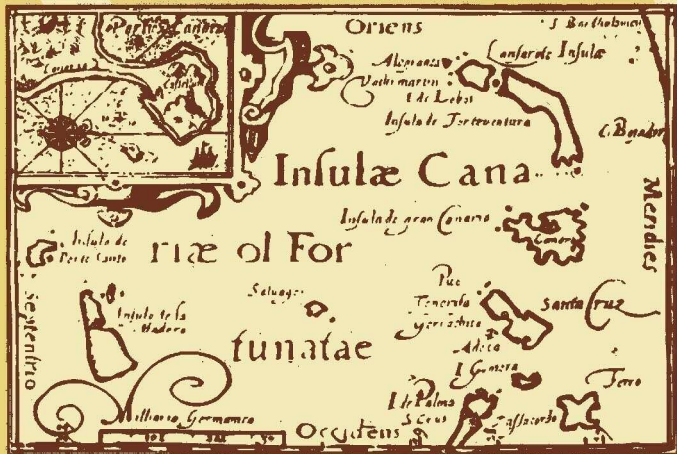


FORTVNATAE

Universidad de La Laguna

40

2024 (2)



FORTVNATAE

FORTVNATAE

Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas

DIRECCIÓN

María del Socorro Pérez Romero (Universidad de La Laguna - España)

CONSEJO DE REDACCIÓN

María de la Luz García Fleitas (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria - España), Gloria González Galván (Universidad de La Laguna - España), José Antonio González Marrero (Universidad de La Laguna - España), José Antonio Izquierdo Izquierdo (Universidad de Valladolid - España), M^a del Pilar Lojendio Quintero (Universidad de La Laguna - España), Juan Luis López Cruces (Universidad de Almería - España), Antonio María Martín Rodríguez (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria - España), María José Martínez Benavides (Universidad de La Laguna - España), José María Pérez Martel (Universidad de La Laguna - España), Francisca del Mar Plaza Picón (Universidad de La Laguna - España), José Vela Tejada (Universidad de Zaragoza - España), Javier Velaza Frías (Universidad de Barcelona - España)

SECRETARÍA

Miguel Ángel Rábade Navarro (Universidad de La Laguna - España)

CONSEJO CIENTÍFICO Y ASESOR

Michael von Albrecht (Universität Heidelberg - Alemania), José Luis Calvo Martínez (Universidad de Granada - España), Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa - Portugal), César Chaparro Gómez (Universidad de Extremadura - España), Paolo Fedeli (Università degli Studi di Bari - Italia), Arsenio Ferraces Rodríguez (Universidade da Coruña - España), Benjamín García Hernández (Universidad Autónoma de Madrid - España), Manuel García Teijeiro (Universidad de Valladolid - España), Juan Gil Fernández (Universidad de Sevilla - España), Robert Godding (Société des Bollandistes - Bélgica), Ana María González de Tobia (Universidad Nacional de La Plata - Argentina), Tomás González Rolán (Universidad Complutense de Madrid - España), Amalia Lejavitzer Lapoujade (Universidad Católica del Uruguay - Uruguay), Aurora López López (Universidad de Granada - España), Jesús Luque Moreno (Universidad de Granada - España), José María Maestre Maestre (Universidad de Cádiz - España), Marcos Martínez Hernández (Universidad Complutense de Madrid - España), José Luis Melena Jiménez (Universidad del País Vasco-EHU - España), Antonio Melero Bellido (Universitat de València - España), Antonio Moreno Hernández (Universidad Nacional de Educación a Distancia - España), Aires Augusto Nascimento (Universidade de Lisboa - Portugal), Anna Panayotou (Πανεπιστήμιο Κύπρου - Chipre), Andrés Pociña Pérez (Universidad de Granada - España), Vicente M. Ramón Palerm (Universidad de Zaragoza - España), Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez (Universidad de Córdoba - España), Eustaquio Sánchez Salor (Universidad de Extremadura - España), Jaime Siles Ruiz (Universitat de València - España), Aurelia Vargas Valencia (Universidad Nacional Autónoma de México - México), Paola Volpe (Università degli Studi di Salerno - Italia), Roger Wright (University of Liverpool - Reino Unido), Panayotis Yannopoulos (Université Catholique de Louvain - Bélgica)

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife
Tel. 34 922 31 91 98 e-mail: svpubl@ull.es

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera
Javier Torres / Luis C. Espinosa

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones
Asesora de lengua inglesa: Kim Eddy

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40>

ISSN: 1131-6810 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8343 (edición digital)

Depósito Legal: S-555-1991

Esta obra está bajo una [licencia Creative Commons \(Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)
(CC BY-NC-ND 4.0)



FORTVNATAE

40

2024 (2)

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2024

FORTVNATAE : revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas. — N. 1 (1991) - . —
La Laguna : Universidad, Servicio de Publicaciones, 1991-
Anual — Hasta 1992: semestral — Desde 2019: semestral
ISSN: 1131-6810 ; ISSN: e-2530-8343 — DOI: <http://doi.org/10.25145/j.fortunat>
1. Filología clásica-Publicaciones periódicas 2. Civilización clásica-Publicaciones periódicas I.
Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones
807 (05)
008(37/38)(05)

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Los originales propuestos para su publicación deberán subirse a la página de *Fortunatae* en la plataforma OJS:
<https://www.ull.es/revistas/index.php/fortvnatae>, con registro previo: <https://www.ull.es/revistas/index.php/fortvnatae/user/register>.

La revista *Fortunatae* publica dos números anuales (**junio** y **diciembre**) y acoge trabajos de investigación originales e inéditos relativos a la Filología Griega y la Filología Latina y a los Estudios Clásicos. Todos los artículos deberán pasar por una primera evaluación por parte del Consejo de Redacción, y, de ser aceptados, serán sometidos a la preceptiva evaluación por pares ciegos.

El conjunto de normas expuestas a continuación son solo un resumen del texto que aparece en el apartado [Directrices para autores](#) de la citada plataforma, así como en:

https://www.academia.edu/75401219/Normas_de_publicacion_de_la_Revista_Fortunatae_ULL_Directrices_para_autores (Español).

https://www.academia.edu/75401218/Publication_Standars_of_Fortunatae_Journal (English).

1. Los artículos no excederán en ningún caso de las 25 páginas, y las reseñas, de 5 páginas, con fuente de 12 puntos Times New Roman e interlineado de 1,5 líneas sin espaciado anterior ni posterior.

2. Los trabajos podrán ser remitidos en español, francés, inglés, italiano o portugués, y habrán de tener un resumen y título en español y en inglés (y en la lengua en que esté escrito el trabajo si no es en español o inglés), de no más de 200 palabras. Se incluirán unas palabras clave, no más de 5, separadas por comas, en minúscula, y en ambos idiomas.

3. Bajo el título, los artículos deben indicar el nombre del autor, el centro de filiación o adscripción y una dirección de correo electrónico operativa. Es muy recomendable incluir también el ORCID del autor.

4. Los documentos editables se admiten en cualquier versión de Word (Word 97 o posteriores), OpenOffice y LibreOffice. **Se requiere adjuntar también un archivo que no contenga ningún dato que permita conocer la autoría del trabajo.** Las imágenes, tablas y gráficas externas y, en general, cualquier documento inserto que haya sido generado fuera del procesador de texto, debe adjuntarse como archivo aparte en dos formatos: la extensión propia y como imagen (png o jpg).

5. Se utilizarán comillas angulares («») para citar y transcribir textos y resaltar palabras, además de traducciones, en el cuerpo de texto, y sencillas (‘ ’) cuando se trate de acepciones.

6. No se dividirán las palabras al final de la línea ni se forzarán los saltos de páginas.

Las citas que sobrepasen las cinco líneas irán, sin comillas, en párrafo sangrado y aparte (fuente de 11 puntos). Las llamadas a notas al pie precederán siempre al signo ortográfico que pueda seguir a la palabra (nota²).

7. Para las referencias bibliográficas se usará el sistema MLA/Chicago: (Morrison, 2007: 41-46). Si se está citando al autor en el cuerpo de texto: Morrison (2007: 41-46).

8. Las referencias bibliográficas se limitarán estrictamente a las citadas en el texto y se incluirán al final, empezando en página aparte, en una lista ordenada alfabéticamente con sangría francesa.

El modelo para los libros será: GENTILI, B. - BERNARDINI, P. A. - CINGANO, E. - GIANNINI, P. (1995): *Pindaro. Le Pitiche*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

Para artículos de revista: LUQUE MORENO, J. (2007): «Agua de Éstige’, agua del horror», *Florilib* 18: 251-309.

Para capítulos de libro: SUÁREZ DE LA TORRE, E. (2013): «Apollo and Dionysus: Intersections», A. BERNABÉ et alii (eds.), *Redefining Dionysus*, De Gruyter, Berlin - Boston, pp. 58-81.

Para publicaciones electrónicas: POMPEI, A. (2011): «De la classification typologique des phrases relatives en latin classique», *Emerita* 79.1: 55-82. <http://emerita.revistas.csic.es/index.php/emerita/article/view/749/791> [28/02/2013]. DOI: [10.3989/emerita.2011.03.1020](https://doi.org/10.3989/emerita.2011.03.1020) [solo uno de los dos enlaces, preferiblemente el DOI].

9. Los artículos de revistas se citarán, si es posible, de forma abreviada por *L'Année Philologique*. Los textos clásicos se citarán utilizando las abreviaturas de los léxicos Liddell-Scott-Jones para el griego y el *Thesaurus Linguae Latinae* para el latín.

SUMARIO/CONTENTS

ARTÍCULOS / ARTICLES

La serie RRC 455 de C. Ancio Restión. Una nota / The series RRC 455 of C. Antius Restio. A Note <i>Luis Amela Valverde</i>	7
El engaño de los paisajes utópicos en la <i>Odisea</i> / Deception in Utopian Landscapes in the <i>Odyssey</i> <i>Reyes Bertolín Cebrián</i>	27
«Love me while you can»: El tópico literario del <i>carpe diem</i> en la lírica cantada de The Beatles / «Love me while you can»: The literary <i>topos</i> of <i>carpe diem</i> in the lyrics by The Beatles <i>Gabriel Laguna Mariscal</i>	47
A epístola <i>An vulgus et literati eodem modo per Terentii Tulliique tempora Romae locuti sint</i> (1435) do Leonardo Bruni: estudo introdutório, tradução e notas / <i>An vulgus et literati eodem modo per Terentii Tulliique tempora Romae locuti sint</i> : Introductory Study, Translation, and Notes <i>Fábio Frohwein de Salles Moniz</i>	69
Un lugar en el cosmos. Reflexiones del cristianismo y la filosofía en torno al mundo en los siglos II y III / A Place in the Cosmos: Reflections of Christianity and Philosophy on the World in the 2nd and 3rd Centuries <i>Miguel Ángel Ramírez Batalla</i>	89
Mares turbulentos: sobre el poema 4 de Catulo / Stormy seas: on Catullus' <i>carmen</i> 4 <i>Luis Manuel Ruiz García</i>	109
Redes de apoio e comunidades potenciais na historiografia grega: uma abordagem semântico-narrativa / Potential networks and communities in Greek historiography: a semantic and narrative approach <i>Breno Battistin Sebastiani</i>	131
La familia léxica del término κόμπος en la tragedia griega del siglo V / The Term κόμπος and its Cognates in 5th century Greek Tragedy <i>Ana C. Vicente Sánchez</i>	145
RECENSIONES / REVIEWS	
Graham ZANKER, <i>Fate and the Hero in Virgil's Aeneid. Stoic World Fate and Human Responsibility</i> <i>María Emilia Cairo</i>	169



Eric H. CLINE, <i>After 1177 B.C.: The Survival of Civilizations</i> <i>Aitor Mora Herrera</i>	173
Manel GARCÍA SÁNCHEZ, <i>La lágrima de Jantipa. Los filósofos y las mujeres en la Grecia Antigua</i> <i>María Navarro López</i>	175
PETRARCA, <i>Epystole. Epístolas. Estudio preliminar, selección y traducción en verso de José Antonio LAÍN</i> <i>Sara Palermo</i>	178



LA SERIE RRC 455 DE C. ANCIO RESTIÓN. UNA NOTA*

Luis Amela Valverde

Grupo CEIPAC, Universitat de Barcelona (España)

<https://orcid.org/0000-0002-2485-4815>

amelavalverde@gmail.com

RESUMEN

Breve estudio de la serie romano republicana RRC 455 de C. Ancio Restión, efectuada en la ceca de Roma en el año 47 a.C. durante el gobierno de C. Julio César (*cos.* 1 59 a.C.), en la que se acuñó denarios, quinarios y sestercios, al igual que su colega anual A. Licinio Nerva. Se presta especial atención a la iconografía de los denarios, que hace referencia a la familia del magistrado monetar, en la que se incluye su origen procedente de la ciudad de *Lavinium* así como la representación de su padre homónimo (*tr. pl.* 68 a.C.), aunque así mismo podría aludir a la figura del Dictador, mientras que quinarios y sestercios son de un tipo más general. Así mismo, la popularidad de las imágenes de las distintas denominaciones produjo su imitación tanto por galos como por britanos.

PALABRAS CLAVE: Julio César, gens Antia, Hércules, Dei Penates, imitaciones célticas.

THE SERIES RRC 455 OF C. ANTIUS RESTIO. A NOTE

ABSTRACT

Brief study of the Roman Republican series RRC 455 by C. Antius Restion, issued at the Roman mint in 47 BC during the reign of C. Julius Caesar (*cos.* 1 59 BC), in which denarii, quinarii and sesterces were minted, like their annual colleague A. Licinius Nerva. Special attention is paid to the iconography of the denarii, which refers to the family of the monetary magistrate, including his origin from the city of *Lavinium* as well as the representation of his namesake father (*tr. pl.* 68 BC), although it could also allude to the figure of the Dictator, while quinarii and sesterces are of a more general type. Likewise, the popularity of the images of the different denominations led to their imitation by both Gauls and Britons.

KEYWORDS: Julius Caesar, gens Antia, Hercules, Dei Penates, Celtic imitations.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.01>

FORTVNATAE, N° 40; 2024 (2), pp. 7-26; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



Como señala B. Woytek (2003: 533), en el marco de la Segunda Guerra Civil (49-45 a.C.), el control de C. Julio César (*cos.* I 59 a.C.) sobre Italia y, por tanto, también sobre la ceca de la ciudad de Roma, significó que su producción monetaria durante el mencionado conflicto registrara un dualismo entre su propia moneda de carácter imperial y las emisiones propias de la ciudad efectuadas por los triunviros monetales, sobre las cuales podía tener *de facto* el mismo control. La producción del taller de Roma muestra claras fluctuaciones en volumen a lo largo de los años, que pueden conciliarse fácilmente con los diferentes niveles de necesidad que las fuentes literarias reportan para César o que emergen del curso de los acontecimientos.

Durante el año 47 a.C., César estuvo ausente de la ciudad de Roma durante gran parte del año, pero la producción normal de monedas del taller de Roma continuó sin interrupción bajo la supervisión de un colegio completo de tres magistrados monetales, responsable de las series RRC 453, RRC 454¹ y RRC 455. Dos de ellos, A. Licinio Nerva y C. Anicio Restión, emitieron toda la gama existente de denominaciones de plata (denarios, quinarios y sestercios), mientras que el tercero, L. Plaucio Planco, produjo únicamente denarios (Sear, 1998: 19); el primero de ellos menciona su cargo de triunviro monetar, mientras que los otros dos no lo hacen (Chaves, 2005: 221).



Fig. 1. Denario de L. Plaucio Planco (RRC 453/1). Ø = 18 mm.



Fig. 2. Denario de A. Licinio Nerva (RRC 454/1). Ø = 20 mm.

* Abreviaturas. BC = E. Cottam et alii, *Ancient British Coins*, Norfolk, 2010. BMCRE = H. Mattingly et alii, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*. 6 vols., London, 1932-1962. BN = E. Muret y A. Chabouillet, *Catalogue des monnaies gauloises de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1889. DT = L.-P. Delestrée y M. Tache, *Nouvel atlas des monnaies Gauloises*. 4 vols., Saint-Germain-en-Laye. 2002-2008. LT = H. de La Tour, *Atlas de monnaies gauloises*, Paris, 1892. RIC = H. Mattingly et alii. *The Roman Imperial Coinage*. 10 vols., London, 1923-1994. RIG = J.-B. Colbert de Beaulieu y B. Fischer, *Recueil de Inscriptions Gauloises (R.I.G.)*. Volume IV. *Les légendes monétaires*, Paris, 1998. RRC = M. H. Crawford, *Roman Republic Coinage*, 2 vols., Cambridge, 1974. SCBC = Ph. Skingley (dir.), *Standard Catalogue of British Coins. Coins of England and the United Kingdom*. 46th edition, London, 2011. VA = R. D. Van Arsdell, *Celtic Coinage of Britain*, Spink Books, London, 1989.

¹ Sobre esta serie, *vid.* Amela Valverde, 2021: 93-101.

Como señala F. Chaves Tristán, la ceca de Roma había efectuado un gran esfuerzo durante los años 49 y 48 a.C., mediante la emisión de copiosas series, que, según sus cálculos, basados en los datos proporcionados por M. H. Crawford, daban un total de 800 y 853 cuños de anverso respectivamente. Si a lo anterior se añaden las acuñaciones de carácter militar efectuadas por ambos bandos, la masa de numerario circulante había experimentado evidentemente un considerable incremento (Chaves, 2005: 221).

Por ello, parece ser que el taller de Roma bajó su producción (Woytek, 2003: 533) a 357 cuños de anverso de denarios (sobre la base de los cálculos de M. H. Crawford). Pero hay que señalar así mismo que este descenso del número de cuños viene matizado por una notable racionalización de las emisiones, con 20 cuños de anverso correspondiente a quinarios y 14 cuños de anverso a sestercios. Esto tenía por objeto facilitar los intercambios de menor cuantía, dado que la moneda de bronce (oficial) llevaba mucho tiempo sin fabricarse (Chaves, 2005: 221).

Desde un punto de vista iconográfico, las tres emisiones del mencionado año 47 a.C. pertenecen a la normalidad republicana, en que los tipos están relacionados con el magistrado monetario o su familia, y no con el conflicto civil que se desarrolla en este momento, y tampoco destaca la propaganda cesariana de otras acuñaciones del momento (Chaves, 2005: 221). La emisión de Restión completa la serie de amonedaciones emitidas en la Roma controlada por César hasta el momento del estallido de la segunda fase de la guerra civil entre ambos bandos enfrentados.

La serie RRC 455, de *C. Antius C. f. Restio*, fue emitida en Roma en el año 47 a.C. (Allen, 1971: 355; Crawford, 1974: 92 y 470; Sutherland, 1974: 93; Carson, 1978: 60; Seaby, 1978: 47; Toynbee, 1978: 23; Battenberg, 1980: 123; Pérez, 1984: 618, 1989: 114; Sear, 1998: 22, 2000: 145; Gricourt y Hollard, 1991: 386; Haselgrove, 1999: 160 n. 229; De Francisco, 2001: 146, 2008: 108; Fernández, Fernández y Calicó, 2002: 26; Welch, 2002: 46; Woytek, 2003: 228, 413 n. 461, 533 y 553; Farney, 2007: 277; Albert, 2011: 199; Schwei, 2012: 188; Aguilera, 2016: 493; Gonçalves y Mota, 2016: 84; Busquest, 2017: 222; Gołyźniak, 2020: 81; Kluczek, 2021: 175; Kopij, 2021: 124; Sella, 2021: 91; Gouet, 2023: 12) (aunque se ha defendido otras fechas)². Su descripción es la siguiente:

² Riccio (1843: 14) situó esta emisión entre los años 50 y 43 a.C.; Mommsen (1870: 543), Babelon (1885: 154), Rolland (1921: 60), Alteri (1990: 249), Briquel (1999: 116) dieron como cronología los años 49-45 a.C.; Amisano (2014: 183) los años 49-47 a.C.; Moitrioux (2008: 9) a su vez los años 49-46 a.C.; Turcan (1980: 336), Catalli (2001: 246), Fischer (2006: 156), Poux (2015: 148), Depyrot (2021: 125) los años 47-46 a.C.; Grueber (1910: 521), Pink (1952: 42); Sydenham (1952: 162), Richter (1955: 46 n. 65), Weinstock (1960: 113), Zehnacker (1961: 33 y 45), Mattingly (1963: 53), Breckenridge (1973: 838), Zehnacker (1973: 492, 601, 669 n. 3, 995 y 1004), Alföldi (1974: 5), Strong (1976: 43), Frel (1981: 7), Calicó y Calicó (1983: 34), Gowing (1983: 169), Debord (1985: 135), Christol y Goudineau (1988, 94 n. 31), Scheers (1992: 41), Croz (2002: 219), Féliu (2008: 51, 2014: 394), Ramsby (2019: 118) favorecieron el año 46 a.C.; Alföldi (1956: 77= el año 45 a.C.); y finalmente, Cohen (1857: 23), Bernoulli (1882: 95) defendieron el año 48 a.C. Fuera de rango se encuentra Toynbee (1965: 30), que ofreció una cronología de *ca.* 75-65 a.C.





Fig. 3.

- RRC 455/1a. AR. Denario. 17-20 mm. 2,98-4,13 g.
<https://numismatica-classica.lamoneta.it/moneta/R-G9/1> [consulta: 09/01/2023].
 Anv.: Cabeza de C. Ancio Restión (*tr. pl.* 68 a.C.) a dcha.; detrás, RESTIO hacia abajo. Gráfica de puntos.
 Rev.: Hércules (*Triumphalis*) a dcha., con capa sobre el brazo izq., sosteniendo un trofeo³ en la mano izq. y una maza en la mano dcha.; delante, C·ANTIVS·C·F hacia abajo. Gráfica de puntos.



Fig. 4.

- RRC 455/1b. AR. Denario.
 Anv.: similar al anterior.
 Rev.: similar al anterior, pero sin capa.
 Cuños de anverso (ambas variedades): [33]. Cuños de reverso (ambas variedades): [37] (Crawford, 1974: 470).



Fig. 5.

- RRC 455/2a. AR. Denario. 17-20 mm. 3,45-4,14 g.
<https://numismatica-classica.lamoneta.it/moneta/R-G9/2> [consulta: 09/01/2023].
 Anv.: cabezas yugadas de los Penates a dcha.; detrás, DEI·PENATES hacia abajo. Gráfica de puntos.
 Rev.: similar a RRC 455/1a.



Fig. 6.

- RRC 455/2b. AR. Denario.
 Anv.: similar al anterior.

³ Crawford (1974: 470) señala que no existen trazas de cualquier simbolismo galo en el trofeo, como en su día afirmó Grueber (1910: 521 n. 1).

Rev.: similar a RRC 455/1b.

Cuños de anverso (ambas variedades): [<30]. Cuños de reverso (ambas variedades): [<33] (Crawford, 1974: 470).



Fig. 7.

- RRC 455/3. AR. Quinario. 12-13 mm. 1,53-2,14 g.

<https://numismatica-classica.lamoneta.it/moneta/R-G9/3> [consulta: 09/01/2023].

Anv.: cabeza diademada de Diana a dcha., con arco y carcaj sobre su espalda; detrás, C·ANTIVS. Gráfica de puntos.

Rev.: ciervo a dcha. con cornamentas adornadas; delante, RESTIO. Gráfica de puntos.

Cuños de anverso: [<10]. Cuños de reverso: [<11] (Crawford, 1974: 470).



Fig. 8.

- RRC 455/4. AR. Quinario. 10-12 mm. 0,52-1,46 g.

<https://numismatica-classica.lamoneta.it/moneta/R-G9/4> [consulta: 09/01/2023].

Anv.: cabeza de buey de frente, con los cuernos adornados; debajo, C·ANTIVS. Gráfica de puntos.

Rev.: altar iluminado, decorado; de un lado a otro, RES·TIO. Gráfica de puntos.

Cuños de anverso: [6]. Cuños de reverso: [5] (Crawford, 1974: 470).

- RRC 455/5. AR. Sestercio. 10 mm. 0,56 g.

<https://numismatica-classica.lamoneta.it/moneta/R-G9/5> [consulta: 09/01/2023].

Anv.: cabeza de Mercurio a dcha., con caduceo sobre el hombro. Gráfica de puntos.

Rev.: similar al anterior.

Cuños de anverso: [1]. Cuños de reverso: [1] (Crawford, 1974: 470).



Fig. 9.

- RRC 455/6. AR. Sestercio⁴. 11-12 mm. 0,56-0,91 g.

<https://numismatica-classica.lamoneta.it/moneta/R-G9/6> [consulta: 09/01/2023].

Anv.: casco corintio; detrás, C·ANTIVS. Gráfica de puntos.

Rev.: búho de frente sobre un escudo; a izq., RESTIO hacia abajo. Gráfica de puntos.

Cuños de anverso: 2. Cuños de reverso: 2 (Crawford, 1974: 470).

Eje horario de la serie: variable⁵.

A señalar la existencia de denarios forrados de esta serie.

⁴ Crawford (1974, 559 n. 226) señala la inexistencia de otro tipo de sestercio de Restión.

⁵ Anonym (2016, 402) ofrece los siguientes datos: 11-1 h, 5 ejemplares (8,62%); 1/2-4/5 h, 17 ejemplares (29,31%); 5-7 h, 23 ejemplares (39,66%); 7/8-10/11 h, 13 ejemplares (22,41%); de un total de 58 ejemplares (100%).

Cuatro años después de desempeñar este cargo, en la última parte del año 43 a.C., Restión fue proscrito por los miembros del denominado «Segundo Triunvirato». Tuvo la suerte de que gracias a la lealtad de uno de sus esclavos pudo escapar a Sicilia, donde Sexto Pompeyo, el hijo menor de Pompeyo el Grande, estaba proporcionando un refugio seguro para los refugiados de las proscripciones (App. *BCiv.* 4, 43. Macrob. *Saturn.* 1, 11. Val. Max. 6, 8, 7. Cf. Dio Cass. 47, 10, 4-5).

El presente magistrado monetar era el hijo del C. Ancio Restión, que ocupó el cargo de tribuno de la plebe en 68 a.C. (aunque se discute esta cronología, ya que a veces se sitúa *ca.* el año 74 a.C. o el año 72 a.C.) y cuyo principal reclamo a la fama fue su autoría de una *lex sumptuaria* que limitaba la cantidad de dinero que los particulares podían gastar en la obtención de un cargo público. No hace falta decir que esto lo hizo muy impopular con sus compañeros, acabando sus días en la comunidad latina de *Lavinium* (Pratica di Mare, Pomezia, prov. Roma) (Gell. *NA* 2, 24, 13. Macrob. *Sat.* 3, 17, 13) (Cohen, 1857: 23; Bernoulli, 1882: 95; Head, 1895: 118; Grueber, 1910: 521 n. 1; Rolland, 1921: 60; Breckenridge, 1973: 838; Zehnacker, 1973: 601; Crawford, 1974: 470; Sutherland, 1974: 94; Toynbee, 1978: 23-24; Battenberg, 1980: 124; Calicó y Calicó, 1983: 35; Pérez, 1984: 618; Alteri, 1990: 206; Sear, 1998: 22; Catalli, 2001: 246; Woytek, 2003: 228, 233 y 413 n. 461; Farney, 2007: 277; Suspène, 2008: 467; Albert, 2011: 199; Amisano, 2014: 183; Sella, 2021: 91).



Fig. 10. Denario RRC 455/1a (ampliado x 2). Ø = 18 mm.

Desde un punto de vista representativo, en cuanto a los anversos de los denarios de esta acuñación, en primer lugar (RRC 455/1) tenemos la figura de la cabeza del padre de nuestro magistrado monetar, un soberbio y extraordinario retrato, efectuado por su hijo en la moneda solo dos décadas después aproximadamente de su aparición fugaz en la política interior romana, que no es más que otro paso importante hacia la aceptación del retrato contemporáneo en vida en la amonedación romana, que culminará con la aparición de la efigie de César en el año 44 a.C. (RRC 480/2-19, aunque a veces se ha dicho que en esta serie se alterna su retrato tanto en vida como de manera póstuma). Se puede especular que Restión incluso fue alentado por aquellos más cercanos al dictador a seleccionar este tipo de anverso particular para parte de su acuñación de denarios. El otro tipo de anverso para esta denominación (RRC 455/2) representa las cabezas de los *Dei Penates*, cuya identidad precisa queda clara en la leyenda adjunta. La ciudad de *Lavinium* era un centro de culto de los dioses romanos del hogar y su aparición puede indicar que la familia del magistrado monetar era originaria de este lugar (Cohen, 1857: 23; Babelon, 1885: 154; Blanchet, 1896:

46; Grueber, 1910: 521 n. 1; Mattingly, 1960: 71; Zehnacker, 1961: 45; Zehnacker, 1973: 601 y 1004; Crawford, 1974: 470; Sutherland, 1974: 94; Carson, 1978: 60; Seaby, 1978: 47; Battenberg, 1980: 124; Turcan, 1980: 336; Perez, 1984: 650 n. 50; Gruen, 1996: 220; Sear, 1998: 22-23; Briquel, 1999: 116; Woytek, 2003: 233, 2014: 54, 2020: 324; Farney, 2007: 277; De Francisco, 2008: 108; Gonçalves y Mota, 2016: 84; Kluczek, 2018: 48 n. 56, 2021: 175; Ramsby, 2019: 118; Campana, 2020: 14 n. 19; Sella, 2021: 94).



Fig. 11. Denario de M. Mecio de febrero/marzo del año 44 a.C. con el retrato de César vivo (RRC 480/2a). Ø = 17 mm.



Fig. 12. Denario de M. Mecio de febrero/marzo del año 44 a.C. con el retrato de César vivo (RRC 480/17). Ø = 18 mm.

Para algunos investigadores, el exilio del padre del magistrado monetar en *Lavinium*, que explicaría la presencia de los Penates en la presente amonedación, sería en realidad una invención. Tal iconografía se pondría en relación con César, como campeón de la causa de los *populares* (Zehnacker: 1973, 601 n. 2). Ambas teorías no son incompatibles.

De esta forma, J. Sella (2021: 91) considera que la representación del padre del magistrado monetar sería ciertamente intrigante. Para el citado autor, limitar los gastos de los ciudadanos era una preocupación que aparece en el programa popular de esta época, a juzgar por los consejos dados al Dictador por Pseudo-Salustio (Ps-Sall. *Ep. Caes.* 1, 5, 4. Cf. Dio Cass. 45, 25, 2). Por tanto, podemos suponer que, aunque habían pasado algunos años después de su tribunate, su memoria no se desvaneció y su causa resonaba entre los problemas a tratar por los partidarios de César.

Para J. M. C. Toynbee (1978: 24), el mencionado retrato del anverso sería la cumbre del estilo verista en la escultura romana. La cabeza, mirando a la derecha, es redonda, con el pelo lacio, mientras que la cara larga y estrecha es casi grotesca, con pómulos prominentes, dos pliegues carnosos profundamente marcados en las mejillas, nariz larga, puntiaguda, delgada y engrosada en la punta, gruesos labios, barbilla prominente y un cuello escuálido con la «nuez de Adán»⁶. El origen de este retrato

⁶ Otras descripciones del personaje representado en esta moneda aparecen en: Bernoulli, (1882, 95-96); Alteri (1990: 206).

sorprendentemente llamativo debe haber sido uno efectuado en vida de Restión (Toynbee, 1978: 24). Así pues, tiene una gran relevancia estilística (Suspène, 2008: 467).

La representación de retratos expresivos de las cabezas de miembros famosos de una *gens* como tipos de monedas fue efectuada por diversos *monetales* durante la época de finales de la década de los años 50s y principios de la década de los años 40s a.C., como manifiesta, por ejemplo, las representaciones de C. Celio Caldo (RRC 437), Cn. Cornelio Léntulo (RRC 439) y el presente caso (Woytek, 2014: 54).



Fig. 13. Denario RRC 455/2a (ampliado x 2). Ø = 19 mm.

En cuanto a los *Dei Penates*, es la tercera vez que aparecen en la amonedación romana con este tipo de iconografía, que se identifican claramente por la leyenda DEI·PENATES. La primera vez que aparece este motivo es en el anverso de un denario perteneciente a la emisión de M^o. Fonteyo (RRC 307/1a, 108/107 a.C.), en la que figuran las cabezas de los Dioscuros (Cástor y Pólux), cada una coronada por una estrella, y con la leyenda P(enates) P(ublici)⁷, mientras que la segunda representación de esta iconografía pertenece igualmente en un denario de la emisión de C. Sulpicius C. f. (RRC 312/1, 106 a.C.), con cabezas similares, pero mirando en dirección contraria, con la leyenda D(i) P(enates) P(ublici) (Weinstock, 1960: 113. Masquelier, 1966: 97).



Fig. 14. Denario de M^o. Fonteyo (RRC 307/1a). Ø = 18 mm.



Fig. 15. Denario de C. Sulpicio (RRC 312/1). Ø = 18 mm.

⁷ Leyenda que no figura en las variantes RRC 397/1b-d de esta serie.

El reverso de Hércules con un trofeo militar, que figura en el reverso de los denarios, se relaciona con el supuesto origen de la *gens Antia*, que afirmaban descender de Antiades, hijo de Hércules y Aglaia, que junto con sus cuarenta y nueve hermanos fue concebido durante la caza del León de Citerón (Apoll. *Bibl.* 2, 7, 8). Un trofeo no era uno de los atributos normales de Hércules y su representación aquí puede implicar una referencia a las diversas victorias militares de César durante su prolongada ausencia de Roma (Cohen, 1857: 23; Babelon, 1885: 154; Grueber, 1910: 521 n. 1; Zehnacker, 1973: 492; Crawford, 1974: 470-471; Battenberg, 1980: 124; Calicó y Calicó, 1983: 35; Pérez, 1984: 618, 1989: 114; Alteri, 1990: 58 y 206; Sear, 1998: 23; Catalli, 2001: 246; Woytek, 2003: 232-233; Farney, 2007: 277; De Francisco, 2008: 108; Amisano, 2014: 183).

El héroe Hércules aparece claramente desnudo, con la piel de león colgando de su antebrazo izquierdo, con el trofeo casi apoyado en el hombro y agarrado con la mano izquierda, mientras en la mano derecha sostiene una maza en alto, el cual quiere parecer que está en movimiento hacia la derecha, pero está diseñado completamente de frente (Alteri, 1990: 58).



Fig. 16. Denario RRC 455/1b (ampliado x 2). Ø = 20 mm.

Hércules participó en la celebración de los triunfos romanos (Ath. 4, 153c; 5, 221i), cuando era costumbre llevar en procesión una estatua suya con atuendo triunfal (Plin. *NH* 14, 33). Es posible que la figura que aparece en el reverso del denario RRC 455/1 pudiera reflejar esta práctica (Lenaghan, 1964: 138). De hecho, Hércules figuraba en la vida de un gran número de generales romanos, entre ellos, sólo para citar los de finales de la República en el siglo I a.C., a: L. Cornelio Sila (*cos.* 188 a.C.) (Ovid. *Fast.* 6, 209-212. Plut. *Sull.* 35, 1), L. Licinio Lúculo (*cos.* 74 a.C.) (Diod. 4, 21, 4. Plin. *NH* 34, 93), M. Aurelio Cota (*cos.* 74 a.C.) (Memnon 35, 7-8 FGh B 363i) y Cn. Pompeyo Magno (*cos.* 170 a.C.) (Plin. *NH* 34, 57. Vitruv. 3, 3, 5) (Lenaghan, 1964: 138). Por tanto, no hay que descartar *a priori* que la figura de Hércules pudiera hacer referencia a las victorias de César, como la lograda en la batalla de Zela (47 a.C.) contra Farnaces II del Bósforo Cimerio (63-47 a.C.). Hay que tener en cuenta que César, en su juventud, escribió un poema titulado *Laudes Herculis* («Alabanzas de Hércules») (Suet. *Caes.* 56) (Zehnacker, 1973: 604; Pérez, 1984: 618 n. 52).

No creemos que la presencia de Hércules en esta amonedación esté en relación con la lucha entre el héroe y el gigante Caco, que vivía en el monte Aventino

según el relato más conocido (el cual le había robado varios animales de su rebaño) (Diod. 4, 21, 2. Dion. Hal. 1, 39, 2-4. Ovid. *Fast.* 1, 545-580. Virg. *Aen.* 8, 193-199), como se ha propuesto (Babelon, 1885: 154; Pérez, 1984: 618). No conocemos relación alguna entre este episodio y la *gens Antia*.



Fig. 17. Denario RRC 455/2b (ampliado x 2). Ø = 19 mm.

En cuanto a quinarios y sestercios, estos valores son muy raros (Betsiou, 2018: 355; Frey-Kupper, 2019: 321), en especial estos últimos. Los tipos de las fracciones de plata se concentran en un tema general sobre las principales deidades del panteón romano y las ceremonias de sacrificio realizadas en su honor (Crawford, 1974: 471; Woytek, 2003: 233)⁸. El quinario RRC 455/4 presenta al animal del anverso con los cuernos adornados, señal de que va a ser inmolado (Ripollès, 2005: 201, 2010: 27, 2011: 368, 2013: 45; Aguilera, 2016: 493, 2017: 122). Esta interpretación está claramente avalada por la representación de un altar en el reverso⁹.

Esta preocupación por las principales divinidades del estado se convierte en una característica de las monedas de los magistrados monetales durante el resto de la dictadura de César (Crawford, 1974: 737; Battenberg, 1980: 124; Sear, 1998: 23). En esta serie puede observarse la presencia de Diana (RRC 455/3) y de Mercurio (RRC 455/5), así como la de Minerva (RRC 455/6) a través de sus atributos más conocidos, el casco corintio (representado en el anverso) y el búho (representado en el reverso) (Zenhacker, 1973: 604).

⁸ Grueber (1910: 521 n. 1) señaló que los tipos que figuran tanto en los quinarios como en los sestercios son algo difíciles de explicar. Babelon (1885: 154-155) sugirió que mientras los denarios fueron acuñados en Roma, las denominaciones más pequeñas parecen haber sido emitidas en la región de Misia (Anatolia occidental), ya que la mayoría de sus tipos se encuentran en las monedas autónomas de ese distrito, y por lo tanto supone que Restión fue nombrado magistrado monetar en Roma en el año 49 a.C., y que al acercarse a César, abandonó la ciudad junto con Pompeyo Magno, y lo acompañó a Oriente, donde ocupó el cargo de cuestor o continuó con el de *triumvir monetalis*. Como indicó M. H. Grueber, no puede aceptarse aceptar la sugerencia de E. Babelon de separar las emisiones de las diversas denominaciones de estas monedas y distribuir las a diferentes localidades.

⁹ Woytek (2003: 310) señala que los altares con fuegos de sacrificio indican que las representaciones de dioses aluden a actos de sacrificio concretos y no sirven simplemente como una invocación general del panteón.

M. H. Crawford (1974: 737) señaló una interesante analogía con los tipos de monedas del período de la supremacía de L. Cornelio Sila (*cos.* 188 a.C.) en Roma, treinta y cinco años atrás, y sugiere que ambos dictadores estuvieron efectuando una política deliberada de asociar su causa personal con la de la propia *res publica* (el Estado), actitud incompatible con la ideología colectiva del gobierno oligárquico y que finalmente encontró su expresión en la autocracia (Sear, 1998: 23).

A señalar que existen cuatro copias galas de dos de las piezas de esta serie. La primera¹⁰ es un quinario con leyenda SEGVSIAVS/ARVS (DT 3273-3274 = BN 4622-4625 = LT 4622 = RIG IV 255), que se atribuye al pueblo de los segusiavos (Muret y Chabouillet, 1889: 105; Reinach, 1899: 57-58; Blanchet, 1905: 79 y 425; Colbert de Beaulieu, 1964: 56; Allen, 1971: 355; Turcan, 1980: 331; Kent y Mays, 1990: 69; Gricourt y Hollard, 1991: 386; Delestrée y Tache, 2007: 90; Poux, 2015: 148), lo que había sido contestado¹¹ (recientemente G. Depeyrot [2004: 182; 2021: 125] lo atribuye a los eduos) hasta que se ha encontrado un ejemplar en Lyon-Fourvèrie (Poux, 2015: 148). Esta acuñación copia (más correctamente adaptación que imitación) en su reverso el denario RRC 455/1a (Allen, 1971: 355; Turcan, 1980: 336; Gricourt y Hollard, 1991: 386; Fischer, 2006: 156; Delestrée y Tache, 2007: 90; Poux, 2015: 148-149; Depeyrot, 2021: 125), mientras que a su vez el anverso copia el denario RRC 429/1 de P. Fonteyo Capitón, del año 55 a.C. (Allen, 1971: 355; Turcan, 1980: 336; Gricourt y Hollard, 1991: 386; Fischer, 2006: 155). Se ha encontrado un ejemplar en el tesoro de Jersey 6, ocultado en el año 39 a.C. (Depeyrot, 2021: 125; Guihard, 2022: 100), por lo que a esta acuñación se le ha dado una cronología de de los años 50-30 a.C. (Depeyrot, 2004: 182, 2021: 125; Guihard, 2022: 100).



Fig. 18. Quinario LT 4622 = DT 3273. Ø = 20 mm.



Fig. 19. Denario RRC 429/1. Ø = 18,5 mm.

¹⁰ Allen (1971, 355) se sorprende de que Scheers (1969) no haya incluido esta amonedación en su obra.

¹¹ Ya Muret y Chabouillet (1889: 208) señaló esta emisión como incierta del Este mientras que Blanchet (1912: 97) simplemente como incierta, como Colbert de Beaulieu y Fischer (1998: 396). Guihard (2022: 100) incluye este tipo de monedas en el Grupo Centro-Este de los quinarios galos.



La segunda moneda es un potin atribuido al pueblo de los mediomátricos (Robert, 1886: 17; Blanchet, 1905: 85 y 254 n. 7, 1912: 78; Foucray, 1981: 12; Mays, 1995: 69; Colbert de Beaulieu y Fischer, 1998: 68; Delestrée y Tache, 2002: 122; Depeyrot, 2005: 223, 2021: 40; Féliu, 2008: 51, 2014: 394; Moitrieux, 2008: 9; Arbabe, 2013: 508; Busquest, 2017: 222; Delestrée, 2019: 41; Gouet, 2023: 7)¹², en Bélgica, con leyenda en el anverso AMBACTVS (DT 619 = BN 8362-8368 = LT - = RIG IV 1), que imita en su anverso al quinario RRC 455/4 (Oldfield, 1852-1853: 117; Scheers, 1969: 70; Foucray, 1981: 12; Mays, 1995: 69; Haselgrove, 1999: 160; Delestrée y Tache, 2002: 122; Féliu, 2008: 51, 2014: 394; Moitrieux, 2008: 9; Busquest, 2017: 222; Gouet, 2023: 12), mientras que en el reverso figura un águila con las alas abiertas. Puede observarse que encima de la cabeza de buey figura una estrella de cinco puntas¹³.



Fig. 20. Potin de Ambactus (DT 619). Ø = 16 mm.

La tercera es asimismo un potin, anepigráfico (DT 221 = BN 8351-8361 = LT 8351), típico de la Galia Bélgica (Delestrée y Tache, 2002: 63), cuyo anverso es igualmente copia del quinario RRC 455/4 (Scheers, 1969: 69-70; Mays, 1995: 99; Amela, 2002: 9 n. 24)¹⁴, como el anterior, pero con dos «S» recostadas cada uno a un lado del motivo principal. Esta emisión cuya circulación se extendió por el norte de la Galia, se ha considerado que fue producida o por los catalaunos o por los lingones (Blanchet, 1905: 389; Vian, 1954: 196)¹⁵ pero, en realidad su acuñación ha de atribuirse a los remos (Scheers, 1969: 72; 1977: 768; Brenot y Scheers, 1996: 137; Delestrée y Tache, 2002: 63; Depeyrot, 2005: 89; Gouet, 2023: 7). El reverso se ha relacionado con el denario de César RRC 443/1 por considerarse que se representa un elefante (Mays, 1995: 99), aunque pudiera asimismo tratarse de un oso.

¹² Robert (1880: 72) dudaba entre los mediomátricos y los leucos, Muret y Chabouillet (1889: 192) consideró esta emisión como incierta del Este, mientras que Colbert de Beaulieu, 1960, 124 lo dio como de atribución incierta.

¹³ Imposible la fecha que da Depeyrot (2005: 89, 2021: 40) sobre el personaje *Ambactus*, ya que lo atribuye al periodo de los años 100-50 a.C. si se considera que el tipo deriva en parte del quinario RRC 455/4.

¹⁴ Imposible la fecha que da Depeyrot (2005: 89), perteneciente al periodo de los años 100-50 a.C. si se considera que el tipo deriva en parte del quinario RRC 455/4.

¹⁵ Muret y Chabouillet (1889: 192) dieron esta amonedación como incierta del Este.



Fig. 21. Potin belga DT 221. Ø = 20 mm.

Ha de señalarse que existen otras piezas (bronces y potines) de origen galo que presentan un bucranio (Gouet, 2023: 7), que también se ha indicado que pudieran ser imitaciones del mencionado quinario de Restión (Scheers, 1969: 70), aunque pudiera ser que no tuvieran nada que ver, como quizás pudiera pasar con las monedas de la misma iconografía que hemos señalado anteriormente.

Puede añadirse a las anteriores una serie de quinarios de plata firmado por DONN¹⁶ (DT - = BN 2349 = LT 2349 = RIG IV -), de localización incierta (Muret y Chabouillet, 1889: 48; La Tour, 1892: 1; Blanchet, 1905: 186), que presenta en su anverso una cabeza de Mercurio, que sería copia del quinario RRC 455/5 de nuestra serie (Scheers, 1969: 41), mientras que en el reverso figura un caballo a la izquierda (Barthélemy, 1883: 11; Scheers, 1969: 40), al que hay que sumar otra variante que presenta el mismo anverso pero en el reverso un león a derecha (Barthélemy, 1883: 12; Scheers, 1969: 41).



Fig. 22. Quinario de Donn... BN 2349. Ø = 12 mm.



