, *Antología Palatina*. Este extenso corpus reúne bajo cientos de epigramas diversas temáticas como la guerra, los funerales, bodas y ceremonias, fiestas, personajes de todo tipo, acertijos y mucho más. Pretendemos en este capítulo mostrar cómo, en una selección rigurosa de epigramas, ha sido representada en el imaginario colectivo a lo largo del tiempo la figura emblemática de uno de los personajes y moralistas más

importantes del mundo griego: Diógenes de Sínope, el sabio perro.

A poco tiempo de terminar la exhaustiva guerra contra los persas, ya amenazaba el futuro conflicto entre la región del Ática y la enorme Liga del Peloponeso. Entre estos disturbios de carácter internacional, en Atenas se vivía una crisis política y moral profunda por los sucesivos conflictos institucionales y los crímenes por parte de los políticos - recordemos que pronto se instauraría la dictadura de los Treinta. A causa de esto, diversos hombres, considerados luego como los más grandes filósofos de Grecia, comenzaron a cuestionar las prácticas sociales y las nociones que de ellas se tenía la sociedad; uno de ellos, Antístenes (Ἀντισθένης). Mientras Sócrates (Σωκράτης) deambulaba por todos los alrededores de la ciudad (sin nunca salir de ella, salvo durante la guerra, al combatir) discutiendo con variados individuos reconocidos públicamente (Gorgias, Hippias, Polo, Protágoras...) sobre los asuntos más bellos e importantes para el hombre o, como harán otros al impartir sus clases en la Academia, el Liceo o el Pórtico; Antístenes realizaba sus discursos en el Cinosargo (Κυνόσαργεος). Este moralista instruyó en su arte, no sin duras penas, a un discípulo desordenado e insistente, el propio Diógenes (Διογένης). En virtud del lugar donde impartían sus enseñanzas y de sus costumbres, tanto este autor como sus sucesores fueron llamados cínicos (κυνικοί) pues, desobedeciendo y negando lo pactado por la sociedad, lograron imponerse con prácticas éticas de pobreza, sabiduría y sencillez en cualquier asunto humano. El término cínico deriva de perro (κύων) y, en consecuencia, puede traducirse como "perruno" o "propio de un perro".

Diógenes, en pleno día, hacía alardes de su modo de vida y mostraba a cada criatura con la que se encontraba, su frugalidad y dispendio. Tanto en su forma de vestir como en su lenguaje practicaba sin censura alguna ese desprendimiento por lo regulado y aceptado por la vida cotidiana en sus actividades.

El primer epigrama que muestra su sencillez pertenece al epigramatista Antípatro de Tesalónica, contemporáneo de Augusto que vivió aproximadamente entre el 40 a. C. y el 20 d. C., del que se poseen casi unas 100 composiciones, que lo posicionan entre los poetas más prolíferos y notables de su época, sobre todo por su estilo simple, sencillo, con una tendencia polémica, satírica y mordaz. Su epigrama sobre Diógenes versa así:

11.158

Αιάζει πήρη τε, καὶ Ἡράκλειον ἄριστον
 βριθὺ Σινωπίτου Διογένηος ῥόπαλον,
 καὶ τὸ χύδην ῥυπόεντι πίνῳ πεπαλαγμένον ἔσθος
 διπλάδιον, κρυερῶν ἀντίπαλον νιφάδων,
 ὅτι τεοῖς ὄμοισι μιάινεται· ἧ γὰρ ὁ μὲν που 5
 οὐράνιος, σὺ δ' ἔφυς οὖν σποδιῆσι κύων.
 ἀλλὰ μέθος ὄπλα τὰ μὴ σέθεν· ἄλλο λεόντων,
 ἄλλο γενειητῶν ἔργον ὄρωρε τράγων.

Gime por una parte el morral, por otra el garrote óptimo
 y pesado perteneciente a Heracles de Diógenes de Sinope,
 y el manto doble que se ha salpicado confusamente por una
 suciedad grosera, enemigo de las heladas nieves,

que es manchado sobre tus hombros. Ciertamente [Diógenes], un
perro era de cierta 5

manera del cielo; tú, en cambio, brotaste de las cenizas.

Pero repudia, repudia las armas que no son tuyas; uno es el
trabajo

de los leones, otro el de los barbudos cabríos.

Comienza mostrándonos los dos primeros elementos tradicionales del cínico, el morral (πήρη) y el garrote (ρόπαλον), atributos típicos del héroe Heracles, que ahora empuña Diógenes. Esta utilización del garrote que simboliza el mando es ocupada por Diógenes para ridiculizar la posición de autoridad de los emperadores (al estilo homérico) y lo transforma en un emblema de potencialidad sobre sí mismo frente a lo real y el mundo (Onfray, 2003: 52). Lo mismo manifiesta el manto (τὸ χύδην) que, ensuciado, se aleja de la pulcritud y del precepto de la decencia, pues es convención social y no natural. Hay que añadir que no se sabe con certeza si fue él o su maestro el que plegó el manto en dos para mayor comodidad.

Diógenes pertenece a una raza especial de perros, la proveniente del cielo, mientras que los demás que lo intentan imitar, aunque no lo consiguen son solo nacidos de las cenizas (σποδιῆσι). Por eso recomienda huir de todas las armas externas que no son propias y valerse tan solo de la virtud y la fortaleza, instrumentos más valiosos e indestructibles; solo pertenecen a uno y también poder comprender que uno es el trabajo de los leones, cuyas actividades son esforzadas y otro el de los machos cabríos, criaturas sujetas a las cadenas de la costumbre.

En el siguiente epigrama de autoría, 7.116, se alude a una posible causa de la muerte de Diógenes:

Διογένης, ἄγε λέγε, τίς ἔλαβέ σε μόρος
ἐς Αἴδος; ἔλαβέ με κυνὸς ἄγριον ὀδάξ.

Diógenes, ¡anda, habla!, ¿qué fatalidad te arrebató al Hades? Me arrebató la mordedura salvaje de un perro.

Hay que tener en cuenta que Diógenes vivió la mayor parte de su vida a la intemperie, habitando en una alforja de arcilla y subsistiendo tan solo con lo que podía conseguir para alimentarse. Solía andar junto a una enorme jauría por todos lados, porque consideraba que la amistad de los perros era más auténtica y desinteresada que la compañía de los hombres. Según otra anécdota, referida por Diógenes Laercio, habría muerto al ingerir un pulpo crudo; no era normal que cociera sus alimentos (por pocos que fueran) pues significaría pactar una costumbre social que no concordaba con lo establecido por la Naturaleza. Nótese en el texto la forma imperativa utilizada (ἄγε λέγε), en donde ἄγε funciona como interjección que acompaña a λέγε; también la forma de aoristo segundo ἔλαβε da idea de un tiempo ocurrido, cuyo recuerdo en la acción imperativa transmite la sensación de que acaeció hace poco, tanto cuando el interlocutor pregunta como cuando Diógenes responde. Se ha decidido traducir ὀδάξ, adverbio que significa 'con los dientes' o 'mordiendo', como 'mordedura', pues encaja mejor con el sentido de la acción realizada por este animal contra el cínico, lo que ocasiona su fallecimiento. Aunque no se atiende a esto y pueda resultar muy sutil, es interesante el modo desinteresado con el que Diógenes

Y cuando adquirimos todas las cosas importantes para los vivos,
marcho

con ellas hacia el Hades; nada dejo bajo el sol.

La denominación de "ministro funesto del Hades" alude a Caronte, barquero que debía transportar las almas de los muertos por el río Aqueronte hasta el Hades. Al encontrarse con Diógenes, este le pide que no lo haga esperar; ya ha muerto y, aunque la barca está llena, él no ocasiona ningún estorbo. Vuelve a presentarse la sencillez en los ornamentos del sabio y la utilización del óbolo como pago para el transporte. Véase la forma épica para denominar al hades, Ἀΐδεω (en genitivo singular) y el que aparezca en el principio del verso le da una importancia relevante pues nos introduce en el contexto de los hechos de ultratumba y los elementos que en él intervienen. También el vocativo jónico para ministro (δικόνε) y el participio φθιμένους, en aoristo segundo, marcan un hecho terminado con respecto a los que perecieron y que ahora se encuentran en esta situación. Hay que subrayar dos aspectos importantes: la primera, la mención de la aceitera (ὄληπη). En efecto, Diógenes Laercio (VI.41) comenta que Diógenes solía caminar con ella por la plaza pública exigiendo a gritos la presencia de un hombre, lo que significa encontrar a un ser humano auténtico. Al no hallarlo, se conformaba exponiendo que solo veía hombres comunes. La segunda es la interesante reflexión final del epigrama, la cual resulta acertada con la vida misma: mucho nos esforzamos en vida por obtener de todo sin vivir la propia vida y al morir somos conducidos al más allá sin nada de lo que conseguimos. Este juicio final de carácter moral invita a ver la postura del hombre

que tanto en la vida como en la muerte lleva lo único que tiene, lo mismo que poseía bajo el sol.

El epigrama que se presenta a continuación es de un autor del cual se conservan muy pocos datos: nació en Antioquia (Siria) en 120 d. C. y se trasladó a Roma en 102 d. C. para instalarse bajo el patronato de Lúculo. La *AP* recoge unos 35 epigramas con el nombre de Arquias, aunque hay dudas de si pertenece al poeta de Antioquia.

7.68

Ἀἴδος ᾧ νεκρηγέ, κεχαρμένε δάκρυσι πάντων,

ὅς βαθὺ πορθμεύεις τοῦτ' Ἀχέροντος ὕδωρ,

εἰ καὶ σοὶ βέβριθεν ὑπ' εἰδώλοισι καμόντων

ὀλκάς, μὴ προλίπης Διογένη με κύνα.

ὄλπην καὶ σκίπωνα φέρω, καὶ διπλόον εἶμα, 5

καὶ πῆρην, καὶ σοὶ ναυτιλῆς ὀβολόν.

καὶ ζῶς τάδε μοῦνον, ἃ καὶ νέκυς ᾧδε κομίζω,

εἶχον· ὑπ' ἠελίου δ' οὐ τι λέλοιπα φάει.

Conductor de muertos del Hades, que se alegra con las lágrimas de todos,

que atraviesas este sombrío canal del Aqueronte,

y aunque la barca para ti está cargada a consecuencia de las sombras

de los que sufren, no me dejes, a Diógenes el perro.

Llevo conmigo para ti una aceitera, un bastón, un manto doble,5

un morral y el óbolo del viaje.

Y solo llevaba estas cosas con vida, las que aquí llevo muerto;

no he dejado cosa alguna bajo la luz del sol.

Aunque muy parecido al anterior en temática, este poema incorpora algunos detalles llamativos. Vuelve a nombrar a Caronte, ahora con su tarea propia, deleitado con el llanto de los que padecieron desgracias, por lo que tal vez fallecieron. Ya en la barca, la mención de sus sombras (εἰδώλοισι) da a entender o permite inferir que la muerte es el antirreflejo de la luz, la cual aporta vida y en la que se encuentra la verdadera riqueza. Vuelve a implorar que no lo deje allí pero ya no como un sabio más sino autodenominándose perro.

Del autor siguiente, Honesto, no poseemos ningún dato; solo que se conservan unos diez epigramas.

7.66

Βάκτρον καὶ πήρη καὶ διπλόον εἶμα σοφοῖο

Διογένευσ βιότου φόρτος ὁ κουφότατος.

πάντα φέρω πορθμηῆ· λέλοιπα γὰρ οὐδὲν ὑπὲρ γῆς.

ἀλλὰ κύον σαίνοις Κέρβερε τόν με κύνα.