Fig. 23. Quinario de Donn... BN 2349 var. Ø = 12 mm.

Finalmente, hay que indicar que también existe una copia britana del quinario RRC 455/4 (Scheers, 1992: 41), la moneda denominada «Verica's bucranium» o «Verica altar», un «mínimo» o unidad de plata acuñada por el rey atrebate Verica (ca. 15-ca. 42 d.C.) (ABC 1313 = SCBC 151 = VA 552) (Van Arsdell, 1989: 172-173; Cottam et alii, 2010: 75; Skingley, 2011: 16), en que el anverso de nuestro quinario aparece representado en el reverso. El anverso de esta pieza britana también es copia de una moneda romana, en este caso del as del altar del emperador Tiberio, acuñado ca. los años 22-30 d.C. (BMCRE I 146-150 = BN 131-134 = RIC I 81) (Scheers, 1992: 41).

¹⁶ Depeyrot (2021) no recoge este antropónimo.





Fig. 24. «Mínimo» de Verica (ABC 1313). Ø = 9 mm.



Fig. 25. Sestercio de Tiberio (BMCRE I 146-150). Ø = 29 mm.

En definitiva, estamos ante una emisión relativamente pequeña de la ceca de Roma, que fue utilizada como un signo de normalidad del funcionamiento del Estado bajo la dictadura de César. La iconografía de los denarios refleja elementos relacionados con la historia familiar del magistrado monetar, en especial el retrato de su padre, mientras que quinarios y sestercios pertenecen a una imagerie más general del momento.

RECIBIDO: julio 2024; ACEPTADO: julio 2024.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILERA HERNÁNDEZ, A. (2016): *Imágenes para una nueva Roma: iconografía monetar de la colonia Caesar Augusta en el periodo julio-claudio* [Tesis Doctoral], Zaragoza.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, A. (2017): *Imágenes para una nueva Roma: iconografía monetar de la colonia Caesar Augusta en el periodo julio-claudio*, Institución Fernando el Católico, Borja.
- ALBERT, R. (2011²): *Die Münzen der Römischen Republik. Von den Anfängen bis zur Schlacht von Actium (4. Jahrhundert v. Chr. bis 31 v. Chr.)*, Battenberg Verlag, Regenstein.
- ALFÖLDI, A. (1956): «The Main Aspects of Political Propaganda of the Coinage of the Roman Republic», en *Essays in Roman Coinage presented to Harold Mattingly*, Oxford University Press, Oxford, pp. 63-95.
- ALFÖLDI, A. (1974): «Les praefecti urbi de César», en *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Éditions E. de Boccard, Paris, pp. 1-14.
- ALLEN, D. F. (1971): «Reviewed Work(s): Les Monnaies de la Gaule inspirées de celles de la République romaine by Simone Scheers», *NC* 11: 352-356.
- ALTERI, G. (1990): *Tipologia delle monete della repubblica di Roma (con particolare riferimento al denario)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città di Vaticano.
- AMELA VALVERDE, L. (2002): «La emisión cesariana RRC 443/1 y sus imitaciones», *Numisma* 246: 7-37.
- AMELA VALVERDE, L. (2021): «La emisión RRC 454, de A. Licinio Nerva. Una breve nota», *Faventia* 43: 93-101.
- AMISANO, G. (2014): *La storia di Roma antica e le sue monete. III. Gli anni delle guerre civili*, Classica Editrice Diana, Cassino.
- (ANONYM) (2016): «Tabellen und geographische Karten zur Stempelstellung römisch-republikanischer Münzen», en *Neue Forschungen zur Münzprägung der Römischen Republik – Beiträge zum internationalen Kolloquium im Residenzschloss Dresden*, Habelt Verlag, München, pp. 393-417.
- ARBABE, E. (2013): *Du peuple à la cité. Vie politique et institutions en Gaule chevelue depuis l'indépendance jusqu'à la fin des Julio-Claudiens. 2 vols.* [Tesis Doctoral], Paris.
- BABELON, E. (1885): *Description Historique et Chronologique des Monnaies de la République Romaine vulgairement appelés monnaies consulaires. Volume 1*, Rollin et Feuadent, Paris.
- BARTHÉLEMY, A. DE (1883): «Monnaies gauloises inédites et rectifications», *RN* 1: 5-19.
- BATTENBERG, C. (1980): *Pompeius und Caesar. Persönlichkeit und Programm in ihrer Münzpropaganda* [Tesis Doctoral], Marburg.
- BERNOULLI, J. (1882): *Römische Ikonographie*, Verlag von W. Spemann, Stuttgart.
- BETSIU, A. (2018): «Marcus Antonius and Corcyra: Reflections on coins», *RBN* 164: 342-367.
- BLANCHET, A. (1896): *Les Monnaies Romaines*, Kessinger Publishing, Whitefish.
- BLANCHET, A. (1905): *Traité des monnaies gauloises*, Ernest Leroux, Paris.
- BLANCHET, A. (1912): *Manuel de numismatique française. Tome premier. Monnaies frappées en Gaule depuis les origines jusqu'à Hugues Capet*, Librairie Alfons Picard et Fils, Paris.
- BRECKENRIDGE, J. D. (1973): «Origins of Roman Republican Portraiture: Relations with the Hellenistic World», *ANRW* 1, 4: 826-854.
- BRENOT, C. y SCHEERS, S. (1996): *Catalogue des monnaies massaliètes et monnaies celtiques du Musée des Beaux-Arts de Lyon*, Peeters, Leuven.



- BRIQUEL, D. (1999): «La référence à Héraklès. De part et d'autre de la révolution de 509», en *Le mythe grec dans l'Italie antique. Fonction et image. Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome, l'Istituto italiano per gli studi filosofici (Naples) et l'UMR 126 du CNRS (Archéologies d'Orient et d'Occident), Rome, 14-16 novembre 1996*, École Française de Rome, Rome, pp. 101-120.
- BUSQUETS ARTIGAS, S. (2017): «Auxiliares y moneda en las Galias a finales de la República (125-30 a.C.)», en *Roma en la Península Ibérica presertoriana. Escenarios de implantación militar provincial*, Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 211-240.
- CALICÓ, X. y CALICÓ, F. (1983): *Los denarios romanos anteriores a J.C. y su nuevo método de clasificación*, C. Casacuberta, Barcelona.
- CAMPANA, A. (2020): «Il denario di P. Cornelius Lentulus Marcellinus (RRC 439/1, 51 o 50 a.C.)», *MA* 110: 7-34.
- CARSON, R. A. G. (1978): *Principal Coins of the Romans. Volume I. The Republic c. 290-31 B.C.*, British Museum, London.
- CATALI, F. (2001): *Monetazione romana repubblicana*, Ist. Poligrafico dello Stato, Milano.
- CHAVES TRISTÁN, F. (2005): «Guerra y moneda en la Hispania del Bellum Civile», en *Iulio César y Corduba: tiempo y espacio en la campaña de Mvnda (49-45 a.C.)*. Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 207-245.
- CHRISTOL, M. y GOUDINEAU, Chr. (1987-1988): «Nîmes et les Volques Arécomiques au Ier siècle avant J.-C.», *Gallia* 45: 87-103.
- COHEN, H. (1857): *Description générale des monnaies de la République Romaine communément appelées médailles consulaires*. M. Rollin, Paris.
- COLBERT DE BEAULIEU, J.-B. (1960): «Notes d'épigraphie monétaire gauloise (II)», *EC* 9: 106-138.
- COLBERT DE BEAULIEU, J.-B. (1964): «Notes d'épigraphie monétaire gauloise (IV)», *EC* 11: 46-69.
- COLBERT DE BEAULIEU, J.-B. y FISCHER, B. (1998): *Recueil de Inscriptions Gauloises (R.I.G.). Volume IV. Les légendes monétaires*, CNRS Éditions, Paris.
- COTTAM, E. ET ALII (2010): *Ancient British Coins*, Chris Rudd, Norfolk.
- CRAWFORD, M. H. (1974): *Roman Republic Coinage, 2 vols.*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CROZ, J.-F. (2002): «Un portrait sculpté du Ier siècle av. J.-C. acquis par le Museum of Fine Arts de Boston», *BSNAF*: 210-223.
- DE FRANCISCO OLMOS, J. M. (2001): *La datación por magistrados en la epigrafía y numismática de la república romana*, Castellum, Madrid.
- DE FRANCISCO OLMOS, J. M. (2008): *Las monedas genealógicas. El uso de la tipología monetaria como medio de propaganda dinástica en el Mediterráneo (ss. II a.C.-XV d.C.)*, Real Academia Matritense de heráldica y genealogía, Madrid.
- DEBORD, J. (1985): «Catalogue des monnaies gauloises du musée de Laon (Aisne)», *RAP* 3/4: 133-138.
- DELESTRÉE, L.-P. (2019): «Les Médiomatrices et leurs monnaies», en *Le monnayage à Metz et en Pays Lorrain de l'Antiquité à nous jours*, SÉNA, Paris, pp. 37-43.
- DELESTRÉE, L.-P. y TACHE, M. (2002): *Nouvel Atlas des monnaies gauloises. I. De la Seine au Rhin*, Éditions Commios, Saint-Germain-en-Laye.
- DELESTRÉE, L.-P. y TACHE, M. (2007): *Nouvel Atlas des Monnaies Gauloises. III. La Celtique, du Jura des Alpes à la façade atlantique*, Éditions Commios, Saint-Germain-en-Laye.



- DEPEYROT, G. (2004): *Le numéraire celtique IV. Bituriges, Éduens, Séquanes, Lingons, Moneta, Wetteren*.
- DEPEYROT, G. (2005): *Le numéraire celtique VII. La Gaule orientale*, Moneta, Wetteren.
- DEPEYROT, G. (2021): *Les notables gaulois d'après César et leurs monnaies. De la guerre des Gaules à la romanisation*, Moneta, Wetteren.
- FARNEY, G. D. (2007): *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in Republican Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FÉLIU, C. (2008): *Leuques et Mediomatriques à La Tène moyenne et finale. Organisation sociale et territoriale de l'habitat dans deux cités du nord-est de la Gaule du III^e au I^{er} siècle avant notre ère. Volume I: Texte* [Tesis Doctoral], Strasbourg.
- FÉLIU, C. (2014): «Les monnaies médiomatriques: réflexions cartographiques préliminaires à l'étude de séries monétaires de l'Est de la Gaule», *Archaeologia Mosellana* 9: 385-397.
- FERNÁNDEZ MOLINA, J. - FERNÁNDEZ CABRERA, J. y CALICÓ ESTIVILL, X. (2002): *Catálogo monográfico de los denarios de la república romana (incluyendo Augusto)*, F.F.C., Barcelona.
- FISCHER, B. (2006): «Deniers romains et imitations gauloises», en «*Aere perennius*». *En hommage à Hubert Zehnacker*, SUP, Paris, pp. 155-163.
- FOUCRAY, B. (1981): «Découvertes de monnaies gauloises dans la vallée de l'automne (Oise)», *Revue archéologique de l'Oise* 24: 11-15.
- FREL, J. (1981): *Roman Portraits in the Getty Museum*, Getty Museum, Los Angeles.
- FREY-KUPPER, S. (2019): «Reviewed Work(s): *THE RBW COLLECTION OF ROMAN REPUBLICAN COINS* by R. RUSSO, A. De Falco, D. Vagi, A. McCabe, A. Russo, G. Russo and C. Hallgarth», *JRS* 109: 320-321.
- GOŁYŹNIAK, P. (2020): *Engraved Gems and Propaganda in the Roman Republic and under Augustus*, Archaeopress, Oxford.
- GONÇALVES, A. T. M. y MOTA, Th. E. A. (2016): «De Ítulo aos Iúlii: as gentes romanas e itálicas em busca do passado heroico», *Phoenix* 22: 72-93.
- GOUET, S. (2023): «Le bucrane en numismatique gauloise... Une série méconnue attribuable aux Éduens», *CabN* 236: 7-16.
- GOWING, L. (ed.) (1983): *The Encyclopedia of Visual Art. Volume Two. History of Art. Roman Art – Early Christian Art*, Encyclopaedia Britannica international, Danbury.
- GRICOURT, D. y HOLLARD, D. (1991): «Taranis, *caelestiorum deorum maximus*», *DHA* 17/1: 343-400.
- GRUEBER, H. A. (1910): *Coins of the Roman Republic in the British Museum. Vol. 1. Aes rude, aes signatum, aes grave, and coinage of Rome from B.C. 268*, British Museum, London.
- GRUEN, E. S. (1996): «The Roman Oligarchy: Image and Perception», en *Imperium Sine Fine: T. Robert S. Broughton and the Roman Republic*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 215-234.
- GUIHARD, P.-M. (ED.) (2022): «Le dépôt de quinaires gauloises de Bassing (Mosselle). Une encaisse à vocation militaire du début de la période augustéenne», en *Trésors monétaires XXX, L'argent gaulois. Dépôts monétaires de la «zone du denier»*, Éditions BNF, Paris, pp. 1-141.
- HASELGROVE, C. (1999): «The Development of Iron Age Coinage in Belgic Gaul», *NC* 159: 111-168.
- HEAD, B. V. (1895⁴): *A Guide to the Principal Gold and Silver Coins of the Ancients, from circ. B.C. 700 to A.D. 1*, British Museum, London.
- KENT, J. y MAYS, M. (1990): *Catalogue of the Celtic Coins in the British Museum with supplementary material from other British Collections. Volume II. Silver Coins of North Italy, South and Central France, Switzerland and South Germany*, British Museum, London.



- KLUCZEK, A. A. (2018): *Primordia Romana. Mityczna przeszłość Rzymu i pamięć o niej w rzymskich numizmatach zakłęta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- KLUCZEK, A. A. (2021): *Ex nummis historia. Szkice o obrazach numizmatycznych w badaniach nad dziejami starożytnego Rzymu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- KOPIJ, K. (2021): «Common Propaganda Devices in Late Republican Coinage, 79-31 BCE», *NAC* 50: 99-149.
- LA TOUR, H. DE (1892): *Atlas de monnaies gauloises*, Librairie Plon, Paris.
- LENAGHAN, L. H. (1964): «Hercules-Melqart on a Coin of Fautus Sulla», *ANSMusN* 11: 131-149.
- LLOYD, R. B. (1956): «*Penatibus et Magnis Dis*», *AJPh* 77: 38-46.
- MASQUELIER, N. (1966): «Pénates et Dioscures», *Latomus* 25: 88-98.
- MATTINGLY, H. (1960²): *Roman Coins from the Earliest Times to the Fall of the Western Empire*, Methuen, London.
- MATTINGLY, H. (1963): «Notes on the Late Republican Coinage», *NC* 3: 51-54.
- MAYS, M. (1995): *Catalogue of the Celtic Coins in the British Museum, with supplementary material from other British collections. Volume III. Bronze Coins of Gaul*, British Museum, London.
- MOITRIEUX, G. (2008): «Deneuvre (Meurthe-et-Moselle), un site celtique et gallo-romain: nouvelles données archéologiques», *Latomus* 67: 3-20.
- MOMMSEN, Th. (1870): *Histoire de la monnaie romaine. Tome second*, Librairie A. Franck, Paris.
- MURET, E. y CHABOUILLET, A. (1889): *Catalogue des monnaies gauloises de la Bibliothèque Nationale*, Librairie Plon, Paris.
- OLDFIELD, E. (1852-1853): «On the Orthographical Form of the Names Inscribed on Certain Gaulish and British Coins», *NC* 15: 107-120.
- PEREZ, Chr. (1984): «L'image gravée sur la monnaie: une forme et un lieu privilégiés de la communication Antique», en *Hommages à Lucien Lerat*, Université de Franche-Comté, Besançon, pp. 607-670.
- PEREZ, Chr. (1989): *La monnaie de Rome à la fin de la République. Un discours en images*, Éditions Errance, Paris.
- PINK, K. (1952): *The Triumviri Monetales and the Structure of the Coinage of the Roman Republic*, American Numismatic Society, New York.
- POUX, M. (2015): «D'Arar à Plancus: notes d'iconographie ségusiave», en *Abécédaire pour un archéologue lyonnais. Mélanges offerts à Armand Desbat*, Éditions Mergoïl, Autun, pp. 145-150.
- RAMSBY, T. (2019): «Ovid's Anna Perenna and the Coin of Gaius Annius», en *Uncovering Anna Perenna: a focused study of Roman myth and culture*, Bloomsbury Academic London, pp. 113-124 y 198-206.
- REINACH, S. (1899): «Quelques statuettes de bronze inédites», *RA* 35: 54-72.
- RICCIO, G. (1843²): *Le monete delle antiche familia di Roma fino alle imperadore Augusto*, Stamperia del Fibreno, Napoli.
- RICHTER, G. M. A (1955): «The Origin of Verism in Roman Portraits», *JRS* 45: 39-46.
- RIPOLLÈS, P. P. (2005): «Las acuñaciones antiguas de la península Ibérica: dependencias e innovaciones», en *XIII Congreso Internacional de Numismática, Madrid, 2003: actas-proceedings-actes. Volumen 1*, Ministerio de Cultura, Madrid, pp. 187-208.

- RIPOLLÈS ALEGRE, P. P. (2010): *Las acuñaciones provinciales romanas de Hispania*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- RIPOLLÈS ALEGRE, P. P. (2011): «The Ancient Coinages of the Iberian Peninsula», en *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford University Press, Oxford, pp. 356-374.
- RIPOLLÈS ALEGRE, P. P. (2013): *Ancient Iberian Coinage*, Museu de Prehistòria de València, València.
- ROBERT, Ch. (1880): *Monnaies gauloises. Description raisonnée de la collection de M. P. Charles Robert*, Impr. Pillot et Dumoulin, Paris.
- ROBERT, Ch. (1886): «Arcantodan, en gaulois, est un nom commun, et, suivant toute apparence, le titre d'un magistrat monétaire», *MAH* 6: 14-24.
- ROLLAND, H. (1921): *Numismatique de la République Romaine. Catalogue général et raisonnée*, Louis Ciani, Paris.
- SCHEERS, S. (1969): *Les monnaies de la Gaule inspirées de celles de la République romaine*, Universiteitsbibliotheek, Leuven.
- SCHEERS, S. (1992): «Celtic coin types in Britain and their Mediterranean origins», en *Celtic Coinage: Britain and Beyond. The Eleventh Oxford Symposium on Coinage and Monetary History*, British Archaeological Reports, Oxford, pp. 33-46.
- SCHWEI, D. (2012): *The Empire Strikes: The Growth of Roman Infrastructural Minting Power, 60 B.C. – A.D. 68* [tesis Doctoral], Cincinnati.
- SEABY, H. B. (1978³): *Roman Silver Coins. Vol. 1. The Republic to Augustus*, Seaby, London.
- SEAR, D. R. (1998): *The History and Coinage of the Roman Imperatores 49-27 BC*, Spink Books, London.
- SEAR, D. R. (2000): *Roman Coins and their Values. The Millennium Edition. Volume 1. The Republic and the Twelve Caesars 280 BC-AD 96*, Spink Books, London.
- SELLA, J. (2021): «L'imperator au secours de la *res publica*: un élément central du discours de légitimation du pouvoir impérial et ses origines républicaines», en *Une République impériale en question?*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon, pp. 77-115.
- SKINGLEY, Ph. (dir.) (2011): *Standard Catalogue of British Coins. Coins of England and the United Kingdom. 46th edition*, Spink Books, London.
- STRONG, D. (1976): *Roman Art*, Pelican History of Art, Penguin Books, Harmondsworth.
- SUSPÈNE, A. (2008): «Les effigies monétaires romaines et l'apparition du portrait de César: problèmes légaux et politiques», *REA* 110: 461-481.
- SUTHERLAND, C. H. V. (1974): *Monnaies romaines*, Office du Livre, Fribourg.
- SYDENHAM, E. A. (1952): *The Coinage of the Roman Republic*, Spink Books, London.
- TOYNBEE, J. M. C. (1965): *The Art of the Romans*, Thames and Hudson, New York/Washington.
- TOYNBEE, J. M. C. (1978): *Roman Historical Portrait*, Thames and Hudson, London.
- TURCAN, R. (1980): «Une représentation de dieu gaulois sur les monnaies ségusiaves», en *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines, d'histoire ancienne et d'archéologie. Hommages à la mémoire de Pierre Wuilleumier*, Les Belles Lettres, Paris, pp. 331-347.
- VAN ARSDELL, R. D. (1989): *Celtic Coinage of Britain*, Spink Books, London.
- VIAN, P.-C. (1954): «La trouvaille d'Hussigny-Godbrange», *Ogam* 6: 195-198.
- WEINSTOCK, S. (1960): «Two Archaic Inscriptions from Latium», *JRS* 50: 112-118.
- WELCH, K. (2002): «Sextus Pompeius and the *Res Publica* in 42-39 BC», en *Sextus Pompeius*, Classical Press of Wales, London, pp. 31-63.



- WOYTEK, B. (2003): *Arma et Nummi. Forschungen zur römischen Finanzgeschichte und Münzprägung der Jahre 49 bis 42 v. Chr.*, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- WOYTEK, B. (2014): «Heads and Busts on Roman Coins. Some Remarks on the Morphology of Numismatic Portraiture», *RN* 171: 45-71.
- WOYTEK, B. (2020): «Coin Iconography and Social Practice in the Roman Republic», en *The Oxford Handbook of Roman Imagery and Iconography*, Oxford University Press, Oxford, pp. 315-338.
- ZEHNACKER, H. (1961): «Premiers portraits réalistes sur les monnaies de la République romaine», *RN* 3: 33-49.
- ZEHNACKER, H. (1973⁸): *Moneta. Recherches sur l'organisation et l'art des émissions monétaires de la République romaine (289-31 av. J.-C.). 2 vols.*, Ecole Française de Rome, Rome.



EL ENGAÑO DE LOS PAISAJES UTÓPICOS EN LA *ODISEA*

Reyes Bertolín Cebrián

University of Calgary (Canadá)

<https://orcid.org/0000-0002-4775-7153>

rbertoli@ucalgary.ca

RESUMEN

En el presente trabajo se analizan brevemente los lugares por los que Ulises y otros personajes de la *Odisea* viajan para poner de relieve las características comunes a todos ellos como paisajes utópicos. Aunque son islas en los confines de la tierra, su paisaje es esencialmente mediterráneo. Hay tres imágenes que se entremezclan: la naturaleza abundante, el jardín domesticado y la ciudad de bronce. Lo que crea una utopía, sin embargo, no es sólo el lugar sino la base social y psicológica de sus habitantes. Mediante el paisaje se crea una expectativa de utopía que no siempre se cumple porque los habitantes practican violencia hacia los visitantes a veces abiertamente y a veces escondida.

PALABRAS CLAVE: *locus amoenus*, utopía, primitivismo, buen salvaje.

DECEPTION IN UTOPIAN LANDSCAPES IN THE *ODYSSEY*

ABSTRACT

The places where Odysseus and other characters in the *Odyssey* travel are briefly analyzed in this work to manifest their common traits as utopian landscapes. Even if they are islands in the extreme parts of the world, they are essentially Mediterranean landscapes. There are three images that intertwine: the abundant nature, the domesticated garden and the city of bronze. What defines a utopia is not just the place, but the social and psychological basis of their inhabitants. Through the landscape there are some expectations created, but they are not always confirmed because of the violence of the inhabitants. This violence is sometimes open and sometimes hidden.

KEYWORDS: *locus amoenus*, utopia, primitivism, good savage.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.02>

FORTVNATAE, N° 40; 2024 (2), pp. 27-45; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



1. CONSIDERACIONES PREVIAS

En el presente trabajo vamos a analizar algunos paisajes en la *Odisea* que muestran características de lo que a partir del siglo XVI se dio en llamar «utopía». Al examinar las peculiaridades sociales de sus habitantes veremos que algunos paisajes crean falsas expectativas al proyectar una felicidad potencial que no se refleja en las condiciones naturales y sociales de los habitantes. Es decir, se produce un engaño deliberado por parte del narrador que presenta, mediante una serie de tópicos, paisajes que van a resultar no ser el lugar feliz que podría parecer en un principio si sólo nos atenemos a la belleza y fertilidad del lugar.

Hablar de «paisajes utópicos» parece una contradicción en los términos, puesto que en principio un «no lugar» carecería de paisaje. Resulta, pues, necesario explicar ambos términos y ver cómo se relacionan entre sí.

Aunque el término «utopía» no apareció hasta la obra de Tomás Moro (*De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*) en 1516, el pensamiento utópico ha estado presente desde el comienzo de la literatura occidental¹. A partir del siglo XVI el término utopía fue adquiriendo significados diversos como un género literario, la constitución de una sociedad perfecta, o la base religiosa o científica de una república universal (Manuel & Manuel, 1979: 4-5). Las manifestaciones literarias del pensamiento utópico incluyen, entre otras, viajes extraordinarios, descripciones de mundos perdidos, constituciones óptimas, consejos a príncipes sobre la mejor forma de gobierno y profecías milenaristas (Manuel & Manuel, 1979: 7).

Normalmente, se entiende por utopía algo ficticio, imaginario, ilusorio y poco probable de realizarse, por la distancia existente entre lo real y lo ideal. El intento de acortar esta distancia llevaría al impulso de transformar la sociedad real moldeándola como la ciudad perfecta (Braga, 2009: 110). Por lo tanto, se podría hablar de una distinción entre «utopías teóricas» (o de ficción) y «prácticas» (de no ficción), como los tratados políticos y los intentos de crear una sociedad ideal (Braga, 2009: 113). Efectivamente, a lo largo de la historia se han intentado implementar sociedades utópicas, la mayoría con consecuencias desastrosas, desde la *Républica* de Platón a las diversas conspiraciones y revoluciones, culminando en las basadas en los escritos de Karl Marx en el siglo XX (Manuel & Manuel, 1979: 8-9).

Desde un punto de vista meramente literario, la utopía se mueve entre la idealización de una época pasada en la historia humana y una sociedad futura en la que no existirán las desigualdades (Manuel & Manuel, 1979: 4-5). Las idealizaciones de épocas pasadas hacen referencia a un supuesto estado natural del hombre donde reina

¹ Braga (2009: 111- 112) habla de una disposición utópica que cristaliza en textos particulares. A continuación, distingue entre el modo utópico, es decir, el imaginario socio-político y el género utópico determinado por criterios formales.

la armonía con la naturaleza y donde no hay dolor ni trabajo. A estas utopías se les conoce también como «utopías de escape». Las que presentan la descripción organizada de las estructuras del estado de una sociedad ideal son clasificadas como «utopías políticas». Además, existen numerosos ejemplos literarios que mezclan elementos de ambos tipos (Burton, 2016: 1-2).

En la literatura griega encontramos ejemplos tempranos de estos dos modelos de pensamiento utópico. Hesíodo en *Los trabajos y los días* nos introduce a una especie de utopía política en el pasaje donde se contrasta la ciudad gobernada por la Justicia y la gobernada por la Soberbia (*Erga* 225-247). La ciudad justa está llena de paz, no hay hambrunas, es fértil tanto para los campos como para los hombres, que trabajan la tierra, pero con alegría y no necesitan navegar puesto que la tierra provee para todos. La ciudad de la Soberbia, en cambio, se caracteriza por el hambre, la enfermedad y la infertilidad, además del fracaso en sus empresas guerreras o marítimas, porque el hijo de Cronos (Zeus) destruye sus naves en el mar (*Erga* 247).

Quizá la imagen de la Edad de Oro durante el reinado de Cronos podría ajustarse a una utopía de escape.

ὄστε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οὐζύου: οὐδέ τι δειλὸν
γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων:
θνήσκον δ' ὡσθ' ὕπνῳ δεδμημένοι: ἐσθλὰ δὲ πάντα
τοῖσιν ἔην: καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλὸν τε καὶ ἄφθονον: οἱ δ' ἔθειλημοὶ
ἦσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.
ἀφνειοὶ μῆλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσιν.

Erga 112-120².

[sic. Los hombres] vivían como dioses, teniendo un espíritu sin pesares, lejos de los trabajos y aflicción. La terrible vejez no les llegaba, sino que siempre hábiles de pies y manos se deleitaban en fiestas lejos de todo mal. Morían como domeñados por un sueño. Todos los bienes estaban a su disposición. La tierra fértil les proveía fruto por sí sola en abundancia y con generosidad. Ellos voluntariamente y en paz vivían de sus campos con muchos bienes, con ricos ganados, amados por los bienaventurados dioses³.

En ambas descripciones se expresan los temas que se van a reproducir en la literatura griega (y romana) con elementos utópicos⁴: la vida sin trabajo ni dolor

² Todos los textos griegos han sido copiados de la biblioteca digital Perseus (Perseus Digital Library <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/>) y cotejados con ediciones al uso: Solmsen - Merkelbach - West, 1990; Monro, - Allen, 1963a y 1963b.

³ Todas las traducciones son mías.

⁴ Lauriola (2009: 111) explica que los griegos carecían de un concepto claro de utopía. El término, aunque griego, es moderno y proviene de la famosa obra de Tomás Moro de 1516.

ni vejez, los banquetes, la paz y la armonía con la naturaleza, todo debido a una relación privilegiada con los dioses. La producción automática de los alimentos y la posible ausencia de propiedad privada y de envidia apuntan a una sociedad sin necesidad de organización política ni guerrera. Las habilidades humanas se centran en la danza y los festejos, pero no en el trabajo ni el desarrollo tecnológico, porque no hace falta desarrollar ninguna técnica para elevar el nivel de vida. Además de estos elementos típicos, en las utopías existe un desplazamiento temporal o espacial de la realidad o, a veces, los dos simultáneamente (Lauriola, 2009: 110-112). Además, las utopías de escape carecerían de reglas sociales y en las utopías políticas las normas estarían sustituidas por otras totalmente justas. Queda claro, pues, que la utopía no es sólo un lugar ideal, sino también sus habitantes y su relación con el ambiente, con otros hombres y los dioses. Estos elementos están entrelazados y hasta cierto punto son inseparables para que un lugar o una época pueda considerarse una sociedad utópica.

Consecuentemente, cabe destacar el contraste de los habitantes de la Edad de Oro con la sociedad de la épica de Homero y las generaciones de Bronce y de los Héroe de Hesíodo. Los hombres de la Generación de Bronce amaban las obras de Ares y la violencia (*Erga* 145-146). En la Edad de los Héroe encontramos el robo de ganado como uno de los temas centrales⁵, además de la guerra y la batalla, mientras que los hombres de la Edad de Oro tenían ricos ganados sin que nadie los amenazara⁶. Algunos individuos de la Generación de los Héroe fueron llevados a las Islas de los Bienaventurados en el extremo de la tierra donde les espera un futuro con los tópicos ya mencionados⁷. Pero estos héroes son una minoría y la mayoría vive y muere en un mundo duro y caótico. Es decir, la utopía aparece como una solución imaginada a un presente lleno de insatisfacción (Lauriola, 2009: 112). Además, queda claro que no todos son bienvenidos al lugar utópico, sino que se produce un control del acceso (Burton, 2016: 5).

⁵ *Erga* 161-163: και τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνίη./ τοὺς μὲν ὕφ' ἐπταπύλω Θήβη, Καδμηϊοὶ γαίη./ ὤλεσε μαρναμένους μῆλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο, «la malvada guerra y la gloria de la batalla destruyó a una parte de ellos, a unos mientras peleaban bajo Tebas de las siete puertas en la tierra cadmea por los rebaños de Edipo»; también en *Od.* 21.16-19 se menciona un robo de ganado: ἦ τοι Ὀδυσσεὺς/ ἦλθε μετὰ χρεῖος, τό ρά οἱ πᾶς δῆμος ὄφελλε./ μῆλα γάρ ἐξ Ἴθάκης Μεσσηνίῳ ἄνδρες ἄειραν/ νηυσὶ πολυκλήϊσι τρηκόσι' ἠδὲ νομῆας, «y ciertamente Ulises llegó allí por una deuda, que en verdad le debía todo el pueblo: pues los hombres mesenios se llevaron de Ítaca los rebaños e incluso los pastores en trescientas naves de muchos bancos».

⁶ Para la asociación entre la ausencia de la propiedad privada y del robo en una sociedad primitiva, véase Ferguson, 1975: 19. Para el mito del primitivismo sofisticado, Manuel & Manuel, 1979: 37.

⁷ *Erga* 168-174: τοῖς δὲ δῖχ' ἀνθρώπων βίον καὶ ἦθε' ὀπάσασας/ Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατῆρ ἐς πείρατα γαίης./ καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες./ ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην./ ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν/ τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα./ τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων: τοῖσιν Κρόνος ἐμβασίλευει, «y a otros Zeus padre, el hijo de Cronos, los envió a una vida y lugar separados de los hombres y los asentó en el confín de la tierra. Y ciertamente allí habitaban teniendo un corazón sin dolor en las Islas de los Bienaventurados, junto al Océano de hondas corrientes. Afortunados héroes para quienes la tierra dadora de trigo da fruto floreciendo tres veces al año, dulce como la miel. Lejos de los inmortales, Cronos reina sobre ellos».

La conexión entre el pensamiento utópico y el estudio del paisaje se realiza a través del *locus amoenus*. Irónicamente quizás, la utopía —el ‘no lugar’— se mediatiza a través de un paisaje idealizado como expresión de una sociedad ideal. El elemento retórico del *locus amoenus* fue definido por Curtius en 1948 en su obra *Europäische Literatur un Lateinisches Mittelalter*⁸ a partir de una expresión de Virgilio en la *Eneida* 6.638-639 cuando describe la visión de Eneas de los Campos Elíseos en su descenso a los Infiernos. Esto implicaría una asociación intrínseca entre el paisaje ideal y el paraíso: «*devenere locos laetos et amoena virecta/ fortunatorum nemorum sedesque beatas*», «Llegaron a lugares alegres y a los apacibles prados de los bosques afortunados y a los tronos felices».

Curtius (1984: 202) define el *locus amoenus* como un lugar hermoso con sombra, que como mínimo contiene un árbol o varios, una pradera y una fuente de agua o riachuelo. Además, puede haber flores y se pueden percibir el canto de los pájaros y la brisa suave. En la literatura utópica, como estos lugares están alejados de la sociedad normal, se debe acceder a ellos a menudo a través de un viaje. Ciertamente, una expresión narrativa favorita para la utopía es la literatura de viajes. A través de un naufragio, la arribada a una isla desconocida y el retorno, el protagonista da a conocer un mundo nuevo (Braga, 2009: 115). Este tópico literario se anticipa ya en la *Odisea*, mediante la narración de los lugares fantásticos, focalizados desde el punto de vista de la persona que llega a ellos.

En el presente trabajo consideramos que la descripción del paisaje idealizado posee una función narrativa. Siguiendo a Xian (2021), partimos de la base de que el público de la *Odisea* es un público experto en la tradición oral y, por lo tanto, capaz de descubrir y anticipar temas al escuchar ciertas expresiones repetidas en varios pasajes. La descripción del espacio puede tener importancia simbólica al evocar un complejo sistema de escenas paralelas (Xian, 2021: 4-7). No se debe considerar las exposiciones dilatadas del espacio como meras digresiones, sino como una manera de anticipar lo que va a suceder o de crear pistas falsas (Byre, 1994a: 2, «red herrings»).

El *locus amoenus* en cuanto a elemento retórico usado con un propósito narrativo crea expectativas en el público de una correspondiente sociedad justa o edad de oro. Dichas expectativas del paisaje se crean tanto en el mundo «real» de Esparta, Ítaca o Libia como en el «ficticio» de los Apólogos. Es por ello necesario analizar dónde son confirmadas o por el contrario enturbiadas puesto que a priori no podemos hacer equivalente el paisaje «real» con la ausencia de utopía y el «ficticio» con la presencia de ésta.

Al inicio de la *Odisea* se presenta un lugar utópico programático —lugar al que implícitamente se comparan los demás—. En él se encuentra la unión del paisaje del *locus amoenus* y los habitantes bienaventurados y felices. Este lugar son los Campos Elíseos⁹.

⁸ Para el presente artículo utilizamos la décima edición de 1984.

⁹ Otro *locus amoenus* con los elementos básicos se lee en *Od.* 6.291-292: *δίηεις ἀγλαὸν ἄλσος Ἀθήνης ἄγχι κελεύθου / αἰγείρων: ἐν δὲ κρήνη νάει, ἄμφι δὲ λειμών,* «encontrarás el recinto brillante de Atenea

ἀλλά σ' ἐς Ἠλύσιον πεδῖον καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθος,
τῆ περ ῥήιστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν:
οὐ νιφετός, οὔτ' ἄρ χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος,
ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνεύοντος ἀήτας
ἾΩκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους:
Odisea 4.563-568.

Pero los dioses te enviarán (a ti Menelao) a los Campos Elíseos y a los confines de la tierra, donde el rubio Radamantis, y allí ciertamente la vida es muy fácil para los hombres. No hay nieve, ni mucho invierno, ni siquiera lluvia, sino que siempre el Océano envía ráfagas del Céfiro que sopla melodiosamente para refrescar a los hombres.

Por ser el marido de Helena los dioses le tienen reservado a Menelao un lugar en los Campos Elíseos, en un extremo de la tierra. Es decir, ése es un lugar en este mundo, sólo accesible a unos pocos elegidos. Los dioses llevarán allí a Menelao para quien no está decretado morir. Geográficamente, los Campos Elíseos son llanos y es muy fácil subsistir allí, aunque no se dan detalles. El clima es ideal. A pesar de que no se dice explícitamente, al no haber muerte, se supone que tampoco hay vejez ni enfermedad. El uso del presente indica que esta naturaleza idílica se entiende como eterna (De Jong, 2001: 111). Los Campos Elíseos se establecen como modelo para todos los lugares fantásticos que se ofrecen a Ulises como alternativa a volver al tiempo cronológico y a la geografía real. Algunos lugares reales también cuentan con los tópicos de los lugares ideales. Por ello, es necesario discernir quiénes son sus habitantes¹⁰.

2. LUGARES FABULOSOS A LOS QUE LLEGA ULISES

Los paisajes que en principio podrían anticipar una sociedad utópica en la *Odisea* son inmanentes, normalmente islas en los confines del mundo conocido. No se trata de un paraíso después de la muerte ni de un lugar habitado por los grandes dioses. Estos lugares están habitados por diversos seres con naturalezas contradictorias que no se ajustan al tipo de personas normales. A lo largo de sus viajes Ulises

junto al camino, un bosque de chopos. Allí fluye un manantial y alrededor hay una pradera». Además de los elementos naturales hay que notar que es el santuario de la diosa Atenea, es decir, no es un lugar para personas normales.

¹⁰ Al igual que hay utopías también hay anti-utopías. Por ejemplo, el país de los cimerios. Antes de descender al Hades hay un lugar habitado por los cimerios, un pueblo y ciudad cubiertos siempre por niebla y nubes, donde no brilla nunca el sol y están en perpetua oscuridad (*Od.* 11.14-19). A sus habitantes se les describe como «mortales miserables» (δειλοῖσι βροτοῖσι). Esto es un ejemplo negativo de cómo el paisaje y sus habitantes concuerdan en su disposición para constituir una anti-utopía.



aprenderá a discernir entre la verdadera naturaleza de los habitantes y la que se anticipa por el paisaje.

En los viajes de Ulises se ofrece también la doble distinción entre los modelos utópicos de la armonía con la naturaleza y la ciudad perfecta, que aludíamos al comienzo. La isla de Calipso y la de las Cabras frente a la del Cíclope pertenecen al paraíso natural, mientras que la isla de Eolo y la de los feacios abrigan una ciudad maravillosa construida en metal, que implica un alto desarrollo tecnológico. A éstos habría que añadir una tercera distinción, mezcla de los dos¹¹: el jardín o huerto, ejemplo de naturaleza domesticada. No se trata de una naturaleza salvaje ni de una ciudad aislada, sino de la combinación perfecta entre la ciudad y la naturaleza. El jardín implica trabajo y cierto nivel tecnológico y organización social. No se trata, consecuentemente de una edad de oro, a pesar de que la abundancia y la continuidad de la cosecha sean sobrenaturales.

La primera isla lejana descrita en la *Odisea* es la de Calipso. A ésta, Hermes llega volando cruzando el mar contra su voluntad. La enormidad del mar causa que se le califique como inmenso (*Od.* 5.101 ἄσπετον). En 12.447-448 Ulises dice que él arribó allí por los dioses tras nueve días de ir a la deriva. La belleza de la isla Calipso es visible incluso para un dios (*Od.* 5.74), aunque ni ellos quieren ir allí debido a su lejanía. El aroma de los cedros e incienso llena toda la isla (*Od.* 5.59-60). Junto a los árboles del bosque y las aves marinas, hay una parra llena de racimos (*Od.* 5.63-69). Además, hay fuentes con agua brillante y prados floridos (*Od.* 5.70-73). La isla exhibe las características del *locus amoenus*, incluso se escucha a la diosa cantando con voz hermosa mientras teje (*Od.* 5.61-62). Se produce un efecto de sinestesia. Por otro lado, el prado florido anticipa metafóricamente una erotización del paisaje que contrasta con el desinterés de Ulises, quien pasa los días llorando frente al mar (Xian, 2021: 11-15). El paisaje erotizado exterior contrasta con el interior de la cueva, donde Ulises es forzado a mantener relaciones con la diosa (Xian, 2021: 19). Se revela así que este paisaje es engañoso, por esconder un peligro para Ulises. Recuérdese que de los diez años que Ulises vaga por altamar, siete se encuentra retenido en la isla de Calipso. El mayor peligro para Ulises es la oferta de Calipso de hacerlo inmortal y sin vejez (5.136). Su isla, como todos los lugares de los Apólogos son lugares sin memoria, es decir, sin gloria, lo que les convierte en distópicos para el hombre griego, a pesar de evocar una utopía a través del paisaje (Hartog, 2001: 28).

La isla de los feacios, Esqueria, se ha considerado a veces la primera utopía europea (Ferguson, 1975: 14), donde la relación con la naturaleza, los hombres y los dioses contrasta grandemente con las sociedades violentas de la épica. La sociedad

¹¹ Burton (2016: 1-2) señala la existencia de modelos mixtos entre utopías de escape y utopías políticas, pero sin elaborar qué tipo de elementos tendrían. Considero que el jardín o huerto de abundancia sobrenatural, pero no exento de trabajo y organización humana podría constituir el paisaje para uno de estos tipos mixtos. Hesíodo describe un «huerto abundante» en el que el trabajo de la tierra no produce pesar en la Ciudad Justa, como ya se ha visto.



de los feacios se ha criticado por ser demasiado decadente y amante de los baños calientes, pero también se ha interpretado como un paraíso resultado de la combinación de habilidades humanas y de dones de la naturaleza (Karp, 1995: 25-26). Estas diversas interpretaciones se deben a que la naturaleza de los feacios es contradictoria en sí misma: son a la vez hospitalarios y hostiles con los visitantes, poseen barcos, pero desprecian el comercio, viven aislados, pero están protegidos de una gran muralla (Dougherty, 2001: 103).

A pesar de que los feacios están emparentados con los cíclopes y los gigantes, son queridos por los dioses (*Od.* 6.203). Otras características utópicas son que no se relacionan con otros hombres y viven en un extremo del mar (*Od.* 6.205). Otro rasgo de los feacios es su espíritu juvenil. Aunque no son inmortales dedican el tiempo a actividades tales como la danza y el deporte (*Od.* 8.100-103; *Od.* 8.246-250). A ellos no llegan otros hombres, en cambio, sí que conocen las costas de los demás a las que arriban con sus barcos mágicos (Brigdman, 2005: 5). Los feacios habitan una ciudad especial, hecha de metal, como describe Hesíodo en *Los trabajos y los días* 150 (χάλκαιοι δέ τε οἴκοι) de los habitantes de la Edad de Bronce, con la que los feacios contrastan puesto que viven en paz y no tienen armas (*Od.* 6.270; Karp, 1995: 27). El brillo de la casa de Alcínoo recuerda al de la de Menelao, en la que también hay bronce, oro y plata en abundancia. Padre e hijo se refieren a ellas como una maravilla de ver (*Od.* 4.75 = *Od.* 7.45 θαῦμα ιδέσθαι, Dougherty, 2001: 107).

αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς
 Ἀλκινόου πρὸς δῶματ' ἔε κλυτά: πολλὰ δέ οἱ κῆρ
 ὄρμαιν' ἰσταμένῳ, πρὶν χάλκεον οὐδὸν ἰκέσθαι.
 ὥς τε γὰρ ἠελίου αἴγλη πέλεν ἠὲ σελήνης
 δῶμα καθ' ὑπερεφῆς μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο.
 χάλκαιοι μὲν γὰρ τοῖχοι ἐληλέδατ' ἔνθα καὶ ἔνθα,
 ἐς μυχὸν ἐξ οὐδοῦ, περὶ δὲ θριγκὸς κυάνοιο:
 χρύσειαι δὲ θύραι πυκινὸν δόμον ἐντὸς ἔργων:
 σταθμοὶ δ' ἀργύρειοι ἐν χαλκῷ ἔστασαν οὐδῶ,
 ἀργύρεον δ' ἐφ' ὑπερθύριον, χρυσεὴ δὲ κορώνη.
 χρύσειοι δ' ἐκάτερθε καὶ ἀργύρειοι κύνες ἦσαν,
 οὓς Ἥφαιστος ἔτευξεν ἰδυήσι πραπίδεσσι
 δῶμα φυλασσέμεναι μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο,
 ἀθανάτους ὄντας καὶ ἀγήρωσ ἡματα πάντα.
 ἐν δὲ θρόνοι περὶ τοῖχον ἐρηρέδατ' ἔνθα καὶ ἔνθα,
 ἐς μυχὸν ἐξ οὐδοῖο διαμπερές, ἔνθ' ἐνὶ πέπλοι
 λεπτοὶ εὐνήητοι βεβλήατο, ἔργα γυναικῶν.
 ἔνθα δὲ Φαιήκων ἠγήτορες ἐδρίωντο
 πίνοντες καὶ ἔδοντες: ἐπηετανὸν γὰρ ἔχεσκον.
 χρύσειοι δ' ἄρα κοῦροι εὐδημίτων ἐπὶ βωμῶν
 ἔστασαν αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχοντες,
 φαίνοντες νύκτας κατὰ δῶματα δαιτυμόνεσσι.