El báculo, el morral y el vestido doble del sabio Diógenes

en su vida era una carga muy ligera.

Traigo conmigo todas [estas] cosas al barquero; ciertamente nada he dejado sobre la tierra.

Pero alábame, cínico Cerbero, a mí al perro.

La temática de la muerte se constata otra vez pero el verso comienza con los elementos propios del cínico (Βάκτρον καὶ πήρη καὶ διπλόον), en elocuente enumeración acumulativa para remarcar los instrumentos de la vida en

tanto autosuficientes. También indica que en la existencia de Diógenes representaban una carga muy ligera, comparados con el transitar de la vida misma, la cual supone un esfuerzo enorme. Finalmente dialoga con Cerbero. Este monstruo cuidaba la entrada del Hades, impidiendo que los vivos ingresaran cuando quisieran e intentaran revelar sus misterios. Pero, como Diógenes ha muerto, puede traspasar las puertas y no teme a esta criatura, sino que le pide que lo trate y lo alabe como a un perro, de los que forma parte Cerbero al denominarlo cínico.

El siguiente poema, anónimo, permite continuar esta especie de historia que se ha ido enlazando, a manera de rompecabezas, entre estos epigramas:

9.145

Ἐλθὼν εἰς αἴδην, ὅτε δὴ σοφὸν ἦνυσε γῆρας,
 Διογένης ὁ κύων Κροῖσον ἰδὼν ἐγέλα,
 καὶ στρώσας ὁ γέρον τὸ τριβώνιον ἐγγὺς ἐκείνου,
 τοῦ πολὺν ἐκ ποταμοῦ χρυσὸν ἀφυσσαμένου,
 εἶπεν· Ἐμοὶ καὶ νῦν πλείων τόπος· ὅσσα γὰρ εἶχον, 5
 πάντα φέρω σὺν ἐμοί· Κροῖσε, σὺ δ' οὐδὲν ἔχεις.

Diógenes el cínico, a quien la sabia vejez ya alcanzó,
 habiendo llegado al Hades y visto a Creso, se reía.

Y habiendo extendido el anciano cerca de aquel su capita tosca,
 del que había acumulado numeroso oro del río,

dijo: - "Aun así un lugar mejor para mí; ciertamente llevo
 conmigo 5

todo cuanto tenía; por otro lado tú, Creso, no tienes nada".

Ya en el hades, Διόγενης se encuentra con Creso, el hombre más rico y poderoso del Asia griega, lo mira detenidamente y comienza a mofarse de él. A continuación extiende frente a él su capa tosca y vieja, para indicarle que este lugar es el más placentero y el mejor para su vida (Εμοὶ καὶ νῦν πλείων τόπος). Burlándose aún, le hace saber con tono irónico que ha llevado todas sus pertenencias, que son ínfimas, mientras que Creso no ha conservado nada de cuantas riquezas se jactó de acumular. Se trata de un poema de notable contenido moral y burlesco, no solo por las indicaciones de la vida frugal y desposeída de bienes sino, sobre todo, por lo ridículo de la escena, en la que un personaje, pobre y desaliñado, pero sabio, instruye al otro rico y noble pero necio.

Hemos concluido así con las referencias sobre este cínico en su tránsito y permanencia en el inframundo. A continuación ofrecemos un epigrama de autor anónimo, escrito en forma de diálogo que muestra un suceso entre dos hombres en vida.

7. 64

α. Εἰπέ, κύον, τίνοσ ἀνδρὸσ ἐφεστῶσ σῆμα φυλάσσεισ;

β. Τοῦ Κυνοσ. α. Ἀλλὰ τίσ ἦν οὔτοσ ἀνῆρ ὁ Κύων;

β. Διογένησ. α. Γένοσ εἰπέ. β. Σινωπεύσ. α. Ὅσ πίθον ᾧκει;

β. Καὶ μάλα· νῦν δὲ θανῶν ἀστέρασ οἶκον ἔχει.

a. Dí, cínico, ¿la sepultura que tienes encargada, de qué varón custodias?

b. Del Cínico. a. Pero, ¿qué Cínico era este varón?

b. Diógenes. a. Di su patria. b. Sinope. a. ¿El que vivía en una tinaja?

b. Sí; pero ahora que murió tiene las estrellas errantes como su residencia.

El diálogo se entabla entre un viajero y un seguidor de las doctrinas cínicas que tiene a su cuidado la tumba de Diógenes. Aquí hay una referencia a la posteridad de Diógenes, pues se ve que poseía continuadores. Se lo alaba como "el Cínico", no cualquiera, sino el fundador de la secta. Se menciona su lugar de origen y su forma de vivir, dentro de una tinaja, otro símbolo constante de su austeridad. Admira en sí la nueva residencia que indica el pensador al viajero; ya no habita ni en este mundo ni en el Hades oscuro y lejano, como se aprecia en los anteriores textos, sino en la región más pura del cielo, lugar destinado a dioses y a seres de extraordinario valor y tenacidad, lugar propicio para Diógenes, no solo por lo antedicho sino porque ahí se encuentra la famosa Constelación del Can.

El último epigrama, de autoría, está dedicado a consagrar la gloria de Diógenes como uno de los pensadores más influyentes de la filosofía moral y del sentimiento ético.

16.334

Γηράσκει καὶ χαλκὸς ὑπὸ χρόνου· ἀλλὰ σὺν οὐτι

κῦδος ὁ πᾶς αἰών, Διόγενες, καθελεῖ·

μοῦνος ἐπεὶ βιοτᾶς αὐτάρκεια δόξαν ἔδευξας

Θνητοῖς, καὶ ζωῆς οἶμον ἐλαφροτάτην.

Incluso el bronce envejece con el tiempo; pero de ningún modo
tu fama, Diógenes, al eternidad entera derribó;
cuando solo muestras la idea suficiente de vida a los mortales
y el sendero más fácil de la vida.

El verbo inicial γεράσκω, envejecer, hacer viejo, refleja la permanencia en el tiempo. Cuando un saber y sobre todo quien lo lleva como su armadura trasciende lo meramente cotidiano y baladí, es recordado con fuerza por su belleza e importancia; ni siquiera un elemento natural puede superar en resistencia. Enseña que Diógenes ha gozado de fama (δόξα) no solo por sus excentricidades sino por su manera de conducir su vida, desplegada como ejemplo para todos, aunque únicamente logren sumergirse en ella los valientes. Alecciona que, para llegar a la felicidad, en los caminos extensos importan mucho los medios, mientras los cortos indican constantemente el fin; sin embargo, la senda dócil implica un tránsito difícil, arduo y complicado, como lo tiene todo lo que verdaderamente importa. Los versos hesiódicos ilustran sabiamente esto:

(...) τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρωῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκον
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτήν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,
ρήιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα. (...)

(...) mas ante el éxito el sudor pusieron los dioses
inmortales, y larga y empinada la vía hacia él,
y escabrosa al principio; mas cuando uno llega a la cima,

fácil entonces se vuelve, por difícil que sea. (...)

A lo largo de este breve itinerario, queda fijada en la memoria la potente imagen de este sabio. Personaje de innumerables acciones, sumido en una relación estrecha con un modo de vida nutrido de fundamentos éticos, desafía escandalosamente las normas de la vida cotidiana de Atenas. Así, en estos textos recogidos, diversos poetas han plasmado su visión de este hombre: ser de cualidades sencillas, con una ruda pero directa y honesta manera de hablar y de conducirse ante sus conciudadanos, exteriorizando desprecio por la riqueza y los honores en pos de un bien mayor, la felicidad, y el recorrido tranquilo, apacible, de la vida. Si bien se podrían haber rescatado más hechos biográficos, la intención primordial era y es mostrar cómo, por razón de la mediación epigramática, la afabilidad y la singularidad de su desenvolverse llevan a otros a querer imitarlo, no solo por lo sorprendente de su persona sino por el sentido auténtico y despreocupado con que afrontó los sucesos de la existencia.

Fuentes o ediciones

GARCÍA GUAL, Carlos (2007). *Diógenes Laercio. Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.

--- (2005). *La secta del perro. Diógenes Laercio: Vidas de los filósofos cínicos*. Madrid: Alianza.

PATON, William Roger (Ed.) (1956-1958). *The Greek Anthology* (5 vols.) London-Cambridge: Harvard University Press. Edición bilingüe.

VIANELLO DE CÓRDOVA, Paola (Trad.) (1979). *Hesíodo. Los trabajos y los días*. México: Centro de Estudios Clásicos.

Bibliografía consultada

BENÍTEZ RODRÍGUEZ, Enrique (1999). Diógenes de Sínope y el pensamiento cínico en los proverbios griegos, *Parenia* 8, Madrid, 57-63.

CANTARELLA, Raffaele (1972). *La literatura griega de la época helenística e imperial*. Buenos Aires: Losada.

JERIA SOTO, Patricio (2010). Diógenes de Sínope. Una reflexión sobre la problemática del lenguaje filosófico, *BYZANTION NEA HELLÁS* 29. Santiago, Chile: Universidad UCINF, 45-54.

ONFRAY, Michel (2002). *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós.

SEBASTIÁN YARZA, Florencio I. (1954). *Diccionario griego-español*. Barcelona: Sopena.

Eros en el marco de la Antigua Grecia

Macarena Furque Castiñeira de Dios



Eros con el arco. Mármol.
Copia romana del II d. C. de un original griego de Lisipo.
Museos Capitalinos

El presente capítulo propone reconocer el concepto de amor en los contextos social e histórico de la Antigua Grecia. Si bien el marco histórico tomado es amplio, el

estudio no tiene como objetivo desarrollar dicho tema de modo particular y aislado (espacial y cronológicamente) sino, por el contrario, expandir sus horizontes investigativos de modo que se pueda exponer un análisis que esté abocado a cuestionar su generalidad dentro de los particularismos regionales y subjetivos de los autores que lo tratan.

El estudio del amor como concepto inserto en este contexto específico nos permite entender al mismo como una elaboración, como metáfora, como creación de valor, de sentido, como un hecho significativo. El uso del lenguaje y sus diversas manifestaciones en este marco representan la huella indispensable para la reconstrucción de la cosmovisión de la época. “*Ich habe nur eine Sprache, und es ist noch nicht einmal meine*”; “*Tengo solo un idioma, y ni siquiera es mío*”, frase utilizada por Jacques Derrida en su *El monolingüismo del otro* y esgrimida posteriormente por la autora austríaca Brigitta Busch en uno de sus estudios sociolingüísticos en el que analiza el valor de la experiencia y la subjetivación en el momento de otorgar significación al lenguaje, es decir, la perspectiva del sujeto hablante. Busch se pregunta en *Das sprachliche Repertoire oder Niemand ist einsprachig*: ¿Cómo se reflejan las experiencias físicas, emocionales y político históricas en la experiencia del lenguaje? (2012: 9). Y en respuesta a esta pregunta, este trabajo entiende que la categoría subyacente de verdad que adquiere el término amor en este lugar y momento dados constituye la relación existente de una sociedad con una realidad específica. El amor es un universal no universalizable, en cuanto ha sido representado por todas las comunidades humanas pero su interpretación, valor y posición dentro

de cada sociedad ha variado enormemente de una época y lugar determinado a la otra.

Como expone Larrañaga (2000), la civilización helena entendió al amor en su complejidad y por esto existen principalmente cuatro términos para definirlo: *eros*, *storgé*, *philia* y *agápe*. Esta precisión semántica alude a que su ideario advertía en el lenguaje la expresión de la razón, del *logos*. Y en este amor a la palabra y en su claridad a la hora de definir un concepto se refleja paralelamente la interpretación del amor en su diversidad y complementariedad. De acuerdo con esta clasificación taxonómica y teniendo en cuenta la extensa significación del concepto amor en estos cuatro términos principales, se decidió tomar a *eros* como objeto de estudio del trabajo.