Odisea 7.82-102.

Y luego Ulises llegó a la famosa casa de Alcínoo. Su corazón se movía mucho mientras estaba de pie antes de acercarse al umbral de bronce. Había un resplandor como el del sol o de la luna sobre la mansión de elevados techos del magnánimo Alcínoo.



Pues paredes de bronce iban a un lado y a otro, desde el umbral hasta los adentros, alrededor la cornisa de esmalte azul. Puertas de oro cerraban por dentro la densa morada. Postes de plata se levantaban en el umbral de bronce. El dintel sobre la puerta también era de plata y de oro la manivela. A cada lado había perros de oro y plata que Hefesto fabricó con mente inteligente para que guardaran la casa del magnánimo Alcínoo, siendo inmortales y sin envejecer todos los días. Allí había tronos apoyados alrededor de la pared aquí y allá, desde el umbral hasta los brillantes adentros. Allí había peplos suaves tejidos tirados encima, trabajo de mujeres. Allí se sentaban los cabecillas de los feacios bebiendo y comiendo, pues había abundancia. Muchachos de oro sobre bien contruidos pedestales se erigían teniendo en las manos antorchas encendidas iluminando las noches en las estancias para los huéspedes.

La presencia de perros guardianes y jóvenes metálicos recuerda a las muchas autómatas del palacio de Hefesto en la *Iliada* 18.417-420. Al igual que Telémaco, Ulises piensa que está en la morada de algún dios al observar su brillo. La descripción entraña algo sobrenatural. La arquitectura del palacio supone la presencia de una estructura social jerarquizada, en la que rige un rey, pero que se deja aconsejar por otros dirigentes. Junto a esta estructura social se yuxtapone el paisaje domesticado, imaginado aquí como un huerto, más que una naturaleza sin explotar¹². Es decir, a pesar de que los frutos de los árboles y las cosechas se suceden sin parar, se trabaja para transformarlas, por ejemplo, para hacer vino (*Od.* 7.124-125). El paisaje es un cosmos organizado (*Od.* 7.127), esto es, no un lugar natural, sino sometido a la acción humana, aunque es un regalo de los dioses (*Od.* 7.132). El desarrollo de los feacios es una realidad eterna expresada en presente de indicativo.

ἔκτοσθεν δ' αὐλῆς μέγας ὄρχατος ἄγχι θυράων
 τετράγυος· περὶ δ' ἔρκος ἐλήλαται ἀμφοτέρωθεν.
 ἔνθα δὲ δένδρεα μακρὰ πεφύκασι τηλεθόωντα,
 ὄγχναι καὶ ῥοιαὶ καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι
 συκέαι τε γλυκεραὶ καὶ ἐλαῖαι τηλεθόωσαι.
 τῶν οὐ ποτε καρπὸς ἀπόλλυται οὐδ' ἀπολείπει
 χεῖματος οὐδὲ θέρεως, ἐπετήσιος· ἀλλὰ μάλ' αἰεὶ
 Ζεφυρίη πνεύουσα τὰ μὲν φύει, ἄλλα δὲ πέσσει.
 ὄγχνῃ ἐπ' ὄγχνῃ γηράσκει, μῆλον δ' ἐπὶ μῆλῳ,
 αὐτὰρ ἐπὶ σταφυλῇ σταφυλῇ, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ.
 ἔνθα δὲ οἱ πολύκαρπος ἀλωῇ ἐρρίζωται,
 τῆς ἕτερον μὲν θειλόπεδον λευρῷ ἐνὶ χώρῳ
 τέρσεται ἠελίῳ, ἑτέρας δ' ἄρα τε τρυγῶσιν,
 ἄλλας δὲ τραπέουσι· πάροιθε δὲ τ' ὄμφακές εἰσιν
 ἄνθος ἀφιεῖσαι, ἕτεροι δ' ὑποπερκάζουσιν.

¹² Circe también habita un lugar controlado, pero en su caso no es por trabajo ni bendición de los dioses, sino por brujería y drogas dañinas (*Od.* 10.210-219). Circe crea su propio mundo contra natura, por así decirlo, donde los leones y los lobos están sujetos a encantos y hechicerías. Probablemente se trata de otro tipo de anti-utopía.



ἐνθα δὲ κοσμηταὶ πρασιαὶ παρὰ νεῖατον ὄρχον
παντοῖαι πεφύασιν, ἐπηετανὸν γανόωσαι:
ἐν δὲ δῦω κρήναι ἢ μὲν τ' ἀνὰ κήπον ἅπαντα
σκίδναται, ἢ δ' ἐτέρωθεν ὑπ' αὐλῆς οὐδὸν ἴησι
πρὸς δόμον ὑψηλόν, ὅθεν ὑδρεύοντο πολῖται.
τοῖ' ἄρ' ἐν Ἀλκινόοιο θεῶν ἔσαν ἀγλαὰ δῶρα.
Odisea 7.112- 132.

Fuera del patio había una gran hilera de árboles cerca de la puerta de cuatro (yugadas), alrededor se extiende una cerca a ambos lados. Allí crecen grandes árboles, florecientes; perales, moreras, manzanos de frutos brillantes, higos dulces y olivos que dan frutos. Pues de estos jamás las frutas se destruyen ni cesan, ni en invierno ni en verano, producen todo el año. Sino que siempre el Céfiro sobre todo sopla y hace crecer a unas, a otras las maduras. Una pera madura a otra pera, manzana a manzana, también uva a uva e higo a higo. Allí una fértil viña se enraizaba para él. De ésta un lado soleado en un suelo llano se secaba por el sol, a la vez otras uvas los hombres recogen y a otras las pisan. Enfrente hay uvas verdes, perdiendo la flor, otras empiezan a pintar en morado. Allí hay toda clase de bancales organizados al final de la viña, brillando en abundancia. Hay dos fuentes, una se dispersa por todo el jardín y la otra en dirección contraria va por el umbral del patio hasta la elevada casa, de donde los ciudadanos sacan agua. Tales eran los ilustres regalos de los dioses en el palacio de Alcínoo.

Lo que convierte la isla de los feacios en un lugar diferente es la laboriosidad y habilidad técnica de sus habitantes. La laboriosidad no basta para convertir un lugar en utopía. Se necesita la combinación de trabajo y elementos sobrenaturales. A pesar de que la isla de los feacios sea lo más parecido a los Campos Elíseos, y por eso, probablemente una utopía, Ulises lo rechaza por amor a su isla y porque no sería capaz de mantener su identidad heroica (Burton, 2016: 14). Una vida que no obliga al hombre a superar el sufrimiento, dolor y al esfuerzo no da cabida a lo heroico (Byre, 1994b: 366).

El siguiente pasaje que se describe es la Isla de las Cabras, que se presenta como un lugar idílico, donde se repiten los tópicos de la armonía con la naturaleza. Es una isla boscosa, hay cabras salvajes que no temen la presencia de los hombres (*Od.* 9.116-119). La isla tiene grandes posibilidades de desarrollo y el autor deja ver su admiración por ella a través de optativos potenciales (*De Jong*, 2001: 234). No hay tierras cultivadas ni pastos, que serían un indicio de estar habitada de los hombres (*Od.* 9.122-124). Los constructores de naves podrían construirlas para que hubiera comercio (*Od.* 9.126 οἶ κε κάμοιεν; *Od.* 9.127 αἶ κεν τελέοιεν) y así hacerla una isla bien habitada (*Od.* 9.122-130). Aparte de la navegación, la agricultura sería también muy buena y cada estación daría su fruto (*Od.* 9.130 φέροι). En ella hay prados húmedos y suaves. Hay muchas viñas que no se secarían (*Od.* 9.133 μάλα κ' ἄφθιτοι ἄμπελοι εἶεν). También hay en ella tierras de cultivo llanas. La cosecha muy profunda se recogería (*Od.* 9.134 ἀμῶεν) siempre en su temporada, porque el suelo es rico. Igual que en otras islas, hay agua brillante que nace bajo una cueva y hay chopos alrededor (*Od.* 9.139-140). El agua no sólo es fundamental para la fertilidad de los campos y el frescor del ambiente en los lugares maravillosos, sino también en todo el Mediterráneo, paisaje real que constituye constantemente el modelo del paisaje fabuloso. La Isla de la Cabras podría constituir, sin duda, una utopía si tuviera los habitantes



adecuados. La manera con la que se dan tantos detalles de la Isla de la Cabras pone de relieve el carácter organizador y civilizatorio de Ulises, que cuenta sus aventuras después de un proceso de aprendizaje (Byre, 1994b: 366-367). Quizá Ulises inconscientemente se esté proponiendo a sí mismo como un tipo de habitante ideal para desarrollar la isla.

A través de la exposición se deja claro que un lugar sin habitantes que interactúen con el medio no es más que algo potencial, que puede caracterizar negativamente a aquellos que no han ido a hacerlo próspero (Byre, 1994b: 359). La Isla de las Cabras se encuentra ni muy lejos ni muy cerca de la de los Cíclopes. Por eso, el hecho de que no hayan ido allí puede implicar que se encuentren todavía en la Edad de Oro, porque desconocen la navegación, que marca normalmente el final de esta edad de abundancia (Dougherty, 2001: 81-91). Por el contrario, también puede indicar que se trate de seres incapaces de cultivar (Byre, 1994b: 359). La larga descripción de la Isla de las Cabras proyecta de esta manera expectativas sobre la isla del Cíclope.

Los cíclopes son seres primitivos que habitan en cuevas y no trabajan la tierra, potenciales habitantes de una Edad de Oro viviendo en un estado de primitivismo armónico, el del buen salvaje¹³. Como éste, los cíclopes se presentan como recolectores, más que agricultores, beben leche en vez de vino (Ferguson, 1975: 16-20). Junto a la orilla del mar, los griegos ven la cueva rodeada de laureles, pinos y robles, además de rebaños de cabras y ovejas (*Od.* 9.182-184). Ulises quiere descubrir si los habitantes son violentos e injustos o si son amigables y piadosos (*Od.* 9.175-176). Es decir, la isla podría ser verdaderamente una utopía dependiendo del carácter de sus habitantes.

Polifemo pertenece a una raza diferente de hombres. No se preocupa por Zeus, ni se rige por leyes (Nieto, 2000: 351-352). La falta de leyes y jerarquías sociales puede tener aspectos positivos, pero también da pie al desorden (Burton, 2016: 7). No obstante, los cíclopes no están enteramente sin ley, cada uno sienta las normas para su esposa e hijos (*Od.* 9.114-115 *θεμιστεύει δὲ ἕκαστος/παίδων ἢ δ' ἀλόχων*), aunque es cierto que no rige una ley comunitaria (*Od.* 9.112 *τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες*, «entre ellos no hay asambleas que toman decisiones ni leyes») ¹⁴. Por lo tanto, es una sociedad «apolítica», sin estado, pero no sin normas. A pesar de la carencia de normas sociales (*Od.* 9.106 *ἀθεμίτων*), confían en la bondad de los dioses para proveerles de abundante comida (*Od.* 9.107-111). Es decir, si bien son caracterizados como arrogantes (*Od.* 9.106 *ὑπερφιάλων*), obviamente, cuentan con el favor de los dioses. El estado primitivo en el que vive el Cíclope se refleja en su dieta y también en la suciedad de su cueva. Mientras que hay secciones para los corderos, ovejas

¹³ Para el paralelismo entre los Cíclopes y la Edad de Oro, véase Nieto, 2000: 349.

¹⁴ Ferguson (1975: 19-20) señala que otras poblaciones idealizadas en la antigüedad no sólo comparten las propiedades materiales, sino que además tienen en común a las mujeres y los hijos. Los Cíclopes se alejarían de esta descripción puesto que cada uno de ellos se responsabiliza de su familia.



y carneros, sin embargo, el Cíclope no limpia su cueva, que está llena de ciemo, puesto que no lo necesita para cultivar la tierra. No es así el caso por ejemplo con el ciemo que se produce en la casa de Ulises, donde sí se utiliza para abonar los campos (*Od.* 17.297-299; De Jong, 2001: 231). El primitivismo negativo y el canibalismo alejan al Cíclope totalmente del mito del buen salvaje.

La isla flotante de Eolo (*Od.* 10.1-12) podría considerarse también una verdadera utopía. La isla está protegida por una muralla infranqueable de bronce y no parece haber ninguna bahía o puerto natural¹⁵. Se imagina también como una especie de Olimpo de paz con seis hermanos y seis hermanas casados entre sí, un lugar lleno de lujos y banquetes. El humo constante de los sacrificios subraya el favor de los dioses, que se menciona al principio de la escena. A esta isla Ulises vuelve cuando sus compañeros abren el saco de los vientos tras quedarse dormido. Se indica que el sueño es miserable (*Od.* 10.68-69 *σχέτλιος*). Este sueño contrasta con el plácido dormir de las hijas y la mujer de Eolo¹⁶. Cuando Eolo se da cuenta de que Ulises está maldito lo echa a cajas destempladas para no incurrir él también en la maldición. Se pone así de manifiesto que el visitante es el posible destructor de la sociedad utópica, como ocurre con los feacios, que, después de ayudar a Ulises, no van a poder usar más sus barcos y su ciudad será escondida bajo una montaña (*Od.* 13.149-152).

Los lestrigones también viven en un paisaje especial, aunque no en una utopía. Los caminos del día y la noche están tan juntos que un hombre podría ganar dos jornales si no durmiera (*Od.* 10.85-86), algo evidentemente imposible en el mundo real. El paisaje está descrito también en presente mítico. Al principio, hasta que se descubre su canibalismo, los lestrigones aparecen como hombres con organización social, con caminos, carros, palacio y un rey. Llama la atención el paralelismo en el episodio de los lestrigones y los feacios de que los visitantes encuentren a la hija del rey que les guía al palacio (De Jong, 2001: 253-254), lo que quizá abriría una posibilidad de que los lestrigones fueran hombres civilizados. No obstante, existe otro paralelismo entre los lestrigones y el Cíclope. Son de enorme tamaño, son canibales y destruyen la flota de Ulises lanzando piedras desde un promontorio rocoso que rodea la bahía.

3. *LOCI AMOENI CON LA PERSPECTIVA DE OTROS PERSONAJES*

En la *Odisea*, no sólo los sitios que visita Ulises se muestran con características paradisiacas, sino también otros lugares «reales» visitados por otros personajes.

¹⁵ Esto es un paralelismo con la isla de los feacios. Ulises piensa que se va a ahogar porque no ve ninguna bahía sino sólo rocas escarpadas (*Od.* 5.400-405).

¹⁶ El sueño dulce también se menciona en la isla del Sol, de la que no hay descripción, como causante de la muerte de los compañeros de Ulises (*Od.* 12.339). Unos versos antes Euríloco le echa en cara a Ulises ser un hombre de acero (es decir, quizá de otra raza distinta a la de ellos) por no dejarlos arribar a la isla del Sol, mientras que ellos están agotados por el cansancio y el sueño (*Od.* 12.280-281). A través de distintos pasajes se crea una alusión a la mortalidad del hombre por su necesidad de dormir y descansar. Esto contrasta con la naturaleza utópica en la que la tierra y sus frutos no cesan de producir.

La primera descripción de éstos se lee en el libro cuarto de la *Odisea*. Telémaco ha ido a Esparta en busca de información sobre su padre. Aunque Esparta no es una utopía, muchos temas en su representación, comparten características utópicas, creando así un paralelismo entre lugares reales e imaginados a ojos de la persona que va a ellos. Cuando Telémaco llega, se está celebrando un banquete nupcial para todos los vecinos, aderezado con música y acróbatas (*Od.* 4.3; *Od.* 4.17-19), elementos que también aparecían en la Edad de Oro hesiódica para simbolizar la felicidad. La riqueza del palacio y la abundancia de oro, que brilla como la luna o el sol, causan asombro a Telémaco y su acompañante (*Od.* 4.44-47)¹⁷. Telémaco compara el palacio de Menelao con el de Zeus por el brillo del bronce, oro y plata. Además, el joven siente reverencia (σέβας) al contemplarlo (*Od.* 4.71-75)¹⁸.

El asombro refleja el hecho de que Telémaco es un joven que no ha salido nunca de su isla, no obstante, el paralelismo entre las palabras de Telémaco y las de Ulises al contemplar el palacio de los feacios indican también la reacción a un lugar misterioso (De Jong, 2001: 92), habitado no sólo por el rey, sino sobre todo por Helena, la hija de Zeus, por quien consigue un estatus especial. Menelao afirma que sus riquezas no se pueden comparar a las de los dioses, entre otras cosas, porque ha tenido que sufrir para adquirirlas (Brown, 1998: 400). Sin embargo, a lo largo de su narración se manifiesta que no es enteramente un ser humano como los demás.

No obstante, Esparta no se puede clasificar de lugar utópico a pesar de las riquezas y del destino especial de alguno de sus habitantes, debido a que debajo de la apariencia de felicidad, se encuentra el gran dolor de Menelao, visible en el nombre de su hijo bastardo Megapenthes ('Gran Dolor'), en que no se alegra por sus riquezas (*Od.* 4.93) y en el hecho de que se siente culpable de la muerte de su hermano Agamenón (*Od.* 4. 95 ἀπόλεσα οἶκον, «he destruido [su/mi] casa»). Schmiel (1972: 464-467) señala que los invitados a la boda se están divirtiendo, pero no se menciona que los reyes lo hagan. De hecho, Helena parece que ni siquiera esté en la sala, porque hace su entrada unos versos más tarde (*Od.* 4.121). Los reproches solapados en las narraciones contradictorias de los esposos, la necesidad de usar una droga para olvidar y la tristeza dominante hacen de Esparta un lugar poco ideal.

Con respecto a Ulises, Menelao sólo es capaz de transmitir la información de Proteo que éste se encuentra en la isla de Calipso sin precisar nada más. No obstante, aprovecha la ocasión para contar su regreso, mediante el que se presenta como un segundo Ulises¹⁹. Las aventuras de Menelao se corresponden de manera muy cercana

¹⁷ Napoli (2021: 468) señala el oro como otro elemento de la utopía, junto a la producción de la comida de forma automática, la salud del cuerpo, estar regidos por buenas leyes y una relación privilegiada con los dioses.

¹⁸ No sólo el palacio con sus riquezas podría constituir un lugar fabuloso, sino que se describe también una ancha planicie en la que se cultivan diversos cereales y hasta loto (*Od.* 4.602-604).

¹⁹ Por ejemplo, en *Od.* 4.370 Menelao está atrapado por los vientos contrarios en una isla como Ulises en la del Sol, pasa hambre y habla con extrañas criaturas como Proteo.



al prólogo de la *Odisea*. Menelao también ha visto las ciudades de muchos hombres y ha sufrido mucho en el mar. En sus viajes a Chipre, Egipto y Sidón, Menelao también menciona haber visitado a los etíopes (*Od.* 4.84), un lugar al que los demás hombres no tienen acceso, pero sí los dioses. Los etíopes habitan al extremo del Océano y tienen una relación privilegiada con los dioses, que los visitan para celebrar banquetes con ellos. Cuando los dioses están en el país de los etíopes parecen olvidarse de todo lo que ocurre en otras partes (Bridgman, 2005: 4).

Las peculiaridades de los Campos Elíseos se replican también en otros territorios donde Menelao ha viajado, lo que ahonda en su paralelismo con Ulises. Por ejemplo, se menciona que en Libia los corderos desarrollan cuernos rápidamente, es decir, alcanzan la madurez muy pronto. Las ovejas paren tres veces al año y siempre hay abundante leche, queso y carne tanto para el amo como para el pastor (*Od.* 4.85-89). Se crea, por lo tanto, una identificación entre lugares fabulosos y algunos lugares reales. Sin embargo, los habitantes de Libia no se describen, dejando así sin confirmar las expectativas de un posible lugar utópico.

Por último, cabe señalar que no sólo los héroes conocen estos lugares idílicos, también el porquero Eumeo afirma que la isla donde nació es un lugar especial, utilizando también el presente eterno. Su isla Siría está situada al norte de Ortigia, donde gira el sol (*Od.* 15.403-404), es decir, en el confín más occidental del Mediterráneo en la imaginación homérica. Al igual que las islas que ha visitado Ulises no está demasiado poblada (*Od.* 15.405). Sin embargo, es buena tierra, con buenos pastos, buen ganado, con abundante vino y mucho grano. La pobreza no alcanza jamás al pueblo, no hay ninguna otra enfermedad terrible para los pobres hombres (*Od.* 15.405-408). La técnica de descripción por negación, es decir, señalar de lo que carecen mediante una serie de conjunciones copulativas, se aplica a los lugares míticos, como hemos visto a lo largo de este trabajo (De Jong, 2001: 379). Las características de la isla de Eumeo implicarían, según la ciudad justa de Hesíodo, que en esta isla también reina la justicia. Aunque los hombres sí envejecen, mueren de repente por los suaves dardos de Apolo y Artemis (*Od.* 15.409-411). El tránsito a la muerte no se produce por una enfermedad o vejez incapacitante, sino que ocurre con el menor sufrimiento posible.

Lo interesante de esta isla es que Eumeo nos presenta un lugar donde no todo es perfecto, puesto que tienen una esclava fenicia que los traiciona. No se nos dice cómo esta esclava llegó a la isla, pero evidentemente fue comprada, seguramente raptada previamente y es víctima de la violencia ejercida hacia ella. Por eso, esta esclava desea volver a su país y a casa de sus padres, lo que no es muy distinto al deseo de Ulises. Al huir con sus compatriotas fenicios roba no sólo una copa de oro para pagarse el pasaje, sino que también rapta al pequeño Eumeo, quizá para señalar el prejuicio del carácter taimado de los fenicios (*Od.* 15.415-475). La descripción de la isla de Eumeo incide una vez más en la subversión del paisaje idílico mediante la violencia en este caso no sólo por sus habitantes, sino también hacia ellos.

Eumeo focaliza la narración desde el punto de vista de los habitantes del paraíso como inocentes (*Od.* 15.470 ἀεσιφοροσύνησι) engañados por los fenicios,

a los que revela como voraces (τρῶκται) (*Od.* 15.416)²⁰. Tras ser testigos del canibalismo del Cíclope (*Od.* 9.287-291) y de los lestrigones (*Od.* 10.116; 124), este adjetivo crea una alerta de peligro en la mente del público. Desde el punto de vista de Eumeo, la voracidad de los fenicios hace que les vendan baratijas (ἄθύρματα *Od.* 15.416). Evidentemente no lo son, pues los fenicios mantienen relaciones comerciales durante todo un año en la isla de Eumeo y al final muestran un collar de oro y piedras preciosas que embelesa a las mujeres de la casa del rey. Se recrea así otro elemento más en el paraíso perdido: el buen salvaje engañado por ávidos visitantes.

4. ÍTACA

Antes de que Ulises llegue a Ítaca, ya se han ofrecido pequeños detalles de su tierra. Comparada con los lugares maravillosos que ha dejado atrás, carece de la belleza y fertilidad de éstos, sin embargo, se nos ofrecen coordenadas geográficas reales y se enfatiza que no hay lugar más querido por Ulises (*Od.* 9.21-28)²¹. Es también de destacar que Ulises dice que está cerca de la oscuridad, con todas las connotaciones negativas que esto conlleva. Contrariamente a los Campos Elíseos y a Esparta, Ítaca no es un lugar llano, no hay prados naturales y se adapta mejor a la crianza de cabras que de caballos (*Od.* 4.605-608). Además, está plagado de problemas sociales. Sin embargo, Ulises prefiere la realidad humana a la entelequia. No obstante, llama mucho la atención que, a pesar de estas descripciones anteriores, Ítaca se representa con rasgos similares a los lugares que Ulises descubre en sus viajes en *Od.* 13.96-112:

Φόρκυνος δέ τις ἐστί λιμῆν, ἀλίιο γέροντος,
 ἐν δῆμῳ Ἰθάκης: δύο δὲ προβλήτες ἐν αὐτῷ
 ἄκται ἀπορροῶγες, λιμένος ποτιπεπητυῖαι,
 αἶ τ' ἀνέμων σκεπῶσι δυσσαίων μέγα κῦμα
 ἔκτοθεν: ἔντοσθεν δέ τ' ἄνευ δεσμοῖο μένουσι
 νῆες εὖσσελμοι, ὅτ' ἄν ὄρμου μέτρον ἴκωνται.

²⁰ Para una imagen de los fenicios estereotipados como avariciosos y traicioneros frente a los honrados navegantes feacios, véase Dougherty, 2001: 103-111.

²¹ *Od.* 9. 21-28: *ναιετάω δ' Ἰθάκην ἐνδείελον: ἐν δ' ὄρος αὐτῆ/ Νήριτον εἰνοσίφυλλον, ἀριτρεπές: ἄμφι δὲ νῆσου/ πολλαὶ ναιετάουσι μάλα σχεδὸν ἀλλήλησι./ Δουλίχιόν τε Σάμη τε καὶ ὑλήεσσα Ζάκυνθος./ αὐτῆ δὲ χθαμαλὴ πανπερτάτη εἰν ἀλί κείται/ πρὸς ζῶφον, αἶ δέ τ' ἄνευθε πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε./ τρηχεῖ', ἀλλ' ἀγαθὴ κουροτρόφος: οὐ τοι ἐγὼ γε/ ἦς γαίης δύναιμι γλυκερώτερον ἄλλο ἰδέσθαι, «Habitó Ítaca, bien visible. Pues en ella está el monte Nérito, fácilmente distinguible con un bosque que agita las hojas. Y alrededor hay muchas islas situadas muy cerca unas de otras: Duliquío, Same y la boscosa Zaquinto. Ésta [Ítaca] está situada cerca de tierra firme, la más alejada en el mar hacia la oscuridad. Las otras islas están lejos hacia el amanecer y el sol, pedregosa, pero buena criadora de hombres. Ciertamente yo no puedo ver algo más dulce que mi tierra».*



αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη,
 ἀγρόθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἡρωειδές,
 ἱρὸν νυμφάων αἰ νηϊάδες καλέονται.
 ἐν δὲ κρητῆρές τε καὶ ἀμφιφορῆες ἔασιν
 λαῖνοι: ἔνθα δ' ἔπειτα τιθαιβώσσουσι μέλισσαι.
 ἐν δ' ἴστοι λίθιοι περιμήκεες, ἔνθα τε νύμφαι
 φάρε' ὑφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαῦμα ιδέσθαι:
 ἐν δ' ὕδατ' ἀενάοντα. δῶω δέ τέ οἱ θύραι εἰσίν,
 αἱ μὲν πρὸς Βορέαιο καταίβηται ἀνθρώποισιν,
 αἱ δ' αὖ πρὸς Νότου εἰσὶ θεώτεραι: οὐδέ τι κείνη
 ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.

En la tierra de Ítaca hay una bahía de Forcis, el Viejo del Mar. En ella hay dos promontorios escarpados y abruptos, que caen sobre la bahía. Éstos por fuera la protegen de las grandes olas los vientos contrarios. Por dentro las naves de buenos bancos permanecen ancladas sin amarras, cuando llegan al punto de anclaje. En la cabeza de la bahía hay un olivo de hoja perenne. Cerca de él, una cueva amena y oscura, recinto sagrado de las ninfas que se llaman Náyades. Dentro están sus cráteras y ánforas de piedra y allí las abejas guardan la miel. Los telares de piedra son enormes y allí las ninfas tejen telas púrpuras de mar, maravillosas de ver. El agua brota continuamente. La cueva tiene dos accesos, el del norte es accesible a los hombres, el del sur es divino: pues los hombres no entran por él, sino que es el camino de los inmortales.

Ulises no reconoce su isla porque Atenea cambia su aspecto (*Od.* 13.194 ἄλλοειδέα), pero quizá también porque todos estos accidentes geográficos se repiten constantemente en mayor a menor grado. Como hemos visto, todas las islas tienen bahías protegidas, escollos, cuevas habitadas por ninfas, diosas u otros seres extraños y árboles como el olivo y agua en abundancia. De hecho, hay más posibles elementos sobrenaturales en esta cueva que en las de Calipso, donde el telar es real, y la del Cíclope, quien encierra allí a sus animales. También el brillo del amanecer es único, más brillante que otras veces, expresado por un *hapax* (*Od.* 13.93 φαάντατος; De Jong, 2001: 317). Quizá esto también pueda interpretarse como características sobrenaturales, como hemos señalado en varias ocasiones el brillo de los lugares fantásticos. Esta representación de la isla como un lugar ideal se debe entender junto a la alteración del aspecto de Ulises, que lo hace irreconocible a los demás hombres (*Od.* 13.397-403). Atenea, como Circe, lleva a cabo la transformación del héroe mediante una varita mágica (*Od.* 13.429 ῥάβδῳ). Ulises sufre un proceso de envejecimiento y fealdad, mientras que el paisaje sufre el proceso contrario. La diosa controla el medio y al hombre para ocultar su naturaleza real.

A pesar de tener en común con los lugares ideales la geografía, Ítaca dista mucho de ser una utopía por los problemas sociales y familiares a los que se enfrenta. Otro elemento que lo separa de la sociedad ideal es el huerto de Laertes, que contrasta con el de los feacios, que estaba en continua producción. Es un huerto bien trabajado, que necesita ser cavado (*Od.* 24.226-227). En su huerto también hay perales, manzanos, higueras y viñas que dan fruto en sazón cuando Zeus da paso a las estaciones (*Od.* 24.340-344), pero no durante todo el año. Laertes es un anciano que



habita con una vieja esclava. Su ropa está ajada y necesita polainas y guantes para protegerse de los arañazos (*Od.* 24.227-230), lo que implica en estos pequeños detalles que no es una naturaleza amable. Contrariamente a los habitantes de la ciudad justa hesiódica, Laertes trabaja la tierra con pesar (*Od.* 24.231 πένθος).

Irónicamente, frente a todos los lugares fantásticos por los que Ulises pasa sin querer establecerse, en Ítaca, lugar al que Ulises desea volver, se crean dos dimensiones dentro del mismo espacio: la real de Ulises y su familia y la alternativa de los pretendientes, quienes construyen una falsa «utopía»: pasan el tiempo en banquetes y diversiones, la comida se les trae constantemente sin que ellos tengan que trabajar²². Aunque están dentro del tiempo cronológico, viven como si no lo estuvieran. Son jóvenes sin casar, pero no maduran como sí lo hace Télémaco. Pasan el tiempo en actividades deportivas, juegos, banquetes y escuchando historias, como los feacios. De hecho, ambas cortes tiene su propio aedo que los entretiene noche tras noche. Los bienes los toman sin preocupaciones porque para ellos la propiedad privada no existe. Sin embargo, los pretendientes no viven en la Edad de Oro, sino que se parecen más a los hombres de la Edad de Plata de Hesíodo (*Erga* 130-135) que tardaban muchos años en madurar y cuando por fin lo hacían morían pronto por su necesidad. Además, son odiados por los dioses, en vez de amados, por eso, morirán de forma violenta para subrayar el perfil distópico que han creado ellos mismos.

5. CONCLUSIÓN

En conclusión, podemos decir que la relación entre el paisaje idílico y sus habitantes es lo que crea la utopía. Es decir, una utopía se caracteriza no sólo por el paisaje idealizado, sino sobre todo por la base social y psicológica de sus habitantes (Ferguson, 1975: 7). El paisaje ideal del *locus amoenus* anticipa la utopía, pero los habitantes y sus costumbres son determinantes para confirmar el modelo paisajístico o subvertirlo. Los dos únicos lugares que podrían considerarse utopías, la isla de Eolo y Esqueria, isla de los feacios, se alinean al prototipo de la ciudad justa hesiódica. La construcción en metal y la navegación simbolizan que han dejado atrás la Edad de Oro y el paradigma de los Campos Elíseos. Los otros lugares por los que viajan Ulises, Menelao y otros personajes contienen tópicos del *locus amoenus*, pero sus habitantes no cumplen con las características sociales o psicológicas para convertir el lugar en una utopía. Constantemente se crea una tensión narrativa al proponer expectativas a través de la descripción, pero que no llegan a término por la naturaleza de los habitantes, en muchos casos violenta hacia los visitantes.

Estos paisajes idealizados se encuentran normalmente en los confines del mundo, por eso, parece que estén estancados en la Edad de Oro, pero esto no es más

²² Una molinera en el libro 20.118-119 se queja del trabajo de moler el pan para todos los pretendientes, pero ellos viven de espaldas a todo esto.

que un rasgo remanente esporádico debido a su lejanía. Las características del paisaje quizá puedan pertenecer a una Edad de Oro, sin embargo, sus habitantes no son los hombres bienaventurados de esta edad, aunque quizá tampoco lo sean de la Edad de Hierro.

El paisaje potencialmente utópico de la *Odisea* presenta características geográficas de un lugar mediterráneo pese a estar situado en los confines del mundo. El clima es siempre suave, aun si existen las estaciones. Llueve e incluso puede nevar, pero siempre de forma moderada. La brisa lo mantiene fresco en verano. El agua es un elemento fundamental para el paisaje, sobretodo en forma de fuentes que se desarrollan en riachuelos. Junto a éstos crecen árboles como los chopos, moreras y cipreses. Tampoco falta la vid o la parra junto a otros árboles frutales: higos y olivos típicos del Mediterráneo, además de manzanos y perales. La producción agrícola, que no cesa durante el año, también es propia de zonas mediterráneas. Desde el punto de vista del paisaje mismo, estos lugares son similares al mundo real, por lo que no es el paisaje en sí lo que puede seducir a Ulises a permanecer allí, sino lo que éstos le ofrecen.

Al no ser necesario el trabajo, tampoco lo es la propiedad privada, pues los habitantes son provistos de todo lo necesario. El lugar utópico no sólo invita al descanso, sino que incita a la pereza. Esto a su vez causa que los hombres no tengan afán de superación, lo que les lleva a permanecer en un estado sin madurar, es decir, sin envejecer. Hesíodo en *Los Trabajos y los Días* (24-26) menciona la «buena contienda» que hace competir a los hombres para mejorar su situación. En un mundo donde no caben las disputas, no hace falta el desarrollo personal. Quizá por eso Ulises rechace varias veces la oportunidad de quedarse entre los habitantes de estos lugares fabulosos y vuelva a su patria para poder esforzarse en ser humano.

RECIBIDO: mayo 2024; ACEPTADO: julio 2024.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRAGA, C. (2009): «L' utopie – un genre amphibie», *Echinox Journal* 16: 108-123.
- BRIDGMAN, T. P. (2005): *Hyperboreans: Myth and History in Celto-Hellenic Contacts*, Routledge, Oxford.
- BROWN, A. S. (1998): «From the Golden Age to the Isles of the Blest», *Mnemosyne* 51.4: 385-410.
- BURTON, D. (2016): «Utopian Motifs in Early Greek Concepts of the Afterlife», *Antichthon* 50: 1-16.
- BYRE, C. S. (1994a): «On the Description of the Harbor of Phorkys and the Cave of the Nymphs, *Odyssey* 13.96-112», *American Journal of Philology* 115.1: 1-13.
- BYRE, C. S. (1994b): «The Rhetoric of Description in *Odyssey* 9.116-41: Odysseus and the Goat Island», *The Classical Journal* 89.4: 357-367.
- CURTIUS, E. R. (1984): *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Franke Verlag, Bern - München.
- DE JONG, I. (2001): *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DOUGHERTY, C. (2001): *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*, Oxford University Press, Oxford.
- FERGUSON, J. (1975): *Utopias of the Classical World*, Thames and Hudson, London.
- HARTOG, F. (2001): *Memories of Odysseus, Frontier Tales from Ancient Greece*, University of Chicago Press, Chicago.
- KARP, A. (1995): «The Need for Boundaries: Homer's Critique on the Phaeakian Utopia in the *Odyssey*», *Utopian Studies* 6.2: 25-34.
- LAURIOLA, R. (2009): «The Greeks and the Utopia: An Overview through Ancient Greek Literature», *Revista Espaço Acadêmico* 97: 109-124.
- MANUEL, F. E. - MANUEL, F. P. (1979): *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- MONRO, D. B. - ALLEN, T. W. (1963a): *Homeri Opera. Tomus III. Odysseae Libros I-XII*, Oxford.
- MONRO, D. B. - ALLEN, T. W. (1963b): *Homeri Opera. Tomus IV. Odysseae Libros XIII-XXIV*, Oxford.
- NAPOLI, D. (2021): «The Shape of Early Greek Utopia», *Classical Quarterly* 71.2: 467-481.
- NIETO HERNÁNDEZ, P. (2000): «Back in the Cave of the Cyclops», *American Journal of Philology* 121.3: 344-366.
- SCHMIEL, R. (1972) «Telemachus in Sparta», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 103: 463-472.
- SOLMSEN, F.- MERKELBACH, R. - WEST, M. L. (1990): *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta Selecta*, Oxford.
- XIAN, R. (2021): *Raum und Erzählung in der Odyssee*, Mnemosyne Suppl. 44, Brill, Leiden / Boston.



«LOVE ME WHILE YOU CAN»: EL TÓPICO LITERARIO DEL *CARPE DIEM* EN LA LÍRICA CANTADA DE THE BEATLES*

Gabriel Laguna Mariscal

Universidad de Córdoba (España)

<https://orcid.org/0000-0001-5554-3473>

glaguna@uco.es

RESUMEN

En este trabajo se rastrea y examina el tópicus del *carpe diem* en algunas canciones de The Beatles. Partimos de tres premisas: la naturaleza cantada de la poesía lírica antigua, la preeminencia cultural de la música pop en el mundo moderno y la influencia que han ejercido The Beatles. Se propone que el conjunto de sus canciones de amor, especialmente las compuestas entre 1963 y 1966, puede considerarse como una versión moderna de una secuencia petrarquista. A continuación, nos centramos en el tópicus del *carpe diem*, que se documenta claramente en dos canciones de la banda: «We Can Work It Out» (1965), donde se usa como argumento para evitar la separación amorosa; y «Love Me To» (1966), donde funciona como una invitación al disfrute de los placeres mundanos. Se citan otras canciones que incluyen motivos afines al tópicus, como el hedonismo, el immanentismo y la exaltación del amor y del sexo. El análisis revela que el tratamiento del tópicus en The Beatles evoca tanto a Catulo como a la tradición petrarquista inglesa. Se concluye que el estudio de la recepción clásica, en el ámbito de la topología, puede contribuir a una comprensión más profunda de la cultura popular contemporánea.

PALABRAS CLAVE: *carpe diem*, The Beatles, recepción clásica, lírica, hedonismo.

«LOVE ME WHILE YOU CAN»: THE LITERARY *TOPOS* OF *CARPE DIEM*
IN THE LYRICS BY THE BEATLES

ABSTRACT

This paper surveys and analyses the *carpe diem* topos in some songs of the English band The Beatles. We begin with three premises: the sung nature of ancient lyric poetry, the cultural prominence of pop music in the modern world, and the huge cultural influence that The Beatles have exerted from the 1960s to the present day. It is argued that their collection of love songs can be interpreted as a modern version of a Petrarchan sequence. This research focuses on the literary topos of *carpe diem*, which features in two of the band's songs: «We Can Work It Out» (1965), where it is used as a persuasive argument to prevent romantic separation; and «Love You To» (1966), where it becomes a hedonistic invitation to enjoy worldly pleasures. In other songs, notions related to the topos can also be found, such as hedonism, immanentism, and the exaltation of love and sex. The analysis reveals that The Beatles' treatment of the subject-matter evokes both Catullus and the English Petrarchan tradition. It is concluded that the study of classical reception, within the scope of topicology, can contribute to a deeper and more nuanced understanding of contemporary popular culture.

KEYWORDS: *carpe diem*, The Beatles, Classical Reception, Lyrics, Hedonism.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.03>

FORTVNATAE, N° 40; 2024 (2), pp. 47-68; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



A George Harrison (1943-2001),
que no pudo alcanzar el nirvana en la tierra,
in memoriam.

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo nos proponemos examinar el tratamiento del tópico literario del *carpe diem* en la lírica cantada (es decir, en las letras de las canciones) de la influyente banda inglesa The Beatles, que desarrolló su labor musical en la década de los 60 del siglo XX y estableció un género musical que primero se denominó estilo *Beat music* o *Merseybeat*¹ y luego, simplemente, música pop. El tema mismo de este artículo podría ser objeto de crítica, como supuestamente inadecuado para una investigación filológica rigurosa. Para anticiparse adecuadamente a esa posible objeción, cabría plantear tres tipos de consideraciones, relativas a la naturaleza cantada de la poesía lírica antigua, a la preeminencia cultural de la música *pop* en el mundo moderno y a la influencia sociocultural que han ejercido The Beatles desde la década de 1960 hasta nuestros días.

Los géneros literarios más antiguos y prestigiosos de la cultura occidental estaban escritos en verso: eran, por orden cronológico de aparición, la poesía épica, la poesía lírica y la poesía dramática. Goethe los llamó *Naturformen der Poesie* («formas naturales de la poesía») (Laguna Mariscal, 2004: 415). La poesía lírica, por su parte, se desarrolló en la Grecia arcaica desde el siglo VI a. C. Desde su origen, la lírica fue concebida como un texto poético para ser cantado con acompañamiento musical, bien por un grupo de cantantes al que llamamos coro (en el caso de la lírica coral) o por un cantante solista (en la lírica monódica), en ambos casos con acompañamiento musical de lira (de donde el género tomó su denominación) o de flauta (Lesky, 1982: 132-134). Como Aramburu recuerda (2016): «Lírica viene de lira». Por ello, un poema lírico era llamado *ὕμνη* en griego clásico y *carmen* en latín, términos que significan simplemente «canción». Durante la Edad Media, los trovadores, que eran poetas, compositores y cantantes al mismo tiempo, mantuvieron viva la naturaleza cantada y musical de la lírica (Gushee, 2001). Con el correr de los siglos, la poesía lírica fue deponiendo su naturaleza musical, hasta que se convirtió, primero, en texto para ser recitado en voz alta y, en un segundo estadio, para ser leído mentalmente y en silencio². Sin embargo, permanecen algunos vestigios de la situación antigua, pues en inglés el término *lyrics* designa la letra de una canción y en varias lenguas

* Agradecemos las sugerencias críticas de los evaluadores anónimos de *Fortunatae*, que han sido incorporadas cuanto ha sido posible, así como al equipo de redacción de la revista, por su competencia y cuidado en la edición y corrección del original.

¹ Para estas denominaciones, véase Leigh, 2004; Stratton, 2010; y Turner, 2015: 22; 2016: 8-9.

² En general, la lectura en la Antigüedad clásica solía ser recitada y en voz alta (*lectio viva voce*). La lectura silenciosa (*lectio tacita*) solo empezó a imponerse entre los siglos VII y IX d. C., ya en plena edad media (Knox, 1968; Manguel, 2001: 67-84; y McCutcheon, 2015).

la expresión «género lírico» (o similares) se refiere a la ópera (teatro cantado con acompañamiento musical). Como corolario de este postulado, cabe afirmar que la canción moderna, en tanto que consiste en un texto poético concebido para ser cantado con acompañamiento musical, es la heredera cultural de la antigua poesía lírica.

En la época contemporánea las canciones constituyen un género híbrido (entre literario y musical) cuyo objetivo es la expresión de sentimientos y de ideas ante un gran público. Desde el punto de vista de la sociología literaria, la poesía lírica (o poesía, a secas) es prácticamente un género extinto en la actualidad, porque su lectorado se limita a un reducido número de críticos, profesores y a los poetas mismos (que conforman, en gran medida, un círculo cerrado y endogámico). En cambio, las canciones son escuchadas, apreciadas y disfrutadas por enormes audiencias a través de variados canales de difusión (Martín Rodríguez, 2010: 138). La preeminencia y ubicuidad de la canción pop en la sociedad actual son obvias: «Pop music is the cultural form of our times, the sound of globalized culture, of late capitalism, and of the virtual world of the internet» (Benson, 2020: 502). En efecto, las canciones son un producto artístico y literario que se difunde a través de los medios de comunicación de masas y, por tanto, su popularidad se ha incrementado con la proliferación de esas vías de difusión y distribución (radio, televisión, YouTube, aplicaciones de *streaming* musical). En consecuencia, no es descabellado postular que la canción popular moderna ocupa el nicho cultural que ocupaba la poesía en la Antigüedad grecolatina (Burt - Lewin, 2020). Esta convicción llevó a la Academia Sueca a conceder en 2016 el Premio Nobel de Literatura al cantautor y escritor estadounidense Bob Dylan (Minnesota, 1941), que se impuso a una lista de candidatos finales («shortlist») de la talla de Haruki Murakami o Joyce Carol Oates. Se ha reconocido que esta concesión contribuyó a la inclusión institucional de la canción moderna en el siempre discutido canon literario (Laguna Mariscal - Martínez Sariego, 2018; López Peláez Akalay - Ruiz Mas, 2024: 7; Maggi, 2024). Como era de esperar, la concesión suscitó controversia y polémica. Un escritor como Vargas Llosa (galardonado en el 2010 con el mismo premio) se opuso a la concesión de un premio literario a un cantante (González, 2016). En cambio, Sara Danius, de la Academia sueca, argumentó que Dylan era un gran poeta, perteneciente a la mejor tradición literaria en lengua inglesa; añadió, significativamente para nuestro propósito, que Dylan interpretaba poesía en forma de canciones, de la misma manera que los griegos antiguos (Gutiérrez, 2016). En nuestra opinión, esta concesión vendría a validar dos postulados que son pertinentes para la presente investigación: las letras de las canciones populares de la época contemporánea pueden y deben ser consideradas literatura en verso, es decir, poesía³, lo que se ha llamado también «poemas con melodía» (López Peláez Akalay - Ruiz Mas, 2024: 8); y la canción popular tiene una

³ Hay, sin duda, canciones cuyas letras tienen mayor altura poética que otras. Por ejemplo, en el ámbito de la *chanson française* destaca el caso de Georges Brassens, cuya labor fue reconocida ya en 1967 por la Real Academia francesa (Martínez Sariego, 2024b). Muchas de las letras de estos autores entablan un fructífero diálogo con la tradición literaria.

enorme significación humana en el mundo moderno (Benson, 2020: 502), por su capacidad de interactuar con las emociones (Seguí - Vela, 2020: 1). La canción, con sus diferentes subgéneros, forma parte inherente de fiestas y de celebraciones, de sesiones de baile y de salidas nocturnas; sirve tanto para relajarse como para animarse, tanto para distraerse como para concentrarse en una tarea; acompaña al ejercicio; es la banda sonora sentimental de muchas personas, de todas las edades, que asocian determinadas canciones con sentimientos experimentados en momentos relevantes de su vida. Recientemente, Paul McCartney recordaba una anécdota sobre la influencia de las canciones de The Beatles en la vida personal de la gente: «People stop me in the street, and they can get very emotional. They say, 'Your music changed my life,' and I know what they mean – that The Beatles brought something very important to their lives» (McCartney - Muldoon, 2021: xx). En definitiva, la canción popular conecta directamente con los sentimientos y emociones de las personas, tanto a nivel individual como colectivo.

Puede categorizarse a The Beatles como el grupo musical más influyente culturalmente de todos los tiempos (Turner, 2016: 4; Hasted, 2017: 425). Con una estimación de más de 600 millones de discos vendidos, son los artistas musicales con el mayor número de ventas de la historia (Hotten, 2012). En la semana del 4 de abril de 1964, la banda ocupó simultáneamente las cinco primeras posiciones del *Billboard Hot 100 chart*, un logro que ningún otro músico había alcanzado hasta entonces y que es improbable que se repita (Harry, 2000: 264; The Beatles Bible; McDonald, 1995: 218). The Beatles, que asimilaron la influencia de varios géneros musicales (*blues, jazz, rock 'n' roll, folk, skiffle*), sentaron las bases de otros géneros (pop, hard rock, música progresiva, psicodélica y electrónica), de modo que se les puede considerar, globalmente, fundadores o auspiciadores de la música popular contemporánea (Turner, 2016: 7 y 414-417). Y no fueron solo un fenómeno musical, sino también social y cultural (MacDonald, 1965: 1-34; Harry, 2000: 101-2; Maggi, 2024). Este impacto debe ser analizado en el contexto de la década de los 60 del siglo XX. Gran parte de las letras de The Beatles reflejan el ambiente social, ideológico y cultural de su época, marcada por la contracultura, el movimiento hippie, el pacifismo, la reivindicación de la libertad sexual y del consumo de drogas, el ideal de un amor universal, la filosofía india y la lucha por la igualdad entre razas (Frontani, 2007: 57; Maggi, 2024: 18). The Beatles fueron al mismo tiempo reflejo y modelo de todas estas tendencias, hasta el punto de convertirse en iconos de la contracultura (Frontani, 2007: 125). Como recordaría uno de los miembros más activistas y militantes de la banda, John Lennon:

The Sixties saw a revolution among youth – not just concentrating in small pockets or classes, but a revolution in a whole way of thinking. The youth got it first and the next generation second. The Beatles were part of the revolution, which is really an evolution, and it is continuing (The Beatles, 2000: 201).

Influyeron en la moda, en la reivindicación de los derechos cívicos antes mencionados y en la difusión de ideas libertarias. Reflejaron muchas preocupaciones y sentimientos de carácter humanístico (Gülüm Tekin, 2024). Sería imposible comprender los cambios culturales, sociales y políticos del mundo occidental sin



considerar la trayectoria y logros de The Beatles⁴. En este sentido, el estudioso Turner transmite un dato, anecdótico pero muy significativo, que le relató el propio Paul McCartney:

When I spoke to Paul in 2009, he told me about a then-recent report that claimed that two of the most significant factors in the fall of Soviet communism were the spread of contraband Levi jeans and the illicit underground distribution of Beatles records. They both opened up young people to a new way of seeing things that involved choice and freedom of expression (Turner, 2016: 419).

Una manera de profundizar en esa comprensión es, precisamente, analizar filológica y literariamente las letras de sus canciones⁵.

«EN LA TRADICIÓN DE LOS POETAS»: EDUCACIÓN LITERARIA DE THE BEATLES

Varias prácticas del negocio musical (*show business*), hoy habituales, fueron innovaciones de The Beatles como banda (Turner, 2016: 407): la celebración de conciertos en estadios y plazas de toros (en lugar de en teatros, salas de fiestas o bares), la organización de giras de conciertos a lo largo del mundo (Harry, 2000: 1083-1095), el rodaje y difusión de «proto-videoclips» (Harry, 2000: 888-890; Maggi, 2024: 20) para promocionar las nuevas canciones⁶, el diseño y grabación de álbumes conceptuales⁷ o la producción y venta de artículos de *merchandising*. Es pertinente mencionar aquí otros aspectos, de carácter más artístico y literario, en los que The Beatles también fueron pioneros o, al menos, «early adopters» (Turner, 2016: 407)⁸. Antes del triunfo

⁴ Turner, 2016: 403-419. Encontramos una prueba ilustrativa de este aserto en la película *Yesterday* (2019), dirigida por Danny Boyle: en el filme se imagina una situación distópica, en la que The Beatles no han existido.

⁵ Hay precedentes de estudios filológicos sobre letras de canciones modernas: Zamora Pérez (2000) sobre música pop española y Villalba Álvarez (2000; 2008) sobre el género del *blues*.

⁶ Se tiene noticia de hasta 19 «proto-videoclips», rodados entre 1965 y 1969: «I Feel Fine», «Ticket to Ride», «Help!», «Day Tripper», «We Can Work It Out» (1965), «Paperback Writer», «Rain» (1966), «Strawberry Fields Forever», «Penny Lane», «Hello, Goodbye» (1967), «Lady Madonna», «Hey Jude», «Revolution» (1968), «Get Back», «Don't Let Me Down», «The Ballad of John and Yoko» «Something», «Let It Be», «The Long and Winding Road» (1969) (Wikipedia, «Anexo: Videografía de The Beatles»).

⁷ Frente al álbum convencional (mera compilación de canciones), un álbum conceptual (*concept album*) funciona como un conjunto orgánico de canciones que aúna diferentes códigos (literario, musical y visual) para transmitir solidariamente un mensaje o concepto (Turner, 2000: 145 y 2016: 404; Martina, 2001). Se ha considerado que varios discos de The Beatles, como *Revolver* (1966) (Seguí - Vela, 2020: 5) y especialmente *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band* (1967), constituyen álbumes conceptuales (Cillero, 1976: 22-23; Harry, 2000: 970; Maggi, 2024: 20).

⁸ Aunque en esta investigación nos centramos en los aspectos literarios y culturales, sobre la innovación estética auspiciada por The Beatles, especialmente en las vertientes musical y artística, es necesario consultar el completo panorama expuesto por Seguí - Vela, 2020.



de la banda, los músicos de *rock 'n' roll* eran o bien intérpretes o bien compositores, mientras que The Beatles aunaron ambas facetas (Dowlding, 1989: 30; 1995: 26; Turner, 2000: 17; 2015: 13-14). El propio McCartney comentaría sobre este hecho: «There's a whole process to learning songwriting, but it's different for different people. For me, the first thing was to copy other people, like Buddy Holly and Little Richard – and Elvis, who, I later heard, didn't even write his own songs» (McCartney - Muldoon, 2021: XII). Cantantes anteriores normalmente incluían versiones de otros artistas (*covers*) en sus propios discos, pero The Beatles, a partir de su álbum *A Hard Day's Night* (1964a), incluyeron solo canciones de autoría propia en sus álbumes (Turner, 2015: 11). Esos dos rasgos, combinados, sugieren que se sentían seguros y autosuficientes para crear autónomamente una obra artística musical: no eran solo cantantes, instrumentistas, letristas, compositores musicales o productores, sino músicos integrales, capaces de abarcar todas esas facetas.

Por otro lado, John Lennon, Paul McCartney y George Harrison fueron los primeros músicos populares en haber recibido una educación relativamente sólida, que les permitió incorporar el arte y la literatura en sus canciones (Turner, 2015: 14; Seguí - Vela, 2020). Los tres fueron estudiantes de los institutos de enseñanza media que se denominan «grammar schools», reservados para alumnos aventajados que aprobaban un exigente examen de entrada (el «11+») en el último año de su educación primaria. Estas escuelas de gramática insistían en la educación literaria, de modo que es más que probable que los tres componentes citados salieran familiarizados con el latín y con poetas ingleses como Chaucer, Shakespeare, Milton o Auden (Turner, 2000: 17; 2016: 411). Tenemos, en ese sentido, un testimonio relevante de Paul McCartney: «By going to grammar school I knew I'd fairly soon have Latin phrases or know about Shakespeare» (Hansen, 2010: 85). Por otro lado, se ha sugerido plausiblemente que John Lennon leyó y manejó una popular antología de poesía inglesa titulada *Golden Treasury* (Palgrave, 1924) publicada originalmente en 1881 pero que fue objeto de numerosas ediciones⁹. Un gran conocedor del arte musical de The Beatles como Steven Turner apunta lo siguiente sobre la importancia de la educación literaria de algunos componentes del grupo:

[T]heir arts education – Paul studying English literature and art at school and John enrolling in art college [...] enlarged their frame of reference sufficiently enough that when they came to compose music, they were able to see themselves simultaneously in the tradition of entertainers and in the tradition of [...] poets, novelists, and dramatists (Turner, 2016: 409).

La educación literaria y las lecturas de los miembros de la banda les permitió incorporar creativamente la tradición literaria y artística como recurso y correlato

⁹ Manejamos la edición de Palgrave (1924). Se ha detectado (Turner, 2015: 144) que la canción de The Beatles «In my life» (perteneciente al álbum *Rubber Soul*) guarda gran semejanza con el poema «The Old Familiar Faces», de Charles Lamb, que se incluyó en Palgrave (1924: 220).

objetivo para representar el complejo mundo de las relaciones amorosas, como se desprende de la consulta de McCartney - Muldoon (2021), donde se pasa revista sistemáticamente a los orígenes literarios de muchas de sus canciones.

LAS CANCIONES DE AMOR DE THE BEATLES COMO SECUENCIA PETRARQUISTA

Un grupo de canciones de amor compuestas por la banda puede ser considerado una secuencia petrarquista de temática amorosa. Una secuencia amorosa se define como un poemario o cancionero autónomo que relata y reflexiona sobre la historia de amor de una pareja, desde el flechazo hasta el desenlace (ocasionado por la muerte de la amada o por la ruptura de la relación) y a través de diferentes etapas, episodios y vicisitudes. Un antecedente remoto del género se remonta a la poesía romana: el poeta latino Catulo representó su relación con su amada Lesbia en un ciclo de poemas, que abarcan desde el enamoramiento inicial (CATVLL. 51) hasta la ruptura final (*renuntiatio amoris*) (CATVLL. 11). Los elegíacos latinos (Propertio, Tibulo, Ovidio) también escribieron volúmenes de elegías, dedicadas monográficamente a sus respectivas amadas. El procedimiento fue introducido en las letras modernas por Petrarca, quien compuso un *Canzoniere* (literalmente un cancionero o libro de canciones), también titulado *Rime Sparse* («Rimas Dispersas»), dedicado a su amada Laura. Durante varios siglos después de Petrarca, el formato de la secuencia petrarquista¹⁰ atrajo a poetas de todos los países de Europa (Manero Sorolla, 1990: 13-17), como los ingleses Thomas Wyatt, Henry Howard, Philip Sidney (*Astrophil and Stella*, 1591), Samuel Daniel (*Delia*, 1592), Edmund Spenser (*Amoretti*, 1595) y William Shakespeare (*Sonnets*, 1609), quienes escribieron secuencias de amor, adaptando a sus necesidades expresivas las convenciones y motivos de Petrarca.

Las canciones de The Beatles que pueden englobarse en esta secuencia de amor¹¹ se incluyeron en diferentes álbumes, desde el inicial (*Please Please Me*, 1963), pero especialmente en *Rubber Soul* (1965b) y en *Revolver* (1966). La composición de estas canciones está acreditada sistemáticamente a John Lennon y a Paul McCartney (supuestamente, al cincuenta por ciento), si bien se puede atribuir a McCartney

¹⁰ Para la secuencia amorosa como invención de Petrarca que ejerció una gran influencia en las letras europeas, véase Roche (1989: 1-2).

¹¹ Consideramos que el corpus de canciones petrarquistas de The Beatles incluye los siguientes títulos: «I saw her standing there», «PS I love you» (del álbum *Please Please Me*, 1963), «I want to hold your hand» (single no incluido en álbum, 1963), «I'm happy just to dance with you», «Things we said today», «And I love her» (*A Hard Day's Night*, 1964a), «Every little thing» (*Beatles For Sale*, 1964b), «I'm down» (cara B del single *Help!*, 1965a), «You won't see me», «I'm looking through you», «In my life» (*Rubber Soul*, 1965b), «We can work it out» (single no incluido en álbum, 1965), «Love you to», «Here, there and everywhere», «For no one» (*Revolver*, 1966), and «Martha my dear» (*The Beatles*, 1968).

el mayor porcentaje de autoría de la mayoría de estos temas, en los que abordó y relató las diferentes etapas y episodios de su relación con Jane Asher, su novia de entonces (la distribución de la autoría de cada canción está desglosada en Dowling, 1989 y 1995, aunque se trata de una estimación basada en datos y testimonios variados, que puede servir de orientación, aunque no puede considerarse infalible).

Este conjunto de canciones elabora varios conceptos y tópicos tradicionales, como el flechazo o enamoramiento a primera vista, una concepción idealizada del amor (eterno, mutuo y fiel), la invitación estereotipada a gozar del amor (*carpe diem*) que nos ocupa en la presente investigación, la preferencia por un amor platónico y sin trato sexual, la denuncia de los inconvenientes inherentes al amor (conflictos, crisis, separación, celos) y la ruptura final. Se puede rastrear la mayoría de estos motivos en los poetas latinos e ingleses, especialmente en Catulo y en Shakespeare. Postulamos que la educación literaria recibida por The Beatles les permitió extraer imágenes, *conceitos* y recursos de la tradición clásica y petrarquista para explorar el complejo mundo de las relaciones eróticas. Teniendo en cuenta que hemos dedicado otro trabajo más general y abarcador a la representación de los motivos petrarquistas en el cancionero de The Beatles (Laguna Mariscal, 2025a), centraremos la presente investigación en el tópico del *carpe diem*, tal como se manifiesta en algunas canciones de la banda británica.

«BE HERE NOW»: EL *CARPE DIEM* EN LAS CANCIONES DE THE BEATLES

Recordamos a continuación una caracterización que aspira a ser completa del tópico literario del *carpe diem* («cosecha el día»¹²):

[E]ste tópico consiste en la invitación a aprovechar el momento presente (en diferentes aspectos placenteros, como la comida, la bebida, el amor y el sexo, el baile,

¹² Son muy numerosos los estudios publicados sobre el tópico del *carpe diem* y su pervivencia en la cultura moderna. Ofrecemos aquí una selección. Sobre el *carpe diem* en la literatura latina, en general, pueden consultarse Cristóbal López (1994b), Laguna Mariscal - Martínez Sariago (2011) y Campos González (2018). Sobre el tópico en Horacio, véase Cristóbal López (1994a); sobre el motivo en Propertio, puede consultarse Alcalde Pacheco y Laguna Mariscal (2002: 135-135); y en Marcial, Moreno Soldevila (2004) y González Ovies (2014). Sobre el uso del argumento del *carpe diem* en los epitalamios latinos versan los trabajos de Laguna Mariscal (1994: 271) y de Martínez Sariago (2010). Sobre la trayectoria del tópico en diferentes épocas de la literatura española léase Martínez Sariago (2007; 2008); la misma autora rastrea el tópico combinadamente en las literaturas francesa, inglesa e hispánica (2014, 2015 y 2019). Race (1988) y Martínez Sariago (2024a) exponen amplios panoramas sobre el *carpe diem* en la literatura inglesa. Por su parte, la presencia del tópico en la poesía española contemporánea ha sido examinada por González Ovies (2017), quien fue también el director de una tesis doctoral sobre un motivo asociado al *carpe diem*, el de la fugacidad del tiempo, en la canción pop española (Vega Vega, 2018). Asimismo, se ha estudiado la presencia del tópico en la canción moderna española (Zamora Pérez, 2000: 163-177) y en la publicidad (González Iglesias, 2012; Nazemi, 2024). Además, el tópico aflora poligéneticamente en la literatura universal (Martínez Sariago, 2004).

las guirnaldas, el perfume) y a disfrutar de la juventud y de la belleza, sin preocuparse del futuro, mientras es posible, y antes de que lo impida el transcurso del tiempo, la pérdida de la juventud y la llegada de la enfermedad, la vejez y la muerte; la invitación puede ir acompañada de una reflexión sobre la brevedad de la vida humana y el carácter contingente y efímero del ser humano (Laguna Mariscal - Martínez Sariego, 2011: 207-10).

Las cuatro actitudes ideológicas propias del tópico son el *inmanentismo* (se concede la primacía al aquí y ahora, disuadiendo de preocuparse sobre el pasado y el futuro), el *hedonismo* (se prima el disfrute y el placer como medios para lograr la satisfacción y, por consiguiente, la felicidad), la *postura antiescatológica* (se rechaza la creencia en cualquier tipo de supervivencia religiosa tras la muerte) y el *existencialismo avant la lettre* (es decir, la conciencia dolorida de la brevedad de la vida, del transcurso rápido del tiempo y del carácter contingente e insignificante del ser humano). Al menos los tres primeros postulados entroncan con la filosofía epicúrea y, en general, los cuatro son compatibles con el hedonismo libertario que propugnó la generación Beat (de la década de 1950) y luego la contracultura (de la década de 1960).

La invitación al *carpe diem* puede aparecer con una motivación simposiaca o bien erótica (Martínez Sariego, 2007; 2008; 2019; 2024a). En su modalidad erótica, el tópico se asocia con la práctica del amor y del sexo, ya que el acto sexual se consideraba uno de los principales medios para disfrutar del momento presente. Este tema, con implicación erótica, fue cultivado en la poesía latina por Catulo (5) y por Ovidio (*ars* 3, 59-80), mientras que Horacio prefiere la modalidad convival¹³. Después conoció recreaciones, ya en las letras del Renacimiento inglés, en poemas de Robert Herrick («To the virgins, to make much of time»), de Andrew Marvell («To his Coy Mistress») y de William Shakespeare¹⁴. De hecho, un par de poemas de la antología *Golden Treasury* de Palgrave (1924), de la que Lennon seguramente poseía un ejemplar, desarrollan el motivo. Por ejemplo, el libro incluye bajo el título «COUNSEL TO GIRLS» el poema citado de Robert Herrick, cuyo primer verso es «Gather ye rose-buds while ye may» (Palgrave, 1924: 72); así como, bajo el significativo título de «CARPE DIEM», la canción de W. Shakespeare «O Mistress mine, where are you roaming?» (Palgrave, 1924: 17).

Por otra parte, el tópico del *carpe diem* sintonizaba perfectamente con la disposición anímica (*mindset*) de The Beatles y hasta, podríamos decir, con la mentalidad de la década de 1960, caracterizadas por lo que se ha denominado «nowness»

¹³ La etiqueta *carpe diem* se lee precisamente en HOR. *carm.* 1, 11, 8. El *carpe diem* es un *leitmotiv* en la poesía de Horacio (Cristóbal López, 1994a; Laguna Mariscal - Martínez Sariego, 2011: 208; Laguna Mariscal, 2025b), ya que se documenta en 14 pasajes: *epod.* 13; *sat.* 2, 6, 93-97; *carm.* 1, 4; 1, 7; 1, 9; 1, 11; 2, 3, 9-16; 2, 11; 3, 8, 25-28; 3, 29, 17-48; 4, 7; 4, 12; *epist.* 1, 4, 12-14; 1, 11, 22-25.

¹⁴ Shakespeare dedicó un conjunto de sonetos a invitar al joven amado a casarse y procrear hijos, como un medio para vencer los efectos devastadores del tiempo (*Sonetos* 1, 5, 6, 12, 15 y 16; léase Lowers, 1965: 26-28). Se trataría de la modalidad matrimonial del *carpe diem* (Laguna Mariscal, 1994: 271; Martínez Sariego, 2010; 2024a: 79-84).

or «instantaneity» (McDonald, 1995: 19), que son conceptos y etiquetas próximos al «inmanentismo», uno de los ingredientes conceptuales del *carpe diem*. Estas actitudes pueden interpretarse como la impaciencia de querer hacer (disfrutar, presenciar) las cosas inmediatamente, aquí y ahora, con interés solo por los «thrills, desires, and disappointments of the present» (McDonald, 1995: 19). John Lennon, en una de sus famosas entrevistas concedidas a la revista *Playboy* en el verano de 1980, formuló una frase lapidaria que resumía esa disposición: «The whole Beatles message was [...] Be Here Now» (Sheff - Golson, 1981: 70). McDonald ha explicado que esta llamada al presentismo, consistente en «to live now, this moment», fue central a la cultura de los 60 e incluso puede considerarse consustancial al formato de la música pop misma:

Indeed, the format of modern pop – its fast turnover, high wastage-rate, and close link with fads and styles – is intrinsically instantaneous. Few of the Beatles' first hundred records last much longer than two minutes and the musical structure of all of them assumes a rapid cycle of repetition absolutely at one with the jerkily busy production-line of the juke box (MacDonald, 1995: 19).

En varias canciones de The Beatles se documenta la invitación hedonista a gozar con inmediatez del momento presente, especialmente en su dimensión erótica, con el argumento existencialista de que la vida es efímera y de que el tiempo pasa rápido¹⁵.

La canción «We can work it out»¹⁶ (single no perteneciente a un álbum, 1965), compuesta por «McCartney (.7) and Lennon (.3)» (Dowlding, 1989: 110), puede considerarse globalmente como una versión pop del tópico clásico del *carpe diem*. Parece que el contexto de la composición fueron las desavenencias entre Paul McCartney y su novia Jane Asher, porque ella pretendía mudarse a Bristol para desarrollar su carrera como actriz, lo que conllevaba la separación física de la pareja (Turner, 2015: 128). McCartney compuso las secciones correspondientes a la estrofa (1-6, 9-14, 23-28, 37-42) y al estribillo (7-8, 15-16, 29-30, 43-44), que instan a la destinataria mediante formas verbales yusivas («try, think») a resolver los problemas de la pareja y a disfrutar de la vida y del amor:

Try to see it my way
Do I have to keep on talking
Till I can't go on?

¹⁵ Revisaremos luego otras canciones que, sin desarrollar *stricto sensu* el tópico del *carpe diem*, sí presentan el amor y el sexo como medios para obtener placer y felicidad en el presente: «Ask me why», «Good Day Sunshine» y «Here, There, and Everywhere».

¹⁶ Encontramos análisis individuales de esta canción, desde múltiples puntos de vista (génesis, significado, estructura, composición musical, grabación, recepción) en Dowlding, 1989: 110-111; 1995: 103-104; MacDonald, 1995: 137-138; Turner, 2000: 106-7; 2016: 128-129; Guesdon - Margotin, 2015: 314-315; McCartney - Muldoon, 2021: 782-783; y Gülüm Tekin, 2024: 133-134.

While you see it your way
Run the risk of knowing that
our love may soon be gone
We can work it out
We can work it out

5

Think of what you're saying
You can get it wrong and still
You think that it's all right

10

Think of what I'm saying
We can work it out and
Get it straight, or say good night
We can work it out
We can work it out¹⁷

15

Trata de verlo a mi manera, / ¿tengo que seguir hablando hasta / que no pueda continuar? / Mientras lo ves a tu modo, / corres el riesgo de saber que nuestro amor / puede acabarse pronto. / Podemos arreglarlo. Podemos arreglarlo. / Piensa en lo que estás diciendo: / puedes equivocarte y sin embargo crees / que está bien. / Piensa en lo que estoy diciendo: / Podemos arreglarlo y poner las cosas en su sitio, / o decir adiós. / Podemos arreglarlo. Podemos arreglarlo (Traducción de Agustín Sánchez Vidal y Peter Bryan en Dister, 1979: 173).

En cambio, el «puente» o «middle eighth» (17-22, 31-36), aportado por Lennon, alude a la brevedad de la vida (17 «Life is very short») como argumento para apoyar la invitación hedonista:

Life is very short
And there's no time
For fussing and fighting, my friend

I have always thought
That it's a crime
So, I will ask you once again

20

La vida es muy corta, y no hay tiempo / para lamentarse y pelear, amiga mía. / Siempre he pensado que es un crimen; / por eso, te lo pediré una vez más (Traducción de Agustín Sánchez Vidal y Peter Bryan en Dister, 1979: 175).

Podemos documentar un contraste muy similar en algunos poemas clásicos. En la poesía 5 de Catulo, la invitación a vivir y a practicar el amor (1-3) contrasta

¹⁷ Todos los textos ingleses de letras de canciones de The Beatles se citan por la edición de Turner, 2016. Se proporcionan igualmente traducciones españolas, cuya autoría se cita en cada caso.



con la reflexión sombría sobre la brevedad de la vida (4-6) (véase el comentario de Conte, 1994: 145-46):

Vivamus mea Lesbia, atque amemus,
rumoresque senum severiorum
omnes unius aestimemus assis.
soles occidere et redire possunt:
nobis cum semel occidit brevis lux,
nox est perpetua una dormienda. 5
(Texto establecido por Cornish, 1962: 6)

Vivamos, Lesbia mía, y amémonos,
y los chismes de los viejos puritanos
nos importen todos un bledo.
Los soles pueden salir y ponerse;
nosotros, tan pronto acabe nuestra efímera vida, 5
tendremos que dormir una noche sin fin.
(Traducción de Ramírez de Verger, 2021: 66).

Dada la semejanza notable en la línea de argumentación, resulta improbable que la coincidencia sea casual: en ambos textos se pasa de una invitación hedonista a una reflexión existencialista. Incluso encontramos llamativas resonancias fraseológicas: «Life is very short» (vv. 17 y 31 de la canción) ~ *brevis lux* (CATVLL. 5, 5); en Catulo, la noche funciona como una metáfora para la muerte (CATVLL. 5, 6), al igual que en la canción de The Beatles la noche representa metafóricamente la ruptura de la relación (v. 10: «or say good night»).

El tópico del *carpe diem* se documenta más claramente en la canción «Love you to»¹⁸ (*Revolver*, 1966), compuesta en su totalidad por George Harrison (Dowling, 1989: 137). La composición de esta pieza coincide en el tiempo con el acercamiento de su autor (y también del resto de los miembros del grupo) a la música, cultura y filosofía indias¹⁹. De hecho, el sitar y la tabla india cobran protagonismo en el acompañamiento musical de la pieza. Incluso el contenido conceptual de la letra, con su insistencia en el disfrute del momento presente, puede considerarse derivado, en buena medida, de la filosofía budista, que preconiza la meditación (*mindfulness*) sobre el momento presente, prestando especial atención a la respiración²⁰: «La letra

¹⁸ Sobre esta canción pueden verse los estudios de Dowling, 1989: 137; 1995: 133; MacDonald, 1995: 79; Turner, 2000: 131-132; 2016: 158; y Guesdon - Margotin, 2015: 330-331.

¹⁹ Esta querencia de The Beatles por la cultura y música indias es estudiada por Dister, 1979: 130-134; Harrison, 1980: 52-64; Brown - Gaines, 1991: 282; Hunter Davies, 1977: 285-295; 2009: 336-347; The Beatles, 2000: 233-234; y Guesdon - Margotin, 2015: 330.

²⁰ En la misma línea, John Lennon insistió en 1970 en la necesidad de vivir el momento presente con plena conciencia: «to live *now*, *this moment*. And hold on *now!* We might have a cup of tea, or we might get a moment's happiness any minute now. So that's what it's all about. Just moment by moment.» (Wenner, 2000: 113).

de George se inspira en preceptos budistas e invita a la sabiduría. Consciente de que debe vivir en un mundo material, George se embarca en esta época en una búsqueda espiritual que le servirá de guía hasta sus últimos días» (Guesdon - Margotin, 2015: 330).

Según Turner (2015: 158), el título de esta canción es bastante crítico (y prácticamente agramatical en inglés, añadimos nosotros), hasta el punto de que considera que una de las frases de la letra, «love me while you can» (v. 4), que es prácticamente una traducción libre de *carpe diem*, podría ser mucho más apropiada como resumen del mensaje de la canción:

Each day just goes so fast
I turn around, it's past
You don't get time to hang a sign on me

Love me while you can
Before I'm a dead old man 5

A lifetime is so short
A new one can't be bought
But what you've got means such a lot to me

Make love all day long
Make love singing songs 10

Make love all day long
Make love singing songs

There's people standing round
Who'll screw you in the ground
They'll fill you in with all their sins, you'll see 15

I'll make love to you
If you want me to

Cada día simplemente pasa tan rápido / Me doy la vuelta, ha pasado / No tienes tiempo ni para hacerme una señal / Ámame mientras puedas / Antes de que sea un viejo muerto / Una vida entera es tan corta / No se puede comprar una nueva / Pero lo que tienes significa tanto para mí / Haz el amor todo el día / Haz el amor cantando canciones / Haz el amor todo el día / Haz el amor cantando canciones / Hay gente de pie alrededor / Que te harán morder el polvo / Te atribuirán todos sus pecados, lo verás / Te haré el amor a ti / Si tú lo quieres (Traducción del autor del artículo).

La canción presenta una invitación a disfrutar del placer amoroso, despreciando la crítica de los moralistas (lo que nos recuerda a CATVLL. 5, 2), con el doble argumento de que el tiempo corre desbocado (tópico del *tempus fugit*), presente en la estrofa 1 (vv. 1-3), y de que la vida es corta (idea de la *vita brevis*), que se documenta en la estrofa 2 (vv. 6-8). A continuación, oímos una invitación insistente,



repetida en los tres estribillos, a disfrutar de los placeres sensuales de la vida antes de que el sujeto muera (v. 4: «Before I'm a dead old man»). En el estribillo primero, los argumentos conjuntos de la brevedad de la vida (*vita brevis*) y de la amenaza planteada por la muerte (*memento mori*) se usan para invitar a amar: «Love me while you can / Before I'm a dead old man» (4-5). El estribillo segundo es una invitación insistente, a manera de mantra oriental, a practicar sexo y canto («Make love all day long / Make love singing songs», 9-10), que evoca claramente a Catulo (5, 1 *Vivamus mea Lesbia, atque amemus*). Finalmente, en el estribillo tercero el sujeto lírico da un paso adelante, puesto que pasa de la invitación a revelar asertivamente su intención a la interlocutora: «I'll make love to you / If you want me to» (vv. 16-17). En esta canción se recurre a argumentos (brevedad de la vida y de la juventud, amenaza de la muerte, invitación a gozar del amor y del sexo, desprecio de la crítica de los moralistas) que eran propios del tópico del *carpe diem*, tal como lo había desarrollado Catulo en su poema.

Otras canciones de The Beatles, compuestas hacia la misma época que las dos analizadas, abordan temáticas relacionadas con el *carpe diem*, sin que traten el tópico *stricto sensu*, ya que faltan algunos elementos típicos (la invitación expresa, la circunstancia limitante «mientras es posible», la mención de la brevedad de la vida, la fugacidad del tiempo o la amenaza de la muerte). Sin embargo, en estas canciones se presenta con hedonismo «la alegría por un amor correspondido» (García Collado, 2024: 80-81), disfrutado aquí y ahora.

En el tema «Ask me why», compuesto por Lennon (.7) y McCartney (.3) (Dowlding, 1989: 26) y perteneciente al primer LP de la banda, *Please Please Me* (de 1963), el sujeto lírico proclama su felicidad por gozar del amor (vv. 1-9):

Now you're mine, my happiness still makes me cry 5
 And in time, you'll understand the reason why
 If I cry, it's not because I'm sad
 But you're the only love that I've ever had

I can't believe it's happened to me

Ahora que eres mía, la felicidad todavía me hace llorar / Y a su tiempo comprenderás la razón / Si lloro, no es porque esté triste / Sino porque eres el único amor que he tenido / No me puedo creer que me haya pasado a mí (Traducción del autor del artículo).

El tema «Good Day Sunshine» (incluido en el álbum *Revolver*, 1966, y compuesto enteramente por McCartney, según Dowlding, 1989: 40) puede considerarse una canción de verano, es decir, un tema optimista y luminoso. El sujeto da un paseo con la amada por un paraje idílico (*locus amoenus*) en un día de verano y, bajo la sombra de un árbol, disfrutan del amor (vv. 1-2, 13-16):

Good day sunshine, good day sunshine,
 Good day sunshine



[...]

Then we'd lie beneath the shady tree
I love her and she's loving me
She feels good, she knows she's looking fine
I'm so proud to know that she is mine.

15

Buenos días, sol; buenos días, sol; / buenos días, sol. / [...] / Nos tumbamos bajo la sombra de un árbol; / la amo y ella me ama a mí. / Se siente bien, sabe que está muy hermosa, / y me siento orgulloso de pensar que es mía (Traducción de Agustín Sánchez Vidal y Peter Bryan en Dister, 1979: 93-95).

En «Here, There, and Everywhere» (álbum *Revolver*, 1966), escrito por McCartney (Dowlding, 1989: 137), se proclama de nuevo la felicidad de poder disfrutar sensualmente de una relación correspondida (vv. 1-5, 9-13):

To lead a better life
I need my love to be here...

Here, making each day of the year
Changing my life with the wave of her hand
Nobody can deny that there's something there
[...]

5

I want her everywhere
And if she's beside me
I know I need never care
But to love her is to meet her everywhere
Knowing that love is to share

10

Para llevar una vida mejor, necesito que mi amor esté aquí. / Aquí, todos y cada uno de los días del año, / cambiando mi vida con un simple gesto. / Nadie puede negar que allí hay algo especial. / [...] / La necesito en todas partes, y cuando está a mi lado, / sé que no tengo que preocuparme. / Amarla es encontrarla en todas partes, / saber que el amor es compartir» (Traducción de Agustín Sánchez Vidal y Peter Bryan en Dister, 1979: 91-93).

En este tema, se afirma que el amor compartido (13 «love is to share») puede proporcionar una vida feliz y plena (1 «a better life») al sujeto, exenta de preocupaciones (11 «I need never care»). La expresión «making each day of the year» (3 «conformando cada día del año») no está muy lejana a la fórmula del *carpe diem*.

Estas canciones evocan igualmente el *carpe diem*, aunque sea parcialmente, ya que introducen en el discurso lírico motivos relacionados con el tópico, como el hedonismo, el inmanentismo y la exaltación del amor y del sexo como actividades capaces de proporcionar felicidad al sujeto. Por ello, enlazan con las dos canciones de The Beatles que abordaban más claramente el tópico clásico, como recreación de la poesía 5 de Catulo.



CONCLUSIONES

Con este trabajo hemos pretendido contribuir al estudio de la recepción de los tópicos literarios en la canción popular moderna, concretamente mediante el análisis del tópico del *carpe diem* en las canciones del grupo británico The Beatles. Antes de efectuar el examen mismo del tópico, partíamos de tres premisas que justificaban la realización de la investigación misma. La primera de ellas es la relación histórica entre la poesía lírica antigua y la canción moderna. La lírica en la Grecia arcaica era originalmente poesía cantada con acompañamiento musical: esta relación entre texto y música pervivió durante siglos, hasta que la poesía escrita se independizó de la música. Sin embargo, la canción moderna ha reestablecido este vínculo, asumiendo el rol cultural que la poesía lírica desempeñó en la Antigüedad clásica. La segunda premisa es que la canción pop tiene una relevancia cultural inmensa en la sociedad moderna. Como tercera premisa, hemos recordado que The Beatles han ejercido una gran influencia cultural en el mundo contemporáneo, desde la década de 1960 hasta nuestros mismos días.

De esas tres premisas se infiere que las letras de las canciones modernas pueden y deben ser estudiadas como «poemas con melodía», mediante la aplicación de una metodología filológica y literaria. Además, el grupo The Beatles fue rompedor en múltiples aspectos, incluyendo el hecho de que varios de sus miembros (McCartney, Lennon, Harrison) recibieron una estimable educación literaria y artística. Esa formación académica y sus lecturas los situaron en una plataforma idónea para incorporar la tradición literaria en las letras de sus canciones. Más concretamente, postulamos que el conjunto de sus canciones de temática amorosa puede ser interpretado como una versión moderna, «pop», de una secuencia petrarquista, en que se presentan las diferentes etapas y episodios de una relación amorosa. La secuencia petrarquista tiene precedentes remotos en el poeta latino Catulo y en los elegíacos latinos; el poeta italiano Petrarca, por su parte, compiló su *Canzoniere* en el siglo XIV, estableciendo durante tres siglos una convención genérica en las letras europeas, que llegaría hasta la canción popular moderna.

En esa tradición genérica, The Beatles recrean convenciones y tópicos amorosos para explorar el complejo mundo de las relaciones amorosas: estos tópicos abarcan desde el flechazo o enamoramiento a primera vista hasta la ruptura final. Hemos dedicado la presente contribución, a manera de estudio de caso, al tópico literario del *carpe diem*, que se documenta claramente en dos canciones de la banda inglesa. Como contexto ideológico, hemos sugerido la relación del tópico del *carpe diem*, por un lado, con el «nowness» o presentismo impaciente, propio de la generación Beat de los 50 y de la contracultura de los 60, así como de The Beatles mismos; y, por otro lado, con la filosofía budista, que invitaba a tomar conciencia del presente mediante la meditación.

En «We can work it out» (1965), el sujeto lírico recurre al tópico como un argumento persuasivo para convencer a la persona amada de que no se distancie. Por su parte, en «Love You To» (1966), George Harrison presenta una versión más explícita del *carpe diem*, con una insistente invitación a gozar del amor y del sexo antes de que el paso raudo del tiempo y la muerte lo impidan. En otras canciones

de la banda, escritas por la misma época («Ask me why», «Good Day Sunshine» y «Here, There, and Everywhere»), se documentan motivos relacionados con el *carpe diem*, como el hedonismo, el inmanentismo y la exaltación del amor y del sexo como medios para alcanzar la felicidad.

La configuración conceptual y formal del tópicus en la lírica cantada de The Beatles evoca el tratamiento de Catulo (poesía 5), posiblemente por mediación de la poesía petrarquista inglesa (Robert Herrick, William Shakespeare), que algunos miembros de la banda, como Lennon o McCartney, pudieron conocer en sus clases de literatura inglesa o en la antología de poesía inglesa de Palgrave (1924). Como resultado principal de la presente investigación, se constata que el estudio de la recepción clásica puede contribuir a un conocimiento más profundo y matizado del mundo contemporáneo, también respecto a ámbitos de la cultura popular y de masas.

RECIBIDO: septiembre 2024; ACEPTADO: octubre 2024.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCALDE PACHECO, M. J. - LAGUNA MARISCAL, G. (2002): «La elegía II 15 de Propercio: contenido, forma, recepción», *Exemplaria* 6: 123-163.
- ARAMBURU, F. (2016): «Lírica viene de lira», *El País* 15 octubre 2016: 28. https://elpais.com/cultura/2016/10/14/actualidad/1476463891_691904.html.
- BEATLES, THE (1963): *Please Please Me*, Grabación musical, Parlophone, London.
- BEATLES, THE (1964a): *A Hard Day's Night*, Grabación musical, Parlophone, London.
- BEATLES, THE (1964b): *Beatles For Sale*, Grabación musical, Parlophone, London.
- BEATLES, THE (1965a): *Help!*, Grabación musical, Parlophone, London.
- BEATLES, THE (1965b): *Rubber Soul*, Grabación musical, Parlophone, London.
- BEATLES, THE (1966): *Revolver*, Grabación musical, Parlophone, London.
- BEATLES, THE (1968): *The Beatles*, Grabación musical, Parlophone, London.
- BEATLES, THE (2000): *The Beatles Anthology*, Chronicle Books LLC., San Francisco.
- BENSON, St. (2020): «Introduction» to «Part v: Literature and Music in the Twentieth and Twenty-First Centuries», D. DA SOUSA CORREA (ed.), *The Edinburgh Companion to Literature and Music*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 495-514. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748693122.003.0051>.
- BOYLE, D. (director) (2019): *Yesterday*, Película cinematográfica, Working Title Films.
- BROWN, P. - GAINES, S. (1991): *Los Beatles. Una biografía confidencial*, Javier Vergara Editor, Barcelona.
- BURT, S. - LEWIN, J. (2020): «Song», *Literature. Oxford Research Encyclopedias*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1093>.
- CAMPOS GONZÁLEZ, A. (2018): *Formación y desarrollo del tópico del 'carpe diem' en la literatura greco-latina* [TFG, P. J. GALÁN SÁNCHEZ (dir.)], Universidad de Extremadura, Cáceres. https://dehe-sa.unex.es/bitstream/10662/9333/5/TFGUEX_2019_Campos_Gonzalez.pdf.
- CILLERO, A. (1976): *Beatles 2*, Segunda Edición, Ediciones Júcar, Barcelona.
- CONTE, G. B. (1994): *Latin Literature. A History*, Johns Hopkins University, Baltimore.
- CORNISH, F. W. (1962): *Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris*, Harvard University Press - W. Heinemann, Cambridge (Mass.) - London.
- CRISTÓBAL LÓPEZ, V. (1994a): «El tópico del *carpe diem* en las letras latinas», *Aspectos didácticos del latín 4*, ICE - Universidad de Zaragoza, Zaragoza, pp. 225-267.
- CRISTÓBAL LÓPEZ, V. (1994b): «Horacio y el *Carpe Diem*», J. CARLOS FERNÁNDEZ CORTE - R. CORTÉS TOVAR (eds.), *Bimilenario de Horacio*, Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 171-192.
- DISTER, A. (1979): *Los Beatles*, Tercera Edición, Ediciones Júcar, Barcelona.
- DOWLDING, W. J. (1989): *Beatlesongs*, Fireside, New York.
- DOWLDING, W. J. (1995): *The Beatles. Guía Completa de canciones*, Celeste Ediciones, Madrid.
- FRONTANI, M. R. (2007): *The Beatles: Image and the Media*, University Press of Mississippi, Mississippi.
- GARCÍA COLLADO, A. M^a. (2024): «Los Beatles como letristas (1962-1965)», N. LÓPEZ-PELÁEZ AKALAY - J. RUIZ MAS (eds.), *Claves de la producción literaria de los Beatles y su influencia en la literatura inglesa contemporánea y en otras literaturas*, UJA Editorial, Jaén, pp. 77-90.



- GONZÁLEZ, M. (2016): «Vargas Llosa, crítico con el Nobel a Dylan: ‘¿El próximo año se lo darán a un futbolista?’», *ABC* 20 octubre 2016. https://www.abc.es/espana/castilla-leon/abci-vargas-llosa-critico-nobel-dylan-proximo-daran-futbolista-201610201414_noticia.html.
- GONZÁLEZ IGLESIAS, J. A. (2012): «*Carpe diem*: desde Epicuro hasta la Coca-Cola», R. ALEMANY FERRER - F. CHICO RICO (eds.), *Literatura i espectacle. Literatura y espectáculo*, Universidad de Alicante, Alicante, pp. 253-264.
- GONZÁLEZ OVIES, A. (2014): «*Gaudia verae vitae* y *carpe diem* en los epigramas de Marcial», *Revista de la Sociedad Española de Italianistas* 10: 79-93.
- GONZÁLEZ OVIES, A. (2017): «*Carpe diem*: Un ¿falso? cliché en la poesía contemporánea española», A. GUZMÁN GUERRA - I. VELÁZQUEZ SORIANO (eds.), *Estudios sobre falsificación documental y literaria antigua*, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 51-73.
- GUESDON, J.-M. - MARGOTIN, Ph. (2013 [2015]): *Todo sobre los Beatles. La historia de cada una de sus 211 canciones*, Blume, Barcelona.
- GÜLÜM TEKIN, B. (2024): «Reading the Beatles’ Poetics: A Humanistic Approach to a Dazzling World», N. LÓPEZ-PELÁEZ AKALAY - J. RUIZ MAS (eds.), *Claves de la producción literaria de los Beatles y su influencia en la literatura inglesa contemporánea y en otras literaturas*, UJA Editorial, Jaén, pp. 121-140.
- GUSHEE, L. (2001): «Minstrel», *Oxford Music Online*. <https://doi.org/10.1093/gmo/9781561592630.article.18748>.
- GUTIÉRREZ, V. (2016): «Dylan, un premio Nobel polémico», *El Economista* 13 octubre 2016. <http://eleconomista.com.mx/entretenimiento/2016/10/13/dylan-premio-nobel-polemico>.
- HANSEN, A. (2010): *Shakespeare and Popular Music*, continuum, London. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748635238.003.0013>.
- HARRISON, G. (1980): *I Me Mine*, Simon and Schuster, New York.
- HARRY, B. (2000): *The Beatles Encyclopedia*, Virgin Publishing, London.
- HASTED, N. (2017): *You Really Got Me: The Story of The Kinks*, Omnibus Press, London.
- HOTTEN, R. (2012): «The Beatles at 50: From Fab Four to fabulously wealthy», *BBC News* 4 October 2012. <https://www.bbc.com/news/business-19800654>.
- HUNTER DAVIS, E. (1977): *Los Beatles*, Caralt, Barcelona.
- HUNTER DAVIS, E. (2009): *The Beatles. The Only Ever Authorised Biography*, Ebury Press, London.
- KNOX, B. M. W. (1968): «Silent Reading», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9 (4): 421-435.
- LAGUNA MARISCAL, G. (1994): «Invitación al matrimonio: en torno a un pasaje estaciano (*silu.* I 2, 161-200)», *Emerita* 62: 263-288. <https://doi.org/10.3989/emerita.1994.v62.i2.391>.
- LAGUNA MARISCAL, G. (2004): «La literatura clásica como referencia para la moderna: algunas reflexiones y pautas metodológicas», J. M. CANDAU MORÓN *et alii* (eds.), *Historia y mito. El pasado legendario como fuente de autoridad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga - Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga, pp. 409-426.
- LAGUNA MARISCAL, G. (2025a): «‘Pop Petrarchism’: The Beatles’ love songs as a Petrarchan songbook», R. DURKIN - K. CLAUDIUS (eds.), *Routledge Companion to Early Modern Music and Literature*, Routledge, London [en prensa].
- LAGUNA MARISCAL, G. (2025b): «*Mors aequo pulsat pede*: el tema de la muerte en Horacio y su conexión con el tópico del *carpe diem*», *La muerte en la Antigüedad. Estudios desde la interdisciplinariedad*, Madrid, Dykinson [en prensa].