El psicoanalista contemporáneo Jaques Lacan afirmaba en relación con el lenguaje “Lo que no pueda expresarse en la lengua no será sentido ni subjetivado.” (Seminario VIII, 2011: 8). Por esto el estudio de *eros* en el marco de la cultura griega antigua permite interpretar no solo una realidad histórica sino más bien un proceso de construcción y afirmación de los sujetos a través del síntoma lingüístico. El lenguaje refleja en esta cultura la posibilidad de elaborar pautas de comportamiento en el amor que no se presentan estáticas, sino que por el contrario permiten la alternancia y las combinaciones entre los géneros masculino y femenino.

Como introduce Foucault en *La homosexualidad griega* de J. K. Dover, una de las nítidas diferencias que se establece entre la cultura griega antigua y la occidental actual es que para nosotros en el ser amado radica la preferencia del objeto (hetero- u homosexual); en cambio, para los griegos la línea moral se trazaba a partir de la posición del

individuo, agente o paciente del acto amatorio: “*Las opciones de pareja (muchachos, mujeres, esclavos), en relación con ese elemento constitutivo de una ética fundamentalmente masculina, eran de segundo orden*” (Foucault, 2004: 15).

En este sentido, Mársico en su estudio preliminar elaborado sobre el *Banquete* de Platón afirma:

Es de notar que esta modalidad sexual estaba instalada en las clases altas e intelectuales atenienses y recrudesció en aquellos de inclinación filoespartana. Esta conducta no fue en general un obstáculo para las relaciones heterosexuales y nunca conspiró contra la institución matrimonial o familiar (2006: 25).

El trabajo, como se ha dicho, atiende al objetivo de interpretar el concepto griego de *eros* en tanto síntoma de una estructura mental construida a partir de un espacio y época determinados. De acuerdo con esto se propone desarrollar la complejidad del amor en el mundo heleno antiguo, demostrando a partir de la visión de diferentes autores de la época cómo este mismo se hallaba fuertemente presente, y cómo era reinterpretado constantemente por las improntas culturales.

Dado que este es un tema sumamente documentado, en cuanto fue un pueblo muy interesado por la problemática del amor, se ha decidido seleccionar como fuentes primarias las obras de tres escritores significativos para la reconstrucción de la historia de la Grecia Antigua. Los mismos vivieron en diferentes siglos y regiones de la Hélade; sin embargo comparten su importancia dentro de la época ya que sus obras representan, por un lado, vivas expresiones de los siglos en que vivieron pero también se comportan a modo de clásicos al tratar temas que perviven aún en la actualidad. Los textos trabajados son:

- *Teogonía* de Hesíodo (VII a. C)
- los poemas de Safo (VI a. C)
- *Banquete* de Platón (V a. C)

EL AMOR EN TANTO EROS

Analizando brevemente el vocablo elegido, *Eros*, Ἔρως se presenta como el amor entre los sexos, la atracción sexual, el deseo, la fertilidad. En la época clásica dicho vocablo remitía a la idea de estar enamorado, en tanto deseo de otro compañero sexual. Teniendo en cuenta esto, se puede vincular a *eros* con la noción de *epithymía* referida a la idea de deseo general, del cual *eros* actuaría como caso individual. En la mitología griega este es el dios primordial del amor, Cupido para los romanos.

Diferentes fuentes relatan su nacimiento. Entre las más antiguas se encuentra la narrada por Hesíodo, quien vivió entre VIII y VII, período que los historiadores suelen llamar Grecia Arcaica. Esta etapa se caracteriza, entre otros sucesos, por el resurgimiento de la escritura tras la finalización de lo que se conoció como “Edad Oscura”; el surgimiento de un régimen aristocrático, la instalación de ciudades griegas por el Mediterráneo y la construcción de una forma de organización del espacio político-ciudadano a modo de ciudades-estado: las *poleis*. Entre sus obras más notables, se encuentran los *Trabajos y días* y la *Teogonía*. En esta última se narra el origen de Eros:

En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitaban la nevada cumbre del Olimpo. En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los

miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos (115, 125).

Por su parte, la *Teogonía* recopila una de las versiones más antiguas de los mitos pertenecientes a la tradición oral de la Antigua Grecia. El pasaje antes mencionado se encuentra dentro de la *Cosmogonía* debido a que en ella se presenta la explicación del origen del universo, el comienzo de la creación entendida no como una génesis desde la nada misma sino como una organización de los elementos; allí mismo se coloca *eros* como el transformador del mundo caótico en algo bello, el dios cautivador de la voluntad de los dioses y hombres mortales.

Posteriormente sólidos registros permiten interpretar la visión de *eros* desde una mentalidad femenina en donde además se prueba la existencia de lesbianismo.

Safo, poetisa griega, vivió durante el VI a. C. Nació en el seno de una familia aristocrática en la isla de Lesbos. Durante un tiempo tuvo que abandonar su región natal por causa de la llegada al poder del tirano Pítaco. Su época fue muy convulsionada debido a la extensión de la navegación, el invento lidio de la moneda acuñada, el comercio y la comunicación. Los comerciantes enriquecidos se rebelaron contra la nobleza terrateniente exigiendo su participación en el poder y la elaboración de leyes escritas. A partir de esta coyuntura empiezan a aparecer los tiranos en la escena política. Debido a su origen noble, Safo se vio inmersa en este contexto, sin embargo su poesía no da lugar a estos acontecimientos. Se le concede un importante papel en cuanto fue conductora de una de las más célebres asociaciones de mujeres de la

isla conocidas como *thiasoi*. En ellas las jóvenes pertenecientes a la nobleza eran instruidas para el matrimonio.

Singularmente, el hombre y el mundo masculino no son abordados por la poesía sáfica. Cuando este aparece lo hace de modo circunstancial. Su obra gira principalmente en torno al ámbito femenino. Se cree que la poetisa bien pudo haber sido bisexual como muchos aristócratas griegos ya que, a pesar de sus romances con otras mujeres, se sabe que estuvo casada y que tenía una hija. La importancia de su obra radica no solo en su originalidad sino también en la posibilidad de interpretar la visión femenina en una sociedad organizada a modo patriarcal, en donde las mujeres estaban relegadas de la escena política y social. No obstante, hay que tener en cuenta que, tanto en la isla de Lesbos como en Esparta, la mujer gozaba de un alto prestigio en la comunidad, no así en otras partes de Grecia.

Sus obras reflejan gran capacidad inventiva. Todos sus poemas están cargados de viva expresión; los sentimientos traspasan al lector, quien no puede sentirse ajeno al drama que narra la autora.

Llegar a Safo es internarse en un mundo distinto, nuevo de la Literatura Griega. No nos extrañe; porque penetrar en su obra equivale a adentrarse en el reino de lo femenino, en un mundo de intimidades, de realidades inmediatas, de delicadezas y ternuras; es adentrarse en la realidad del yo alcanzado por la potencia máxima de la mujer: el amor (Larrañaga, 1969: 73).

El centro de su poética gira en torno del amor, en el que la patrona y protectora es Afrodita, representante de lo bello y lo viviente: “A ti, en tu trono multicolor, inmortal Afrodita,

hija de Zeus, tejedora de ardidés, yo te suplico: ¡No me paralices con melancolía y hastío, oh, soberana, el ánimo!" (vv. 1-4).

La diosa actúa junto a su acompañante Eros, con quien enciende en los seres humanos y divinos el deseo de unirse. Es fundamental, para poder comprender qué entendían por amor las mujeres -en donde se situaba el concepto de eros-, examinar el rol que ocupaban ellas mismas en la mitología.

Esta mitología era parte fundamental de la cultura de la época. Por su intermedio se organizaba y se explicaba el universo. Como hemos advertido, Hesíodo fue uno de los recopiladores de la tradición oral. El origen del universo, como la génesis de los dioses, es explicado por él en *Teogonía*. Retomémosla para entender algunos episodios: la primera generación está compuesta por Caos y Gea; de esta última surgen sus hijos, que son principalmente manifestaciones del mundo físico. El esposo y a la vez hijo de Gea, Urano, que odia a sus hijos, los esconde en el seno de aquella. Gea planea con ayuda de sus hijos castrarlo con una hoz. Únicamente Cronos se animó a tal plan. La misma historia se repite en la segunda generación pero ahora Rea, hija de Gea, con ayuda materna persuade a Zeus para que destrone a Cronos. Zeus finaliza con esta sucesión de derrocamientos y se establece en el Olimpo sobre la base de un orden patriarcal.

La familia de los Olímpicos toma después de esto el poder, que incluye a cinco diosas: Atenea, Ártemis, Hestia, Hera y Afrodita. Pomeroy describe las características de estas cinco figuras olímpicas:

(...) tres de las cinco diosas del Olimpo eran vírgenes. Atenea es guerrera, juez y depositaria de la sabiduría,

pero está masculinizada y reniega de toda actividad sexual y de la maternidad. Artemisa es guerrera y cazadora pero también virgen. Hestia es respetada como una solterona. A las dos diosas no virginales no les va mejor: Afrodita es puro amor sexual, llevado a cabo con una especial irresponsabilidad. Hera es esposa, madre y reina poderosa, pero debe permanecer fiel y sufre la promiscuidad de su marido (1999: 22).

Según plantea esta investigadora, resulta paradójico el relegamiento de la mujer, exceptuando aquellas tachadas de “dudosa respetabilidad”, a deberes puramente domésticos en la vida cotidiana, siendo que en la mitología ellas mismas ocupaban un espacio fundamental en relación con los asuntos humanos y la vida en general. Ahora bien, para comprender esta distinción es necesario diferenciar entre el rol ocupado por las diosas en el mito y en el culto.

Los mitos representan a las diosas como hostiles hacia las mujeres, o las muestran realizando muchas actividades extrañas a las mujeres mortales. En el culto, sin embargo, -o sea, en las veneraciones ceremoniales rendidas por las mujeres a estas divinidades-, se presta atención a la realización de las necesidades femeninas y a la determinación de sus roles característicos en la sociedad (Pomeroy, 1999: 23).

Safo se vincula con Afrodita a través del culto, le ofrece los objetos del tocador y a la joven que los bendice.

Pañuelos de los Maionios
finos como hálito de género purpúreo
enviados a ti por Mnasis de Focea
exquisitos trabajos de los Maionios (13-99-).

A partir de esto, surge a modo de interrogante cómo se involucra Safo con el amor. Su existencia y su poesía están marcadas por el mundo ceremonial, de las bodas y las fiestas. Pero alude a una realidad personal, a su relación con el amor.

El amor es uno de los fenómenos que se descubren en su verdadera esencia no en la posesión, sino en la privación, porque aquí algo finito procura algo infinito. La existencia de Safo en el amor es una existencia en la privación, el amor se descubrió a ella en la privación. (Schadewalt, 1973: 51).

Un documento fundamental para entender la existencia del amor en Safo está compuesto por lo que se conoce como las *Siete Canciones*. La segunda canción lleva el nombre de *Privación del amor* y en ella la poetisa invoca a Afrodita en busca de ayuda, quien le responde:

Pues si ahora huye, pronto perseguiré,
si no acepta regalos ella te lo dará,
y si no ama ¡pronto amará aún contra su voluntad! (vv. 1-4).

La presencia de Eros en su repertorio se hace sentir con todas sus fuerzas y al igual que en Hesíodo, le otorga la cualidad de perturbar los sentidos.