- LAGUNA MARISCAL, G. - MARTÍNEZ SARIEGO, M. M. (2011): «Invitación al disfrute vital», R. MORENO SOLDEVILA (ed.), *Diccionario de motivos amatorios*, Universidad de Huelva, Huelva, pp. 207-210.
- LAGUNA MARISCAL, G. - MARTÍNEZ SARIEGO, M. M. (2018): «Orientaciones para el establecimiento de un canon didáctico de la novelística europea y española del último cuarto del siglo XX», *Tejuelo* 27: 21-54.
- LEIGH, S. (2004): *Twist and Shout!: Merseybeat, The Cavern, The Star-Club and The Beatles*, Nirvana Books, London.
- LESKY, A. (1982): *Historia de la Literatura Griega*, versión española de José M^a. DÍAZ REGAÑÓN y Beatriz ROMERO, Gredos, Madrid.
- LÓPEZ-PELÁEZ AKALAY, N. - RUIZ MAS, J. (2024): «From Us to You: Beatles y literatura», N. LÓPEZ-PELÁEZ AKALAY - J. RUIZ MAS (eds.), *Claves de la producción literaria de los Beatles y su influencia en la literatura inglesa contemporánea y en otras literaturas*, UJA Editorial, Jaén, pp. 7-14.
- LOWERS, K. J. (1965): *Shakespeare's Sonnets. Notes*, Cliffs Notes Inc., Lincoln.
- MACDONALD, I. (1995): *Revolution in the Head*, Pimlico, London.
- MAGGI, S. (2024): «The Beatles' Lyrics and their "Long and Winding Road" to Literariness and Canonicity», N. LÓPEZ-PELÁEZ AKALAY - J. RUIZ MAS (eds.), *Claves de la producción literaria de los Beatles y su influencia en la literatura inglesa contemporánea y en otras literaturas*, UJA Editorial, Jaén, pp. 15-30.
- MANERO SOROLLA, M^a. DEL P. (1990): *Imágenes petrarquistas en la lírica española del Renacimiento*, PPU, Barcelona.
- MANGUEL, A. (2001): *Una historia de la lectura*, Alianza Editorial, Madrid.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, A. M. (2010): «De la lírica a la canción: vino viejo en odres nuevos», G. SANTANA HENRÍQUEZ - E. PADORNO NAVARRO (eds.), *La palabra y la música*, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 129-195.
- MARTINA, E. (2001): «Concept Albums: Song Cycles in Popular Music», W. BERNHART - W. WOLF (eds.), *Word and Music Studies: Essays on the Song Cycle and on Defining the Field*, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, pp. 227-246. https://doi.org/10.1163/9789004488748_014.
- MARTÍNEZ SARIEGO, M. M^a. (2004): «El *carpe diem* en la literatura náhuatl: un caso de poligénesis», J. M^a. NIETO IBÁÑEZ (ed.), *Humanismo y tradición clásica en España y América* II, Universidad de León - Secretariado de publicaciones, León, pp. 183-222.
- MARTÍNEZ SARIEGO, M. M^a. (2007): «Los avatares del *carpe diem* de los siglos XVI al XVIII. Apuntes para el estudio diacrónico del tópico en las literaturas hispánicas (I)», A. C. MORÓN ESPINOSA - J. M. RUIZ MARTÍNEZ (eds.), *En teoría hablamos de literatura. Actas del III Congreso de la ALEPH*, Dauro, Granada, pp. 198-205.
- MARTÍNEZ SARIEGO, M. M^a. (2008): «Los avatares del *carpe diem* de los siglos XIX al XX. Apuntes para el estudio diacrónico del tópico en las literaturas hispánicas (II)», J. A. CALZÓN GARCÍA (ed.), *Actas del I Congreso Internacional de Filología Hispánica. Jóvenes Investigadores. Orientaciones metodológicas*, Universidad de Oviedo, Oviedo, pp. 623-636.
- MARTÍNEZ SARIEGO, M. M^a. (2010): «El argumento del *Carpe Diem* en los Epitalamios poéticos latinos», J. LUQUE MORENO *et alii* (eds.), *Dulces camenae: poética y poesía latinas*, Universidad de Granada - Sociedad de Estudios Latinos, Granada, pp. 261-270.
- MARTÍNEZ SARIEGO, M. M^a. (2014): «La retórica de la seducción y el *carpe diem* en la poesía occidental: algunas calas», P. CIFRE WIBROW - M. GONZÁLEZ DE ÁVILA (eds.), *Culturas de la seducción*, Universidad de Salamanca - SELGYC, Salamanca, pp. 105-114.



- MARTÍNEZ SARIOGO, M. M^a. (2015): «Supuestos sexistas del *carpe diem* erótico y réplicas femeninas en la poesía contemporánea», R. CASADO MEJÍA *et alii* (eds.), *Aportaciones a la investigación sobre mujeres y género: V Congreso Universitario Internacional Investigación y Género: Sevilla, 3 y 4 de julio de 2014*, Siemus, Sevilla, pp. 120-135.
- MARTÍNEZ SARIOGO, M. M^a. (2019): «Días de vino y rosas: el *carpe diem* convivial y sus realizaciones literarias», G. LAGUNA MARISCAL *et alii* (eds.), *Dioniso, el vino y la música. Divino frenesí, de ayer a hoy*, Editorial Cérnix - UCO Press, Palma de Mallorca - Córdoba, pp. 145-162.
- MARTÍNEZ SARIOGO, M. M^a. (2024a): *The Joy of Today. On the Steps of the Carpe diem topos in Early Modern English Poetry*, The Publishing Spot, Dothan-Alabama.
- MARTÍNEZ SARIOGO, M. M^a. (2024b): «L'héritage de la littérature française chez Georges Brassens: de l'époque médiévale au XX^e siècle», M. M. MARTÍNEZ SARIOGO - G. LAGUNA MARISCAL (eds.), *Estudios reunidos sobre teoría, crítica e investigación literarias*, Egrejus, Sevilla [en prensa].
- MCCARTNEY, P. - MULDOON, P. (2021): *The Lyrics. 1956 to the Present*, Edited with an Introduction by Paul Muldoon, Allen Lane, Dublin.
- MCCUTCHEON, R. W. (2015): «Silent Reading in Antiquity and the Future History of the Book», *Book History* 18: 1-32. <https://doi.org/10.1353/bh.2015.0011>.
- MORENO SOLDEVILA, R. (2004): «*Carpe, carpe diem*: a note on Martial 4.54.10», *Exemplaria Classica* 8: 75-82.
- NAZEMI, Z. (2024): «Harnessing Classical *Topoi* as Persuasive Tools for Advancing Social Progress», M. E. JAIME DE PABLOS (ed.), *Sociedad y progreso. Las claves discursivas de la era informacional*, Editorial Comares, Granada, pp. 65-75.
- PALGRAVE, F. T. (1924): *The Golden Treasury of the best songs and lyrical poems in the English language*, Oxford University, London.
- RACE, W. H. (1988): «The Argument of *Carpe Diem* Poems», *Classical Genres and English Poetry*, Croom Helm, London.
- RAMÍREZ DE VERGER, A. (2021): *Catulo. Poesías*, Alianza, Madrid.
- ROCHE, Th. P. (1989): *Petrarch and the English Sonnet Sequences*, AMS, New York.
- SEGUÍ BALAGUER, M. - VELA GONZÁLEZ, M. (2020): «The Beatles: tradición, vanguardia... y expresividad», *Revista de Humanidades* 10 (1). <https://doi.org/10.15517/h.v10i1.39660>.
- SHEFF, D. - GOLSON, G. B. (1981): *The Playboy Interviews with John Lennon and Yoko Ono*, Reading, New English Library.
- STRATTON, J. (2010): «Englishing Popular Music in the 1960s», A. BENNETT - J. STRATTON (eds.), *Britpop and the English Music Tradition*, Ashgate Publishing, London, pp. 41-46.
- THE BEATLES BIBLE (s. a.): «The Beatles occupy the Billboard Hot 100 top five». <https://www.beatles-bible.com/1964/04/04/beatles-billboard-hot-100-top-five/>.
- TURNER, St. (2000): *A Hard Day's Write. The stories behind every Beatles song*, Carlton Books, London.
- TURNER, St. (2015): *The Complete Beatles Songs*, Carlton Books, London.
- TURNER, St. (2016): *Beatles '66. The revolutionary year*, HarperCollins, New York.
- VEGA VEGA, M. A. (2018): *Un viejo tópico literario en la música pop española (1975-2000). La fugacidad del tiempo* [Tesis Doctoral, A. González Ovies (dir.)], Universidad de Oviedo, Oviedo.
- VILLALBA ÁLVAREZ, J. (2000): «*Vt blues poesis*: ecos del tópico del *paraclausitiron* en las letras de blues», *Homenaje a la Profesora Carmen Pérez Romero*, Universidad de Extremadura, Cáceres, pp. 351-364.



VILLALBA ÁLVAREZ, J. (2008): «*Need your love so bad*: los poemas amorosos de Catulo en las letras de blues», *Tejuelo: Didáctica de la Lengua y la Literatura* 1: 6-16.

WIKIPEDIA (s. a.): «Anexo: Videografía de The Beatles», *Wikipedia*. https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Videograf%C3%ADa_de_The_Beatles.

WENNER, J. S. (2000): *Lennon Remembers*, Verso, London - New York.

ZAMORA PÉREZ, E. C. (2000): *Juglares del Siglo XX: la canción amorosa, pop, rock y de cantautor (Temas y tópicos literarios desde la dialogia en la década 1980-1990)*, Universidad de Sevilla, Sevilla.



A EPÍSTOLA *AN VULGUS ET LITERATI EODEM MODO PER TERENTII TULLIIQUE TEMPORA ROMAE LOCUTI SINT* (1435)
DO LEONARDO BRUNI: ESTUDO INTRODUTÓRIO,
TRADUÇÃO E NOTAS

Fábio Frohwein de Salles Moniz
Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)
<https://orcid.org/0000-0003-2364-0011>
fabiofrohwein@letras.ufrj.br

RESUMO

Neste artigo, apresentamos nossa proposta de tradução anotada de *An vulgus et literati eodem modo per Terentii Tulliique tempora Romae locuti sint* (1435), do humanista Leonardo Bruni (1370-1444), antecedida por um estudo introdutório. *An vulgus* discute o uso do latim na Roma antiga em resposta à epístola de Flavio Biondo (1388-1463) intitulada *De verbis Romanae locutionis* (1435). Na primeira metade do século xv, ambos os humanistas iniciaram um debate acerca da língua cotidiana dos romanos: Bruni argumentava que o latim era uma língua utilizada somente em textos escritos, enquanto Biondo sustentava que o latim era o idioma tanto da escrita quanto da vida cotidiana de Roma, destacando três formas de expressão latina: poética, oratória e popular. Para nossos comentários introdutórios, utilizamos as considerações de Tavoni (1984: 3-41), Delle Donne (2008: xv-xlIX) e Schöntag (2017: 553-572). O texto base da nossa tradução é o estabelecido por Tavoni (1984: 216-221). Quanto à anotação do texto traduzido, recuperamos algumas notas de Tavoni (1984: 216-221) e de Bernard-Pradelle (2014: 148-163), além de incluímos novas notas de nossa autoria.

PALAVRAS-CHAVE: Século xv, humanismo, polêmica linguística, Leonardo Bruni, *An vulgus*.

*AN VULGUS ET LITERATI EODEM MODO PER TERENTII TULLIIQUE TEMPORA ROMAE
LOCUTI SINT*: INTRODUCTORY STUDY, TRANSLATION, AND NOTES

ABSTRACT

In this article, we present our annotated translation proposal of *An vulgus et literati eodem modo per Terentii Tulliique tempora Romae locuti sint* (1435), by the humanist Leonardo Bruni (1370-1444), preceded by an introductory study. *An vulgus* discusses the use of Latin in ancient Rome in response to the epistle by Flavio Biondo (1388-1463) titled *De verbis Romanae locutionis* (1435). In the first half of the 15th century, both humanists initiated a debate about the everyday language of the Romans: Bruni argued that Latin was a language used only in written texts, while Biondo maintained that Latin was the language of both writing and daily life in Rome, highlighting three forms of Latin expression: poetic, oratorical, and popular. For our introductory comments, we used the considerations of Tavoni (1984: 3-41), Delle Donne (2008: xv-xlIX) and Schöntag (2017: 553-572). The base text for our translation is the one established by Tavoni (1984: 216-221). Regarding the annotation of the translated text, we have incorporated some notes from Tavoni (1984: 216-221) and Bernard-Pradelle (2014: 148-163), as well as including new notes of our own.

KEYWORDS: 15th century, humanism, linguistic controversy, Leonardo Bruni, *An vulgus*.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.04>

FORTVNATAE, N° 40; 2024 (2), pp. 69-88; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



1. INTRODUÇÃO¹

1.1. O CONTEXTO DA POLÊMICA

Em linhas gerais, *An vulgus et literati eodem modo per Terentii Tulliique tempora Romae locuti sint* (Teriam falado do mesmo modo em Roma o povo e os letrados ao longo das épocas de Terêncio e de Túlio?)² de Leonardo Bruni (1370-1444)³ trata do uso do latim na Roma antiga e responde a epístola de Flavio Biondo⁴ (1388-1463) intitulada *De verbis Romanae locutionis*.⁵ Ambas as epístolas inserem-se num contexto de intenso e delongado debate entre os humanistas da época sobre qual teria sido a língua que de fato os romanos falavam cotidianamente. Segundo Fulvio Delle Donne (2008), embora essa discussão andasse em voga na época de Bruni e Biondo, ou até antes, *De verbis* é o primeiro testemunho escrito da questão. Por meio dessa obra, tomamos conhecimento de que o tema, alvo de uma contenda entre os dois humanistas, a que se juntaram Antonio Loschi (1365-1441), Cencio Rustici (1390-1445),

¹ O fio condutor destas considerações baseia-se em: Tavoni (1984: 3-41); Delle Donne (2008: XV-XLIX) e Schöntag (2017: 553-572).

² Doravante, esta obra será referida apenas por *An vulgus*, e todas as citações de Leonardo Bruni aqui estão sempre relacionadas a ela.

³ Humanista, secretário papal, filósofo, historiador, tradutor e chanceler italiano; autor de *Laudatio florentine urbis* (1403-1404), *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* (1401), *Vita Ciceronis sive Cicero novus* (1415), *Oratio in hypocritas* (1417), *De primo bello punico* (s.d.), *Commentarius de bello punico* (1421), *De militia* (1421), *Commentarius rerum graecarum* (s.d.), *De interpretatione recta* (c. 1420), *Commentarius rerum suo tempore gestarum* (s.d.), *De bello italico adversus Gothos* (1442), *Historiae Florentini populi* (1415-1444); tradutor das seguintes obras de Aristóteles: *Ethica Nicomachaea* (1416-1417), *Libri oeconomici* (1420-1421) e *Politica* (s.d.).

⁴ Humanista, historiador, arqueólogo, erudito, enciclopedista, antiquário, filólogo e latinista nascido em Forlì e falecido em Roma; primeiro a cunhar o termo Idade Média e um dos primeiros a ocupar-se com o estudo sobre a Antiguidade, sendo considerado precursor da arqueologia; secretário e chanceler dos papas Eugênio IV, Nicolau V, Calisto III e Pio II; autor de três enciclopédias que são a base de todas as obras sucessivas no que se refere à Antiguidade romana. Ainda jovem, teve aulas de retórica, poética e gramática com o erudito Giovanni Ballistário de Cremona. Durante breve permanência em Milão, descobriu e transcreveu algumas obras de Cícero tais como *Brutus* e *De claris oratoribus*. Em 1433, transferiu-se para Roma, onde começou a se dedicar à carreira de escritor. Foi nomeado secretário da chancelaria do papa Eugênio IV e, em 1444, acompanhou o pontífice no exílio, em Ferrara e Florença. Depois da morte do seu patrono, Biondo colocou-se a serviço dos seus sucessores Nicolau V, Calixto III e Pio II. Publicou três compêndios sistemáticos e documentados sobre as ruínas de Roma, que lhe deram a fama de ser considerado um dos primeiros arqueólogos. Antiquários e historiadores subsequentes tiveram por base os fundamentos estabelecidos por Biondo e pelo seu contemporâneo mais velho Poggio Bracciolini (1380-1459), numa época em que as ruínas da antiga Roma estavam esquecidas e inexploradas. Principais obras: *De Roma instaurata* (1444-1446), *De Roma triumphante libri decem* (s.d.), *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades* (1439-1453), *De origine et gestis Venetorum* (s.d.), *Italia illustrata* (1448-1458).

⁵ Doravante, esta obra será referida apenas por *De verbis*, e todas as citações de Flavio Biondo aqui estão sempre relacionadas a ela.



Andrea Fiocchi (1400-1452) e Poggio Bracciolini (1380-1459), durante uma conversa na antecâmara do papa Eugênio IV, dividiu-os em dois grupos. Bruni, com apoio de Loschi e Rustici, argumentava que os oradores pronunciaram suas orações num vernáculo antigo e depois as rescreveram em latim. Reforçando a tese de Bruni, Loschi defendia que as orações, caso pronunciadas em linguagem erudita, não teriam sido bem recebidas pelo público geral. Rustici, por seu turno, usou uma passagem de Tito Lívio sobre Tulo Hostílio para sustentar que o rei romano teria se utilizado de palavras mais literárias para falar numa espécie de linguagem cifrada, apenas compreensível aos membros da elite do seu exército, durante uma manobra militar contra os fidenates. Bracciolini, no entanto, argumentava que a plebe tinha capacidade de apreciar cláusulas métricas em orações, entendendo que uma mesma língua fora usada tanto para a fala quanto para a escrita, de maneira a que o público pudesse apreciar a eloquência dos oradores. Nesse ponto do debate, Bruni se retirou do grupo, tendo sido chamado pelo papa.

Flavio Biondo segue, lembrando em *De verbis* que, após a saída de Bruni, os presentes continuaram a debater se as orações teriam sido proferidas em uma língua diferente daquela em que foram escritas, a exemplo de Dante e Boccaccio, que escreveram em uma língua distinta do vernáculo. Examinados e refutados todos os argumentos de Bruni e de seus apoiadores, Biondo encaminha-se para a parte final de sua epístola, em que pretende mostrar que havia uma complexidade linguística em Roma para além da dicotomia fácil entre linguagem popular e linguagem literária. Ao desenvolver seus argumentos, o autor explora as nuances da linguagem latina com base em Cícero, especialmente em *Orator* e *Brutus*, propondo a existência de três formas distintas da expressão latina: poética, oratória e popular. O humanista argumenta que, embora desprovida de arte e regras e utilizada pelo povo, a expressão popular não devia ser considerada como carente de «Latinitas». Ao contrário, o humanista sugere que essa forma de expressão poderia ser refinada e elevada a um estado de maior dignidade e beleza. A argumentação de Biondo continua com a afirmação de que, mesmo no discurso mais casual e popular, utilizado por figuras históricas como Cota e Curião, a «Latinitas» permanecia intacta, apenas desprovida do refinamento literário. Esse argumento é usado para rebater a noção de que apenas a elite educada poderia empregar a oratória latina corretamente, defendendo que a capacidade de falar bem estava ao alcance de todos, inclusive de açougueiros e vendedores de peixe, desde que fossem expostos ao idioma falado corretamente em casa. Valendo-se de um exemplo contemporâneo, Biondo conta que até os estrangeiros, que trabalhavam na Cúria romana e falavam um latim incorreto e bárbaro, poderiam compreender discursos eruditos, sugerindo que a compreensão do latim não estava restrita apenas àqueles formalmente educados. O humanista estende esse argumento à população romana antes das invasões bárbaras, alegando que a «Latinitas» era universalmente compreendida, independentemente da educação formal.

Biondo então afirma que, mesmo sem conhecimento formal de gramática, o povo comum poderia usar latim corretamente em sua vida cotidiana, como demonstrado nas conversas das mulheres romanas que, embora não dominassem os aspectos gramaticais da língua, mantinham sua elegância e correção. *De verbis* conclui com uma reflexão sobre as transformações do latim ao longo dos séculos, especialmente



após as invasões dos godos e vândalos, que diluíram a pureza da «Latinitas» com influências bárbaras. O humanista utiliza mais uma vez o *Brutus* para destacar como, historicamente, aqueles que falavam bem eram aqueles não corrompidos pela barbárie externa, reforçando a ideia de que a verdadeira «Latinitas» era uma característica inerente aos cidadãos romanos não expostos a influências estrangeiras corruptoras.

Datada de 1º de abril de 1435, *De verbis* teve por resposta *An vulgus*, a epístola de Leonardo Bruni, redigida no mesmo ano. Bruni inicia, ponderando a Biondo que é essencial definir claramente o tópico em disputa para evitar mal-entendidos entre eles e estabelece o ponto de controvérsia: enquanto Biondo acredita que antigamente havia uma única língua falada por todos, Bruni sustenta que existia uma distinção entre a língua popular e a letrada, semelhante ao que ocorria em sua época em Florença. Além disso, Bruni entende que é fundamental especificar o tempo e o lugar da discussão para evitar generalizações vagas sobre «os antigos». Dessa maneira, o autor especifica que seu foco será discutir se em Roma, no tempo de Terêncio e Túlio, o povo e os letrados falavam da mesma forma, ou se havia diferenças de língua entre eles.

Dessa forma, Leonardo Bruni passa a examinar os argumentos arrolados por Flavio Biondo, a começar pelo principal, segundo o qual os oradores importantes falavam em latim nos contextos formais, o que indica que todos entendiam a língua. Bruni lembra ainda que Biondo também aponta que as comédias de Terêncio e Plauto, apreciadas pelo público comum, eram apresentadas na língua original, sugerindo que o povo compreendia bem o latim. Por outro lado, o autor de *An vulgus* discorda desses argumentos, comparando-os ao uso atual do latim nas missas, em que a compreensão não implica a capacidade de falar a língua. Portanto, Bruni rejeita a validade dos argumentos de Biondo sobre os oradores e poetas, defendendo que o entendimento não equivale à fluência linguística e salientando que os oradores adaptavam suas falas para diferentes públicos, usando linguagem mais acessível para o povo e mais erudita para os letrados. O humanista prossegue, contestando a relevância das práticas dos oradores para o argumento, pois eles falavam a uma audiência mista, que incluía pessoas instruídas. Ressalta que, nas assembleias, a fala era ajustada tanto para os letrados quanto para o público geral, embora nem todos falassem ou compreendessem o latim culto.

Em seguida, Leonardo Bruni argumenta que os poetas e seus poemas não eram necessariamente compreendidos pelo público, que frequentava os teatros mais pelo espetáculo visual e sonoro. Sua argumentação baseia-se na ideia de que as representações teatrais eram mais visuais e auditivas do que textuais, o que reforça que o entendimento do texto era secundário ao entretenimento, e em exemplos de textos teatrais para argumentar que o público estava mais interessado na performance do que no conteúdo linguístico das obras. Bruni conclui que o público não entendia as palavras dos poetas, mas sim apreciava o espetáculo visual e sonoro, desassociando a compreensão linguística do entretenimento. Em última instância, o humanista questiona a possibilidade de o público comum ter falado ou compreendido o latim culto sem educação formal, destacando a improbabilidade dessa habilidade, uma vez que havia diferenças entre a língua culta e a popular em termos de gramática e uso, que conferiam complexidade ao latim culto. Para corroborar sua linha de raciocínio, são apresentados exemplos específicos de palavras e suas flexões para mostrar a dificuldade de



dominar o latim culto sem instrução formal. Com base nisso, Bruni refuta a ideia de que o público comum pudesse falar e entender o latim culto como os letrados, utilizando exemplos verbais para ilustrar a complexidade linguística. O autor de *An vulgus* finaliza, argumentando contra a perspectiva de Flávio, prometendo apresentar mais argumentos se necessário e mantendo sua posição sobre a distinção entre a linguagem popular e a letrada na Roma antiga.

Embora *De verbis* e *An vulgus* retomem o debate que ocorreu na antecâmara papal e que envolveu seis pessoas, chegaram-nos apenas os testemunhos de três delas, as já mencionadas obras, e *Utrum priscis Romanis Latina lingua omnibus communis fuerit, an alia quaedam doctorum virorum, alia plebis et vulgi, tertiae convivalis historiae disceptatio* (Discussão da terceira história convival sobre se havia uma língua latina comum a todos os antigos romanos, ou se havia uma de homens instruídos, outra da plebe e do povo), diálogo elaborado por Poggio Bracciolini em 1450. Dessa forma, desconhecemos não somente três dos demais pontos de vista acerca do debate bem como, e sobretudo, se ele teria se iniciado antes do episódio da antecâmara e como teria sido sua fase embrionária. No entanto, Biondo informa, em sua epístola, que o tema da língua falada pelos antigos romanos era uma discussão corrente entre os humanistas da época, atribuindo a Bruni a tese de que, entre os romanos, mesmo os estudiosos falavam um vernáculo semelhante, especialmente quanto ao léxico, ao usado na era moderna. Essa versão foi geralmente aceita pelos continuadores do debate, começando com Leon Battista Alberti (1404-1472), e alguns, inclusive, chegaram a interpretá-la de forma mais drástica, da qual Biondo certamente se absteve, segundo a qual os antigos teriam falado «italiano».

No entanto, Bruni, em sua epístola de resposta a Biondo, não segue essa tese. O humanista, comparando modernos e antigos, estabelece uma distinção entre «língua litterata» e «língua vulgaris», defendendo não a continuidade histórica entre os vernáculos, mas uma analogia da situação linguística de seu tempo com relação à Antiguidade latina. Em algumas passagens de sua epístola, Bruni chega a fazer uma comparação entre o vernáculo antigo e o vernáculo moderno, por meio do exemplo das mulheres romanas de sua época, cuja fala «pura» seria supostamente análoga àquela que deveria ser característica a das antigas mães e amas. Dessa forma, a oposição entre língua letrada antiga e moderna correspondia, para Bruni, à oposição entre a língua vernacular antiga e a moderna. Trata-se de uma identidade definida em negativo, a identidade entre duas caixas sobre cujo conteúdo Bruni não apresentou (nem o poderia) nenhuma informação, a não ser afirmar que ocupavam a mesma posição num esquema que permaneceu idêntico a si mesmo. O vernáculo seria (ou seja, era em sua época, como sempre foi) a língua caracterizada pela falta de declinação, de flexão, de concordâncias sintáticas, diferentemente do «sermo litteratus».

Houve, portanto, um mal-entendido, que pode ser confirmado pelas palavras com que Bruni abre sua resposta. Ao iniciar sua epístola, o humanista mostrase insatisfeito com a forma como Biondo havia formulado a questão, tanto que foi induzido a reformulá-la. Outro indício do mal-entendido é o fato de Lorenzo Valla (1407-1457), ao refutar a argumentação de Bracciolini, que se situava na linha de Biondo, não acreditar que Bruni tivesse defendido a tese de que os antigos romanos falavam uma linguagem vernacular semelhante à moderna, isto é, uma língua



diferente do latim. Provavelmente, Valla buscou corrigir alguma tradição oral ainda viva do debate em questão, o que, por exemplo, se verificava ainda em meados do séc. XVI, em Lodovico Castelvetro (1505-1571):

... se nossa linguagem vernacular existia ou não existia na época em que o município de Roma era um estado e governava o mundo ...; sabemos que Leonardo Aretino ... era dessa opinião, se queremos acreditar em Filelfo e em Poggio, ou que foi falsamente afixado a ele, se queremos acreditar em Lorenzo Valla, ou foi malícia, ou foi a ignorância de seus oponentes.⁶

Mirko Tavoni especula que, na discussão oral, Bruni tenha realmente sustentado a tese que Biondo lhe atribuiu, mas que depois, diante dos argumentos deste, percebeu sua insustentabilidade, e voltou atrás sem dizê-lo em questões mais limitadas e declarações reticentes (e, portanto, ainda menos claras). A hipótese da «malícia», sugerida por Castelvetro, não é plausível para Tavoni. É verdade que, na versão de Biondo, Bruni se viu forçado a uma posição pouco defensável; mas, em um texto tão cuidadoso, equilibrado e respeitoso como *De verbis*, Biondo não poderia ter cometido intencionalmente tal incorreção. Para Tavoni, o *An vulgus* refletia fielmente a posição que Bruni manteve no debate oral, baseado numa perspectiva gramatical, enquanto o texto de Biondo, como o de Poggio, seguiu uma abordagem histórica. Esse contraste de óticas teria sido o responsável pelo mal-entendido. Tavoni entende que o contraste entre essas duas perspectivas está, por outro lado, implícito e pouco consciente, numa discussão em que, pela primeira vez, se buscou esclarecer o problema da relação histórica entre o latim e o vernáculo.

1.2. AS FONTES DA POLÊMICA

Embora se apresentem com uma forte carga de segurança e evidência, «prima facie» *De verbis* e *An vulgus* registram projeções da experiência linguística contemporânea sobre a imagem da Antiguidade, motivadas por diferentes óticas, que destacam aspectos complementares. Bruni afirma, ou melhor reitera, que é «impossibile, absurdum», que mulheres e similares falassem «Latine litterateque», juízo que não se baseia em nenhuma documentação histórica. Em sua argumentação, articulam-se dois elementos, um empírico e outro teórico. O primeiro elemento é a experiência concreta da diglossia típica da situação humanística, assim como o resto da medieval. O outro é a oposição categórica entre o que é gramática e o que é linguagem

⁶ No original: «[...] se la lingua nostra fosse o non fosse al tempo che il comune di Roma era in istato e signoreggiava il mondo [...]; si sa che Lionardo Aretino [...] fu di questa opinione, se vogliamo prestar fede al Philelpho et al Poggio, o che gli fu ciò falsamente apposto, se vogliamo credere a Lorenzo Valla, o fosse malitia, o fosse ignoranza de suoi avversari» (apud Tavoni, 1984: 8).

natural, materna, vulgar. Conforme Tavoni, há, nessa visão de gramática, a sobrevivência de uma noção medieval de gramática como um sistema linguístico absolutamente diferente do da língua viva. O rótulo de medieval, empregado por Tavoni, é genérico e diz respeito à presença ativa, na mentalidade de Bruni, de uma espécie de senso comum, presente em expressões como «grammatica oratio» e «grammatica ars», em que «grammatica» diz respeito à realidade do latim.

Na Idade Média, havia uma tendência compreensível de identificar «grammatica» com latim, em uma situação em que outras línguas ‘reguladas’ não eram geralmente praticadas e em que o latim não era mais uma língua materna para ninguém. Embora pesquisas recentes tenham procurado indicar uma presença significativa de fontes modistas no pensamento linguístico de Dante, permanece o fato de que a oposição entre o vernáculo, enquanto língua natural, e o latim, enquanto língua artificial, é algo tão característico do *De vulgari eloquentia* (c. 1302/1305), que nossos humanistas não conheciam, quanto do *Convivium* (c. 1304/1307), que um homem como Leonardo Bruni muito provavelmente poderia ter conhecido. Roger Schöntag também explica que, durante a Idade Média, o latim foi considerado uma língua artificial e invariável. Essa visão sofreu alteração durante o Renascimento italiano, em que o idioma dos antigos romanos passou a ser entendido com a mesma dimensão histórica comum a outros idiomas, justamente graças à polêmica entre Bruni e Biondo. Outro fator que colaborou para a mudança de visão acerca do latim foi o surgimento do interesse pela historiografia antiga entre os humanistas renascentistas, entre os quais Biondo.

Dante Alighieri, em sua obra *De vulgari eloquentia*, buscou discutir a forma ideal da língua italiana para textos literários, apontando uma diglossia que se verificava em seu tempo. De um lado, havia o latim, língua secundária, que era aprendida no ensino, exigia muito tempo e dedicação, cuja competência linguística não era muito difundida entre os leitores de sua época. Dante classificou o latim como língua artificial («artificialis»; *De vulg.*, I.1.4), criada por inventores de uma língua («inventores grammatices»; *De vulg.*, I.9.11) com regras complexas, frente ao vernáculo, um idioma totalmente sem regra («sine omni regula»; *De vulg.*, I.1.2). Para Dante, o latim permitia a leitura de autoridades literárias e das realizações dos ancestrais da Itália, acesso à memória coletiva da sociedade e a comunicação de povos que habitam diferentes lugares do mundo, pois sua gramática era invariável no tempo e no espaço («diversibus temporibus atque locis»; *De vulg.*, I.9.11).

De acordo com Schöntag, conquanto tenha sido produzida aproximadamente em 1303/1304, *De vulgari eloquentia* foi redescoberta pelos humanistas italianos apenas em 1515 por Gian Giorgio Trissino (1478-1550), que a traduziu em 1529 para o italiano. Mas a visão da homogeneidade e invariabilidade do latim, presente em *An vulgus*, não era uma inovação de *De vulgari eloquentia*, pois Dante apresenta, em sua obra, uma perspectiva medieval da tradição escolástica, que opunha a «grammatica» à língua natural. No sistema das sete artes liberais, abrangidas pelo «Quadrivium» e «Trivium», o latim consistia na primeira parte do currículo, estudado a partir das *Ars minor* e *Ars maior* de Élio Donato (séc. IV) e das *Institutiones grammaticae* de Prisciano Caesariense (séc. V). Utilizado com função essencialmente propedêutica no ensino medieval, o latim não era tratado como idioma sujeito a mudanças substanciais, pois servia de instrumental para o conhecimento da filosofia e da teologia.



O caráter invariável do latim, enfatizado no ensino medieval, fora influenciado, por sua vez, pela tradição gramatical e retórica latina antiga, a exemplo de Varrão e Quintiliano, que já observavam a necessidade de padronização do latim devido à existência de duas variedades: a do uso cotidiano («consuetudo») e a dos bons autores («grammatica»). Para Varrão, a «grammatica» caracterizava-se pelo uso da língua com base em regras sistematizadas pelos gramáticos e ensinadas nas «scholae». Quintiliano também distinguiu o uso comum do latim do modo de falar conforme a gramática: «Quare mihi non invenuste dici videtur aliud esse Latine, aliud grammaticè loqui» («portanto, não me parece inapropriado dizer que uma coisa é falar latim, outra é falar gramaticalmente»; *Inst. orat.*, 1.6.27).

A fonte da teoria de Flavio Biondo foi Cícero, com base em quem defende que discursos e comédias eram pronunciados em latim, ainda que o humanista não dispusesse de provas para sustentar que as pessoas comuns de fato entendiam e falavam latim. Biondo não tinha, portanto, documentação para esclarecer o ponto central do debate, isto é, qual era a língua falada pelo romano que não sabia escrever. Quanto ao fato de que os discursos fossem pronunciados em latim, tanto Bruni quanto Biondo estavam de pleno acordo. Mas, para Bruni, o grau de compreensão dos não letrados diante desses discursos latinos era comparável ao dos italianos analfabetos, plebeus modernos, diante do latim da missa realizada na Cúria romana. Dessa forma, Bruni concebia o latim como um produto intelectual não natural. Biondo, por sua vez, buscou dissolver essa dicotomia rígida, defendendo que era possível falar «Latine» mesmo sem falar «diligenter». Haveria uma «integritas Latini sermonis» reconhecível ainda que «incompta integritas», de como era sempre latina mesmo no caso de uma frase arcaica e, portanto, rústica, como para escolhas lexicais e de pronúncia (*De verb.*, 50-51), e assim por diante. De acordo com Tavoni, essa visão de gradualidade dos níveis linguísticos deve-se à qualidade das fontes de onde Biondo retirou seus exemplos e sobre as quais fundamentou seu discurso, a saber, o *Brutus* e o *Orator* de Cícero.

Com relação às obras de Cícero utilizadas como fonte, Tavoni salienta que houve uma utilização pontual do *Orator*. Flavio Biondo formulou sua divisão tripartida da «Latinitas» em poética, oratória e popular, distinguindo as três por diferentes graus de «ars» e não por diversidade de palavras, com base no passo 195 do *Orator*, que cita em *De verbis*. Mas, quanto ao *Brutus*, houve um uso mais metódico, que pode ser percebido por meio da manutenção da mesma ordem dos trechos em que aparecem na fonte: sinal de uma fruição sistemática. E é o *Brutus* que reaparece, em pontos deslocados, cada vez que Biondo torna a falar de oradores: assim nos passos 87-88, em que as observações sobre como o poema foi pronunciado no teatro trazem consigo as observações sobre como as orações eram pronunciadas, por alguns com sotaque «urbano», por outros com sotaque «oppidano» (*Brut.*, 170-172 e 242). Por fim, é em uma passagem de *Brutus*, em que aparece a palavra «barbaras» (*Brut.*, 258), que Biondo usa para a última resposta sobre como, quando e por que nasceu o vernáculo (*De verb.*, 107-109). De fato, o autor de *De verbis* foi um dos primeiros

a transcrever o *Brutus*, quando fez, em outubro de 1422, uma cópia para Guarino Veronese, um ano após a descoberta do arquétipo por Gerardo Landriani na catedral de Lodi.⁷

Dessa forma, é na retórica de Cícero que Flavio Biondo encontra a visão da «Latinitas» como um «continuum», ao mesmo tempo coesa e graduada em uma pluralidade de registros, que se opõe à dicotomia rígida de Leonardo Bruni. Nesse sentido, Biondo leva em consideração também a divisão retórica tripartite em estilos tênue, médio, grave, que é aplicada ao uso linguístico da sociedade romana e não somente em relação ao uso literário. A especificidade dessa segunda subdivisão precisava ser notada, se ela contrastava um nível de «elegantissima, lectissima ornatissima-que verba» com um nível de «verba abiecta sive dissipata» (*De verb.*, 70 e 68), e entre os dois interpunha o «medius modus» próprio dos oradores. A visão gradual de Biondo revela uma ancestralidade retórica, que inclui também o aspecto morfossintático privilegiado por Bruni. Para Biondo, no entanto, havia uma gradualidade estilística e retórica adequada para ser colocada em correspondência com um uso social da língua feito de forma gradual. Mas o fato de que o tratado de Biondo se fundamenta na retórica de Cícero ainda não esgota a influência exercida por essa fonte no pensamento linguístico do humanista. É importante observarmos a conhecida disposição de o humanismo se sentir conectado com o aspecto oratório da latinidade. Como observa Tavoni, toda essa discussão sobre a língua falada pelo povo é feita por Biondo em sua contiguidade e relevância para o tema da oratória romana, o verdadeiro centro de onde essa discussão, marginal a ela, parece derivar sua própria importância.

1.3. ALGUNS TERMOS FREQUENTES NA POLÊMICA

Existem alguns termos muito frequentes em *An vulgus* que, para além das escolhas lexicais do tradutor, precisam ser compreendidos na língua de partida. Alguns deles estão presentes em *De verbis* e *An vulgus*, mas Flavio Biondo e Leonardo Bruni às vezes fazem uma utilização muito peculiar, inclusive frente ao léxico clássico, como é o caso de «Latinitas» em Biondo. Outros termos também muito importantes são «litterati», «illitterati», «vulgus», «sermo vulgaris» e «sermo litteratus». Bruni, por exemplo, opõe «vulgus» a «litterati». Consequentemente, essa oposição não se estabelece entre vernáculo e latim, como algumas vezes foi mal-entendida, mas entre «sermo vulgi» e «sermo litteratorum» (4, 43) ou entre «sermo vulgaris», «lingua vulgaris» e «sermo litteratus», «lingua litterata» (2, 41). «Latina lingua», «Latine loqui» não são expressões nas quais se canaliza o pensamento de Bruni. A primeira expressão

⁷ Em 1421, Geraldo Landriani descobriu, em Lodi, um manuscrito, datado do séc. IX, que continha, entre outras obras, *De oratore*, *Brutus* e *Orator*. Desde 1428, não se teve mais notícias desse manuscrito medieval, de modo que sobreviveram apenas as cópias feitas a partir dele (Gonçalves, 2017: 28).



é usada em «Atque Latina lingua a vulgari in multis differt» («e a língua latina difere em muitos aspectos da língua popular», 32) para introduzir o argumento sobre como em absoluto o vernáculo se opõe ao latim: afirmação dada como válida também para a idade antiga, mas evidentemente concebida sobre a base empírica da situação moderna. A expressão que Bruni prefere para falar da situação antiga é «Latine litterateque», «Latine ac litterate» («loqui», 4; «pronunciari», 7; «concionari», 14). É nesse ponto que os termos do texto colocam um problema hermenêutico (isto é, se Bruni realmente pretendia argumentar que o povo romano falava um vernáculo semelhante ao italiano): o autor de *An vulgus* realmente pretendia negar que o povo falasse latim ou negar apenas que ele falasse um tipo particular de latim, o latim gramaticalmente bem construído, que era erroneamente interpretado pelos humanistas do séc. XV como a única modalidade de latim?

Em Leonardo Bruni, «litterati» e («Latine ac») «litterate loqui» são duas noções tão conectadas que uma parece ser desdobramento da outra («Latine ac litterate loqui» significa falar gramaticalmente, a que se opõe o «sermo vulgaris», independentemente da qualidade lexical). Os «litterati», por sua vez, são definidos pelo «scire litteras»; e o «scire litteras» (47) é entendido com base na habilidade de «litteris mandare», ou seja, na simples habilidade de escrever. Bruni não emprega «litteratus» como reflexo da cultura literária, mas de algo mais elementar e mais técnico: gramatical, precisamente, no sentido etimológico. Assim, o que faz de um discurso um «sermo litteratus» não é a latinidade do léxico nem as qualidades estéticas ou estilísticas, mas a boa construção morfossintática. Flavio Biondo também usa «litteratus», evidentemente por influência de Bruni, enfraquecendo-o: «litterata» ou «litteraria Latinitas» são reduzidos a um tipo de «Latinitas», num quadro em que a noção técnica de «litteratus» é substituída pela não técnica de «doctus». O que em Bruni se contrai na noção de «litterateque Latino loqui» é dissolvido por Biondo e distinguido em dois termos, ambos ausentes em Bruni: «Latinitas» e «grammatica». Sendo assim, há uma oposição fundamental entre as duas teorias: na de Biondo, o latim, reconhecido como língua histórico-natural, não é mais somente aquele com a «doctrina» nela refletida. O que, em Bruni, é identidade pensada antes de qualquer distinção temporal, em Biondo, é relação entre distintos, que pode, assim, ser historicizada.

1.4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A polêmica entre Leonardo Bruni e Flavio Biondo acerca da língua falada na Roma antiga revela a profundidade e a complexidade dos debates linguísticos entre os humanistas do Renascimento. Bruni, com sua defesa da diglossia e da distinção clara entre língua popular e língua letrada, refletia uma visão mais gramatical e técnica do latim, acreditando que o vernáculo e o latim culto eram linguisticamente distintos, com o latim sendo uma língua mais elaborada e formal, compreendida e usada corretamente apenas pelos letrados. Por outro lado, Biondo propunha uma visão mais contínua e inclusiva da «Latinitas», argumentando que o latim, em suas várias formas, era uma língua viva e compreendida em diversos níveis pela população romana. Sua perspectiva histórica e retórica sugere que a eloquência e a capacidade de usar



o latim não estavam restritas apenas à elite educada, mas eram acessíveis a todos que estavam expostos ao idioma corretamente falado.

A análise das obras de ambos os humanistas, assim como das influências de Cícero, revela que, enquanto Bruni se apoia na experiência contemporânea de diglossia e na distinção categórica entre gramática e linguagem natural, Biondo utiliza uma abordagem histórica e retórica para mostrar a gradualidade e a coesão do uso linguístico na Roma antiga. A divergência entre as perspectivas de Bruni e Biondo, marcada pela oposição entre uma visão técnica e uma visão histórica da língua, é um reflexo das diferentes óticas dos humanistas sobre a relação entre o latim e o vernáculo. Esse debate não só ilumina a complexidade da língua latina, mas também destaca a dinâmica do pensamento linguístico durante o Renascimento, contribuindo para uma compreensão mais rica e nuançada da herança cultural e linguística de Roma.

2. NOSSA PROPOSTA DE TRADUÇÃO⁸ E NOTAS

Será que o povo e os letrados⁹ falaram em Roma da mesma maneira durante os tempos de Terêncio e Túlio?

Leonardo saúda Flávio, de Forlì.¹⁰ Questiona se o povo e os letrados falaram em Roma da mesma maneira durante o tempo de Terêncio e Túlio.

[1] Para que talvez tu não entendas diferentemente de mim, ou eu de ti, convém, antes de tudo, estabelecermos o que, para nós, está em controvérsia.¹¹

[2] A nossa questão consiste no fato de que tu julgas que, entre os antigos, o idioma de todos foi um único e o mesmo, e não um popular e outro, letrado. Eu, porém, como ocorre agora, estimo que assim também, naquela época, havia uma língua popular distinta da letrada.

[3] Se te convém, circunscrevamo-nos¹² também mais precisamente, de modo a se definirem um certo tempo e lugar. Pois quem fala sobre «os antigos» não designa nem um tempo nem um lugar certo o suficiente.¹³

⁸ O texto base de nossa tradução, a primeira para a língua portuguesa, é o editado por Mirko Tavoni (1984: 216-221). Com relação a outros idiomas modernos, temos conhecimento da tradução que Laurence Bernard-Pradelle (2014) realizou para o francês. Para uma consulta ágil ao texto latino, sugerimos acessar a página do Archivio della Latinità Italiana del Medioevo (ALIM): <[http://www.alim.dfil.univr.it/alim/letteratura.nsf/\(cercaVolumi\)/32DFB05E316B8855C12573E700643BC3?OpenDocument](http://www.alim.dfil.univr.it/alim/letteratura.nsf/(cercaVolumi)/32DFB05E316B8855C12573E700643BC3?OpenDocument)>.