Eros me ha sacudido los sentidos
como un viento de los montes que cae entre los robles
Y otra vez, el paralizante Eros me tuerce y me dobla,
el inexorable monstruo agridulce (124-137-).

Eros es para Safo un charlatán (125), dispensador de penas (125-126), hijo de la tierra y del cielo (127 y 132). Se trata de un estado de no realización, de angustia en la ausencia de lo deseado. El amor, personificado en Afrodita y en Eros,

representa para ella la vida misma y su ausencia la muerte del deseo de vivir.

Otra fuente significativa parte de las obras de Platón, filósofo nacido en Atenas *ca.* 427 a. C. Su familia también pertenecía a la alta aristocracia. En este sentido numerosos testimonios se refieren a las glorias de sus antepasados y a la participación en la política ateniense de sus familiares, como se demuestra en el gobierno oligárquico conocido como los Treinta Tiranos, cuando participaron dos de sus tíos. El siglo en el que nace Platón es clave para la historia de la Grecia Antigua debido a que durante el mismo Grecia combatió contra el Imperio Persa en lo que se conoció como las Guerras Médicas. Además, atravesó una de las luchas más importantes conocida como la Guerra del Peloponeso, ocasión en que las dos potencias hegemónicas más importantes de la Grecia Clásica se enfrentaron: Atenas y Esparta.

Ya en su madurez, a modo de diálogo Platón escribe *El Banquete*. Dicha obra toma su nombre del escenario en donde se desarrolla, sumamente significativo dado que los *symposia* constituían acontecimientos muy importantes en la vida sociopolítica ateniense. Ha sido calificada por muchos estudiosos como su obra maestra. Su originalidad radica en parte en que no se presenta como un diálogo común, a modo de preguntas y respuestas sino que los discursos se contraponen y surge de ellos un profundo e interesante debate.

Es, en consecuencia, un duelo de discursos (un agon lógon), un certamen de palabras, en el que los discursos y contradiscursos representan opiniones contrarias o complementarias que van perfilando y matizando el tema en cuestión. (García Gual, Martínez Hernández, Lledó Íñigo, 1992: 148)

La introducción resulta una forma de mediación entre Apolodoro y unos personajes anónimos. El primero se encarga de plantear la situación y de contar lo acaecido en una reunión años atrás. Los presentes deciden elegir un tema de discusión para el encuentro, siendo este el amor. Siete discursos, uno tras otro, desarrollarán la temática planteada.

Teniendo en cuenta que el objetivo del trabajo atiende a un estudio amplio y abarcador, se optará por los discursos que se consideren más significativos. El segundo está a cargo de Pausanias, quien declara que el amor no es uno sino múltiple. Establece una simetría entre la pluralidad de Afrodita y de Eros: *“Todos sabemos que no hay Afrodita sin Amor. En el caso, pues, de que fuera única habría tan sólo un Amor, pero como existen dos, necesariamente habrá dos amores”* (180 d-180 e). Según este personaje existen dos Afroditas, por ende dos tipos de amores. Una toma el nombre de Urania (Celestial) y la otra, de Pandemo (Vulgar). Este análisis deriva en declarar que no todo Amor es bello sino solo aquel que impulsa a amar bellamente. *“El amor de Afrodita Pandemo es vulgar y obra al azar. Éste es el amor con que aman los hombres viles”* (181 b-181 c).

Pandemo -es decir, el amor vulgar-, podía ser tanto homo- como heterosexual, el último es una descalificación debido a que se alegaba que actuaban movidos puramente por un deseo corporal. En cambio, en Urania no participa la mujer; es un amor homosexual, representa la intelectualidad, la búsqueda de la virtud.

Otra versión interesante que presenta el *Banquete* es la pronunciada en el cuarto discurso por el comediógrafo Aristófanes, quien plantea la versión de la “media

naranja”. Comienza diciendo que para entender el amor es necesario comprender la naturaleza histórica de los seres humanos. Explica que originariamente los géneros no eran dos (masculino y femenino) sino que había un tercero que participaba de los dos: el andrógino. Como eran seres tan fuertes y arrogantes atentaron contra los dioses, por lo que recibieron como castigo la división de ellos mismos en dos partes para disminuir su poder. Así surgen los géneros actuales. Esta separación dejó a los seres humanos con una angustia muy grande por lo que, compadeciéndose, Zeus compensó la unidad originaria con la unidad sexual.

Así, pues, cuantos hombres son sección de aquel ser partícipe de ambos sexos, que entonces se llamaba andrógino, son mujeriegos; los adúlteros también en su mayor parte proceden de este género, asimismo las mujeres aficionadas a los hombres y las adúlteras derivan de él. En cambio, cuantas mujeres son corte de mujer, no prestan excesiva atención a los hombres sino más bien se inclinan a las mujeres, y de este género proceden las tríbadas. Por último, todos los que son sección de macho, persiguen a los machos y, mientras son muchachos, como lonchas de macho que son, aman a los muchachos y se complacen en acostarse y en enlazarse con ellos; estos son precisamente los mejores entre los niños y los adolescentes, porque son en realidad los más viriles por naturaleza (191 b-192 a).

Aristófanes imagina a esta sección de hombres primitivos como parejas homo- heterosexuales, que a partir de esta pérdida originaria buscan en un Otro aquella parte de ellos mismos que completa aquella identidad humana primigenia y que, como bien dice Peter Möllendorff, va a

ser que la misma sea trazada no como un regalo sino como enajenación, convirtiendo al individuo en un ser deficitario. “*Somos desde aquellos tiempos originarios vistos como monstruos (Missgeburten, Moster)*” (2009: 35).

El sexto discurso es pronunciado por Sócrates, quien se separa de los aportes de sus oradores anteriores. El filósofo pone en duda todo lo que hasta el momento se venía argumentando sobre el amor. Él mismo declara que todo lo que sabe sobre el tema se lo debe a las enseñanzas de una sacerdotisa llamada Diotima, sabia en las cuestiones del amor y en muchos otros asuntos. Es conveniente acentuar esto, dado que nada menos que el maestro máspreciado de Platón declara que todo su saber está dado por las enseñanzas de una mujer, lo cual implicaría dar al género femenino un protagonismo importante en razón del conocimiento de dicho asunto. Esta sacerdotisa, que en boca de Sócrates explica el origen del amor, postula que el mismo no es un dios sino un genio (intermedio entre lo mortal y lo inmortal):

Quando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y entre ellos estaba también el hijo de Metis (la Prudencia), Poro (el Recurso). Una vez que terminaron de comer, se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse el festín, Penía (la pobreza) y quedóse en la puerta. Poro, entretanto, como estaba embriagado de néctar –aún no existía el vino– penetró en el huerto de Zeus y en el sopor de la embriaguez se puso a dormir. Penía entonces, tramando, movida por su escasez de recursos, hacerse un hijo de Poro, del Recurso, se acostó a su lado y concibió al Amor. Por esta razón el Amor es acólito y escudero de Afrodita, por haber sido engendrado en su natalicio, y a su vez enamorado por naturaleza de lo bello, por ser Afrodita también bella. Pero, como hijo que es de Poro y de

Penía, el Amor quedó en la situación siguiente: en primer lugar es siempre pobre y está muy lejos de ser delicado y bello, como lo supone el vulgo; por lo contrario es rudo y escuálido, anda descalzo y carece de hogar, duerme siempre en el suelo y sin lecho, acostándose al sereno en las puertas y en los caminos, pues por tener la condición de su madre, es siempre compañero inseparable de la pobreza. Más por otra parte, según la condición de su padre, acecha a los bellos y a los buenos, es valeroso, intrépido y diligente; cazador temible, que siempre urde alguna trama; es apasionado por la sabiduría y fértil en recursos: filósofa a lo largo de toda su vida y es un charlatán terrible, un embelesador y un sofista (203 b- 203 e).

A través de distintos personajes el *Banquete* desarrolla discursos sobre el amor, atribuyéndole diferentes naturalezas y cualidades. Sin embargo, se puede presumir que Platón pone en boca de Sócrates, su más querido y sabio maestro, la versión que considera más acertada y donde se concreta el proceso abstracto de pensamiento tan característico en sus obras (Möllendorff, 2009: 41).

En esta interpretación sobre el origen y la naturaleza de *Eros*, se concluye principalmente que:

1. *Eros* no es un dios sino un genio (*intermedio* entre lo mortal y lo inmortal).
2. Es hijo de *Poro* (el Recurso) y *Penía* (la Pobreza), lo que configura su personalidad; es siempre pobre, por lo cual el amor se presenta como carente. También por ser su padre el recurso, el amor emplea todas las posibilidades a su alcance para conseguir lo que no es ni posee.

3. El amor busca lo que no posee, por lo que si inquiera lo hermoso y lo bueno, se presenta carente de dichas cualidades.

Tal fue la importancia de esta obra acerca de la naturaleza de *eros*, que fue tomada por múltiples estudiosos modernos, entre los que se encuentra el psicoanalista anteriormente citado, Jacques Lacan. En su seminario número VIII realiza un estudio sobre el amor y toma como base el *Banquete* para establecer una analogía entre la relación analítica constituida entre el profesional y el paciente y la oposición que da a conocer el filósofo griego entre el amante y el amado, es decir, entre *erastés* y *erómenos*. En una de sus frases más conocidas dicho autor define: “*El amor es dar lo que no se tiene*” (2011: 331). Con esto quiere decir, al igual que Platón, que el amor se presenta como carente, como desprovisto de algo; el amante, como sujeto de deseo, ya que ama lo que no posee. En la relación amorosa la falta genera el impulso a la búsqueda del *partener*, del ser amado.

El *Banquete* desarrolla esta oposición que se establece entre amante y amado. Estas dos actitudes se contraponen, no se presentan de manera recíproca ni simétrica. ¿Qué rol ocupa el amante y cuál el amado?

El amante *-erastés-* se manifiesta en falta; por lo tanto, siguiendo el análisis antes propuesto, imbuido de deseo. Se lo suele identificar, principalmente en esta fuente primaria, con el hombre maduro, sabio y virtuoso. En cambio, el amado *-erómenos-* es un joven bello que acepta o

no los pedidos del amado y que en su accionar se presenta impasible al deseo, como sujeto sin falta.

La temática amorosa que toma Platón en esta obra tiene un campo de significación bastante preciso, en cuanto remite a la idea de estar enamorado, en tanto deseo de otro compañero sexual, que actualmente se mantiene en lo que se conoce como amor “erótico”. Otras palabras griegas referentes al amor contienen alcances distintos e incluso mayores que *eros*, como *philía*, aplicándose a todo tipo de relaciones de afinidad, incluso si está presente lo sexual.

Junto a estas dos posiciones, en un discurso del *Banquete eros* revela inclinaciones homosexuales. Al respecto, K. J. Dover señala:

En efecto, la *paidēraistía* filosófica que está en la base de las exposiciones platónicas del *Fedro* y *El banquete* es esencialmente una exaltación (bien que privada de placer físico) de la tendencia que tenían los griegos a considerar el *eros* homosexual como una combinación de relación pedagógica y relación sexual (2008: 299).

La práctica homosexual en ciertas regiones de la Grecia Antigua, como Atenas y Esparta, tiene en parte su fundamento en una forma de encarar la relación pedagógica entre los guerreros, actitud comprobada numerosas veces por la antropología en comunidades no occidentales. Las cualidades que más estima y estatus generaban entre los hombres eran la resistencia y la virilidad, es decir, aptitudes combativas. El *erómenos*, poseedor de estas condiciones, se presentaba atractivo a los ojos del *erastés*, hombre maduro quien capturaba la atención y el amor del joven amado con su ejemplo, paciencia, dedicación y sabiduría.

La propuesta de este trabajo consistió en reconocer el concepto de *amor* en el contexto socio-histórico desde un enfoque general dirigido principalmente a cuestionar las particularidades regionales y subjetivas de los autores que lo tratan. Los griegos cuentan con varios sinónimos, que nosotros traducimos a modo general por “amor”, pero para ellos no tenían exactamente la misma significación. De hecho, cada vocablo posee su propia historia, por lo que de acuerdo con esto, se decidió tomar solamente *eros* para descubrir qué relación existe entre la palabra y su contexto, qué parafrasea, qué esconde y qué nos dice.

Para examinar dicha categoría semántica se acudió a tres fuentes elegidas tanto por su significación dentro del período -porque responden a diferentes siglos de la antigüedad griega-, como también porque representan visiones particulares del mismo tema. Se buscó tanto comprender la visión femenina del tópico tratado como identificar su posición en la época.

La versión narrada en la *Teogonía* representa una de las recopilaciones más antiguas de la tradición oral helena. El período en el que Hesíodo vive simboliza uno de los primeros grandes despliegues de Grecia. Posiciona a Eros como uno de los dioses más antiguos, le otorga la cualidad de cautivar la voluntad de dioses y hombres, se lo identifica con el dios más bello.

Safo es posterior a Hesíodo, lo que permite indagar sobre las características que adquiere Eros en el tiempo. Pero, principalmente, se distingue por su género, y por lo que ofrece a la visión de género. Toda su poesía faculta a interpretar el mundo femenino y en él, al amor. Las asociaciones conocidas como *thiasoi* preparaban a las mujeres para el matrimonio y las introducían en las artes

de esta ciencia. Eros aparece en compañía de Afrodita, patrona y protectora de estas asociaciones. Se le rinde culto, se busca en ella protección y consejo. Eros actúa junto a ella, enciende el ansia de unirse en los seres. Eros es deseo y se descubre así mismo en la privación, lo que representa en la poetisa angustia y falta de entusiasmo por vivir.

La última fuente trabajada, el *Banquete* platónico, plantea ya de manera precisa qué entendían muchos helenos por *eros*. Las versiones son múltiples; sin embargo, muchas comparten características con los poetas anteriores: se lo considera el dios más antiguo, cautivador de los sentidos y manifiesto en la falta. Sócrates dice también que es acólito y escudero de Afrodita.

Partimos de la base del amor como universal antropológico pero, como se planteó al comienzo, es imposible categorizarlo de manera lineal y unánime en las diferentes culturas, en tanto las mismas poseen particulares formas de expresión cultural. En este trabajo se lo entiende como una de esas expresiones, en cuanto actúa de acuerdo con un espacio, un tiempo y una sociedad determinados.

Eros tiene su historia, logra trascendencia a través del tiempo. Es tomado reiterativamente por pensadores y poetas. Es parte viviente de la cultura de la época y ocupa un rol fundamental en la lógica helena, tanto en el mito como en el culto. Es sumamente venerado y respetado. Pero lo más llamativo e interesante es que los griegos creyeron de él lo que autores modernos entenderían mucho más tarde: la esencia misma de *eros*. Como refirió Hesíodo, es el cautivador del corazón y la sensata voluntad, que sacude los sentidos como lo pensó Safo.

Eros se constituye y se apodera a través de una carencia, de una falta, como declara Sócrates en el *Banquete*.

Lo que la carencia genera en el ser humano fue claramente identificado por Safo; la falta hace a la angustia, a la no realización. Lo expresó Aristófanes: el dolor de la ausencia de lo que no tenemos pero sentimos que necesitamos, la búsqueda de esa carencia (esa mitad) moviliza al ser humano.

¿Y el amor y la mujer? Safo no era representativa de todas las griegas, aunque gozaba de un prestigio mucho mayor a la mayoría. Sí podemos conocer a partir de su existencia el mundo femenino, su relación con el ritual y lo que se esperaba de ellas al llegar a la vida adulta, con la salvedad de que es cuestionable la distancia entre la mujer mítica y la real y cotidiana.

Uno de los objetivos del capítulo fue develar cómo los griegos se permitían, de mayor o menor manera, pautas en el amor mucho más flexibles, complementarias si se quiere. Los comportamientos homosexuales, femeninos y masculinos, no excluían en la mayoría de los casos relaciones heterosexuales sino convivían. Las funciones, como los propósitos de cada comportamiento, estaban previstos a partir de una funcionalidad: principalmente una función pedagógica entre el *erómenos* y el *erastés*.

A partir de aquí se abren muchos más interrogantes, la complejidad del asunto incita futuros estudios que aborden de manera particular hechos precisos. Sí podemos postular que el amor ha sido y será a lo largo de la historia uno de los temas más controversiales, que atraviesan desde sus orígenes al ser humano y que lo movilizan a la permanente búsqueda de fórmulas y respuestas.

Fuentes o ediciones

GARCÍA GUAL, Carlos; MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Marcos; LLEDÓ ÍÑIGO, Emilio (Trads.) (1992). *Platón. Banquete*. Madrid: Gredos.

GIL, Luis (Trad.) (2006). *Platón. El Banquete*. La Plata: Terramar.

PÉREZ GIMÉNEZ, Aurelio y Martínez Díaz, A. (Trads.) (1982). *Hesíodo. Teogonía*. Madrid: Gredos.

Bibliografía consultada

BUSCH, Brigitta (2012). *Das sprachliche Repertoire oder Niemand ist einsprachig*. Universität Wien: Drava.

DERRIDA, Jacques (2009). *El monolingüismo del otro. o la prótesis de origen*. 3ª reimp., Buenos Aires: Manantial.

DOVER, Kenneth James (2008). *Homosexualidad griega*. Barcelona: El Cobre.

FERNÁNDEZ GALIANO, Manuel F. (1958). *Safo*. Madrid: Fundación Pastor.

KITTO, H. D. F. (1970). *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba.

MÖLLENDORFF, P. v. (2009). *Der Mensch, das Monstrum: Eros und Hybris in Platons Symposion*. Heidelberg: Universitätsbibliothek der Universität Heidelberg.

LACAN, Jacques (2011). *Seminario 8 - La transferencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

LARRAÑAGA DE BULLONES, Hortencia (2000). Características del pueblo griego reflejadas en su idioma, *Revista de Estudios Clásicos* 29, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 107-117.

--- (1969). Safo, *Revista de Estudios Clásicos* XIII, 73- 102.

OSBORNE, Robin (2002). *La Grecia Clásica*. Barcelona: Crítica

POMEROY, Sarah B. (1999). *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid: Akal.

SCHADEWALDT, Wolfgang (1973). *Safo. Mundo y poesía, existencia en el amor*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

SCHMITZ, T. A. (2016). *Der vermittelte Bericht in Platons 'Symposion'*. Heidelberg: Propylaeum.

El naufragio en el libro IX de la *Antología Palatina*

Adriana Claudia Poquet

Dentro del amplio abanico de posibilidades que brinda la escritura y composición de epigramas, el naufragio como “motivo” ocupa un espacio considerable dentro de la *Antología Palatina*. Los epigramas que se analizarán en el presente estudio corresponden solo al libro IX, pues existen otros en el libro VII ya analizados por otros estudiosos. Cabe aclarar que aquellos difieren de estos en que son declamatorios y no epitafios de náufragos. De modo que este trabajo pretende ser un aporte válido de un tema quizá poco estudiado dentro de la gran variedad temática que ofrece la colección.

Para entrar en el tema del naufragio es preciso apuntar consideraciones generales acerca de la relevancia que el mar tenía para los griegos. Tres mares importantes bañan la totalidad de las costas de Grecia: Mediterráneo, Jónico y Egeo y fueron en época temprana rutas de comercio y viajes



Tan solo por este motivo, el mar debió ser un punto muy atractivo si se tiene en cuenta además que la posición geográfica y estratégica de Grecia favoreció la creación de una poderosa flota naval que contribuyó, además, a propiciar el desarrollo del comercio marítimo. Los antiguos griegos fueron grandes comerciantes, sobre todo en el mar. Transportaban, entre otros productos, vino, aceitunas, aceite de oliva, metales y cerámica. Además, el Mediterráneo como vía de comercio favoreció la conexión entre sí de las distintas comunidades.

Ya en Homero son constantes las alusiones a los viajes por mar. Al final del canto II de la *Odisea*, describe el viaje en barco de Telémaco a Pilos, "Atenea ojizarca les mandó un viento propicio (...)", "(...) y el bajel avanzaba en el mar despejando su ruta".

Dada la importancia que el mar tenía, se explica su lugar central en la mitología. En efecto, los griegos adoraban, entre otras divinidades menores como Nereo y Proteo, las

Nereidas, Tetis y Océano, principalmente a Posidón como el gran dios del mar. Hijo de Cronos y Rea, y hermano mayor de Zeus, era uno de los doce dioses del panteón olímpico.



Según Homero era “el batidor de la tierra” (*Odisea* I, 68) y provocaba en sus momentos de ira, tormentas, terremotos y por ende, naufragios. “El iracundo Posidón” era temido por los viajeros pues fustigaba las mareas más profundas y las tormentas en alta mar. Por esta razón, los marineros pedían al dios, en sus oraciones y plegarias tener un viaje sin sobresaltos y le ofrendaban caballos a los que ahogaban.

Dada esta profusión de divinidades, mayores y menores, cabría preguntarse qué sentimientos despertaría el mar entre los griegos, qué misterios y presagios escondería y si era, acaso, una amenaza. Se sabe que los griegos sentían

temor; por eso los viajes no eran a mar abierto sino que estaban a la vista de la tierra.

La palabra “naufragio” proviene del latín *naufragium*, integrada por *naus*, “nave”, y el verbo *frangere*, traducible como “romper”. Por lo tanto, se produce un naufragio cuando se destroza la embarcación. Las causas y las consecuencias son diversas. Sin embargo, los epigramas que se analizan en este estudio centran la atención en las circunstancias de rescate o hallazgo de las víctimas que los sufrieron o protagonizaron y no en los motivos, puesto que no se mencionan en los poemas.

Por ejemplo, el epigrama 40 se compone de seis dísticos elegíacos en los que el protagonista es un escudo, ἀσπίς, personificado, lo cual confiere cierto grado de emoción a la situación. En primera persona el escudo proclama ser el arma defensiva de un guerrero que combate tanto en tierra firme como en el mar.

40. De Zósimo de Tasos

Οὐ μόνον ὑσμίνησι καὶ ἐν στονόεντι κυδοιμῶ
 ῥύομ' ἀρειτόλμου θυμὸν Ἀναξιμένους,
 ἀλλὰ καὶ ἐκ πόντου, ὅπῳτ' ἔσχισε νῆα θάλασσα,
 ἀσπίς, ἐφ' ἡμετέρες νηξάμενον σανίδος.
 εἰμί δὲ κῆν πελάγει καὶ ἐπὶ χθόνος ἐλπὶς ἐκεῖνω, 5
 τὸν θρασὺν ἐκ διπλῶν ῥυσαμένη θανάτων.

No solo en los combates ni en el funesto desorden
 protejo el espíritu del valiente Anaximenes,

sino también del mar, cuando el mar rompió su barco,

soy su escudo, habiendo nadado encima de nuestro madero.

Soy en mar y en tierra una esperanza para aquel 5

liberando al osado de dos muertes.