⁹ No original, «literati». Na introdução deste artigo, esclarecemos o sentido de «literatus» empregado por Bruni em sua epístola.

¹⁰ Capital da província de Forlì-Cesena (Emilia-Romagna, Itália).

¹¹ Na introdução deste artigo, esclarecemos o contexto de produção desta obra.

¹² Laurence Bernard-Pradelle (2014: 497) vê aqui intertextualidade com Cic., *Fin.* IV, 24: «Sed ut proprius ad ea, Cato, accedam, quae a te dicta sunt, pressius agamus eaque, quae modo dixisti,

[4] Seja, portanto, a questão se, em Roma, durante o tempo do poeta Terêncio e de Marco Túlio, o povo falava tal como falam estes que agora dizemos falarem em latim e letradamente, ou se o idioma do povo foi um, e outro, o dos letrados.

[5] O teu primeiro e principal argumento é que os oradores no Senado, nos tribunais e nas assembleias falavam em discursavam em latim, o que não teriam feito se não fossem entendidos por todos.

[6] Além disso, as comédias de Terêncio e Plauto eram recitadas ao povo na mesma língua em que foram escritas, e isso dizes ser um sinal de que o povo falava do mesmo modo. Como, afinal, deleitariam se não fossem compreendidas?

[7] Estas, para ti, parecem ser as provas mais firmes e os argumentos mais certos da tua opinião. Eu, porém, não os reputo mais consideráveis do que agora suceda que os Evangelhos e as solenidades das Missas sejam pronunciados em latim e letradamente diante de uma turba de ouvintes.¹⁴

[8] Pois as pessoas entendem, mesmo que sejam não letradas, embora elas próprias não falem nem saibam falar daquele modo, mesmo que entendam, pelo fato de que é muito mais fácil entender um outro idioma do que o proferir.

[9] Discutamos, portanto, se te convém, os teus argumentos e vejamos o que valem. De fato, não é lícito assentir em opiniões e sinais da mesma forma que em argumentos necessários, pois a opinião e a estimativa muito frequentemente falham.

[10] Sem dúvida, dois argumentos são conduzidos por ti, um dos oradores e outro dos poetas. Logo, vejamos cada um deles.

[11] Primeiramente, pois, o fato de os oradores falarem em latim e letradamente no Senado e nos tribunais não ajuda em nada a tua opinião. Pois o linguajar do

cum iis conferamus, quae tuis antepono. Quae sunt igitur communia vobis cum antiquis, iis sic utamur quasi concessis; quae in controversiam veniunt, de iis, si placet, disseramus. Mihi vero, inquit, placet agi subtilius et, ut ipse dixisti, pressius. Quae enim adhuc protulisti, popularia sunt, ego autem a te elegantiora desidero. A mene tu? inquam. Sed tamen enitar et, si minus multa mihi occurrent, non fugiam ista popularia» («mas para abordar de forma mais precisa, Cato, o que disseste, discutamos mais profundamente e comparemos aquilo que mencionaste com o que eu considero superior às tuas ideias. Assim, usaremos o que têm em comum com os antigos como se estivesse acordado; quanto ao que é objeto de controvérsia, se estiveres de acordo, discutiremos. De fato, disse ele, prefiro uma discussão mais sutil e, como disseste, mais precisa. O que apresentaste até agora é popular, mas espero de ti algo mais refinado. De mim? perguntei. No entanto, farei um esforço e, se eu encontrar menos coisas, não evitarei essas ideias populares»).

¹³ Como observa Mirko Tavoni (1984: 216), Leonardo Bruni trabalha com uma delimitação temporal mais restritiva do que Flavio Biondo em *De verbis Romanae locutionis*, ao tratar de um período histórico que abrange as invasões bárbaras.

¹⁴ Mirko Tavoni salienta que a expressão «Missarum solemnias», empregada também por Poggio Bracciolini nos passos 129-131 de *Utrum priscis Romanis latina lingua omnibus communis fuerit, an alia quaedam doctorum virorum, alia plebis et vulgi, tertiae convivalis historiae disceptatio*, será criticada por Francesco Filelfo no passo 32 da *Epistola a Sforza Secondo* e nos passos 91-93 da *Epistola a Lorenzo il Magnifico*.

orador era, no Senado e nos tribunais, para homens letrados. E, assim, esses dois lugares em nada são pertinentes ao teu tema.

[12] Resta a assembleia, em que a oração era pronunciada simultaneamente para instruídos e não instruídos. Pois, pela designação de povo, não se compreendia apenas a turba e os homens de condição mais humilde, mas também nobres e não nobres, instruídos e não instruídos.

[13] E, assim, o orador falava não apenas a padeiros e treinadores, mas muito mais aos que tratavam do governo da República e aos que lhes interessava o que o povo decidiria.

[14] Os homens nobres, portanto, entendiam muito bem o orador que falava em latim e letradamente, mas os padeiros e treinadores e a turba desse tipo entendiam as palavras do orador da mesma maneira como agora entendem as solenidades da Missa.

[15] Não devemos ignorar que os próprios oradores frequentemente escreviam suas orações de maneira diferente do que as pronunciaram, o que, tanto entre gregos quanto entre latinos, é muito observado; não que escrevessem algo diverso, mas que submetiam às letras, de maneira mais ornada e refinada, o mesmo que disseram, para que algumas coisas ditas na assembleia, talvez por meio de palavras mais populares e francas e acomodadas à inteligência, fossem lidas posteriormente de modo mais polido e conciso, enquanto escritos.¹⁵

[16] E estas coisas me foram ditas, na verdade, acerca dos oradores. De fato, no Senado e nos tribunais, falavam de forma letrada para conhecedores das letras, mas, nas assembleias, falavam também para conhecedores das letras. Estavam presentes também alguns não instruídos: estes entendiam as palavras do orador como agora entendem as solenidades das Missas.

[17] Portanto, este teu argumento induzido dos oradores não logra o que queres. Pois tem alguma aparência à primeira vista, mas, se for discutido aguçadamente, em absolutamente nada importa.

[18] Acerca dos poetas e suas fábulas, porém, vejo que tu pensas muito diferentemente de mim. Tu reputas que a turba se reunia para entender os poemas, mas eu reputo que ela se reunia para assistir aos jogos cênicos. E, assim, não eram chamados de ouvintes os que estavam presentes, mas de espectadores.

[19] Pois a peça era encenada com grande aparato dos edis,¹⁶ não apenas por meio de gestos, mas também por melodias de flautas, e os atores saíam de cena mascarados. Para verem estas coisas, por Hércules!, hoje o povo concorreria menos do que então concorria.

[20] O que, porém, digo pode ser entendido com base nos prólogos das comédias de Plauto e Terêncio.

¹⁵ Flávio Biondo já apresenta esse argumento nos passos 104-106 de *De verbis Romanae locutionis*.

¹⁶ Magistrados romanos encarregados de inspecionar edifícios públicos e particulares, aquedutos, divertimentos públicos, além de administrar a justiça e de oferecer jogos públicos (Saraiva, 2006: 38).

[21] Pois tudo parecia depender do trabalho daqueles que atuavam. «Acta ludis funebribus. Modos fecit Flaccus Claudii tibiis disparibus»: ¹⁷ não se diz «recitata», mas «acta». Pois o que é «agere» senão representar e referir por meio do ato? O que é fazer «modos» para «tibiis», senão atrair a multidão para assistir?

[22] «Hecyra est huic nomen fabulae. Ea cum acta est nova, novum intervenit vicium et calamitas ut neque spectari neque cognosci potuerit: ita populus studio stupidus in funambulo animum occupaverat». ¹⁸

[23] E um pouco depois: «In iis quas primum Caecilii didici novas partim sum earum exactus, partim vix steti. Quia sciebam dubiam fortunam esse scenicam, spe incerta certum mihi laborem sustuli, easdem agere coepi, ut ab eodem alias discerem novas». ¹⁹

[24] Quando ele diz «didici novas» e «alias discerem», claramente mostra que nem os próprios atores, na verdade, entendiam os escritos dos poetas, senão que os aprendessem primeiro com os poetas. Se, portanto, os próprios mestres da atuação não os entendiam, muito menos a turba e a multidão.

[25] Mas a turba assistia aos jogos, não ouvia as palavras; era entretida apenas pela visão dos olhos e pelo som das túbias.

¹⁷ Didascália da comédia *Hecyra* (A sogra), de Terêncio; grifos nossos: «Incipit Terenti Hecyra/ acta ludis Megalensibus/ sexto Iulio Caesare Cn. Cornelio Dolabella/ aedilibus curulibus/ modos fecit Flaccus Claudi/ tibiis paribus/ tota graeca Menandru/ facta est v/ acta primo sine prologo data/ secundo Cn. Octavio Tito Manlio cos./ relata est Lucio Aemilio Paulo ludis funeralibus/ non est placita/ tertio relata est q. Fulvio Luc. Marcio aedilibus curulibus/ egit Luc ambiuius Luc Sergius turpio placuit» («começa a *Hecyra* de Terêncio, apresentada nos Jogos Megalenses, sendo Júlio César e Gneu Cornélio Dolabela os edis curuis. Flaco Cláudio compôs as melodias, para flautas de mesma tonalidade. Feita em cinco atos, toda baseada na obra grega de Menandro. Inicialmente apresentada sem prólogo. Posteriormente, sendo cônsules Gneu Octávio e Tito Manlio, foi reexibida nos jogos funerários de Lúcio Emílio Paulo, mas não agradou. Na terceira apresentação, sendo os edis curuis Quinto Fúlvio e Lúcio Márcio, atuou Lúcio Ambívio Turpio, e finalmente agradou»). São de nossa autoria todas as traduções de citações feitas por Bruni em sua epístola. A descoberta das comédias de Terêncio é atribuída a Petrarca, que, inclusive, chegou a preparar «una edición en toda regla y una introducción en la que, entre otras cosas, daba cuenta de algunos de los criterios que había seguido en aquella» (Ruiz Arzalluz, 2013: 69).

¹⁸ Prólogo I de *Hecyra*, v. 1-5; grifos nossos: «Hecyra est huic nomen fabulae. haec quom datast/ nova, novom intervenit vitium et calamitas/ ut neque spectari neque cognosci potuerit:/ ita populu/ studio stupidus in funambulo/ animum occuparat. nunc haec planest pro nova,/ et is qui scripsit hanc ob eam rem noluit/ iterum referre ut iterum possit vendere./ alias cognostis eiu': quaesio hanc noscite» («*Hecyra* é o nome desta peça. Quando foi apresentada quando nova, um novo problema e uma calamidade surgiram, de modo que não pôde ser assistida nem reconhecida: o estúpido público ocupava-se de tal maneira com um equilibrista que não prestou atenção. Agora, esta é apresentada como se fosse nova, e quem a escreveu, por essa razão, não quis apresentá-la novamente para poder vendê-la outra vez. As outras vós já conheceis; peço que conheçais esta também»).

¹⁹ Ter., *Hec.*, v. 14-19: «Quanto às novas peças de Cecílio que aprendi primeiro, uma parte delas eu dominei, na outra perseverei a custo. Porque eu sabia que a sorte no teatro é dúbia, com uma esperança incerta tomei para mim um trabalho certo, comecei a atuar nas mesmas, para que do mesmo eu pudesse aprender outras novas».

[26] No entanto, acrescenta: «Quia sciebam dubiam fortunam esse scaenicam».²⁰ Isso prova o que eu disse. A sorte, pois, estava nos jogos cênicos, não no estilo e no engenho do poeta. Isso, pois, deixou-se ao juízo dos que leem e não estava subjacente à sorte. A ação, porém, as túbias e divertimentos desse tipo não estavam subjacentes à sorte dos espectadores.

[27] E pouco depois: «Perfeci» – fala – «ut spectarentur»;²¹ ele não diz «intelligerentur», mas «ut spectarentur», o que é totalmente um juízo dos olhos.

[28] E pouco depois: «Vobis potestas data est condecorandi ludos scaenicos. Nolite sinere per vos artem musicam recidere ad paucos».²²

[29] Com base em tudo isso, fica patente que a multidão se reunia para assistir aos jogos cênicos, às túbias e às personagens dos atores; que os próprios atores, porém, nem as palavras do poeta entendiam, senão que fossem ensinados antes. Nada dos poetas, portanto, nada de suas peças são pertinentes à linguagem do povo. Pois o povo seguia não a inteligência das palavras, mas o espetáculo dos jogos.

[30] Visto que mostrei os fundamentos de tua opinião, os quais reputavas os mais firmes, nada valerem, agora ensinarei que é impossível que o povo falasse do modo que tu reputas, sendo apenas isso a premissa.

[31] Pergunto, Flavio, embora tu sejas um homem instruído e polido pelas letras, ou demais que concordam contigo: podeis estar dispostos a acreditar que amas e mulheres plebeias²³ e uma multidão desse tipo naquele tempo nasciam de tal forma que, o que nós a custo obtemos por meio de tantos mestres e tanta prática, alcançassem sem nenhum mestre, a ponto de falarem da mesma forma como aqueles que falam em latim e letradamente e de entenderem as comédias dos poetas, sem que ninguém os ensinasse antes? Certamente, é muito absurdo crer nisso.

²⁰ Cf. nota 19.

²¹ Ter., *Hec.*, v. 20; grifos nossos: «Perfeci ut spectarentur: ubi sunt cognitae,/ placitae sunt. ita poetam restitui in locum/ prope iam remmotum iniuria advorsarium/ ab studio atque ab labore atque arte musica» («produzi-las para serem assistidas: onde foram conhecidas, agradaram. Assim, restitui o poeta ao lugar quase já removido pela injustiça dos adversários, a partir do estudo e do trabalho e da arte musical»).

²² Ter., *Hec.*, v. 44-47; grifos nossos: «Agendi tempu' mihi datumst; vobis datur/ potestas condecorandi ludos scaenicos./ nolite sinere per vos artem musicam/ recidere ad paucos: facite ut vostra auctoritas/ meae auctoritati fautrix adiutrixque sit» («foi-me dada a oportunidade de atuar; a vós é dada o poder de embelezar os jogos cênicos. Não permitais que, por vossa causa, a poesia cômica seja um privilégio de poucos: fazei com que vossa autoridade seja favorecedora e auxiliadora à minha autoridade»). Giuseppe Marcellino (2013-2014: 207) esclarece que «aqui, Bruni, não compreendendo o valor de «*artem musicam*» como uma arte pertinente às musas (cf. Th.I.L s. v. «*musicus*», v. VIII, p. 1702, 15 e seg.), acredita erroneamente que a referência é à música produzida com os instrumentos usados nas representações».

²³ No original, «*mulierculas*». Leonardo Bruni emprega o substantivo «*muliercula*» com uma clara distinção social de «*mulier*» e «*femina*», aludindo às mulheres da classe plebeia. O autor repete essa escolha nos parágrafos 33, 37 e 40.

[32] E, embora a língua latina difira da popular em muitos aspectos, principalmente na terminação, flexão, significado, construção e acento, falemos sobre todos esses ao mesmo tempo, pois seria delongado tratar de cada um separadamente.

[33] Aquelas mulheres plebeias, portanto, e tuas amas, se tiverem que falar no caso reto sobre mobília, dirão «supellex». Mas, se for necessário flexionar, para que signifique posse ou genealogia, dirão «supellectilis», e se a intenção exigir, variarão para «supellectili supellectilem», e quando for necessário dizer no plural, pronunciarão «supellectilia», tendo sido variado o gênero,²⁴ e «supellectilium» e «supellectilibus». Por Deus imortal, não vedes que acreditais em coisas impossíveis?

[34] «Pegas um nome difícil», dirás. Mas pega tu um mais fácil. «Dominus», dirão no caso reto, mas flexionarão, quando tiverem de dizer «domini», «domino», «dominum»; e, se for necessário falar sobre mulheres, dirão «dominabus», «filiabus», «libertabus», elas que terão falado, a respeito de homens, «dominis», «filiis» e «libertis». A custo, por Hércules, fariam isso com disciplina e regra, quanto mais sem disciplina e regra.

[35] «Fero» é o verbo de onde vêm «tuli», «latum», «sustuli», «sublatum».

[36] «Cado», «ceçidi», se significar «queda»; se significar «corte», «ceçidi» com a sílaba do meio prolongada.²⁵ Então, pergunto, as mulheres e a turba entenderão e falarão assim?

[37] «Pulso» e «vapulo», embora um ativo e outro passivo, dizemos que estão na mesma voz. «Ego vapulando, ille verberando, usque adeo defessi sumus»,²⁶ diz o poeta. Tu reputas que as mulheres plebeias e as amas e a gentalha desse tipo entendem isso e falam do mesmo modo?

[38] «Abfuit» e «defuit» são dois verbos, um deles significa louvor, o outro vituperação.

[39] Dizemos em latim «sinapis» com a sílaba do meio prolongada e «Polixena» com a penúltima breve. Mas, no vocativo «Virgili» e «Mercuri», pronunciamos a penúltima breve como longa por natureza.

[40] «Video te, invideo tibi, salutem dico tibi, interdico tibi bonis»,²⁷ não «bona». Pergunto se as mulheres plebeias e as amas e o povo não letrado falarão isto que, a custo, nós letrados conseguimos dizer?

[41] E se provo que, por aqueles tempos, havia um linguajar popular distinto do letrado? Porventura, deves desistir de opinar sobre tais coisas?

[42] Cícero conta que «Duellius», que superou os púnicos com sua frota, foi chamado de «Bellius» pelo povo. Portanto, o povo o nomeava de uma forma, os letrados, de outra.²⁸

²⁴ Isto é, «supellex» deixa de ser feminino no plural, já que passa a apresentar terminação de nominativo plural característica de gênero neutro.

²⁵ «Cēcīdī», 1a. pessoa do singular do pretérito perfeito indicativo de «cado» (cair) X «cēcīdī», 1a. pessoa do singular do pretérito perfeito indicativo de «caedo» (cortar).

²⁶ Ter., *Ad.*, II.2, v. 5: «Eu apanhando, ele espancando, até que ambos ficamos exaustos».

²⁷ «Vejo-te, invejo-te, saúdo-te, interdito-te os bens».

²⁸ Cic., *Orat.*, XLV.153: «Quid uero licentius, quam quod hominum etiam nomina contrahebant, quo essent aptiora? nam ut 'duellum' bellum, et 'duis' bis, sic Duellium eum qui Poenos classe

[43] Varro reputava que «villa» vem de «veho», mas apresenta uma conjectura, pois os camponeses dizem «vella» em vez de «villa» e «vellatura» em vez de «vectura».²⁹ O que mais autorizado do que esses testemunhos consideraremos? «Vellatura» e «vella» eram ditos pelo povo, «vectura» e «villa» pelos letrados. Portanto, um linguajar do povo, outro dos letrados.

[44] Mas Cícero diz de alguém:³⁰ «Putabatur bene latine loqui sed litteras nesciebat».³¹ Cícero não diria isso senão lhe parecesse admirável unicamente naquele. Pois o que ele admira naquele, quase como algo singular, prova que em outros isso nunca ocorreu.

[45] No entanto, a assembleia aplaudiu quando era dito por Carbão: «Patris dictum sapiens filii temeritas comprobavit».³² Por quê? Porque estariam presentes na assembleia muitos instruídos, e entre eles, Marco Cícero. Pois atesta isto ter sido dito na assembleia, estando ele presente. Enfim, o juízo do ritmo é comum aos ouvidos e é

deuicit Bellium nominauerunt, cum superiores appellati essent semper Duellii. Quin etiam uerba saepe contrahuntur non usus causa sed aurium» («mas o que é mais permissivo do que o fato de até mesmo os nomes das pessoas serem contraídos para se tornarem mais adequados? Pois assim como ‘duellum’ se tornou ‘bellum’ e ‘duis’ se tornou ‘bis’, da mesma forma, a aquele ‘Duellius’ que derrotou os púnicos por mar chamaram ‘Bellius’, embora seus antecessores sempre tenham sido chamados ‘Duellii’. Além disso, as palavras muitas vezes são contraídas não por causa do uso, mas dos ouvidos»). Mirko Tavoni (1984: 219) salienta que esse argumento, adotado por Bruni na discussão oral, conforme recorda Flavio Biondo no passo 24 de *De verbis Romanae locutionis*, fora já rebatido no passo 33 da referida obra, o que Bruni parece aqui não levar em consideração.

²⁹ Var., *Rust.* 1.2, 14: «Vilicus agri colendi causa constitutus atque appellatus a villa, quod ab eo in eam convehuntur fructus et evehuntur, cum veneunt. A quo rustici etiam nunc quoque viam veham appellat propter vecturas et vellam, non villam, quo vehunt et unde vehunt. Item dicuntur qui vecturis vivunt velaturam facere» («o administrador é nomeado e encarregado do cultivo da fazenda e chamado de ‘vilicus’, derivado de ‘villa’, pois é ele quem transporta os produtos para ela e os leva para fora quando são vendidos. Por isso, os agricultores ainda hoje chamam ‘via’ de ‘veha’ devido ao caminho utilizado para o transporte de mercadorias e chamam de ‘vella’, não ‘villa’, o lugar para onde transportam e de onde transportam. Da mesma forma, aqueles que vivem de transportes dizem que fazem ‘velatura’»). Var., *Ling.* v.6: «Sic qua vehebant, viae dictae; quo fructus convehebant, villae» («assim, as vias pelas quais transportavam mercadorias eram chamadas de ‘viae’; os locais para onde transportavam os produtos, de ‘villae’»). Com relação a essa última passagem, Ernout e Meillet (1951: 732-733) observam que «Varrão acredita poder basear-se nas pronúncias rurais de ‘veha/via’, ‘vella/villa’, [...] pronúncias muito improváveis para ‘villa’, cujo ‘i’ longo é garantido pelas línguas românicas».

³⁰ Trata-se de Curião, sobre quem Cícero fala em *Brut.* 210: «Quia latine non pessime loquebatur usu, credo aliquo domestico; nam litterarum admodum nihil sciebat» («porque falava em latim não muito mal devido à prática, acredito que por influência de alguém da casa; pois ele sabia muito pouco das letras»).

³¹ Cic., *Brut.* 259. Mirko Tavoni (1984: 220) observa que este argumento é utilizado também por Guarino Veronese no passo 30 de *De linguae latinae differentiis*; por Poggio Bracciolini no passo 70 de *Utrum prisca Romana lingua omnibus communis fuerit, an alia quaedam doctorum virorum, alia plebis et vulgi, tertiae convivialis historiae disceptatio*; e por Francesco Filelfo nos passos 30-31 de *Epistola a Lorenzo il Magnifico*.

³² Cic., *Orat.* 213-214; argumento antes utilizado por Flavio Biondo no passo 18 de *De verbis Romanae locutionis*.



notado não pelo entendimento das coisas, mas pelo alongamento ou brevidade da expiração.³³

[46] Mas a filha de Lélío escreveu maravilhosamente poemas em latim – e, por Hércules, Safo escreveu maravilhosamente poemas em versos gregos!³⁴ Pois quem nega que algumas mulheres eram instruídas, como Cornélia, mãe dos Gracos, e as filhas do poeta Epicarmo, e muitas outras entre as gregas e latinas?³⁵

[47] Mas Caio Cúrio «nichil admodum sciebat literarum»,³⁶ entretanto, foi contado entre os oradores devido ao esplendor e cópia das melhores palavras. Creio que ele não frequentou essas grandes escolas; mas o mesmo Cúrio escreveu suas orações e diálogos. A respeito de quem, no entanto, colocaria seus pensamentos por escrito, diremos que não conhecia as letras?

[48] Mas sua casa proporcionou a cópia de palavras. Concordo: com efeito, parentes letrados, servos e até mães, se são elegantes, podem ajudar na eloquência dos filhos.

[49] Enfim, ainda hoje, as mulheres romanas, em meu juízo, falam elegantísimamente, e certamente de modo mais puro do que os homens. E, embora o linguajar delas não seja letrado, a própria forma de falar e o brilho das palavras podem ajudar na eloquência.³⁷

[50] Enquanto eu ouvia, uma matrona romana indignava-se porque uma mulher plebeia a ultrapassou: «Por Deus! – disse – até que ponto toda a cortesia e todo o costume louvável se acabaram por estes tempos? Até que ponto todas as classes e posições de dignidade se confundiram?». Depois, tendo se voltado para a mulher que ela desaprovava: «Tu – disse – mesmo sendo de pai plebeu e de marido plebeu, não te envergonhas de me ultrapassar, a mim nascida de família equestre e casada com cavaleiro romano? Mas por que falo de mim? Agora, se Deus permitir, tu ultrapassarás as mulheres patricias?».

³³ Laurence Bernard-Pradelle (2014: 161) comenta que, em *Orator* (213-214), «Cícero explica que o dicoreu tem uma cadência notável, da qual devemos temer a saturação, mas que realiza maravilhas em uma reunião pública, sensível aos efeitos sonoros. Bruni retoma o argumento».

³⁴ Para Laurence Bernard-Pradelle (2014: 161), Bruni aqui confunde o Curião avô, sobre quem Cícero se surpreende por não ter conseguido o consulado (*Brut.*, 124), com o Curião pai, que não tinha nenhuma cultura, mas estava imerso em um ambiente cultural favorável (*Brut.* 210 e 213).

³⁵ Cic., *Brut.* 211; argumento antes utilizado por Flavio Biondo no passo 47 de *De verbis Romanae locutionis*. Mirko Tavoni (1984: 220) comenta que Leonardo Bruni, em *De studiis et litteris liber* (Baron, 1928: 169), escrito entre 1422 e 1429 para a senhora Battista Malatesta, coloca Cornelia e Safo entre os «clarissimarum mulierum exempla, quae litteris et studiis et eloquentia claruerunt, per quarum commemorationem te provocare ad excellentiam possim» («os exemplos das mulheres mais ilustres, que se destacaram nas letras, nos estudos e na eloquência, através de cuja lembrança eu posso te incitar à excelência»).

³⁶ Cic., *Brut.* 210; argumento já utilizado por Flavio Biondo no passo 52 de *De verbis Romanae locutionis*.

³⁷ Como explica Mirko Tavoni (1984: 221), «o caso da matrona romana corresponde aos dos camponeses da Itália central citado por Biondo» nos passos 95-98 de *De verbis Romanae locutionis*.

[51] Ela expressava isso em um linguajar romano puro e nativo, de modo que, sem dúvida encantado, me deleitei como não apenas as palavras mantivessem o esplendor e a gravidade da sentença bem como a própria pronúncia, uma certa suavidade vernácula.

[52] Eu reputo que, desse modo, as mães foram úteis aos filhos, e as amas às crianças, para fins de elegância, não porque flexionassem os casos, ou variassem e conjugassem os verbos de maneira letrada, mas porque infundissem um linguajar puro e esplendoroso e minimamente bárbaro.

[53] Pois até mesmo o linguajar popular tem seu valor, como aparece no poeta Dante e em outros que falam corretamente.

[54] Quis responder estas coisas ao teu libelo; reputo que, se te arrastei, por meio delas, contra a tua opinião, disse o suficiente; se persistes em tua opinião e não cedes à necessidade de argumentos, prometo que ainda direi mais contra essa opinião. Fica bem.

RECIBIDO: mayo 2024; ACEPTADO: junio 2024.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARON, H. (1928): *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften: Mit Einer Chronologie Seiner Werke und Briefe*, B. G. Teubner, Leipzig.
- BERNARD-PRADELLE, L. (2014): *Leonardo Bruni Aretino: lettres familières tomo 2*, Presses Universitaires de la Méditerranée, s.l.
- DELLE DONNE, F. (2008): «Introduzione», *Flavius Blondus. De verbis Romanae locutionis*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, pp. XVI-LVII.
- ERNOUT, A. - MEILLET, A. (1951): *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris.
- MARCELLINO, G. (2013-2014): *Flavio Biondo. De verbis Romanae locutionis: introduzione, edizione critica, traduzione e commento* [Tesi Ph.D.], Scuola Normale Superiore, s.l.
- MARSH, D. (1979): «Grammar, Method, and Polemic in Lorenzo Valla's *Elegantia*», *Rinascimento* 19: 91-116.
- MARSICO, C. (2013): *Per l'edizione delle Elegantie di Lorenzo Valla: studio sul v libro*, Firenze University Press, Firenze.
- RUIZ ARZALLUZ, I. (2013): «Petrarca y las primeras ediciones de Terencio», *Humanistica Lovaniensia* 62: 69-96.
- SARAIVA, F. R. DOS S. (2006): *Dicionário latino-português*, Livraria Garnier, Rio de Janeiro - Belo Horizonte.
- SCHÖNTAG, R. (2017): «Il dibattito intorno al volgare antico tra Leonardo Bruni e Flavio Biondo sullo sfondo della cognizione linguistica di Dante», *Forum Italicum* 51 (3): 553-572.
- TAVONI, M. (1984): *Latino, grammatica, volgare: storia di una questione umanistica*, Editrice Antenore, Padova.



UN LUGAR EN EL COSMOS. REFLEXIONES DEL CRISTIANISMO Y LA FILOSOFÍA EN TORNO AL MUNDO EN LOS SIGLOS II Y III

Miguel Ángel Ramírez Batalla

Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras (México)

<https://orcid.org/0009-0002-8500-685X>

urbs753@gmail.com

RESUMEN

El artículo es un estudio histórico de las posturas cristianas y filosóficas sobre el mundo y sus implicaciones en los siglos II y III. Para algunos pensadores cristianos, el mundo fue creado por Dios principalmente para el hombre. Empero, esta idea fue ampliada por la convicción de que el cosmos fue realizado especialmente para y por los cristianos. Tal noción conllevaba que éstos tenían un papel clave en los designios y propósitos de Dios para salvar a la humanidad, eran los favoritos de la divinidad. En cambio, los intelectuales –especialmente estoicos, platónicos y neoplatónicos– concebían el mundo como un todo orgánico que subsistía por el colectivo y no por alguna parte, ni siquiera por el hombre. Algunos filósofos incluso defendían que los humanos no eran seres únicos, sino que los animales ostentaban cualidades y habilidades similares, y, a veces, superiores a las humanas. Estas posturas y sus argumentos reflejaban, en última instancia, dos visiones distintas sobre el mundo, la naturaleza, Dios y el hombre que se enfrentaron en el ambiente cultural del Imperio romano de los siglos II y III.

PALABRAS CLAVE: naturaleza, hombre, animales, razón, divinidad.

A PLACE IN THE COSMOS: REFLECTIONS OF CHRISTIANITY AND PHILOSOPHY ON THE WORLD IN THE 2ND AND 3RD CENTURIES

ABSTRACT

This paper is a historical study of the Christian and philosophical perspectives about the world and their implications in the second and third centuries. Some Christian thinkers believed the world was created by God, especially for men. Nevertheless, this idea was extended by the conviction that cosmos was made mainly for and to Christians. It meant Christians had an important function in the divine plans and in God's purposes to save humanity, they were God's favorites ones. In contrast, the intellectuals –above all Stoics, Platonics and Neoplatonics– thought the world like an organic whole which remains for the collective, not for some part, not even men. Some philosophers defended that humans were not exceptional, but animals showed similar or superior characteristics and skills than humans. These positions and their arguments ultimately reflected two different visions about the world, the nature, God and man that faced each other in the cultural environment of the Roman Empire in the second and third centuries.

KEYWORDS: nature, man, animals, reason, divinity.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.05>

FORTVNATAE, N° 40; 2024 (2), pp. 89-108; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



INTRODUCCIÓN

En los primeros decenios de su existencia, los cristianos se encontraron en un amplio universo religioso en el que convivían múltiples cultos, ritos y dioses. Teniendo su origen en una provincia romana fronteriza y vinculándose con los judíos, individuos que cargaban con características criticables en el mundo clásico, los cristianos elaboraron y resaltaron cualidades positivas que les dieron sentido como conjunto. Tal proceso fue complejo, progresivo y variado porque sucedió en el ámbito interno —con la proliferación de grupos cristianos— y en el externo frente a quienes tenían creencias y prácticas distintas. Al mismo tiempo, el Imperio romano se exhibía como una entidad política unificada en que la economía prosperaba en varios niveles, una sociedad que exponía un orden jerárquico en su seno y con una civilización que presumía ser la muestra más acabada del espíritu humano. Expresiones como la filosofía, la retórica, el arte y la literatura poseían exponentes que eran el orgullo de los habitantes, sobre todo letrados, del Imperio romano. Asimismo, las ciudades y los campos cumplían devotamente sus deberes religiosos con los dioses que les proporcionaban beneficios y favores.

Las relaciones de las comunidades cristianas con su entorno sociopolítico fueron complejas a través del tiempo y en el extenso territorio romano, ya que había numerosos factores involucrados. Ante las muchas opciones de abordar el tema, este trabajo se centra en dos aspectos. El primero es la presentación y la defensa de ideas en torno al papel central que los cristianos se daban en el mundo como sus principales beneficiarios y garantes de su conservación y continuidad, debido a su relación especial con Dios y su moral basada en preceptos divinamente inspirados, por lo que aquel tenía sentido por el cristianismo. Para ello se recurre a autores de los siglos II y III. El segundo es la perspectiva filosófica —sobre todo platónica, estoica y neoplatónica— sobre el valor del cosmos por sí mismo sin depender de o basarse en uno de sus miembros, la primacía del todo sobre las partes y los argumentos expuestos para defender esta postura. Es necesario estudiar la temática de tal modo con el fin de destacar sus tesis e implicaciones más relevantes que revelan dos concepciones distintas del mundo y el hombre que se mostraban como irreconciliables y opuestas por sus respectivos propulsores. Vale la pena aclarar que las referencias y citas textuales de los autores antiguos están tomadas de traducciones modernas que aparecen al final del trabajo.

LOS CRISTIANOS Y EL MUNDO

Frente a las dudas e incomprendiones que despertaban ciertas actitudes e ideas en torno a su medio social¹, algunos cristianos se ocuparon en presentar una visión positiva

¹ Había cristianos que no asistían al teatro, al circo y al anfiteatro porque consideraban que los espectáculos presentados se relacionaban con los antiguos cultos o porque ahí se exhibían reacciones

de su religión al destacar conductas loables. Ignacio de Antioquía y Policarpo ordenaban a las casadas ser fieles a sus maridos, recatadas en su comportamiento y educar a sus hijos en las creencias cristianas. Las bodas debían celebrarse ante el obispo para demostrar que no se hacían con vistas a la lujuria (Egn. *Polyc.* 5.1-2. *Polyc. Phil.* 4.2.). Pseudo Bernabé y Arístides decían que la fornicación, el adulterio, la pederastia y el aborto eran prácticas aborrecidas por Dios, por lo que el cristiano debía alejarse de ellas (Ps. Ber. 19.4-5. Aristid. *Apol.* 15.2-4). Hermas, Atenágoras y Tertuliano –retomando un dicho atribuido a Jesús en el Evangelio de Mateo– subrayaban la excelsa conducta moral cristiana al sostener que nadie debía ver con deseo a una mujer que no fuera su propia esposa, pues lo contrario significaba un gran pecado contra Dios. En caso de estar casado, el cristiano solamente tenía ojos para su cónyuge (Herm. *Mand.* IV.1.1. Athenag. *Legat.* 32. Tert. *Apol.* 44.2). La *Carta a Diogneto*, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, Justino y Tertuliano mostraban a sus correligionarios como un dechado de virtudes por su elevado código moral y recalcan su rechazo a la pederastia, la prostitución, el empleo sexual de esclavos, el abandono de hijos y el aborto; todas ellas actividades toleradas en la Antigüedad clásica (*Ad Diog.* 5.6-7. Athenag. *Legat.* 34. Teoph. *Aut.* 1.2. Just. *Apol.* 1.27.1-4. Tert. *De Anima.* 25.4)². De tal modo, la censura de la *porneia*, entendida como toda práctica sexual extramarital, fue considerada la base de la sexualidad cristiana primitiva (Harper, 2012: 379-382)³.

Atenágoras exponía el rígido código sexual cristiano que establecía la finalidad del matrimonio y las relaciones sexuales dentro de ese marco: «teniendo cada uno de nosotros por mujer la que tomó conforme a las leyes que por nosotros han sido establecidas y ésta con miras a la procreación de los hijos. Porque al modo del labrador, echada la semilla en la tierra, espera a la siega y no sigue sembrando, así, para nosotros, la medida del deseo es la procreación de los hijos» (*Legat.* 32). En la misma línea, Clemente de Alejandría retomaba la imagen del sembrador y la semilla para recalcar la finalidad del coito y enfatizar que «unirse sin buscar la procreación es un verdadero insulto a la naturaleza» (*Paed.* II.95.3). Asimismo, declaraba –a la manera de Plutarco en sus *Preceptos conyugales*– que el coito no debía plasmarse en una vorágine de placer y deseo, sino tenía que ser un ejemplo de mesura y control porque el cristiano no vivía para la propia complacencia.

y emociones violentas e inmorales. Además, era conocida la renuencia de varios a no formar parte del culto cívico o de actividades gregarias que pudieran tener un vínculo con los ritos y dioses tradicionales. Véase Tac. *Ann.* XV.44. Tert. *Apol.* 16.1-3. *Nat.* I.11.1-3. *Spect.* 3. Min. Fel. XI.7.

² También destacaban que los cristianos no cometían robos, asesinatos ni evadían impuestos. Tampoco eran irritables, arrogantes, altaneros, avariciosos y desobedientes a la autoridad. (Teoph. *Aut.* 1.2. Tac. *Gr.* I.4. Tert. *Apol.* 46.10-12).

³ No obstante, Jennifer Glancy (2015: 226-229) defiende que Pablo, al igual que los rabinos de su tiempo, no incluía el empleo sexual de los esclavos en la categoría de *porneia*. Tal situación cambiaría en el siglo II.



Tampoco por la noche, pensando que se está en tinieblas, se deben cometer acciones desenfrenadas, sino que debemos encerrar en nuestra alma el pudor, cual luz de la razón. En nada nos diferenciamos de Penélope, si durante el día tejemos unos principios de moderación, y de noche los deshacemos, cuando nos acostamos. Porque si se debe observar la dignidad, como en realidad debe ser, mucho más debemos mostrarla con nuestra esposa, evitando abrazos indecentes y la mejor prueba de que no se comporta honestamente con los vecinos, es ser consecuente en casa. Porque no, no es posible ser considerado casto por la esposa, a la que no se da testimonio de castidad en medio de aquellos placeres picantes. Un afecto que confiesa cimentarse en el terreno resbaladizo de la unión sexual florece poco tiempo y envejece junto con el cuerpo, y, a veces, incluso, llega a envejecer antes, cuando el deseo carnal se ha marchitado, cuando los placeres de las prostitutas han ultrajado la castidad matrimonial (Clem. *Paed.* II.97.2-3).

Clemente recalca ampliamente que cualquier unión extramarital era impropia y prohibía el aborto y el abandono de los hijos como los demás autores (*Paed.* II.83-102). Así, la sexualidad disciplinada como mezcla de nociones bíblicas y estoicas llegó al punto más elevado con el pensador alejandrino (Brown, 1993: 188-190. Rhee, 2005: 119-120)⁴. Por último, varios autores subrayaron que la virtud cristiana llegaba a tal nivel que algunos preferían permanecer castos toda la vida con la intención de servir a Dios sin obstáculos, preocupaciones y distracciones, y mantener una relación más cercana con él (*Vit. Polyc.* 14-15. Just. *Apol.* I.29.1. Athenag. *Legat.* 32. Cipr. *Hab. Virg.* 23-24)⁵.

Al mismo tiempo, los cristianos crearon formas de asistencia a los desamparados y pobres de sus comunidades, y mostraron la caridad como un deber religioso, resultado de los preceptos del Maestro y los apóstoles sobre el cuidado del prójimo. Continuamente animaban a contribuir con limosnas para proveer a huérfanos, viudas y mendigos. Gracias a esto, el donante obtenía premios en el cielo y los socorridos

⁴ La influencia de Musonio Rufo, Epicteto y Plutarco en los paradigmas sexuales y sociales cristianos es notable al grado que, en ocasiones, es prácticamente imposible hallar diferencia alguna con las ideas de varios Padres apostólicos y apologistas. Particularmente el estoicismo ejerció un notorio influjo sobre las nociones cristianas de los siglos II y III en torno a la sexualidad y el matrimonio, en ocasiones mayor que los ideales de Jesús y Pablo al respecto (Robert, 1999: 243-250. Veyne, 2004: 157-165 y 2010: 130-136. Rhee, 2005: 109-113). El ascendente de los pensadores y moralistas clásicos también se sintió en el medio judío coetáneo a estos sucesos, por lo que algunos cuestionan la existencia independiente de una moral familiar y sexual típicamente judía (Satlow, 2006: 613-617. Diamond, 2008: 32.). Todo esto apunta a una circulación de ideas e intereses similares sin importar la religión del individuo o grupo en cuestión.

⁵ El asunto de la virginidad, si bien ponderado por los escritores mencionados, era complicada por el acento de algunos en elevarla a un estatus indispensable para alcanzar la salvación y el conocimiento de lo divino. Esto acarreó el rechazo del matrimonio y la sexualidad por parte de los cristianos gnósticos, como puede verse en su literatura, y generó fuertes tensiones en las comunidades cristianas por sus implicaciones (Brown, 1993: 141. Rhee, 2005: 125-131. Piñero, 2007: 131-133. Ehrman, 2009: 60-67).

oraban a favor de él (*Didaché*. 1.6. Egn. *Polyc.* 4.1. Ps. Ber. 19.9. Herm. *Mand.* 2.5-10. Teoph. *Aut.* 1.2). La *Carta a Diogneto* resaltaba que la ayuda al menesteroso era un modo palpable en que el hombre podía emular la misericordia divina. Así como Dios desinteresadamente asistía a los hombres incapaces de brindarle algún beneficio, el donador auxiliaba al mendigo carente de medios para darle algo. Así, quien imita a Dios «toma sobre sí la carga de su prójimo; el que está pronto a hacer el bien a su inferior en aquello justamente en que él es superior; el que, suministrando a los necesitados lo mismo que él recibió de Dios, se convierte en Dios de los que reciben de su mano; ése es el verdadero imitador de Dios» (*Diog.* 10.6).

Aristides, Justino y Tertuliano indicaban que los cristianos tenían cajas comunes en las que cada quien cooperaba, según sus recursos al final de las reuniones, para socorrer a viudas, huérfanos, ancianos, viajeros, enfermos y presos por su fe. Tal ayuda probaba el afecto existente en los colectivos y el apelativo de hermanos que se daban (*Aristid. Apol.* 15.5-7. *Just. Apol.* 1.67.5-6. *Tert. Apol.* 39.5-11). Por su parte, Clemente declaraba que el mejor uso de la riqueza era ayudar a los pobres para conseguir bienes en el cielo, «de modo que no es rico el que tiene dinero y lo conserva, sino el que lo reparte» (*Paed.* III.35.5). Cipriano tocó el tema de la limosna y la donación en reiteradas ocasiones y señaló que si el benefactor urbano no escatimaba dinero para solventar espectáculos y juegos, y así obtener prestigio y notoriedad, el cristiano debía ser más presto en auxiliar a su prójimo porque era mandato divino y un medio de salvación. El obispo organizó colectas y utilizó su propio dinero para alimentar a viudas y huérfanos, ayudar a los encarcelados por su fe y pagar el rescate de quienes habían sido atrapados por los bárbaros (*Don.* 12. *Or. Dom.* 20. *Demet.* 10. *Op. et Elee.* 2-22. *Ep.* 5.1-2. 13.7. 62.2-4).

Los cristianos subrayaron que su caridad era superior y diferente a la evergesis clásica porque ésta, a su parecer, perseguía la admiración colectiva plasmada en estatuas, inscripciones y asientos para el benefactor. Las donaciones se realizaban según la jerarquía social y apuntalaban actividades que no contribuían sustancialmente a los más necesitados.⁶ Por otro lado, excepto el apologista Aristides (*Apol.* 14.3), omitieron los mecanismos existentes de asistencia en los medios judío y gentil con el objetivo de exhibir sus medios de ayuda como exclusivos y originales por ser producto de una orden divina, lo que daba un sello distintivo a su religión⁷. Tales discursos

⁶ Para la liga entre evergesis y jerarquía social, y la satisfacción del donante: Hands, 1968: 37-42. Dunbabin, 2003: 38-40. Van Nijf, 1997: 59-61. MacMullen, 1990: 19-23. Veyne, 1976: 690-694.

⁷ La Misná contiene varios pasajes que resaltaban la caridad y la limosna como sustanciales a la religión judía al ser gratas a Dios y ordenadas por él a favor de los desamparados. Las sinagogas eran centros de asistencia y acopio de dinero, alimento y ropa. También se costeaban casas de huéspedes, se daban dotes a mujeres pobres o sin padres, se mantenía a huérfanos y necesitados, y se enteraba a indigentes (Adler, 1964: 102-103. Lightstone, 2007: 375-376. Momigliano, 2011: 189). Por otro lado, la sociedad grecorromana conocía algunos medios de socorro a los menos favorecidos, pero usaban formas distintas a las judías y cristianas, y no tenían el papel central en las fuentes antiguas ni se debían



y usanzas fueron claves para conformar su sentido de grupo y atraer a sujetos cuyos entornos vulnerables de vida los hacían proclives a prácticas e ideas que les brindaban protección en un medio social que solía ignorarlos. Este fenómeno hizo atractivo al cristianismo y contribuyó a su expansión (Stark, 2009: 191-192)⁸. Los usos solidarios y altruistas se volvieron parte crucial de su imagen social y en un poderoso íman para la gente que hallaba pertenencia y cobijo en las iglesias.