Los tres primeros versos forman una oración coordinada marcada por las partículas correlativas en posición inicial en versos uno *Οὐ μόνον* y tres, *ἀλλὰ καί*. Los versos restantes son una reafirmación de la función del escudo que ocupa una posición estratégica en el poema, en posición inicial indicando valor de balanza que equilibra dos situaciones de adversidad: tierra-mar. En el inicio del cuarto verso el verbo *εἶμι* en 1ª persona refuerza categóricamente su condición de brindar esperanza, calma, confianza para superar los peligros de la travesía en tierra firme y en el mar unidos por la conjunción apocopada por razones métricas: *κῆν*, de *καί* + *ἐν*. El verso final sería el resultado de dicha protección, la liberación de la muerte, acaecida en dos espacios de conflicto.



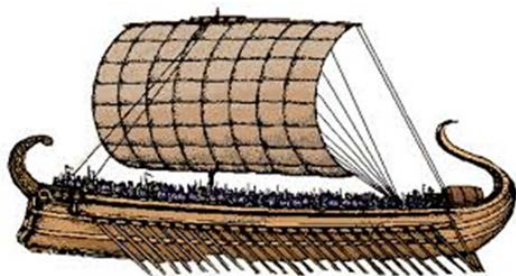
Del latín *scutum*, escudo, su significado básico es arma defensiva para proteger el cuerpo de algún tipo de ataque. Según el *DAE* es el arma de defensa con mayor historia, ya

que se hallaron pruebas de su utilización en el III milenio a. C. Su uso fue muy frecuente hasta el siglo XVII, época en la que se pusieron en boga las armas de fuego y los escudos perdieron utilidad.

Ya en Homero encontramos referencias al escudo como arma imprescindible en los combates cuerpo a cuerpo. El término ἀσπίς correlato español aspis designa los escudos que empleaban los hoplitas griegos en la formación de la falange. Eran de forma redonda, construidos con sucesivas láminas de madera curvas; su parte externa estaba reforzada por una plancha de metal de hierro o bronce y solía estar decorado con un motivo pintado.



Falange de hoplitas con sus escudos



En este poema se observa la dificultad de interpretar qué es el escudo. Tal vez se refiera a un trozo de madera, restos de puertas o cubiertas en general, restos de naufragios, que funcionarían como elementos favorecedores del rescate. En el mar embravecido, el barco se transforma en escudo para el tripulante que se aferra al madero o cubierta de barco, *σανίδος*, en un intento desesperado para no sucumbir.

El trirreme permitió a los griegos convertirse en la potencia naval del mundo. Los trirremes, como su nombre lo indica, tenían tres filas de remos.

El personaje central es un tripulante, Anaximenes, un guerrero, un personaje heroico calificado, por ende, como *ἀρειτόλμου*, compuesto de *ἄριστος* + *τόλμη*, “lleno de audacia”, valiente, osado; *θρασύν*, animoso, adjetivos homéricos. Por eso el escudo lo salva de dos muertes: combatiendo tanto en tierra como en mar. La salvación es garantía de libertad, dos veces mencionada bajo el recurso de políptoto, uso de una misma palabra en distintos casos entre *όύομ’* y *όυσαμένη* colocados, en posición extrema, el primero inicial y el segundo casi al final del último verso.



El epigrama revela una riqueza de matices en palabras referidas al “mar”: πόντος, uso poético de mar, como puente; πέλαγος, piélagο, parte del mar que dista mucho de la tierra, y θάλασσα, mar, en jónico con doble sigma. Tres variantes en un solo poema.

Desde el punto de vista lingüístico es constante la presencia no casual de resabios antiguos en palabras propias de la lengua homérica como ὑσμίνησι, en el conflicto, en hostil combate; στονόεντι sustantivo dativo de στονόες, -εσσα, αν (< στόνος), *plenum suspiriorum*, que evidencian el carácter culto, erudito del poeta y dejan huella del estilo épico.

Similar contenido posee el poema 42, aunque de distinto autor. ¿Podría haber existido una misma idea en diferentes poetas? El protagonista, Mírtilo, empuña el escudo para salvarse de la muerte. Las semejanzas se dan en la existencia de dos espacios de conflicto: mar y tierra en los que el peligro es superado con un escudo.

42. De Julio Leónidas

Εἶν ἐνὶ κινδύνουσι ἔφυγον δύο Μύρτιλος ὄπλῳ,
 τὸν μὲν, ἀριστεύσας· τὸν δ' ἔπινηξάμενος,
 ἀργέστης ὅτ' ἔδυσε νεῶς τροπίν· ἀσπίδα δ' ἔσχον
 σωθεῖς κεκρομέμην κύματι καὶ πολέμῳ.

Con una sola arma escapé, yo Mírtilo, de dos peligros,
 el primero superándolo], el segundo, nadando,
 cuando se hundió la quilla de la blanca nave; un escudo tuve
 habiendo sido [yo] salvado, probado en las olas y en la guerra.

La brevedad y la concisión características del epigrama se notan en el primer verso que concentra el contenido de todo el poema; en el segundo, hay un paralelismo estableciendo una relación de igualdad en los dos hemistiquios en palabras de igual morfología: ἀριστεύσας y ἐπινηξάμενος, participios. La tercera línea se abre con un adjetivo ἀργέστης, cuya raíz ἀργ- significa ser blanco, de ahí argénteo o argentino, adjetivo aplicado a la luz y por extensión significa ser rápido como la luz, aparece en posición anastrófica como modificador de νεώς. Como metonimia de escudo aparece ὄπλω, elementos propiamente bélicos, pues el mar también puede interpretarse como un campo de batalla cuerpo a cuerpo.

Como en el primer poema, el escudo es un arma “probada”, idea expresada con el participio perfecto con valor resultativo κεκριμένην que recalca la condición de juzgado, puesto a prueba en las olas, κύματι, término analizado más adelante, y en la guerra, πολέμῳ.

El tema del escudo se repite con igual valor en el poema 41, de Teón de Alejandría:

Ἡ πάρος ἀντιπάλων ἐπιήρανος ἀσπίς ἀκόντων,
 ἢ φόνιον στυγνοῦ κῦμα φέρουσα μόθου,
 ἄγριον οὐδ' ὅτε πόντος ἐπὶ κλόνον ἤλασε φωτί,
 καὶ πικρὴ ναυτέων ἔπλεθ' ἀλίσφθορίη,
 συζυγίης ἀμέλησα· καλὸν δέ σε φόρτον ἄγουσα, 5
 ναὶ φίλος, εὐκταίων ἄχρισ ἔβην λιμένων.

[Yo] deseado escudo delante de los dardos rivales,
 el que lleva la sangrienta ola del terrible tumulto,
 violento, ni cuando el mar por la agitación golpeó al mortal,
 y de los marineros fue consumado un cruel naufragio;
 abandoné a mi compañero, conduciéndote a ti, bella carga, 5
 sí amigo, hasta que llegué a los deseados puertos.

A merced del agitado oleaje el escudo es un salvamento seguro, anhelado, una defensa que soporta “dardos rivales”, “sangrientas olas”, “terrible tumulto”, “cruel naufragio”, imágenes sensoriales hiladas por medio de la conjunción negativa “ni” que refuerza el carácter reforzativo de las fuerzas del escudo al conducir a un mortal a los, de nuevo, “deseados puertos”. Merece especial mención el significado del sustantivo neutro κύμα, de uso reiterado en los epigramas que se analizan. Literalmente significa “la que se hincha”, de la raíz griega κυ-, curvatura, hinchazón, de ahí el verbo κύω, que significa “llevar encinta”. De modo que la hinchazón de la ola arrastra consigo el escudo.

La víctima es mortal, φωτί, término homérico y poético; el ser humano en toda su dignidad, de alta categoría, sinónimo de ἀνήρ, también carga noble, καλόν φόρτον, y amigo, φίλος. Los vocablos señalados contrarrestan la soledad del náufrago como un simple desconocido y le confieren calidad de ser particular. Es un mortal en soledad, inerte, enfrentado a la hostilidad del mar que se convierte en su adversario.

En el poema todo está puesto al servicio del sentido particular del poeta, nada queda librado al azar. Esto se advierte en el uso insistente de consonantes aspiradas que

producen un efecto sonoro buscado ex profeso: φ, θ, χ en φόνιον, φέρουσα, μόθου, φωτί, ἔπλεθ', ἀλίσφθορή, φόρτον, φίλος, ἄχρις, y que recrean fonéticamente el movimiento pendular del barco como música de fondo.

El tema del mar como campo de batalla se halla en 269, de Antipatro de Tesalónica:

Κλασθείσης ποτὲ νηὸς ἐν ὕδατι δῆριν ἔθεντο

δισσοὶ ὑπὲρ μούνης μαρνάμενοι σανίδος.

τύψε μὲν Ἀνταγόρης Πεισίστρατον· οὐ νεμεσητόν,

ἦν γὰρ ὑπὲρ ψυχῆς· ἀλλ' ἐμέλησε Δίκη.

νήχε δ' ὁ μὲν, τὸν δ' εἶλε κύων ἀλός. ἡ παναλάστωρ 5

κηρῶν οὐδ' ὑγρῶ πάυεται ἐν πελάγει.

Cuando entonces fue destruido el barco en el agua, un combate

trabaron dos [hombres] disputando por un único tablón.

Antagoras hirió a Pisístrato. No puede ser culpable,

pues era por su vida, pero la Justicia se preocupó.

Uno nadó, pero al otro lo atrapó un tiburón. Ella la toda vengativa 5

no desiste de la venganza, incluso en el húmedo mar.

Dos hombres contienden con violencia por posesionarse de un único tablón para salvar sus vidas. La Dike, personificación de la Justicia, siempre presente en pleitos humanos de diversa índole, no puede dejar pasar el suceso, pues no es justo que el que comete violencia se salve.

Las keres, κηρῶν, eran espíritus femeninos de la muerte violenta. Según Hesíodo (vv. 211-225), eran hijas de la Noche, *Nyx*, y como tales, hermanas del Destino, las Moiras; la Condención (*Moros*), la Muerte (*Thánatos*) y el Sueño (*Hypnos*), la Discordia (*Eris*), la Vejez (*Geras*), la Venganza (*Némesis*) y otras personificaciones. Se caracterizan por ser seres oscuros, con dientes y garras rechinantes, sedientos de sangre humana. Sobrevolaban el campo de batalla en busca de hombres moribundos o heridos.

Ante el temor de sucumbir, a veces el rescate se logra por medios insospechados como describe el poema 85, de Filipo de Tesalónica:

Νῆα μὲν ὤλεσε πόντος, ἐμοὶ δ' ἔπορεν πάλι δαίμων
 πλαζομένῳ φύσεως νῆα ποθεινοτέρην·
 πατρὸς ἰδὼν γὰρ ἐγὼ δέμας εἰς ἐμὲ καιρίον ἐλθόν,
 μουνερέτης ἐπέβην, φόρτος ὀφειλόμενος.
 ἦγαγεν εἰς λιμένας δὲ καὶ ἔσπειρεν δις ὁ πρῶσβυς, 5
 νήπιον ἐν γαίῃ, δεύτερον ἐν πελάγει.

El mar destruyó mi barco, pero para mí la divinidad procuró a su vez

por naturaleza una nave más añorada para el extraviado;
 pues viendo yo el cuerpo de mi padre viniendo hacia mí oportunamente,

subí como solitario remero la carga que debe ser recogida.
 Me condujo al puerto el anciano y me dio vida dos veces 5
 como niño en la tierra y de nuevo en el mar.