La insistencia cristiana en su excelente conducta moral buscaba acentuar el carácter único de su religión. En las implicaciones de tal convencimiento, estaba la aserción de que su moralidad tenía un papel sobresaliente en el mantenimiento del mundo y que éste sólo tenía sentido por el cristianismo. Arístides comentaba que su comportamiento ejemplar, entre otros aspectos, hacía gratas sus oraciones a Dios y los volvía los mejores intercesores para aplacar su ira provocada por la adoración de los ídolos, lo que tenía un efecto benéfico para todos, justos e injustos. Esto lo llevó a concluir que «para mí, no ofrece duda que el mundo se mantiene por las súplicas de los cristianos» (*Apol.* 16.6). Justino retomó este papel benéfico porque la presencia cristiana, con su elevados valores morales y predicación salvífica que anunciaba el culto adecuado, dilataba el castigo de Dios al mundo a causa de la adoración de los demonios por parte de los inicuos. El futuro mártir sostenía que

Dios dilata llevar a cabo la confusión y destrucción del universo, por causa de la semilla de los cristianos, recién arrojada al mundo, que Él sabe ser la causa de la conservación de la naturaleza. Porque, de no ser así, no tendríais vosotros poder para no hacer nada de lo que vosotros hacéis ni seríais manejados como instrumentos de su acción por los malvados demonios, sino que, bajando el fuego del juicio, ya lo habría discriminado todo sin excepción, como antes el diluvio no dejó vivo a nadie, fuera del que nosotros llamamos Noé, y vosotros Deucalión, del que nuevamente nació tanta muchedumbre de hombres, unos buenos y otros malos (*Just. Apol.* II.6.1-2).

Tertuliano afirmaba que los hombres habían actuado mal con Dios al inventar ídolos para rendirles un culto que solamente merecía aquel, lo que ocasionó actos inmorales y formas impropias de adoración. Como el género humano no reconoció a Dios, aunque se benefició de sus favores, no supo descifrar sus muestras de cólera. Aun con esto, los males acaecidos a la humanidad eran menores desde que los cristianos habían aparecido y fungían como intercesores ante él para aplacar su ira, lo cual

a las mismas razones. Debido a esto, debe matizarse la observación de que Grecia y Roma desconocían las usanzas solidarias con los demás (Veyne, 2022: 142-148. Brown, 2016: 152-154 y 1978: 48. Whittaker, 1979: 218-221).

⁸ En el siglo IV Juliano fue perceptivo en la atracción que ejercía el cristianismo sobre los menesterosos y necesitados debido a la caridad individual e institucional. Esto hizo que la considerara una causa importante del éxito de los cristianos para conseguir más adeptos. Por ello trató de adaptar un modelo similar de apoyo económico a los desvalidos en su renovación de los cultos tradicionales (*Ep.* 84.430d. 89b.290c-d.). De igual modo, observaba la ayuda que los judíos ofrecían a los más pobres de sus comunidades.



mantenía la existencia del mundo (*Apol.* 40. 10-13.). Remataba diciendo que los cristianos, «secos por los ayunos y exprimidos por todo tipo de continencia, apartados de todo goce, revolcándonos en saco y ceniza, importunamos al cielo, convenecemos a Dios, y, cuando le hemos arrancado misericordia, ¡vosotros honráis a Júpiter y dejáis de lado a Dios!» (*Apol.* 40.15)⁹.

La *Carta a Diogneto* revela una convicción similar al calificar a los cristianos como alma del mundo. Según este escrito, el alma estaba en todas las partes del cuerpo y los cristianos estaban dispersos en el mundo; el alma habitaba el cuerpo, pero no procedía de él y los cristianos vivían en el mundo, pero no provenían de él. Así como el cuerpo aborrecía el alma porque no le dejaba gozar el placer, el mundo detestaba a los cristianos porque odiaban los placeres (*Diog.* 6.1-5). Pese a esa animosidad, el alma sustentaba al cuerpo de forma similar a cómo los cristianos conservaban el mundo: «El alma está encerrada en el cuerpo, pero ella es la que mantiene unido al cuerpo; así los cristianos están detenidos en el mundo, como en la cárcel, pero ellos son los que mantienen el trabazón del mundo» (*Diog.* 6.7.). La noción «alma del mundo» tenía un origen filosófico, para unos presocráticos era la materia activa y dotada de un principio inmanente que la configuraba y posibilitaba su evolución. En cambio, para Platón era la organización universal introducida en el caos de la materia por el demiurgo, configurándolo conforme al modelo perfecto del que el cosmos es imagen. El mundo material poseía una organización anterior a él, concebida como alma que lo envuelve y se extiende por él, pero sin identificarse con él. Por su parte, los estoicos retomaron la concepción de un principio inmanente de la materia (Churruca, 1998: 144).

La reinterpretación de esta idea por el autor anónimo puede verse en dos vertientes. La primera añadía un plano ético y social al cosmológico y subrayaba la conducta ejemplar cristiana, la cual daba consistencia a su sociedad. El mundo tomaba otra connotación al aglutinar colectivamente a los hombres pecaminosos en abierta hostilidad contra Dios y sus seguidores. Ese conjunto de humanos era el orbe en un sentido restrictivo (Churruca, 1998: 142, 144). El contraste tenía varias reminiscencias paulinas que oponían las obras de la carne, habituales en el mundo, a los frutos del espíritu que debían mostrar los cristianos¹⁰. Las diferencias entre ambos

⁹ Varios cristianos de los siglos II y III resaltaron la disposición y el deseo de padecer males y dolores, incluso la muerte. Judith Perkins (1992: 263-265) analiza a Ignacio de Antioquía, para quien la señal distintiva cristiana era su inclinación a sufrir hasta la muerte mediante el martirio para demostrar el compromiso con Cristo, alcanzar la salvación y unirse con lo divino. Así, el obispo ligó la noción de sufrimiento con el de comunidad. En otro trabajo sostiene que el cristianismo afianzó prácticas y, sobre todo, ideas que lo ataron con los sufrientes, pobres y enfermos. Su imagen fue la de una comunidad de sufrientes (Perkins, 1995: 8-12).

¹⁰ La lucha constante del cristiano frente a la inmoralidad de su ambiente histórico-social revelaba la pelea entre carne y espíritu, presente en las epístolas paulinas, como imagen de la resistencia humana ante la voluntad divina. Esta tensión permanente subrayaba que «las debilidades y las tentaciones del cuerpo son el eco de un estado de desamparo e incluso de rebelión contra Dios, mucho más importante que el cuerpo en sí» (Brown, 1993: 79).



probaban que la religión cristiana poseía un origen divino y era cualitativamente única en el plano moral al definirse por encomiables virtudes en vez de los vicios y los pecados comunes del resto de la humanidad (Räsänen, 2017: 184-185). De tal modo, según Gomes Moreira (2022: 644), como alma del mundo, «los cristianos no apenas están esparcidos por el mundo, sino que ya lo trascendieron en todo, o sea, han cambiado la manera de estar en el mundo, dando a sus vidas y al propio mundo un nuevo sentido».

La segunda vertiente es que, junto con esta carga social, la *Carta a Diogneto* se refería a los cristianos como agentes preservadores del mundo que ejercían una influencia mística en él. Su existencia insuflaba vida en el cosmos y lo bendecía con su inmanencia en una suerte de teología mística como refiere Doru Costache (2012: 38, 40). La misión confiada por Dios los empujaba a mostrar amor y compasión a todos, incluso a quienes los odiaban, y los hacía agentes activos de Dios en el mundo¹¹. Así, la dimensión mística del actuar cristiano no excluía el lado práctico de su actividad colectiva porque era tanto una realidad interna como sociocósmica (Costache, 2012: 41). Con la compleja reelaboración conceptual de que los cristianos eran en el mundo lo que el alma en el cuerpo (*Diog.* 6.1.), el escritor de la carta enfatizó, como otros autores referidos antes, que cumplían la labor de conservadores del mundo por retardar el castigo a la humanidad pervertida por el pecado y refractaria a Dios y sus adoradores. Esa tarea era realizada aún con la oposición del mundo tal y como ocurría con la liga contradictoria entre el alma y el cuerpo: «El alma ama a la carne y a los miembros que la aborrecen, y los cristianos aman también a los que los odian» (*Diog.* 6.6.). La impecable moralidad y actividad cristianas contribuían al sostén del cosmos y, por ende, a su ordenamiento. El universo subsistía por la presencia y acción cristianas, volviéndose su columna, similar a la relación paradójica del alma con el cuerpo en que la primera ama al segundo, aunque éste la odie. Una noción filosófica fue reelaborada en la epístola para proporcionar una precisión ética y social al modo en que los cristianos se definían a sí mismos y al mundo. Su origen divino y excelencia moral fueron argumentos clave (Ramírez Batalla, 2013: 39-40).

La importancia asignada a sí mismos fue esencial a la formación universalista de su imagen que les concedía un rango central en el plan divino para la salvación humana. Algunos llevaron esta consideración más allá y afirmaron que el mundo sólo tenía sentido por los cristianos y había sido creado especialmente para ellos con el objetivo de cumplir los designios divinos. El autor de la *Segunda Carta de Clemente*

¹¹ Como ocurría con la ayuda a los demás, véase la nota 4 de este trabajo, el acento en una adecuada conducta moral también se encontraba en la literatura y la filosofía antiguas. C. R. Whittaker (1979: 210-216) presenta varios pasajes, inclusive de cristianos, que resaltaban las semejanzas de los preceptos filosóficos con las ideas propias. Esto le sirve para señalar que los cristianos no reclamaron que la caridad y la moral fueran rasgos exclusivos de su religión (1979: 222). No obstante, vale la pena destacar que, a pesar de las semejanzas, los cristianos insistieron en que su caridad obedecía a una orden de Dios y su moral tenía un origen divino. Tal hecho las dotaba de un carácter esencialmente superior.

afirmaba que la Iglesia espiritual fue fundada antes que el sol y la luna para manifestarse en tiempos recientes con Cristo y salvar a la humanidad. La iglesia no era de ahora, sino de antes (2 *Clem.* 14.1-2). Por su parte, Hermas contempló a un joven que le preguntó si sabía quién era la anciana que le había regalado un libro. Hermas respondió que era la Sibila y el joven le dijo que estaba equivocado para después revelar que se trataba de la Iglesia. Al ser inquirido por el motivo de su figura senil, declaró «porque fue creada –me contestó– antes que todas las cosas. Por eso aparece vieja y por causa de ella fue ordenado el mundo» (Herm. *Vis.* II.4.1).

Por su parte, Aristides escribía que los cristianos dirigían peticiones honestas «para que Dios las conceda y ellos las reciban, y así llenan el tiempo de su vida. Y como conocen los beneficios de Dios para con ellos, he aquí que por ellos pasan corriendo las bellezas que hay en el mundo» (*Apol.* 16.1). Así, el apologista sugería que los bienes del mundo habían surgido para los cristianos. La *Carta a Diogneto* defendía que «Dios amó a los hombres, por los cuales hizo el mundo, a los que sometió cuanto hay en la tierra, a los que concedió inteligencia y razón, a los solos que permitió mirar hacia arriba para contemplarle a Él, los que plasmó de su propia imagen, a los que envió a su Hijo Unigénito, a los que prometió su reino en el cielo, que dará a los que le hubieren amado» (*Diog.* 10.2). Aunque la obra indica que el cosmos había sido creado para el hombre, el contexto del plan divino de salvación apunta a que sus principales favorecidos eran los cristianos, pues tenían un lazo especial con Dios y una función cardinal en el orbe. Estas aserciones sobre su carácter central en el mundo reflejan un influjo rabínico. Algunos maestros argüían que las realidades terrenas tenían su arquetipo celestial y que determinados seres habían sido creados antes del mundo. Esto era aplicado a la Ley –criatura preferida de Dios, aparecida antes que todo, usada por él para hacer el universo, el cual surgió sólo por y para ella–, a la Sabiduría –que aparece con Dios antes de la creación del mundo– y a Israel, al que se le reconocía una función cardinal en la conservación del cosmos (Churruca, 1998: 136-137. Stemberger, 2011: 125). Así como los rabinos pensaban que el hombre alcanzaba la armonía con el mundo creado por Dios mediante la Torá, los cristianos se otorgaban un papel clave como receptores primordiales del mensaje divino de salvación, practicantes del culto agradable a Dios y los principales beneficiados del mundo y la creación.

LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA SOBRE EL MUNDO

La exaltación cristiana de su moral y su papel en el universo fue parte esencial de su representación y esa autoestima fue notada por sus críticos. En la segunda mitad del siglo II el platónico Celso calificaba de burda e incoherente la disputa cristiana y judía de ser el pueblo elegido de Dios. Afirmaba que judíos y cristianos parecían animales peleando por proclamarse los favoritos de la divinidad y colocarse en el centro del cosmos. El filósofo les hacía decir a cada grupo: «A nosotros nos lo revela y anuncia Dios todo de antemano, y, abandonando el cosmos y el curso del cielo y despreciando la tierra inmensa, con nosotros solos conversa, y a nosotros solos manda sus heraldos, y nunca deja de mandarlos y buscar modos como gocemos



eternamente de su convivencia» (Origen. *C. Cels.* IV.23). Líneas después añade sarcásticamente el carácter central que judíos y cristianos se adjudicaban en su lazo con Dios y su lugar en el mundo: «Existe Dios y después de él venimos nosotros, que fuimos por Él hechos semejantes en todo a Dios. Todo nos está sometido: la tierra, el agua, el aire, las estrellas; todo se hizo por causa nuestra y todo está ordenado para nuestro servicio» (*C. Cels.* IV.23). El tono mordaz no quita que algunos cristianos se asignaran un papel fundamental en la conservación del mundo y el propósito del mismo. A pesar de ser parte de grupos minoritarios y despreciados, pensaban que su religión y moral eran mejores que todo lo demás en el mismo tiempo en que la cultura griega y la política romana se exhibían como las dos tradiciones civilizadas del mundo que habían desembocado, por primera vez, en una experiencia universal con el Imperio romano (Sordi, 1998: 149). En ese contexto cultural y sociopolítico, las aserciones cristianas despertaron asombro y burlas. Pese a los matices que Orígenes haría después a las declaraciones irónicas de Celso, varios cristianos se creían los predilectos de la divinidad y que el mundo solamente tenía sentido por su irreplicable conducta y adoración verdadera.

Para atacar las pretensiones cristianas, el platónico fue más allá al defender que el hombre no era el centro del universo. Cuestionaba el antropocentrismo al señalar que los animales eran superiores a los humanos en varios campos y únicamente empleando las habilidades y características que la naturaleza les había otorgado. En cambio, los hombres debían construir herramientas y trabajar para conseguir el sustento cotidiano. Celso destacó que las destrezas, capacidad y organización de los animales probaban que poseían lenguajes para comunicarse entre ellos, sentimientos como la compasión y el amor, conocimiento de lo divino porque transmitían mensajes de la divinidad y uso de la razón al organizarse y tener una vida común ordenada (Origen. *C. Cels.* 68-98). La racionalidad no era privativa del hombre y éste no era único. La ponderación de las cualidades animales sirvió para refutar que el hombre tenía un papel especial en el mundo y, en consecuencia, la posición excepcional del cristianismo en él y como favorito de la divinidad. Rechazar que el humano era el centro terrenal tuvo gran peso en su argumentación (Norris Cochrane, 1992: 264).

Las reflexiones de Celso sobre los animales no estaban aisladas de su contexto intelectual, sino formaban parte de discusiones vigentes en el medio filosófico. En términos generales los estoicos consideraban que el alma humana era superior a la animal porque su parte rectora era la más importante, tendía conscientemente al bien y podía alcanzar la felicidad. La razón humana puede controlar la representación que recibe de la realidad por medio del asentimiento, lo que permite discernir las verdaderas de las falsas y encaminarse al bien y la virtud¹². Tal proceso cognitivo no ocurría

¹² Los planteamientos estoicos están inscritos en su teleología que defendía la superioridad de algunos entes sobre otros en un marco jerárquico que va de los inanimados a los racionales. Los seres racionales están por encima de los animados y el hombre es superior a cualquier clase específica de ser natural (Boeri - Salles, 2014: 271-273).



con los animales (Muñoz-Alonso López, 2018: 169-172. Newmyer, 2022: 192-194). Para los estoicos las semejanzas entre el comportamiento animal y el humano eran aparentes, producto de los impulsos comunes a los seres vivos; así, los animales carecían de lenguaje, aunque podían articular sonidos sin sentido porque éstos «no reflejan el proceso mental del asentimiento, que es condición de la racionalidad y, por tanto, de la ética y la justicia» (Muñoz-Alonso López, 2018: 173). El principio gobernante de los hombres se definía por su racionalidad, pero era irracional en los animales, a los que se negaba capacidad de leyes, justicia y solidaridad. Sus acciones eran causadas meramente por el instinto y el impulso, sobre todo de supervivencia (Muñoz-Alonso López, 2018: 173-178. Newmyer, 2011: 2-3). Esto explicaba que el hombre tuviera un rango superior al animal en la Tierra.

Por otro lado, Aristóteles era menos tajante que los estoicos. Atribuía a los animales rasgos como dulzura, ferocidad, valentía y amistad –así como sus opuestos–, y facultades del alma como la nutritiva, la sensitiva y de movimiento, símiles a las del hombre, aunque éste sigue siendo el referente por excelencia, en su noción de continuidad y similitud entre los seres vivientes¹³. Además, indica que los animales son capaces de mostrar prudencia en distintos grados, como ocurría con los humanos, por lo que les adjudica una significativa variedad de procesos mentales (Flores Farfán - Terán, 2018: 221-228. Newmyer, 2011: 8-9). Admitía su aptitud de comunicarse, mas no posesión de la facultad discursiva, un habla articulada y capaz de significar algo, símbolos basados en la convención, por lo que el lenguaje es propio del hombre. Éste posee ciertas peculiaridades cognitivas y fisiológicas, como un tipo específico de boca, lengua y labios, que lo facultan para emitir una voz significativa y no un mero ruido (Newmyer, 2011: 61. Flores Farfán - Terán, 2018: 229. Zamora Calvo, 2018: 203)¹⁴. El hombre goza de atributos fisiológicos y habilidades enlazadas con ellos que Aristóteles señala no para «enumerar las características físicas que tienen los humanos. Lo que importa es que todas ellas están inextricablemente ligados con la inteligencia» (Benítez Prudencio, 2011: 163). Los animales podían percibir, sentir, tener emociones, recordar, aprender, ser guiados –actividades también humanas– y poseían un instinto social, mas eran incapaces de forjar un propósito en la vida, buscar la felicidad y tener creencias (Mesaros, 2014: 190). Aunque con ciertos matices, para Aristóteles la inteligencia y la razón humanas eran mejores que las animales.

En cambio, Plutarco exponía argumentos a favor de la inteligencia de los animales. Ciertos comportamientos suyos revelaban opinión y racionalidad en algún grado, no sólo sensación e instinto, porque eran capaces de buscar lo benéfico y huir

¹³ Las observaciones puntuales de Aristóteles sobre los animales, sobre todo comparándolas con las reflexiones estoicas sobre el tema, han llevado a matizar su imagen radical de defensor de la supremacía humana sobre las demás especies (Flores Farfán - Terán, 2018: 218, 228. Newmyer, 2022: 189-190).

¹⁴ La capacidad fisiológica particular del habla humana en el pensamiento de Aristóteles, y su vínculo con las particularidades del lenguaje humano frente a otros, es analizada de manera pormenorizada en Benítez Prudencio, 2011: 167-173.



de lo perjudicial y doloroso. Así, era imposible la sensación sin algún tipo de pensamiento (*De Soll. An.* 960C-961D). Comúnmente se dice que tal o cual animal es más valiente, fiel o listo que otro, lo que carecería de sentido si no tuvieran esas aptitudes, pero no se comenta algo similar de las plantas. Si se señalara que el hombre destaca por su propensión a aprender, perspicacia e inclinación a la justicia y a la vida en común, los animales resaltaban por su tamaño, rapidez, vista y oído; empero, el que descollaran más que los humanos no hacía a éstos ciegos o sordos. La naturaleza había dotado de estas cualidades a los hombres, aunque fueran inferiores, de modo que «si los animales tienen una actividad mental más torpe y discurren peor, no digamos tampoco que no discurren ni tienen actividad mental en absoluto, ni que carecen de racionalidad, sino que poseen una razón débil y turbia, como un ojo con una visión escasa y perturbada» (*De Soll. An.* 963B). Plutarco fue uno de los pocos autores que dedicó obras específicas a los animales y defendió su racionalidad para probar que merecían un trato justo y respetuoso por parte del humano porque diferían más cuantitativa que cualitativamente en su capacidad de razón (Newmyer, 2011: 15-16).

Como lo hará Celso décadas después, Plutarco sostenía la habilidad comunicativa de los animales para expresarse entre integrantes de la misma especie y con los humanos al grado de no solamente entenderlos, sino también imitarlos. La ignorancia humana era la causante de que los lenguajes animales fueran ininteligibles para los hombres (*De Soll. An.* 973A-E). El queronense usó los mismos ejemplos y vocabulario técnico de los estoicos para llegar a conclusiones opuestas, mediante llevar los argumentos a su derivación lógica: los animales eran capaces de generar lenguajes significativos debido a la razón (Newmyer, 2011: 62). Además, suministra numerosos ejemplos animales que probaban su raciocinio. Por lo tanto, escribió que las acciones que exponen «que los animales participan de la razón son la intencionalidad, los preparativos, la memoria, las emociones, el cuidado de la prole, el agradecimiento a sus benefactores y el rencor contra quien les ha perjudicado, y además la capacidad de dar con lo que necesitan y las demostraciones de virtudes como la valentía, la sociabilidad, la continencia o la magnanimidad» (*De Soll. An.* 966B). Décadas después Sexto Empírico, también contra los estoicos, señalaba que el perro, al buscar la comida y alejarse del látigo, elegía lo apropiado y evitaba lo dañino. Tampoco era ajeno a la virtud y la justicia cuando se alegraba al ver a sus benefactores y ahuyentaba a los desconocidos; además, mostraba inteligencia y valor cuando identificaba y defendía a los suyos o cuando perseguía a una presa huidiza al buscar su rastro. Por último, anotaba su capacidad de curar sus heridas y aliviar sus malestares (*Pyr.* 1.65-70). Por otro lado, sobre la facultad animal de expresión, defendía que podían comunicarse entre sí, imitar sonidos humanos y anunciar mensajes divinos. Recurría nuevamente a la idea de la incapacidad humana de entender a los animales como inválida para negarles esa aptitud. Por lo tanto, asevera: «yo diría que seguramente también los animales llamados irracionales participan de la facultad de expresión» (*Pyr.* 1.75).

Celso escogió y empleó estas ideas con fines polémicos para sostener que si los hombres no eran excepcionales en la Tierra, entonces tampoco los cristianos lo eran y su pretensión de poseer una relación directa con Dios era absurda. Por su parte, Porfirio usó y criticó una cita paulina que afirmaba que Dios ponía esmerada atención en el hombre y descuidaba a los animales. Escribía que Pablo «ofende gravemente la sabiduría del Creador, al pensar que su providencia no llega a los seres que



en otro tiempo creó. Pues si a Dios no le preocupan los bueyes, ¿por qué está también escrito “todo lo pusiste bajo sus pies: rebaños y vacadas, ganados y peces?” Si de hecho tiene en cuenta a los peces, mucho más aún a los esforzados bueyes de labor» (*Chr.* 29H-82R-). La intención adversa del tirio hacia el cristianismo y el apóstol en tal pasaje era compatible con su visión de los animales. En contra de los postulados estoicos en torno a su naturaleza irracional, Porfirio dedica el libro III de *Sobre la abstinencia* a demostrar que participaban de la razón. Como evidencia estaba su capacidad de articular sonidos inteligibles para comunicarse. La objeción de que ese lenguaje resultaba impenetrable para el hombre no era válida porque lo mismo ocurría con las distintas lenguas que parecían sonidos confusos para quien no las hablaba. Además, algunos sujetos podían entender a los animales (*Abst.* III.3.1-5). Para Porfirio el alma que participa de memoria y sensación es racional, por lo que varios animales podían aspirar a la perfección. Si el pensamiento es lo que suena dentro del alma, entonces el sonido emitido por la lengua –sin importar cómo sea– hace que los entes que producen tales sonidos estén dotados de raciocinio (Zamora Calvo, 2018: 201-202. Corrigan, 2014: 382).

Los animales son capaces de entender las órdenes de sus amos, reconocer a los miembros de la familia y alejarse de los desconocidos, imitar la forma humana de hablar, distinguir el estado de ánimo de los hombres por el tono de la voz, tomar decisiones a partir del análisis de las circunstancias, aprender diversas destrezas y comunicar mensajes de los dioses (Porph. *Abst.* III.4-6). Asimismo, animales y humanos comparten enfermedades, pasiones, impulsos y reacciones ante condiciones similares; en cuanto a las sensaciones, los animales usualmente eran superiores. Todas esas características varían entre ellos al igual que en los hombres. Poseen inteligencia que utilizan para defenderse de amenazas externas y se sirven de sus habilidades naturales en su hábitat, memoria que les es útil para aplicar lo aprendido y un sentido de justicia observable en su vida gregaria. (*Abst.* III.8-11). Porfirio defiende la existencia de un parentesco entre ambos seres que podía comprobarse en la fisiología y estructura psicosomática comunes, y, por ende, la presencia de solidaridad y justicia de humanos y animales; éstos eran parecidos a los hombres, mas no eran para ellos porque también debían cumplir su función conforme la naturaleza (Zamora Calvo, 2018: 197-198. Corrigan, 2014: 382-384). Tal esquema lo hizo ponderar la racionalidad animal y su parentesco con los humanos. Ello implicaba que: «El ser supremo en el universo resulta totalmente inocuo y es el mismo, por su poder, salvador de todos, benefactor de todos e independiente de todos» (Porph. *Abst.* III.26.11).

Como puede verse, la disputa acerca del raciocinio animal era un tópico sugestivo para algunos filósofos de ese tiempo y tenía interesantes alcances para los puntos de vista sobre los animales y los humanos.¹⁵ Retomando a Celso, su enaltecimiento

¹⁵ Una implicación relevante del debate era si, en virtud de su racionalidad o no, los animales merecían un trato justo y moral por parte del humano, esto es, las repercusiones éticas del fenómeno. Los estoicos rechazaban que hubiera un vínculo de esa índole debido a la superioridad humana, por lo que su dominio estaba justificado. El propio Orígenes coincidía en que el hombre tenía una posición



de las aptitudes animales sirvió para negar el carácter único del hombre en el mundo y, como derivación, la función central cristiana en él. Sus argumentos apuntaban a que los hombres, y menos los cristianos, no eran objeto especial del cuidado divino. Los fenómenos naturales favorecían a humanos, animales y plantas por igual y no había motivo asaz para pensar lo contrario (Origen. *C. Cels.* IV.75). Debido a esto, afirmaba que «no se da al hombre lo visible, sino que cada cosa nace y perece por la salud del todo» (*C. Cels.* IV.69). Concluía:

No fue, pues, hecho el universo para el hombre, como tampoco para el león, ni para el águila o el delfín, sino para que este mundo, como obra de Dios, se desarrolle íntegro y perfecto en todas sus partes. A este fin está todo sometido a medida, no por el interés mutuo de las cosas, a no ser accidentalmente, sino por el interés del todo. De este todo se cuida Dios y jamás lo abandona su providencia, ni se hace peor, ni lo retorna Dios a sí mismo después de tiempos. No se irrita contra los hombres, como tampoco contra los monos ni las moscas, ni amenaza a los seres, cada uno de los cuales recibe su porción correspondiente (Origen. *C. Cels.* IV.99).

El mundo no estaba dispuesto para una parte, sino para el todo, por lo que no podía decirse que algo era malo porque seguramente era útil para algún integrante del cosmos o para la totalidad en sí (*C. Cels.* IV.70). Sin su carácter central, el hombre no era tan desigual a los animales y se desplomaba la pretensión cristiana de poseer un papel protagónico en los planes divinos y que el cosmos tenía razón de ser por ello.

Paradójicamente esta noción, como bien notó Orígenes (*C. Cels.* IV.74), estaba arraigada en los estoicos, quienes fueron enfrentados por los filósofos favorables a admitir la razón de los animales. La escuela aseguraba que en el cosmos hay una jerarquía de entes y algunos existen porque ayudan a que otros cumplan las funciones que les corresponden. Si no se necesitara que algo ejerciera esa ocupación, no existiría. El cosmos es superior al hombre porque éste existe para contemplar e imitar a aquel. Debido a esto, el universo no existe con vistas al humano: la teleología estoica es cosmo-centrista (Boeri - Salles, 2014: 272-273). La preeminencia del todo se imponía a sus integrantes en el orden providencial del mundo. En este tenor, Epicteto inquiría: «¿No puede nadie aprender por razonamiento y demostración que la divinidad creó todo lo existente en el mundo y al propio mundo entero sin trabas y perfecto, y sus partes para el uso del todo?» (Arr. *Epict. Diss.* IV.6.6). En ese cosmos orgánico y coherente, todo lo acontecido ocurría por necesidad racional y acaecía debido a la razón universal que generaba el mejor mundo posible. Subsiguientemente, la naturaleza reflejaba

particular en la Tierra y que lo demás estaba a su servicio (*C. Cels.* IV.74). En cambio, pitagóricos, platónicos y neoplatónicos argüían que los hombres debían expresar un proceder justo y solidario con los animales a causa del estatus común de ambos como partícipes del mundo. La supuesta irracionalidad animal no justificaba cualquier tratamiento humano. Véase Newmyer, 2011: 73-74, 77-78, 80 y 2022: 189-193; Flores Farfán - Terán, 2018: 218.



ese ordenamiento lógico. El pensamiento estoico aseveraba que «el mundo mismo es un solo ser vivo, que, también él, concuerda consigo mismo, en el cual, como una unidad sistemática y orgánica, todo se relaciona con todo, todo está en todo, todo necesita de todo» (Hadot, 1998: 145)¹⁶.

Esta visión enarbolada por los fundadores de la escuela halló gran eco en el Alto Imperio romano. Marco Aurelio concordaba con el ideario ético y la concepción física de los estoicos al escribir: «Las obras de los dioses están llenas de su providencia, las de la Fortuna no están separadas de la naturaleza o de la trama y el entrelazamiento de las cosas gobernadas por la Providencia. De ahí fluye todo. Se añade lo necesario y lo conveniente para el conjunto del universo, del que formas parte. Para cualquier parte de la naturaleza, es bueno aquello que colabora con la naturaleza del conjunto y lo que es capaz de preservarla» (*Med.* II.3). En su cavilación, la Naturaleza-Razón generó todo a partir de un impulso único y universal, el cual es racional y lo imprime una fuerza interior al mundo, que arranca el proceso de despliegue y expansión del cosmos. Por lo tanto, éste contiene leyes racionales de desarrollo y ordenación que ayuda al bien del todo y todo se produce como necesaria consecuencia del impulso inicial y del programa racional que activa. Unas consecuencias de este proceso parecen males para alguna parte, mas se debe desear lo que es útil al mundo en su conjunto. De esto se desprende que vivir conforme a la razón es vivir de acuerdo con la naturaleza (Hadot, 2013: 228-229, 264-266. Shaw, 1985: 34-36).

Producto de estas meditaciones, el príncipe se ajustaba a los efectos del mundo visto como un todo orgánico que prevalece sobre sus componentes en un ordenamiento racional que persigue el bien de la totalidad: «“Que todo lo que acontece, justamente acontece”. Lo constatarás, si prestas la debida atención. No digo sólo que acontece consecuentemente, sino también según lo justo e incluso como si alguien asignara la parte correspondiente según el mérito» (M. Aur. *Med.* IV.10). Esta lógica natural y universal también se notaba en la política porque los intereses de la ciudad eran más significativos que los individuales. Marco Aurelio, en tanto filósofo y emperador, reiteraba que «lo que no es dañino a la ciudad, tampoco daña al ciudadano. Siempre que imagines que has sido víctima de un daño, procúrate este principio, si la ciudad no es dañada por eso, tampoco yo he sido dañado» (*Med.* v.22). Si en el ámbito cívico importaba más lo que atañía a la comunidad y un ciudadano no debía sentir pesar si la ciudad no resultaba afectada, tanto más había que pensar que lo sucedido en el mundo era justo y ocurría por el bien del todo, no de la parte. Brent D. Shaw (1985: 36) insistía en que, para los estoicos, la natura era buena en conjunto y cada acción individual tendía a la mejoría del todo. Las afectaciones singulares podían parecer injustas o malas, pero eso era la perspectiva de la parte. Dadas tales convicciones,

¹⁶ Tal conceptualización no impedía que los estoicos pensarán que los animales, debido a su natura irracional, existían para el provecho y disfrute –práctico y estético– del hombre por la jerarquía de los entes. Ciertos pasajes de Marco Aurelio son la excepción (Muñoz-Alonso López, 2018: 180-183. Newmyer, 2011: 75-76).



para Celso y otros letrados, los cristianos creían erróneamente que ocupaban un lugar vital en el universo y eso los llevaba a arrogarse un talante único con sus ideas sobre la creación y la redención que era adversa a la justicia divina. Eran insistentes y exasperantes por su certeza de ser el objeto final del mundo. En vez de admitir que existía para el bien de todos quienes lo moraban y que Dios se ocupaba de la suma, se atribuían un protagonismo insultante y aberrante (Ramírez Batalla, 2013: 40).

CONCLUSIONES

Independientemente del grupo al que pertenecieran, con distintos acentos, los cristianos estaban persuadidos de ser únicos. Ya sea como conjunto o solamente un sector, poseían la convicción de que su papel era cardinal en la prosecución de los designios divinos y que el mundo tenía sentido por su religión como medio salvífico. El cristianismo era singular por salvaguardar el conocimiento exacto sobre Dios revelado por Cristo y por su conducta ejemplar y superior que revelaba un origen divino. De nuevo la *Carta a Diogneto* expone esa certidumbre y recurre a la paradoja como instrumento lingüístico y figura literaria útil «para presentar un pensamiento inusitado, increíble, inesperado, aparentemente falso e ilógico, algo contrario a la experiencia y a la opinión comunes» (Gomes Moreira, 2022: 638). El autor de la epístola proclamaba:

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás [...] sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por profesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias casas, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. [...] Obedecen las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes (*Diog.* 5.1-10).

De acuerdo con Judith Lieu (2016: 196-197), con estas paradojas el escritor expresa la opacidad del carácter social cristiano, que no se distinguía exteriormente de los demás al ser simbiótica e invisible, y respondía a la crítica judía de que no se diferenciaban de los gentiles. Sin embargo, los cristianos afirmaban no requerir signos distintivos externos como los judíos porque eran vanos e inútiles; en cambio, sobresalían por su actuación original de procedencia divina. Esto era lo que validaba su lugar primordial en el mundo.

Los filósofos de este tiempo tenían una imagen diferente del cosmos. La física estoica sostenía el origen común de los entes y la existencia de niveles entre ellos, la cual dependía de la forma o el tono del pneuma o hálito (Boeri - Salles, 2014: 268-271. Muñoz-Alonso López, 2018: 167-168). Si bien en la jerarquía resultante los humanos estaban en una posición privilegiada por su grado de raciocinio, ello no desembocaba en que fueran el objeto final del mundo porque éste, como conjunto, tenía sentido por sí mismo y no por algún componente. Por otro lado, las elucidaciones platónicas y neoplatónicas en torno a los animales sirvieron para relativizar



la notabilidad humana y reubicar los lazos entre ambos de acuerdo con sus capacidades mentales: del todo y nada –en lo que toca al uso de la razón– al más y menos (Newmyer, 2022: 194). Celso y Porfirio utilizaron, aprovecharon y adaptaron estas ideas, de las varias que tocaban estos temas entre los filósofos anteriores a ellos, para ponderar la racionalidad animal y matizar el carácter excepcional de la razón humana, sobre todo en el caso del tirio con el objetivo de rechazar el consumo cárnico. Además, también sirvió a Celso, y de forma marginal a Porfirio, para matizar o negar el talante único del hombre que presumían los cristianos, rebatir que éstos cumplirían un rol central en el mundo y objetar que su religión tuviera procedencia divina, por lo que llegó a conclusiones similares a las estoicas en lo relativo al todo y las partes. Así, las reflexiones acerca del cosmos y el hombre mostraron dos concepciones distintas sobre esos tópicos.

RECIBIDO: agosto 2024; ACEPTADO: septiembre 2024.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES ANTIGUAS

- CIPRIANO (1964): *Obras*, trad. D. RUIZ BUENO, Editorial Católica (B.A.C.), Madrid.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (1988): *El Pedagogo*, trad. J. SARIOL DÍAZ, Gredos (B.C.G. 118), Madrid.
- EPICTETO (1993): *Disertaciones por Arriano*, trad. P. ORTIZ GARCÍA, Gredos (B.C.G. 185), Madrid.
- JULIANO (1982): *Contra los galileos - Cartas y fragmentos-Testimonios-Leyes*, trad. J. GARCÍA BLANCO, Gredos (B.C.G. 47), Madrid.
- MARCO AURELIO (1977): *Meditaciones*, trad. R. BACH PELLICER, Gredos (B.C.G. 5), Madrid.
- ORÍGENES (1967): *Contra Celso*, trad. D. RUIZ BUENO, Editorial Católica (B.A.C. 271), Madrid.
- PADRES APOSTÓLICOS Y PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS (s. II)* (2002): trad. D. RUIZ BUENO, Editorial Católica (B.A.C. 629), Madrid.
- PLUTARCO (2002): *Obras morales y de costumbres. Moralia IX*, trad. V. R. PALERM - J. BERGUA CAVERO, Gredos (B.C.G. 299), Madrid.
- PORFIRIO (1984): *Sobre la abstinencia*, trad. M. PERIAGO LORENTE, Gredos (B.C.G. 69), Madrid.
- PORFIRIO (2006): *Contra los cristianos*, trad. E. A. RAMOS JURADO *et al.*, Universidad de Cádiz, Cádiz.
- SEXTO EMPÍRICO (1993): *Esbozos pirrónicos*, trad. A. GALLEGO CAO - T. MUÑOZ DIEGO, Gredos (B.C.G. 179), Madrid.
- TÁCITO (1993): *Anales*, trad. C. LÓPEZ DE JUAN, Alianza Editorial (El libro del bolsillo 1652), Madrid.
- TERTULIANO (2001): *Apologético - A los gentiles*, trad. C. CASTILLO GARCÍA, Gredos (B.C.G. 285), Madrid.
- TERTULIANO (2001): *Acerca del alma*, trad. J. J. RAMOS PASALODOS, Akal (Akal Clásica 63), Madrid.
- TERTULLIAN (1966): *Apologia - De spectaculis*. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, trad. G. H. RENDALL, William Heinemann - Harvard University Press (The Loeb Classical Library), London - Cambridge.

FUENTES MODERNAS

- ADLER, M. (1964): *El mundo del Talmud*, trad. E. LUBLIN, Paidós, Buenos Aires.
- BENÉITEZ PRUDENCIO, J. J. (2011): «La fisiología del Logos en Aristóteles», *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* LXIII (1): 155-178.
- BOERI, M. D. - SALLES, R. (2014): *Los filósofos estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética*, Academia Verlag (Studies in Ancient Philosophy 12), Sankt Augustin.
- BROWN, P. (1978): *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, London - Cambridge.
- BROWN, P. (1993): *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, trad. A. J. DESMONTS, Muchnik, Barcelona.
- BROWN, P. (2016): *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d.C.)*, trad. A. LUENGO, Acantilado, Barcelona.
- CHURRUCA, J. DE (1998): *Cristianismo y mundo romano*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- CORRIGAN, K. (2014): «Humans, other animals, plants and the question of the good: the Platonic and Neoplatonic traditions», P. REMES - S. SLAVEVA-GRIFFIN (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge (Routledge Handbooks in Philosophy), Swansea, pp. 372-390.
- COSTACHE, D. (2012): «Christianity and the world in the *Letter to Diognetus*: Inferences for contemporary ecclesial experience», *Phronema* 27 (1): 29-50.



- DIAMOND, E. (2008): «And Jacob Remained Alone: The Jewish Struggle with Celibacy», C. OLSON (ed.), *Celibacy and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York, pp. 41-64.
- DUNBABIN, K. M. D. (2003): *The Roman Banquet. Images of Conviviality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- EHRMAN, B. D. (2009): *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, trad. L. NORIEGA, Ares y Mares, Barcelona.
- FLORES FARFÁN, L. - TERÁN, C. (2018): «Aristóteles y los animales», L. FLORES FARFÁN - J. E. LINARES SALGADO (coords.), *Los filósofos ante los animales. Historia filosófica sobre los animales: Antigüedad*, UNAM - Almadía, México, pp. 216-243.
- GLANCY, J. A. (2015): «The Sexual Use of Slaves: A Response to Kyle Harper on Jewish and Christian *Porneia*», *JBL* 134 (1): 215-229.
- GOMES-MOREIRA, J. A. (2022): «La “patria” del cristiano en la *Carta a Diogneto* (S. II d.C.) y la “fraternidad universal” en la Encíclica *Fratelli Tutti*», *Revista Eclesiástica Brasileira* 82 (323): 634-656.
- HADOT, P. (1998): *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. E. C. TAPIE ISOARD, Fondo de Cultura Económica, México.
- HADOT, P. (2013): *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*, trad. M. CUCURELLA MIQUEL, Alpha Decay, Barcelona.
- HANDS, A. R. (1968): *Charities and Social Aids in Greece and Rome*, Thames and Hudson, Southampton - London.
- HARPER, K. (2012): «*Porneia*. The Making of a Christian Sexual Norm», *JBL* 131 (2): 363-383.
- LIEU, J. (2016): *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*, Bloomsbury, Chennai.
- LIGHTSTONE, J. N. (2007): «Roman Diaspora Judaism», J. RÜPKE (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell, Blackwell, pp. 345-377.
- MACMULLEN, R. (1990): *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*, Princeton University Press, Princeton.
- MESAROS, C. (2014): «Aristotle and animal mind», *Procedia. Social and Behavioral Sciences* 163: 185-192.
- MOMIGLIANO, A. (2011): *De paganos, judíos y cristianos*, trad. S. MASTRANGELO, Fondo de Cultura Económica (Breviarios 518), México.
- MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, A. (2018): «El estoicismo y los animales», L. FLORES FARFÁN - J. E. LINARES SALGADO (coords.), *Los filósofos ante los animales. Historia filosófica sobre los animales: Antigüedad*, UNAM - Almadía, México, pp. 166-183.
- NEWMYER, S. T. (2011): *Animals in Greek and Roman thought. A sourcebook*, Routledge, New York.
- NEWMYER, S. T. (2022): «“Human Exceptionalism”: The Greek origins of a modern concept and its implications for the lives of animals», *Arbe* 19 (38): 183-206.
- NORRIS COCHRANE, C. (1992): *Cristianismo y cultura clásica*, trad. J. CARNER, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia), México.
- PERKINS, J. (1992): «The “Self” as Suffer», *Harvard Theological Review* 85 (3): 245-272.
- PERKINS, J. (1995): *The Suffering Self. Pain and narrative representation in the early Christian era*, Routledge, London.
- PIÑERO, A. (2007): *Los cristianismos derrotados*, EDAF, Madrid.
- RÄISÄNEN, H. (2017): «Are Christians Better People? On the Contrast between “Us” and “Them” in Early Christian Rhetoric», P. LUOMANEN - A. BIRGITTA PESSI - I. PYYSIÄINEN (eds.), *Christianity*



and the Roots of Morality, Brill (Philosophical Studies in Science and Religion 8), Leiden - Boston, pp. 182-197.

- RAMÍREZ BATALLA, M. A. (2013): «*Christianos eimi*: La conformación identitaria del cristianismo primitivo», M. ORDÓÑEZ AGUILAR (ed.), *Ensayos de historiografía medieval*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- RHEE, H. (2005): *Early Christian Literature. Christ and culture in the second and third centuries*, Routledge, New York.
- ROBERT, J.-N. (1999): *Eros romano. Sexo y moral en la antigua Roma*, trad. E. BAJO ÁLVAREZ, Complutense, Madrid.
- SATLOW, M. L. (2006): «Rabbinic View on Marriage, Sexuality and the Family», S. T. KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism 4. The Late Roman Rabbinic Period*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 612-626.
- SHAW, B. D. (1985): «The Divine Economy: the Stoicism as a Ideology», *Latomus* 44 (1): 16-52.
- SORDI, M. (1998): *Los cristianos y el Imperio romano*, trad. A. RODRÍGUEZ FIERRO, Encuentro (Ensayos 49), Madrid.
- STARK, R. (2009): *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*, trad. A. PIÑERO, Trotta, Madrid.
- STEMBERGER, G. (2011): *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*, trad. L. MIRALLES MACIÁ, Trotta, Madrid.
- VAN NIJF, O. M. (1997): *The civic world of professional associations in the Roman East*, J. C. Gieben Publisher (Dutch monographs on ancient history and archaeology 17), Amsterdam.
- VEYNE, P. (1976): *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Editions du Seuil, Paris.
- VEYNE, P. (2004): *La società romana*, trad. C. DI NONNO, Laterza (Economica Laterza 66), Roma - Bari.
- VEYNE, P. (2010): *Sexo y poder en Roma*, trad. E. DEL AMO, Akal, Madrid.
- VEYNE, P. (2022): *El Imperio grecorromano*, trad. E. DEL AMO, Akal, Madrid.
- WHITTAKER, J. (1979): «Christianity and Morality in the Roman Empire», *Vigilae Christianae* 33 (3): 209-225.
- ZAMORA CALVO, J. M. (2018): «El animal en los primeros neoplatónicos: el enfoque de Plotino y Porfirio», L. FLORES FARFÁN - J. E. LINARES SALGADO (coords.), *Los filósofos ante los animales. Historia filosófica sobre los animales: Antigüedad*, UNAM - Almadía, México, pp. 188-215.