El poeta opta por una imagen muy afectiva al presentar un hijo “extraviado” que busca amparo al subir “como solitario remero” el cadáver de su propio padre “una nave más añorada” y “procurada por la divinidad” que, dejándose llevar por la corriente, llega a puerto seguro salvando así su vida. Por eso la moraleja final: un padre que dio vida dos veces, al nacer en tierra, con el uso poético de γαίη y, al alejarlo de la muerte, en el mar.

En posición extrema los sustantivos πατρός y ὁ πρόεσβυς, en nominativo este último, señalan la relación amable y casi omnipresente de un padre presente al comienzo y al final de la vida. El progenitor es la nave más añorada, dispuesta por los dioses, y la carga que “debe ser recogida” como deber insoslayable para un hijo. Un padre es jefe y cabeza de familia, tiene la autoridad para gobernar su casa y, por ende, se le debe respeto, estima, honor. Se evidencia un contraste entre vida y muerte pues, a pesar de ser su padre ya un cadáver, otorga vida a su hijo. El sustantivo δέμας es homérico y poético. El cadáver paterno es devuelto a la tierra, salvándose así de ser comido por los peces y de sufrir un destino miserable, en la creencia de que al muerto se le debía rendir los ritos fúnebres.

A veces el rescatista es alguien absolutamente ajeno al contexto marítimo.

84. De Antífanos

Νηὸς ἀλιστρέπου πλαγκτὸν κύτος εἶδεν ἐπ’ ἀκτῆς

μηλοβότης, βλοσυροῖς κύμασι συρόμενον,

χεῖρα δ’ ἐπέροψεν· τὸ δ’ ἐπεσπάσατ’ ἐς βυθὸν ἄλμης

τὸν σώζονθ'· οὕτως πᾶσιν ἀπηχθάνετο·
 ναηγὸν δ' ὁ νομεὺς ἔσχεν μόρον. ὦ δ' ἐκείνην 5
 καὶ δρυμοὶ χῆροι πορθμίδα καὶ λιμένεζ.

Un pastor observó el cuerpo errante de un navío azotado por el mar,

sobre la costa arrastrado por terribles olas.

Y él [le] echó encima su mano. Pero este arrastró consigo hacia el fondo del mar

a su salvador. Así para todos se hizo odioso.

El pastor se encontró con su destino de naufrago. Ay, en ella también 5

bosques y puertos están privados del barco.

El poema centra la atención en un pastor cuyo ámbito propio es el bosque donde apacienta el rebaño con su cayado. Advierte un cuerpo, κύτος, errante, πλαγκτόν; de donde deriva “plancton” como masa de animales o vegetales que flotan o están en suspensión en las aguas. El encabalgamiento entre el final del 3º y comienzo del 4º verso representaría la fuerza de la corriente que no cesa, sino que arrastra consigo y con ímpetu todo lo que encuentra a su paso. El mar y el campo son dos espacios naturales separados puesto que cada uno tiene sus costumbres y leyes propias de supervivencia.

Al observar un cuerpo a la deriva, el pastor, solidario y compasivo, se arroja al mar con el fin de socorrerlo, sin pensar que el infortunio haría fracasar su empresa. Finalmente por encontrarse en un medio que no era

habitualmente el suyo y por su incompetencia en las artes de la navegación perece junto con el náufrago, encontrándose con un destino que no le correspondía.

El epigrama funciona a modo de moraleja: cada uno debe involucrarse solo en aquellas cosas que le atañen. Viene al caso el conocido refrán: “Zapatero a sus zapatos”, frase empleada para amonestar a aquellas personas que juzgan o aconsejan sobre cuestiones ajenas o que exceden los límites de su competencia. Este dicho se origina en una anécdota que Plinio el viejo, siglo I, recogió en su *Historia Natural*. Cuenta la historia que Apeles, el más ilustre de los pintores helenos, era considerablemente riguroso, crítico e influyente acerca de lo que los demás podrían opinar de su obra. Para saber qué opinaba la gente de sus cuadros, los exponía en la plaza pública y se escondía detrás de ellos para escuchar los comentarios de quienes pasaban. En una ocasión, un zapatero criticó la anchura de una sandalia en una de sus obras. Al escuchar dicho comentario, Apeles aceptó el comentario y corrigió el defecto. Pero, al día siguiente, el mismo zapatero dándose cuenta de que había sido corregido el defecto, criticó otros rasgos del cuadro, actitud que exasperó el ánimo del pintor que salió de su escondite y le profirió la frase del refrán.

Los términos para designar pastor $\mu\eta\lambda\omicron\beta\acute{o}\tau\eta\varsigma$ -sustantivo compuesto de $\mu\eta\lambda\omicron$ + $\beta\acute{o}\tau\eta\varsigma$ - y \acute{o} $\nu\omicron\mu\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$ revelan la riqueza lingüística del epigramatista, igualmente comprobado en la variación de palabras que designan “mar” como $\acute{\alpha}\lambda\mu\eta\varsigma$, además de las citadas más arriba.

En el mundo marino también los animales son testigos activos de naufragios. En 222, un delfín “describe” en

primera persona cómo salva un cuerpo al que, lejos de devorarlo, lo transporta sobre su espinazo hacia la costa.

De Antífilo de Bizancio

Ἀνέρα θήρ, χερσαῖον ὁ πόντιος, ἄπνοον ἔμπνοος,
 ἀράμενος λοφιῆς ὑγρὸν ὑπερθε νέκυν,
 εἰς ψαμάθους ἐκόμισσα. τί δὲ πλέον; ἔξ ἀλὸς εἰς γῆν
 νηξάμενος, φόρτου μισθὸν ἔχω θάνατον·
 δαίμονα δ' ἀλλήλων ἡμεῖψαμεν· ἡ μὲν ἐκείνου 5
 χθῶν ἐμέ, τὸν δ' ἀπὸ γῆς ἔκτανε τοῦμόν ὕδωρ.

En tanto animal salvaje transporté al varón que respira,
 suplicando sobre mi espinazo húmedo el cadáver, de tierra
 hacia la arena que no respira. ¿Por qué navego? Del mar hacia
 tierra

nadando, soporto la muerte como pago de la carga, 5
 y alternamos la suerte de unos y otros. La tierra de aquel
 para mí y mi agua se prolongó a la tierra.

Comienza el poema con el contraste entre varón y animal. Le siguen dos palabras en contraste por el uso del prefijo en adjetivos compuestos. En medio del tercer verso el interrogante intenta responder qué motivo lleva al animal acuático a salvar y a no devorar al naufrago.

El delfín tenía un significado especial entre los griegos pues era un animal marino consagrado a Apolo Delfico, cuyo nombre hace recordar a Delfos, santuario de Apolo (Grimal, 1981: 37). También Dioniso está asociado al delfín:

En una ocasión [Dioniso] fue atacado en el mar por una banda de piratas y en lugar de destruir a los invasores del mar, los transformó en un grupo de delfines, condenándolos a rescatar marineros en dificultades en el océano. En la cultura griega, estos animales fueron a menudo rescatadores de los seres humanos, probablemente porque les gusta llevar las cosas a la superficie y además porque hay pruebas que evidencian que pueden rescatar personas en peligro. Esta imagen del delfín continuó viva en mitos y leyendas con el mundo transformándose a su alrededor. Marineros bizantinos, navegantes árabes, los exploradores chinos y europeos, todos contaban historias donde los delfines rescataban a los marineros y barcos en problemas. Se cuenta que podían predecir el mar en calma, un barco acompañado por delfines encontraría un puerto seguro, buen tiempo y mar en popa.

Apolonides describe una circunstancia diferente en 228: la situación que viven dos madres al partir sus hijos en viaje. La elección de la figura materna puede deberse a la intención del poeta de ilustrar los sentimientos de incertidumbre por el destino del ser querido, que sería común de ver y vivir en el marco de la vida diaria de unos hombres y su transitar cotidiano e incesante por rutas acuáticas desconocidas, poco exploradas y dominadas.

Ἀγγελίης ἤκουσεν ἀνωϊστοῦ Μελίτεια,

υἱέα σὺν φόρτῳ κύματι κρυπτόμενον·

ἠϊόσιν δ' ἐπικέλασαν ἀλίκλυστον δέμας ἄλλου

δύσμορος οἰκείης σύμβολον εἶδε τύχης,

υἱέα δ' ὧς ἔστειλε. Δίων δ' ἐπὶ νηὸς ἀθραύστον

5

ἤλυθεν εὐκταίης σῶος ἀπ' ἐμπορίας.
 μητέρες ὡς ἀνίσου μοίρης λάχον· ἢ μὲν ἄελπτον
 ζῶν ἔχει, κείνη δ' ὄψεται οὐδὲ νέκυν.

Una inesperada noticia escuchó Melitea

que su hijo, con su carga, es ocultado por la ola,
 vio el cadáver de otro batido por el mar impulsado a tierra y
 advirtió el símbolo desdichado de su propio infortunio
 y envió como hijo. Pero Díon, en su barco inquebrantable, 5
 regresó sano de un viaje deseado.

¡Qué madres recibieron desigual destino! La una

tiene un ser vivo, pero la otra ni siquiera verá el cadáver.

El epigrama ilustra una dicotomía al presentar dos hijos que se embarcan en alta mar. Uno es tragado por una ola y el otro regresa en paz de su viaje. Melitea escucha la triste noticia del infortunio que sufrió un joven e imagina el fin desdichado de su hijo Dion, expresado en los cuatro primeros versos.

En mitad del cuarto verso la partícula δ'(έ) de signo adversativo, “pero”, marca el contraste de fortuna, pues Díon regresa sano y salvo de su travesía: el adjetivo deseado en posición anastrófica y expresado por medio de jonismos poéticos en -η/-ης: εὐκταίης ἐμπορίας.

Los dos últimos versos funcionan como cierre resultativo de los hechos: dos madres con diferente destino: por un lado, Melitea a quien la fortuna le favorece, pero también la existencia de otra madre que ni siquiera podrá contar con el cuerpo de su hijo para luego darle sepultura.

Agradecimiento por la vuelta y lamento por el que se fue y no volverá.

En la última línea, la disparidad vida-muerte o “ser vivo”, ζῶόν, y “cadáver”, νέκυν, ubicadas en los extremos del verso ζῶόν ἔχει, κείνη δ’ ὄψεται οὐδέ νέκυν, simbolizarían la doble suerte que un ser humano puede correr en alta mar o en la vida misma.

Similar asunto presenta el epigrama 292. El dolor de las madres que pierden a sus hijos en alta mar y/o en cualquier otra circunstancia parece ser un tema constante en la vida cotidiana de los griegos.

292. De Honesto

Παίδων ὄν μὲν ἔκαιεν Ἀρίστιον, ὄν δ’ ἐσάκουσε

ναυηγόν· δισσὸν δ’ ἄλγος ἔτηξε μίαν.

αἰαῖ μητέρα Μοῖρα διείλετο, τὴν ἴσα τέκνα

καὶ πυρὶ καὶ πικρῷ νειμαμένην ὕδατι.

Por un lado, de sus hijos Aristion estaba quemando a uno, y al otro escuchó

náufrago. Doble dolor consumió a una.

¡Ay!, la Moira dividió a la madre, quien entregó en cuanto iguales hijos,

a uno al fuego y al otro, al agua cruel.

El poema puntualiza el dolor de una madre doliente consumida por un doble dolor: la entrega de un hijo al fuego y del otro al agua.

El gusto por describir situaciones cotidianas también se aprecia en 9.276, de Crinágoras:

Λῶπος ἀποκλύζουσα παρὰ κροκάλαισι θαλάσσης

χερῶνιτις, διεροῦ τυτθὸν ὕπερθε πάγου,

χέρσον ἐπεκβαίνοντι κατασπασθεῖσα κλύδωνι,

δειλαίη πικροῦ κῦμ' ἔπιεν θανάτου·

πνεῦμα δ' ὁμοῦ πενίη ἀπελύσατο. τίς κ' ἐνὶ νηϊ 5

θαροῆσαι πεζοῖς τὴν ἀφύλακτον ἄλα;

Lavando un vestido a orillas del mar

un poco sobre la húmeda roca una jornalera,

quien fue engullida por el mar tumultuoso que luego desembarca,

bebí miserable la ola de la amarga muerte:

La vida se liberó al igual que la pobreza. ¿Quién, acaso, en una nave 5

desafiará al mar que no protege a los que están en tierra?

El poeta ilustra una escena habitual en la vida femenina cotidiana: una mujer lava un vestido sobre la costa cuando es víctima de un accidente al ser devorada por el mar embravecido expresado por el participio *κατασπασθεῖσα*, “tragado debajo de” literalmente. Es la hora de la “amarga muerte”, imagen lírica de la muerte ya empleada en el canto XX de *Ilíada* y en poetas posteriores de todas las épocas como Lope de Vega.

La muerte igualadora liberó la vida y la pobreza de la mujer: *πνεῦμα δ' ὁμοῦ πενίη ἀπελύσατο*. La circunstancia de muerte en este poema no deriva como consecuencia de un naufragio. Es el tema de la muerte producida por un mar “que no protege a los que están en tierra”.

Esta última idea de un mar que desampara a los que en él navegan se encuentra también en el poema 267, donde se hallan ecos de las súplicas de Dédalo por su hijo Ícaro.

De Filipo de Tesalónica

Ἰκαρίην πλώων [πρώην] ἄλα, νηὸς ὀλισθῶν
 Δᾶμις ὁ Νικαρέτου κάππεσεν εἰς πέλαγος,
 πολλὰ πατήρ δ' ἠρᾶτο πρὸς ἀθανάτους, καὶ ἐς ὕδωρ
 φθέγγεθ', ὑπὲρ τέκνου κύματα λισσόμενος.
 ὤλετο δ' οἰκτίστως βρυχθεὶς ἀλί' κεῖνο δὲ πατρός 5
 ἔκλυεν ἀράων οὐδὲ πάλαι πέλαγος.

Muy recientemente, navegando por el mar de Icaria.

Damis, hijo de Nicareto, al resbalarse del barco, cayó al mar. Su padre imploró mucho a los inmortales

[lo] llama en el agua, a las olas implorando por su hijo.

Pero murió devorado miserablemente por el mar; aquel era un mar 5

que, en otro tiempo, tampoco escuchaba las oraciones de un padre.

La ubicación inicial de Ἰκαρίην ἄλλα, en el primer verso, y Δᾶμις ὁ Νικαρέτου, en el 2º, identifican desde el inicio el sitio, mar de Icaria, y el personaje, Damis, hijo de Nicareto. No es fortuita la ubicación de las palabras, obedece a una intencionalidad poética.

Según el mito, Dédalo decidió escapar de la isla pero, dado que Minos controlaba tierra y mar, fabricó alas para él y para su joven hijo, Ícaro. Enlazó plumas entre sí uniendo con hilo las plumas centrales y con cera las laterales, y dio al conjunto la suave curvatura de las alas de un pájaro. Cuando al fin terminó el trabajo, Dédalo batió sus alas y se halló subiendo y suspendido en el aire. Equipó entonces a su hijo de la misma manera y le enseñó cómo volar. Cuando estuvieron preparados, Dédalo advirtió a Ícaro que no se remontara demasiado alto porque el calor del sol derretiría la cera ni demasiado bajo porque la espuma del mar mojaría las alas y podría caer.

Pasaron las islas de Samos, Delos, Paros, y entonces el joven comenzó a ascender. El ardiente sol ablandó la cera que mantenía unidas las plumas y estas se despegaron. Ícaro agitó sus brazos pero no quedaban suficientes plumas para sostenerlo en el aire y se hundió en el mar. Su padre lloró lamentando amargamente sus artes y, en su memoria, llamó Icaria a la tierra cercana al lugar del mar en el que Ícaro había caído.

A pesar del tiempo transcurrido, al momento de composición de los epigramas es evidente el conocimiento que se tiene del mito en el imaginario colectivo.

El poeta pone el foco de atención en el padre, dos veces nombrado mediante el recurso del políptoto, en πατήρ y πατρός, quien implora a los dioses, dos veces también en

ἤρᾱτο y λισσόμενος. Es una petición hecha con encarecimiento. A través de una esfera semántica entre las palabras ἤρᾱτο, λισσόμενος y ἀράων, se ruega incluso a las mismas olas, como si estas tuviesen el poder de devolver la vida, aunque finalmente es un mar insensible, indiferente, sordo a las súplicas paternas. El término τέκνου se caracteriza por su uso afectivo ya que designa “cría”, “cachorro”. El uso reiterado de las palabras arriba mencionadas expresa la insistencia en crear una imagen muy filial, afectiva y familiar, entre padre a hijo.

Es evidente el contraste entre dos tiempos bien delimitados: por un lado, el adverbio πρόην, que explica un acontecimiento reciente y que sería una ejemplificación del segundo hecho marcado por πάλαι, ubicados ambos en posición antitética, primero y último versos respectivamente, que alude al mito. Tanto en el acontecimiento “real”, cotidiano, como en el mito un padre suplica a los dioses por la vida de su hijo.

CONSIDERACIONES FINALES

Además del valor poético, consideramos el valor histórico y testimonial de los epigramas, puesto que los aquí examinados refieren a cuestiones cercanas de la vida cotidiana de los griegos; concretamente, a circunstancias en las que se produce una pérdida humana en el mar o una desgracia que no llega a cobrarse la vida. Es relevante el papel que juegan los restos de la embarcación y los animales acuáticos que, como escudos, protegen y salvaguardan la vida de sus tripulantes, a pesar de que no en todos los casos están presentes como forma de solucionar el conflicto. Los protagonistas de tales infortunios suelen ser jóvenes, por lo que se intuye cierta

intención implícita de preservar la vida y de actuar con prudencia en un medio a veces hostil, misterioso e impredecible como el mar.

Fuentes

PATON, William Roger (1956-1958) (Ed.) *The Greek Anthology* (vol. IX). London-Cambridge: Harvard University Press. Edición bilingüe.

Bibliografía consultada

AUTENRIETH, Georg (1991). *Homeric Dictionary*. London: Duckworth.

BARRIO VEGA DEL, María Luisa (Trad.) (1992). *Epigramas funerarios griegos*. Madrid: Gredos.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (1992). Epitafios de náufragos recogidos en la *Antología Palatina*. En: *Memorias de Historia Antigua XIII-XIV*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 33-42.

GRAVES, Robert (2001). *Los mitos griegos* (Vol. I y II). Madrid: Alianza Editorial.

GRIMAL, Pierre (1981). *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Barcelona: Editorial Paidós.

Los autores

Difabio, Elbia Haydée: Profesora, Licenciada y Doctora en Letras. Titular efectiva de las cátedras Lengua y Cultura Griega I (Letras) y Griego I (Filosofía). Categoría 1 en investigación (SeCTyP). Codirectora de proyectos de investigación desde 1994 y directora desde 1999. Directora y codirectora de tesis de Licenciatura, de Maestría y de Doctorado. Publica artículos, capítulos de libros y libros en Argentina y en el extranjero.

elbiad@ffyl.uncu.edu.ar

Furque, Macarena: Profesora de Grado Universitario en Historia. Becada por el “Programa de Movilidad Estudiantil” (2016/2017) de la Secretaría de Relaciones Internacionales de UNCuyo, en Universidad TU Chemnitz en Alemania; Programa Nacional “Becas de estímulo a las vocaciones científicas, EVC-Cin” (2018-2019). Intercambio estudiantil en Programas *Friends of Fulbright* (2018) y *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD) en 2019, respectivamente en una Universidad de Estados Unidos y en Berlín-Alemania.

furquemacarena@hotmail.com

Naciff Casado, Agustín Carlos Daniel: Estudiante avanzado de la carrera de Filosofía. Ayudante alumno e integrante de proyectos de investigación interdisciplinarios. Asistente de dirección, sonidista y actor en Elenco de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. Integrante de comisiones organizadoras de encuentros académicos universitarios. Expositor en reuniones científicas de carácter local, nacional e internacional.

agustinnaciff@hotmail.com

Paez, María Virginia: Profesora y Licenciada en Historia con orientación en Historia Universal (UNCuyo). Estudiante becada del Máster Universitario en Investigaciones Históricas (UNEX, España). Ha publicado un artículo científico en Cuadernos de Filosofía (Universidad de Concepción, Chile) y dos capítulos de libro. Profesora responsable

de Introducción al conocimiento histórico e Historiografía en el Instituto de Formación Docente (San Luis, Argentina).

virgipaez20106@gmail.com

Pereyra, Yanela Araceli: Profesora de Grado Universitario en Historia y Licenciada en Historia. Como estudiante y como egresada, integrante de proyectos de investigación de la SeCTyP (2013-2019). Profesora adscripta de la cátedra Fundamentos de la Historia y la Historiografía e integrante del Semillero de Investigación UNCuyo. Expositora en reuniones científicas de carácter local, nacional en internacional, con sus respectivas publicaciones.

yane.ara.pereyra.8@gmail.com

Poquet, Adriana Claudia: Licenciada en Letras, Profesora de enseñanza media y superior en Letras, Especialista en Docencia Universitaria y Especialista en Filología Clásica, títulos otorgados por UNCuyo. Jefe de Trabajos Prácticos con dedicación semiexclusiva en las cátedras de Griego I y Griego II (Filosofía). Miembro de proyectos de investigación interdisciplinarios. Secretaria del Instituto de Lenguas y Literaturas clásicas desde 2016.

adripoq@yahoo.com.ar

Ramis, Juan Pablo: Profesor del Departamento de Historia, FFyL, UNCuyo. Profesor, Licenciado, Especialista y Magister. Su ámbito de investigación se centra en la historia de las ideas políticas de la Antigua Grecia. En esta temática ha publicado trabajos en España, Chile, México, Brasil y Argentina (Buenos Aires, Córdoba, Salta, San Juan y Mendoza).

ramis@ffyl.uncu.edu.ar

Sbordelati, Andrea Verónica: Licenciada en Letras, Profesora de enseñanza media y superior en Letras y Especialista en Filología Clásica, títulos otorgados por UNCuyo. Asociada con dedicación exclusiva en las cátedras Cultura Grecolatina y Lengua y Cultura Griega I (Letras). Miembro y codirectora de proyectos de investigación. Expositora en reuniones científicas en el país y en el extranjero. Articulista en revistas especializadas.

asbordelati@gmail.com

Terroba, Pablo: Profesor de grado universitario en Historia, Licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras y Diplomado en Estructuras y procesos sociales por la Facultad de Ciencias Políticas (UNCuyo). Becario actual de la SIIP (UNCuyo) en la categoría de maestría. Integrante de proyectos de investigación.

pabloterroba15@gmail.com

Vilanova, Gabriel: Estudiante avanzado del Profesorado y Licenciatura en Historia (UNCuyo). En 2017, becario en la Universidad de Jaén, España, donde amplió estudios en Antigüedad, con altas calificaciones. Desde 2014 colabora en investigaciones sobre ideas políticas y cultura grecolatina. Ayudante de la Cátedra Historia de las Ideas Políticas y Sociales de la Antigüedad. Integrante de proyectos de investigación.

glvilanova@gmail.com