MARES TURBULENTOS: SOBRE EL POEMA 4 DE CATULO

Luis Manuel Ruiz García

Universidad de Sevilla (España)

<https://orcid.org/0009-0007-1800-9600>

luismanuruiz@gmail.com

RESUMEN

De las muchas interpretaciones que se han dado del *carmen IV* de Catulo, la gran mayoría trata de comprenderlo a la luz de la biografía del autor, preguntándose si de verdad poseyó o no un barco y qué recorrido real describen los versos. Sin embargo, el presente artículo prefiere interpretarlo a la luz de la experiencia mítica, no tanto como un episodio de la vida real del autor sino como la estilización poética de una experiencia universal, en concreto la sensación de deriva y extravío. En apoyo de dicha tesis, se contraponen el poema de Catulo a otros de Ovidio (fundamentalmente, del libro I de los *Tristia*) y se analiza su vínculo con metáforas de tipo universal relacionadas con el mar y lo acuoso, como las que abordaron Gaston Bachelard y Hans Blumenberg.

PALABRAS CLAVE: Catulo, mar, Blumenberg, tormenta, metáfora, símbolo.

STORMY SEAS: ON CATULLUS' *CARMEN 4*

ABSTRACT

Of the many interpretations that have been given of Catullus' *Carmen IV*, the vast majority seek to understand it in light of the author's biography, questioning whether he truly owned a boat and what real journey the verses describe. However, this article prefers to interpret it in the light of mythical experience, not so much as an episode from the author's real life but as a poetic stylization of a universal experience, specifically the feeling of drifting and being lost. In support of this thesis, Catullus' poem is contrasted with others by Ovid (mainly from Book I of the *Tristia*), and its connection to universal metaphors related to the sea and water, such as those analyzed by Gaston Bachelard and Hans Blumenberg, is examined.

KEYWORDS: Catullus, sea, Blumenberg, storm, metaphor, symbol.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.06>

FORTVNATAE, N° 40; 2024 (2), pp. 109-129; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



1. Con sorprendida curiosidad leo los datos biográficos que el autor de cierta edición de Catulo ofrece acerca del *doctus poeta* de Verona¹. Me pasma que pueda conocerse con tal detallismo que este hombre, desaparecido hace más de dos mil años y del cual escasean documentos fidedignos, llegó a Roma exactamente en el año 65 a. C., con la veintena a estrenar, y que apenas sin cambiar el paso dio inicio a su famosa relación con Lesbia-Clodia, interrumpida de modo brusco en el 60 para regresar a la casa paterna. De nuevo en suelo romano en el 58, el tedio y la inactividad se abatirían sobre él (el marido de Clodia acababa de morir el año previo y la promiscuidad de ella estaba desatada), y le obligarían a tomar la determinación de poner tierra, mucha tierra, de por medio: lo hará alistándose en el séquito del pretor Gayo Memio Gemello, para realizar servicio en Bitinia, en el norte de la antigua Asia Menor. Apenas doce meses después, en el 56, está de vuelta en Italia y se queja delante de sus amigos de que el viaje no le ha sido de mucho provecho (poema 10: «nihil... cur quisquam caput unctius referret», «nada para volver con una cabeza más perfumada»). Es entonces cuando, según la crónica, reentrando en su propiedad de Sirmión, junto al lago Garda, decide atracar allí el barquito que le ha servido de transporte y le dedica el célebre, casi perfecto, poema 4:

Phasellus ille, quem videtis, hospites,
ait fuisse navium celerrimus,
neque ullius natantis impetum trabis
nequisse praeterire, sive palmulis
opus foret volare sive linteo. 5
Et hoc negat minacis Hadriatici
negare litus insulasve Cycladas
Rhodumque nobilem horridamque Thraciam
Propontida trucemve Ponticum sinum,
ubi iste post phaselus antea fuit 10
comata silva: nam Cytorio in iugo
loquente saepe sibilum edidit coma.
Amastri Pontica et Cytore buxifer,
tibi haec fuisse et esse cognitissima
ait phaselus; ultima ex origine 15
tuo stetisse dicit in cacumine,
tuo imbuisse palmulas in aequore,
et inde tot per impotentia freta

¹ Me refiero al resumen biográfico que ofrece Ramous (1998), al que pertenecen los detalles de todo este primer párrafo. La exactitud de tales indicios puede ser fácilmente puesta en duda en cuanto se constata, como hacen Albrecht, 1997: 1, 327-328, Skinner, 2007: 2, o Wiseman, 1990: 1, que la mayoría de ellos se basan en los magros detalles que el propio poeta ofrece de sus circunstancias, las alusiones indirectas de unas pocas fuentes antiguas (Jerónimo, Apuleyo), y, sobre todo, la reconstrucción de su vida que llevó a cabo en 1862 Ludwig Schabe, para elaborar el que es significativamente conocido desde entonces por los especialistas como *Catullroman* (Wiseman, 1990: 2).



erum tulisse, laeva sive dextera
 vocaret aura, sive utrumque Iuppiter 20
 simul secundus incidisset in pedem;
 neque ulla vota litoralibus deis
 sibi esse facta, cum veniret a mari
 novissimo hunc ad usque limpidum lacum.
 Sed haec prius fuere: nunc recondita 25
 senet quiete seque dedicat tibi,
 gemelle Castor et gemelle Castoris².

El barquito aquel que veis, forasteros, / dice que fue el más rápido de los navíos,
 y que por el ímpetu de ningún otro madero flotante / se dejó adelantar, ya con remos
 / se tratara de volar o con velas. / Y esto ni la orilla del amenazador Adriático puede /
 negarlo, o las Islas Cícladas, / ni la noble Rodas ni la horrenda Tracia / Propóntide,
 o el salvaje estrecho póntico, / donde este, luego barquito, fue antes / selva frondosa:
 pues en la cumbre citoria / cantó a menudo silbando con melena elocuente. / Amas-
 tris póntica y Cítoro rico en bojes, / muy conocidas te fueron y son estas cosas, / afir-
 ma el barquito; en su origen último / dice haberse erguido en tu cumbre, / haber
 hundido sus remos en tus aguas, / y de ahí por tantas corrientes indomables / llevar
 a su dueño, a izquierda o derecha / soplara el aire, o ambos lados / golpear a la vez
 Júpiter propicio; / sin ninguna súplica a los dioses de las orillas / haber elevado de
 su parte, cuando vino de un mar / remotísimo hasta este límpido lago. / Pero esto
 fue antes: ahora en recogida / quietud envejece y a ti se consagra, / gemelo Cástor
 y gemelo de Cástor.

Se trata de una composición de un raro equilibrio, construida en trímetros yámbicos puros, con una estructura $u_u_ / u_u_ / u_u_$ cuyo ictus reside en las sílabas pares o en la larga de cada uno de los yambos de cada metro, que presenta una dificultad especial en la lengua latina y que tiene sólo otro ejemplo en todo el *Liber Catulli*, el poema 29. Según la interpretación más extendida³, que parte de la vieja superstición de que el poeta solamente puede escribir de lo que le sucede y de que toda obra ha de tener su espejo en una anécdota, un encuentro, un tropiezo o una línea en la agenda, Catulo describe en él las diversas fases de su periplo de retorno desde Bitinia, y, una vez llegado a destino, mira reposar la nave en las aguas del lago Garda a la vez que rememora las incomodidades dejadas atrás. De ahí la larga retahíla de topónimos que jalonan los versos: Tracia, la Propóntide, Cítoro rico en boj, Amastris, lugares todos que los críticos afectos a la geografía se han encargado de ir rastreando para reconstruir el trazado de una singladura que, no obstante, plantea numerosos dilemas.

² En Ramous, 1998: 10. El editor, Mario Ramous, sigue la lectura de I. Cazzaniga (Torino, 1941). Todas las traducciones que siguen son más, salvo cuando se especifique lo contrario.

³ De la cual se hacen eco tanto Ramous, 1998: 296, como Ramírez de Verger, 1994: 139.



En el artículo más inteligente sobre el pormenor de cuantos he podido encontrar⁴, Frank Copley ofrece una lista de las muchas incógnitas a las que obliga la interpretación mimética (esto es, la de que *ars simia naturae* y el poema es reflejo del viaje). ¿Qué es exactamente un *phasellus*⁵ y qué tamaño debía poseer? Si era lo suficientemente grande como para atravesar el mar, ¿cómo subió Catulo el Po y el Mincio hasta llegar al lago Garda? ¿Es de hecho el *limpidus lacus* el lago Garda u otro, en otra parte? ¿Vino de veras el poeta sobre él desde Bitinia? Entonces, ¿por qué en el poema 46, u otra vez en el 10, habla de un regreso por tierra? Más: ¿cuántos árboles son una *silva*? ¿Estaba hecho el barco de un solo árbol o de muchos?

Abrumados por tal cantidad de atascos, hay quienes han propuesto soluciones alternativas, para acabar por decidir que la embarcación no pertenecía al propio Catulo, o que, más que embarcación, se trataba de una mera maqueta votiva⁶. Otros prefieren sortear dificultades arguyendo que el poema en realidad no es de Catulo, que él sólo copia (como tantas veces antes se ha dicho) un original de Calímaco y que el lago Garda refleja el Mareotis, el Po es el Nilo y *Iuppiter secundus*, en el verso 20, disfraza a Ζεὺς Οὐρτοῦς⁷. Al menos la pregunta esencial, la del término en cuestión, es fácil de resolver: el *phasellus* era un pequeño barco de carga que podía transportar tanto pasajeros como mercancías y que se empleaba mayormente en el Mediterráneo oriental; algunas veces se lo ataba a la popa de barcos mayores que se servían de él para explorar las costas una vez anclados, y por eso podía decirse que había atravesado el mar de manera delegada, bajo la supervisión de un adulto.

De cualquier manera, existe un modo mucho más simple de entender el poema que despeja muchas incertidumbres. Se trata, en primer lugar, de recalcar en el lenguaje mismo de la composición, artificioso y recargado, prestado de la épica, y en la constante personificación del barco, que tiene manos («palmulis») en lugar de remos y cuyas escotas son pies («pedem»), por no mencionar su capacidad de habla, con la que evoca la pérdida juventud⁸. Términos y expresiones prestadas del griego, además del hecho de que el recorrido del *phasellus* repita aquel otro, legendario, del *Argo* de Jasón y sus argonautas, que Catulo conocía bien a través de Apolonio de Rodas,

⁴ Copley, 1958: 9-13, si bien seguido muy de cerca por Putnam, 1962: 16-17.

⁵ Conservo la dicción *phasellus* por respetar la edición de Ramous, aunque es común también la forma *phaselus*, con una sola *l*.

⁶ Uno de los principales defensores de la teoría, en fecha tan remota como finales del siglo XIX, es Smith, 1892: 75-89. Para Smith, a través de un escoliasta y pistas indirectas dentro del vocabulario del propio poema, el *phasellus* consiste en una pintura ofrendada en el famoso templo a Cástor que existía en Roma, perteneciente a un tal *Serenus*, que habría encargado los versos. La hipótesis del barco en miniatura ha sido resucitada por Griffith, 1983: 123-128.

⁷ Catulo estaría reproduciendo el perdido *Phaselos Berenices* (Βερενίκης φασήλος), acerca de una nave poseída por la heroína del *carmen* LXVI. La tesis está en Thomson, 2003: 213. Mi explicación sobre la naturaleza y uso del *phasellus* está tomada de la misma fuente.

⁸ Son rasgos que señala O'Brien, 2006: 66, quien también alude a la comparación con el *Argo*.



llevan a Thomson, en un momento de especial clarividencia, a afirmar que aquí el autor «explora la creación de una impresión de distancia remota y de misterio en un poema breve, escrito en un metro muy poco heroico» (Thomson, 2003: 214), relacionándolo con el mundo nebuloso y enigmático, enormemente atractivo, del mito griego. Pues de un mito se trata, sí: de cosas que, como dijera el neoplatónico Salustio de Emesa, no sucedieron jamás, pero existen siempre.

2. Hay otro poeta cuya vida también suelen reconstruir los críticos apoyándose en sus propios versos, aunque en esta ocasión el edificio parece más sólido. Es un poeta al que sonrío la fortuna desde la juventud, que ha conocido un éxito precoz y que pasa la mayoría de las mañanas puliendo hexámetros sobre dioses que cambian de cuerpo o amantes que buscan la clandestinidad: hasta que, de súbito, la tragedia irrumpe en su vestíbulo. Un emisario del emperador le ordena hacer sus baúles porque ha cometido una ofensa imperdonable que le condena al destierro, a una orilla confusa de la civilización donde su poesía le servirá de poco. Pero sí, le servirá, aunque sea para el magro consuelo del desahogo; todas sus composiciones futuras versarán sobre este *rayo de Júpiter* que acaba de partírle la vida en dos, y sobre las contusiones del golpe: «Non aliter stupui, quam qui Iovis ignibus ictus / vivit et est vitae nescius ipse suae». «No de otro modo quedé estupefacto / como aquel que, golpeado por los fuegos de Júpiter, / vive y es él mismo ignorante de su propia vida». (Ov. *Tr.* I, 3, 11-12. Wheeler, 1939: 20.)

Publio Ovidio Nasón, que es nuestro segundo poeta protagonista, debe abandonar la isla de Elba, donde le ha alcanzado la venganza imperial (el delito cometido, *carmen et error* [*Tr.* II, 207. Wheeler, 1939: 70], seguirá siendo un misterio hasta el día de hoy), y, después de una penosa noche en Roma que nutre algunas de sus líneas más conocidas, hacerse a la mar desde Brindis, en el Adriático, en dirección al este. Para colmo de males, el poeta se ve obligado a viajar en invierno, que como todo romano sabe es una estación pésima para la navegación, y las consecuencias no se demoran: apenas salido de puerto, se abate sobre él una tempestad que le hace dudar seriamente de volver a pisar tierra de nuevo y de la que hablaremos enseguida. Sobrevive a la espuma y los vientos con la ayuda doble de Cástor y Pólux; a principios de enero está en Corinto, cuyo istmo (un alivio) atraviesa a pie. Es entonces, en Céncreas, al tomar el barco que le llevará a Samotracia, donde su historia se cruza con la que nos ha traído hasta aquí. Porque en la elegía 10 del primer libro de sus *Tristia*, compuesta apenas dos semanas más tarde en la propia Samotracia, Ovidio tendrá unas palabras de homenaje para ese barco, palabras que a la vez recuerdan y no recuerdan a las de Catulo⁹.

⁹ Toda la información sobre el viaje de Ovidio y las circunstancias en que fueron escritas los *Tristia* procede de las notas de González Vázquez, 2008: 11 y ss. y 60 y ss.



La elegía 10 evoca la travesía de Ovidio en el *Yelmo de Atenea* desde Samotracia hasta Tempira, al otro lado del Helesponto, una escala más en el camino que debía conducirlo al yermo Oriente de su exilio. La sinceridad del poema queda algo comprometida cuando comprobamos hasta qué punto las virtudes del *Yelmo* reproducen las del modesto *phasellus* de Catulo: la facilidad para desplazarse a vela o remo, la capacidad de dejar atrás a cualquier otra nave, su rapidez prodigiosa.

Est mihi sitque, precor, flavae tutela Minervae,
navis et a picta casside nomen habet.
sive opus est velis, minimam bene currit ad auram,
sive opus est remo, remige carpit iter.
nec comites volucris contenta est vincere cursu, 5
occupat egressas quamlibet ante rates
et pariter fluctus fert ac silientia longe
aequora, nec saevis victa madescit aquis.

Cuento con la protección, y ruego seguir haciéndolo, de la rubia Minerva, / y la nave tiene el nombre del yelmo pintado. / Si se trata de usar las velas, corre bien a la mínima brisa. / Si se trata del remo, con el remero recorre el camino. / Y no contenta con vencer en su curso veloz a los rivales, / aventaja cuanto se quiera a los barcos salidos antes / y lo mismo las corrientes recorre que los muy silenciosos mares, / sin quebrarse vencida por las aguas salvajes. (*Tr.* 1, 10, 1-8. Wheeler, 1939: 48).

El eco catuliano llega hasta la dedicatoria a los Dióscuros del final, en el verso 44. Pero ahí acaban las semejanzas: porque, en realidad, Ovidio está escribiendo una elegía que nada tiene que ver con el panegírico de su antecesor. La revelación llega con los versos del 9 al 11, donde el autor de los *Tristia* habla de su transporte con una familiaridad que no encontramos en el poema previo:

Illa, Corinthiacis primum mihi cognita Cenchreis,
fida manet trepidae duxque comesque fugae, 10
perque tot eventus et iniquis concita ventis
aequora Palladio numine tuta fuit.

Ella, a la que conocí por vez primera en Céncreas de Corinto, / permanece como guía y compañera fiel de mi trepidante fuga, / y a través de tantos percances y de mares revueltos por vientos inicuos / fue protegida por la divinidad paladia. (*Tr.* 1, 10, 9-12. Wheeler, 1939: 48).

Este lenguaje íntimo, de amistad largamente frecuentada («primum mihi cognita (...), fida manet»), está ausente en la composición de Catulo, quien, lejos de transmitirnos sus experiencias en su barquito en primera persona, nos hace de mero intérprete o ventríloco de lo que el barco dice («ait phasellus»). Ovidio sabe que su bajel es rápido, eficaz, benigno, que va a llevarle a salvo a su meta más allá de las asperezas del camino; en Catulo no encontramos sino una vaga evocación inspirada en las memorias del propio barco, que el poeta no comparte, tal y como revela el uso indefectible de la tercera persona («ait... dicit...»). La conclusión parece obvia: como



sugiere Copley¹⁰, Catulo no viajó jamás en el *phasellus*, y eso porque el *phasellus* carece de importancia. A diferencia de la elegía 10 de los *Tristia*, el poema 4 no tiene que ver con una experiencia personal. Su tema (y volvemos a Copley, 1958: 12, que ha sabido verlo mejor que ningún otro crítico) no es personal, sino universal; no biográfico, sino mítico. Lo que nos está describiendo es menos una situación que un estado de cosas; menos un suceso que una forma de suceder, de estar en el mundo: la de quien se encuentra a salvo de las olas.

Para entenderlo en su verdadera dimensión debemos viajar a las antípodas, y situarnos algunas estrofas después del saludo al *Yelmo de Minerva*, más concretamente en el momento en que, al zarpar de Brindis, Ovidio sufre la furia de la tempestad. En la segunda elegía de la primera parte de los *Tristia*, los elementos se abaten sobre el desdichado poeta y le hacen temer, o eso nos cuenta, por su integridad: aunque volvemos a desconfiar de su lealtad a los hechos cuando comprobamos de qué manera sospechosa su tormenta se aproxima a la que ya había relatado Virgilio en el libro primero de la *Eneida* (1, v. 81 y ss.). De cualquier modo, el aparato resulta apabullante: más de cien versos dedicados a concatenar vendavales, mareas, extraviós, abismos y salpicaduras.

Di maris et caeli –quid enim nisi vota supersunt?–
 solvere quassatae parcite membra ratis,
 neve, precor, magni suscribite Caesaris irae!

¡Dioses del mar y del cielo (¿qué, pues, sino súplicas restan?), / ahorraos destroz
 los miembros de esta desvencijada nave, / y no, os ruego, secundéis la ira del gran
 César! (*Tr.* 1, 2, vv. 1-3. Wheeler, 1939: 12).

El rosario de peligros y angustias no parece conocer fin: pesadas masas de agua azotan el rostro del narrador y se llevan sus palabras (vv. 14-15); velas y súplicas se ven empujadas igualmente por la fuerza de los vientos, las montañas de agua se alternan para estrellarse sobre el casco, la nada se abre bajo los remolinos, mar y cielo se entremezclan (vv. 16-26). Y lo más importante, lo que convierte este trance en una prueba esencial y nos coloca en el otro extremo de lo que cuenta Catulo: el piloto no es dueño del timón, la seguridad se quiebra, no existe suelo firme bajo los pies.

Rector in incerti est nec quid fugiatve petatve
 invenit: ambiguís ars stupet ipsa malis.
 Scilicet occidimus, nec spes est nulla salutis,
 dumque loquor, vultus obruit unda meos.

¹⁰ Copley, 1958: 12: «it is not a piece of autobiography, even if it is autobiographical. That is to say, it is not written to recount an incident of the poet's life, even if its data were drawn from his experiences». En sostén de su afirmación, Copley cita a Lenchantin de Gubernatis (1953): «a dire il vero, la lettura del carne insinua il dubbio ch'esso sia tutto frutto della fantasia possente del poeta...».



El timonel está en la incertidumbre y no encuentra qué sortear o escoger: / ante estos males variables, su mismo arte le asombra. / En verdad moriremos, y no hay esperanza alguna de salvación, / y mientras hablo, las olas cubren mi rostro. (*Tr*: I, 2, vv. 31-34. Wheeler, 1939: 14).

En la elegía cuarta, Ovidio vuelve a padecer el mismo tormento, esta vez en el mar Jónico. Se repite, a pequeña escala, el cúmulo de catástrofes: ahora resuena la madera y el barco entero cruje (vv. 8-9). Y, sobre todo, el piloto pierde de nuevo el control del barco, que aquí, muy gráficamente, se compara con un carro arrastrado en su locura por un caballo sin freno (vv. 10-16: «utque parum validus non proficiencia rector / cervicis rigidae frena remittit equo...», «y como un auriga sin valor abandona las riendas, que ya no le sirven, al caballo de dura cerviz...»). El énfasis en la pérdida de control, en el vértigo, en el desvarío, da la clave de la interpretación del pasaje: más que describir su terrorífica singladura, Ovidio nos está hablando aquí de las insufribles torturas a que el destino le está sometiendo. Él era dichoso en su casa particular, entregado a su poesía, sólidamente instalado sobre un escritorio que sustentaba su cálamo al deslizarse; y ahora se ve de pronto arrojado al océano, el mar inmisericorde que siempre aterró a los romanos, entregado al capricho de las aguas, donde se suceden golpe tras golpe, mar y cielo se confunden y no hay referente fijo.

La situación de Catulo es muy otra. Él contempla el *phasellus* desde la distancia, se congratula de su plácida estampa en la margen del lago, donde envejece sin temor. Atravesó la cellisca, atravesó el temporal, fue bosque y fue montaña, pero eso sucedió en otro tiempo, «sed haec prius fuere». Catulo, y el barco que personifica a Catulo, miran el estruendo de lejos. Los versos que más se aproximan a los del *phasellus* en la literatura latina no son de Ovidio, sino de otro poeta anterior:

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
e terra magnum alterius spectare laborem,
non quia vexari quemquamst iucunda voluptas,
sed quibus ipse malis careas quia cernere suavest.

Dulce, cuando alborotan los vientos el piélagos vasto, / desde la tierra mirar la de otros pena y trabajo, / no porque sea el que sufra ninguno un gozo ni agrado, / sino que es dulce el ver de qué males uno está a salvo. (Lucr. II, 1-4. La traducción es la de García Calvo, 1997: 11).

¿Qué mar es este otro? ¿También Lucrecio, de cuya biografía, ahora sí, no sabemos nada, tuvo que presenciar un naufragio real para componer sus hexámetros? ¿O él en realidad pretendía, igual que Catulo, retratar un estado de ánimo, una posición ante la existencia, un (enseguida lo veremos) *síndrome* vital?

3. Como las monedas y las espadas, la luna y el amor, el mar tiene dos caras. Los hombres se hacen al mar en busca de aventuras, al rescate de tesoros, a la conquista de imperios, en pos de tierras nuevas: el mar es, así, promesa de feracidad y de riqueza, el camino que conduce al osado hasta lo nunca visto, lo eminentemente nuevo.



Pero, a la vez, el mar es perdición: oscuro, profundo, inestable, se trata de ese elemento ajeno en el que el hombre no se desenvuelve con facilidad y que amenaza con aniquilarle en cuanto él descuida el timón. En un ensayo imprescindible cuyos pasos sigo a lo largo de toda esta exposición, Hans Blumenberg lo resume en dos puntos: «Ante todo, dos presupuestos determinan la carga significativa de la metafórica de la navegación y el naufragio: por una parte, el mar como límite natural del espacio de las empresas humanas y, por otra, la demonización como ámbito de lo impensable, de la anarquía y la desorientación» (Blumenberg, 1995: 15).

El mar precede a la tierra, envuelve el mundo, es el fondo primigenio y tenebroso del que todo ha surgido, al que debe regresar: el caos. Al inicio, Yahvé hace la luz y, traduce curiosamente Casiodoro de Reina, «dijo Dios: Sea un extendimiento en medio de las aguas y haga apartamiento entre aguas y aguas. E hizo Dios un extendimiento y apartó las aguas, que están sobre el extendimiento, y fue así» (*Génesis*, 6-7. Guillén Torralba, 2001: 27). Tampoco en esto Yahvé era el primero. Ya Marduk, el dios tutelar de los babilonios, había librado una batalla a muerte contra el monstruo acuático Tiamat, un combate que luego repetirá Apolo contra la serpiente Pitón y muchos otros héroes contra otros muchos dragones, y de resultas de este *Chaoskampf*, el mundo será instituido tal y como lo conocemos: una vez desmembrada Tiamat, Marduk aprovecha la mitad de su cuerpo para fijar el cielo: «tiró del cerrojo y puso un guardián, / mandándole que no permitiera salir las aguas» (*Enuma Elish*, IV, 139-140. Peinado - Cordero, 1981: 120). Una vez modeladas las nubes con su espuma y abiertos sus miembros para desatar los océanos, «levantando su cabeza formó de ella los montes, / y abriendo lo más profundo del diluvio, / hizo fluir de sus ojos el Éufrates y el Tigris, / y tapó sus narices que reservó [para las crecidas]» (V, 53-56. Peinado - Cordero, 1981: 124). El mar sigue amenazando a la tierra firme, presionando las frágiles paredes del cosmos desde el otro lado del firmamento: de ahí la sorprendente afirmación de Juan en el *Apocalipsis*, según la cual una vez restaurado el reino de Dios en el mundo, el mar deberá desaparecer¹¹.

Pero no todo en el mar es oscuridad y ruina. Más bien al contrario: los griegos aprendieron a edad temprana que arrojar desde la playa puede ser el único remedio a la carestía, y que en otras orillas pueden aguardarnos bienes que la tierra propia nos niega. A cambio del peligro, el mar ofrece promesas de oro y gloria: el futuro, como el horizonte marino, se pierde en la amplitud del infinito. Entre los muchos preceptos que acumula Hesíodo en su homilía al malvado Perses, está el de echarse al mar si lo que pretende es riqueza: «Cuando volviendo tu voluble espíritu hacia el comercio, quieras librarte de los desvelos y de la ingrata hambre, te indicaré las medidas del resonante mar aunque nada entendido soy en navegación y en naves» (Hes. *Op.* 646-650. Pérez Jiménez - Martínez Díez, 1978: 156). Así lo hizo también el propio

¹¹ *Apocalipsis de San Juan*, 21, 1: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra se fue, y la mar ya no es». González Ruiz, 2001: 689.





padre de Hesíodo, «necesitado del precioso sustento» (634. Pérez Jiménez - Martínez Díez, 1979: 156), aunque se trate de una empresa que siempre debe uno meditar antes de poner en práctica. «Yo no la apruebo, pues no es grata a mi corazón; hay que cogerla en su momento y difícilmente se puede esquivar la desgracia. Pero ahora también los hombres la practican por su falta de sentido común; pues el dinero es la vida para los desgraciados mortales. Y es terrible morir en medio del oleaje» (684-688. Pérez Jiménez - Martínez Díez, 1979: 158). Buscar la riqueza exponiéndose a las aguas puede constituir una osadía, un exceso; la conclusión es palmaria: μέτρα γυλάσσεσθαι· καιρός δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος. «Guarda las proporciones; la medida en todo es lo mejor» (694. Pérez Jiménez - Martínez Díez, 1979: 158. El texto griego en Most, 2006: 142)¹².

La última advertencia nos ha puesto ya en el camino correcto. El mar es el sitio que exige elegir el justo medio, no entregarse a excesos ni desvaríos. El mar es el destino que nos zarandea según le apetece, que arrastra nuestra voluntad con una perfecta indiferencia por lo que prefiramos o deseemos evitar, pero ante el que debemos procurar mantenernos firmes. Para ello, como recalca Hesíodo inaugurando un tópico que se repetirá hasta la saciedad en la cultura antigua, lo mejor es no viajar («difícilmente se puede esquivar la desgracia», v. 684); de verse obligado uno a ello, no queda sino confiar en que el mar se presente apacible. Nadie elige vivir, es cierto, nadie posee por decisión propia el destino que le ha sido asignado: pero sí puede, dentro de sus modestos límites, acogerse a la calma allí donde se presente. «Feliz aquél —apunta Sexto Empírico, filósofo escéptico del siglo II d. C., en un punto en que le hubiera dado la razón Epicuro— que vive hasta el final sin perturbación y que, como dijo Timón, se mantiene en un estado de quietud y de calma: ‘Por todas partes prevalecía la calma’, y ‘cuando así lo divisé en una calma sin vientos’» (Sext. Emp. *Math.* XI, 141. Bury, 1936: 454). La palabra que traduce ‘calma’ en los versos de Timón es el griego γαλήνη, que significa precisamente, según nos informa Chantraine (1999: 207), ‘calma del mar soleado’. La palabra figura en Homero para describir la quietud con que, después de una espantosa tempestad, Ulises es transportado hacia la costa de los feacios (*Od.*, v, 391). Ojalá la vida fuera una cómoda inercia a través de unas aguas en calma, disfrutando del sol en la cara, sin más preocupaciones que la distancia relativa de puertos o playas. Γαλήνη está relacionada con el verbo γελάω, ‘reír’.

Sueño idílico, imposible de cumplir, el de la mar en perpetua bonanza. Eso lo saben bien los marinos antiguos, y más particularmente los romanos, que siempre han desconfiado de la navegación y evitan todo lo posible subirse a esa aparatosa caja con velas. Viajar en barco, en la época, constituye una experiencia temeraria, que debe acometerse sólo a costa de respetar una serie de precauciones. Para empezar, las estaciones: la temporada de travesía abarca de mayo a octubre, y ello, aparte de las

¹² Ovidio, precisamente, alega no navegar «deseoso de amasar riquezas sin fin»: «divitias avidus sine fine parendi». *Tr.* I, 2, 75. Wheeler, 1939: 16.

tormentas, porque es imposible orientarse por el sol o las constelaciones bajo un perenne velo de niebla. Luego están los días infaustos, como los que marcan el inicio o el final de mes, o presagios aciagos que pueden hacer abortar la salida en el último momento (un estornudo a destiempo; un pájaro mal posado; un sueño en que aparece una cabra; un sueño en que aparece un jabalí)¹³. No es raro que, aunque se trate de un género inventado en Grecia, los romanos sean los principales practicantes del *propemptikon*, el poema dedicado a desear buena fortuna a quien parte de viaje, especialmente en barco, y a invocar a los dioses encargados de su protección; dioses a menudo distraídos, porque demasiadas veces el propio *propemptikon* debía servir también para acompañar las honras fúnebres del viajero¹⁴.

Nequiquam deus abscedit
 prudens Oceano dissociabili
 terras, si tamen impiae
 non tangenda rates transiliunt vada.

En vano separó la divinidad / previsora las tierras con el Océano insociable, / si aun así impías naves / atraviesan sus fondos, que no han de tocarse, saltándolos. (Hor. *Carm.* I, 3, vv. 21-24. La traducción es la de Juan, 1998: 104-105).

Así reza el más famoso ejemplo de este género, el de la tercera oda del libro primero de Horacio, dedicado a Virgilio. Aquí se nos revela que el viaje por mar implica peligros por lo que tiene de soberbia sacrílega, de ὑβρις: el mar no debe franquearse porque los dioses separaron a los hombres y los confinaron en los reductos del país de cada uno, sin posibilidad de tocarse (algo análogo a lo que hará también Yahvé en la Torre de Babel, con objeto de castigar otra muestra de ambición desmedida). Pero la raza humana, sorda, se atreve a cualquier cosa y «ruit per vetitum, nefas!» (v. 26: «se lanza a través de lo prohibido, ¡sacrilegio!»). Horacio llega a comparar la osadía del primero que se atrevió a calafatear un barco («illi robur et aes triplex / circa pectus erat», vv. 9-10: «tenía aquel blindado triplemente de roble y bronce el pecho») con la de Prometeo al sustraer el fuego del Olimpo (vv. 27-33) o la de Dédalo al elevarse en el aire (vv. 34-35), elementos estos también vedados a nuestra especie. El precio de violar el mandato divino es, naturalmente, la furia de la naturaleza: la tormenta, el viento, el agua desatada, la boca del torbellino que se abre bajo la quilla del pecador en todos los poemas que evocan su rugiente fiereza. Si el mar sirve de trasunto del decurso vital y, siguiendo a Sexto Empírico, la quietud soleada equivale a serenidad del ánimo, aquí la tempestad implica el trastorno: el zarandeo del destino, el dolor y la cuita, el torcimiento de nuestros designios que nos condena a la desorientación. Quien sufre la tempestad está siendo maltratado por los dioses,

¹³ Para estos detalles, Casson, 1974: 149 y ss.

¹⁴ El género parece poder remontarse hasta Safo, y fue cultivado por Calímaco, de quien lo tomaron Horacio (al que pasaremos enseguida), Cinna, Propertio, el propio Ovidio (*Am.* 2, 11), Estacio y más. La lista se encuentra en Nisbet - Hubbard, 1970: 41 y ss.

está sufriendo una pena de amor, de cárcel, de destierro, una enfermedad que carcome sus fuerzas, una idea fija que le roe la razón. Las aguas pueden volverse siempre en nuestra contra, alzar de lo profundo sus energías homicidas para azotar el casco del arca de Noé, para impedir que Ulises arribe a las ensenadas de Ítaca.

Aquí es justamente donde se encuentra el desgraciado Ovidio de los *Tristia*. Su existencia se ha visto hecha añicos después de que el emperador lo haya designado como objetivo de su furia, y ráfaga tras ráfaga se abalanzan sobre él los golpes de fortuna. Pero lo peor, como hemos visto al releer la segunda elegía del primer libro y también la cuarta, no es ya tanto el estruendo desmedido del vendaval, no la potencia de la marejada, sino el efecto que provocan en el piloto de la nave: «rector in incerto est» (I, 2, 31), «non regit arte ratem» (I, 4, 12: «el piloto vacila... no gobierna la nave con destreza»). Debido a lo arduo de la prueba, al sufrimiento padecido, quien debía gobernar la travesía ha perdido el timón, y ahora las aguas son las únicas dueñas del rumbo. Comparece entonces el vértigo, acompañante obligado, bien lo sabemos, de las incursiones en alta mar: por mucho que la medicación haya hecho progresos al respecto, pocos son quienes todavía pueden enfrentarse con el estómago intacto a un viaje transoceánico. El mareo es el indicio orgánico de la pérdida de equilibrio, del suelo que falla bajo nuestros pies, de la *deriva*. La sensación de pérdida abruma al viajero, que se ve anulado por el horror de no saber dónde se encuentra, adónde va; la fatal ausencia de coordenadas («quocumque aspicio, nihil est, nisi pontus et aër», I, 2, 24: «allá a donde miro no hay nada, salvo mar y cielo»), la falta de resolución, la entrega final a lo que la suerte decida, convierten este trance en una experiencia reconocible en la psicología común que ha alumbrado numerosos pasajes de la literatura. Por citar sólo uno del siglo XIX:

Hasta ese momento habíamos cabalgado sin dificultad sobre las olas; pero de pronto una gigantesca masa de agua nos alcanzó por la barandilla y nos alzó con ella... arriba... más arriba... como si ascendiéramos al cielo. Jamás hubiera creído que una ola podía alcanzar semejante altura. Y entonces empezamos a caer, con una carrera, un deslizamiento y una zambullida que me produjeron náuseas y mareo, como si estuviera desplomándome en sueños desde lo alto de una montaña (Allan Poe, 1988: I, 150).

Edgar Allan Poe, autor de estas líneas, que sufría de carácter ciclotímico y era dado a alternancias de estados extáticos y depresivos, describe un descenso vertiginoso a las profundidades del mar en su conocido «A descent into the Maelstrom», de 1841, que bien puede retratar su propia zozobra ante las eventualidades con que le agitó la desgracia. Allan Poe se encontraba en la misma situación de Ovidio: una combinación de estados anímicos que produce una cristalización de la imaginación a la que, tomando un préstamo del psicoanálisis, podríamos calificar (así lo hace Gaston Bachelard) de *complejo*¹⁵. En concreto, la sensación de deriva y de ser víctima de la violencia de

¹⁵ Gran parte de la obra de Bachelard se ha dedicado a tratar de identificar y clasificar estos estereotipos de la imaginación, asociados a actitudes vitales, que él llama complejos. «Sin duda es



las aguas merecería el título de *Complejo de Caribdis*, porque quizá sea el mito de este monstruo el que mejor lo prefigura y abarca la magnitud de sus implicaciones.

Caribdis es una criatura invisible que habita junto a unos escollos, sobre la que «hay una higuera silvestre, copiosa en follaje» (Hom. *Od.* XII, 103. Tapia Zúñiga, 2017: 212), y de la que sólo se percibe un remolino de aguas agitadas. Periódicamente dicho remolino sorbe y expulsa cualquier objeto que se halle a su alrededor, «implacata Charybdis... / ... imo barathri ter gurgite vastos / sorbet in abruptum fluctus russus-que sub auras / erigit alternos, et sidera verberat unda», «la implacable Caribdis... / ... en el profundo remolino de su abismo tres veces vastas / corrientes sorbe de pronto y al aire / las lanza de vuelta, y las estrellas golpea con el oleaje» (Ver. *Aen.* III, 420-423. Hirtzel, 1959, sin número de página). El marino que deba desplazarse por sus proximidades bien hará en tenerla a distancia, pero tampoco demasiado: porque frente a ella reside la mortal Escila, engendro de seis cabezas de perro que padecen un hambre perpetua. De modo que quien se aventure por estas lindes del Mediterráneo se enfrentará al dilema de ser tragado por las aguas o masticado por la bestia: huyendo de la voracidad de Caribdis, puede precipitarse en un mal mucho mayor. Esta es la situación, precisamente, que describe el complejo del que acabamos de hablar. Una tesitura existencial de absoluto desamparo, de confusión extrema, en la que el individuo, incapacitado por su estupor para elegir correctamente, quiere huir de los problemas y se precipita en problemas aún peores. Pues así, como clama el atormentado Ovidio, ¿qué hará él ahora? ¿No vaga su nave a la deriva, sin puerto en el horizonte? ¿No son los propios *Tristia*, dirigidos a un César inclemente, un último intento de salvación, una tabla en la corriente, el recurso postrero que le queda al náufrago antes de ser engullido por las olas?

4. Sin embargo, nada queda de la tempestad en el apacible lago en que Catulo ha atracado su esquife. Llegan rumores de chapoteo, de sal y de espuma, del trueno de Júpiter que empuja el doble flanco del barco, *pero esas cosas fueron antes*. La desgracia, la pasión, el miedo; la angustia, el insomnio, el ruido pertenecen al pasado: quien contempla desde la orilla tiene por única preocupación reconocer de lejos a quien se ahoga, distraerse con el bátrato terrible de maderos astillados y sogas que se destrenzan bajo el remolino. Así Lucrecio, para quien es «suave, mari magno turbantibus aequora

necesario que el psicoanálisis vaya al encuentro de [los] complejos generales: todos los complejos particulares son, en efecto, producto de los complejos primitivos; pero éstos no llegan a ser estetizantes si no se particularizan en una experiencia cósmica, cubriéndose de rasgos pintorescos, expresándose en una belleza cósmica» (Bachelard, 2016: 252-253). Así, sería posible realizar una suerte de morfología de la imaginación, a través de la cual aislar y reconocer los distintos motivos literarios o artísticos; el propio Bachelard ya acuñó, siguiendo este principio, el Complejo de Empédocles y el de Ofelia, entre muchos otros.



ventis, / e terra magnum alterius spectare laborem» (II, vv.1-2: «Dulce, cuando alborotan los vientos el piélagos vasto, / desde la tierra mirar la de otros pena y trabajo»). El placer, recalca el filósofo de los átomos, no procede de ver sufrir a nadie, sino de saberse a salvo, apartado al fin de la rabia asesina del mar, protegido del odio con que acecha al hombre: «quibus ipse malis careas quia cernere suavest» (II, v. 4: «es dulce el ver de qué males uno está a salvo»). Quien ha encontrado un punto fijo, un peñón sólido que las corrientes no atacan, puede permitirse contemplar la tempestad de lejos. En términos existenciales, el único capacitado para situarse en esa posición de privilegio es el filósofo, que ha conquistado su parcela de serenidad después de experimentar la variedad de desgracias del mundo y de vencerlas con el ejercicio de la virtud. O eso pretende.

Aristipo el Metrodidacto, nieto de Aristipo de Cirene, en uno de los escasos fragmentos que nos han llegado de su pensamiento, equipara explícitamente las turbaciones del alma con la agitación marina. «Pues tres dijo que son los estados en relación a nuestra naturaleza: de un lado, uno en el cual sufrimos, parecido a una tormenta en el mar (ἐοικυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι); de otro, uno en el que gozamos, semejante a una ola serena: pues el placer es el movimiento sereno producido por un viento favorable. El tercer estado es intermedio y en él no sufrimos ni gozamos, sino que la navegación se mantiene en calma (γαλήνη)» (Eusebio, fr. 201, en Mannebach, 1961: 47). El filósofo ha alcanzado ese estado intermedio, esa γαλήνη que ya conocemos, a costa de curtir su ánimo en las más variadas empresas: a menudo, la iniciación en la filosofía sobreviene como consecuencia de un naufragio, según le sucedió al mismo Aristipo, el abuelo del anterior, que, al ser arrojado por el temporal a la playa de Rodas, reconoció figuras geométricas en la arena (Vitr. *De arch.* VI, 1). O a Zenón de Citio, el padre del estoicismo, que después de perder el cargamento de púrpura con el barco que lo transportaba, nadó hasta una ciudad donde descubrió un libro que despertó su curiosidad (Diog. Laert. VII, 1, 2). La nómina de filósofos náufragos es interminable, e incluye, además de los citados, a Protágoras de Abdera o al inefable Cándido de Voltaire, que también decidió renunciar a la vida para envejecer tranquilamente cuidando su huerto.

Nietzsche, que fue un filósofo que odiaba a los filósofos (pero no a la filosofía), penetró bien esta forma de quietud, equivalente al pensamiento fijo que, habiendo encontrado un recoveco final en el que refugiarse, no desea volver a flotar más. «Nuestra felicidad –dice– se asemeja a la del náufrago que ha llegado a la costa y se planta con los dos pies en la vieja tierra firme –asombrándose de que no se balancea» (*La gata ciencia*, I, 46. Nietzsche, 2014: III, 763). Es imposible que él, que era filólogo antes que filósofo, no recordara al escribir esto uno de los dísticos más famosos de la Antigüedad, cuya médula es precisamente la misma: ahora estoy a salvo sobre el suelo, basta de aguas y reveses de fortuna. Su origen se encuentra en una composición anónima de la *Antología Palatina*: Ἐλπίς καὶ σύ, Τύχη, μέγα χαίρετε· τον λυμέν' εἶπον· / οὐδὲν ἔμοί χ' ὑμῖν· παίζετε τοὺς μετ' ἐμέ, «Esperanza y tú, Fortuna, un largo adiós. Encontré el puerto. / Nada tengo ya que ver con vosotros. Jugad con los que vengan después de mí» (*Anth. Pal.* IX, 49. Paton, 1917: III, 26).

Esta produjo un facsímil latino repetido profusamente en dedicatorias e inscripciones y que alimentaría innumerables libros de citas de aspirantes a eruditos:



«Inveni portum. Spes et fortuna valet! / Sat me lusistis. Ludite nunc alios», «Encontré puerto. ¡Esperanza y fortuna, adiós! / Bastante jugasteis conmigo. Jugad con otros ahora.» (CIL XI, 6435 y VI, 11743, entre otras variantes). Adiós a la fortuna y a la esperanza, a los vaivenes de la alegría, el dolor, adiós al remolino vertiginoso de la vida: encontré un puerto y todo eso es ya juego de otros. También el barquito de Catulo, su coqueto *phasellus*, conoció tierras lejanas y viajó por lugares peligrosos. Fue «comata silva», árbol cuya copa cantaba en la cumbre de los montes; fue bólico en «impotentia freta», oponiéndose al fragor de las olas para dejar atrás cualquier otra embarcación, «sive palmulis opus fore volare sive linteo»; superó pruebas de fuerza y de valor acosado por los meteoros, y ello sin acobardarse, «neque ulla vota litoralibus deis sibi esse facta». Pero ahora se acabó. Ahora, regresado de remotísimos («novissima») mares, descansa en un lago límpido, transparente y quieto. Y, dice el poema, «recondita senet quiete», envejece en escondida tranquilidad, se apaga y aburre en paz oculta, escondido, a salvo del bronco mundo donde prosigue el trasiego de las cosas. Es la seguridad confortable y tediosa, falsamente definitiva, del poeta anónimo que en la *Antología* expresa su hartazgo con un imperativo: «Ludite nunc alios».

Hemos llamado *Complejo de Caribdis* al estado anímico de quien, desorientado por los embates de las circunstancias, siente que el suelo vacila bajo sus pies, como en un barco a la deriva, y no sabe cómo maniobrar para evitar males mayores, la sombra de las seis cabezas de Escila. Esta nueva actitud que encontramos en el *carmen* IV de Catulo correspondería a una situación opuesta, pero igualmente universal y reconocible: la del viajero vapuleado por los infortunios, escarmentado por las incomodidades del viaje, que por último llega a puerto y recuerda con alivio las etapas dejadas atrás. El viajero se encuentra en un paraíso de quietud estática, apartado del mundo, entregado a los placeres anodinos de la vejez. Atrapado en su calma, prisionero de la tranquilidad, no de otro modo se ve Ulises en la isla de Ogiigia, por cuanto proponemos dar a este segundo cuadro, a este otro estado de la imaginación, el nombre de *Síndrome de Calipso*. En el paraíso de la ninfa, tal y como lo descubre Hermes al descender, no faltan la frondosa vegetación, los pájaros de voz exótica, las fuentes de cuatro bocas, los apios y las violetas (Hom. *Od.* v, 55 y ss.), hasta el punto de que el propio dios se sorprende del esplendor de la morada. Naturalmente, Calipso, «la oculta» u «ocultadora»¹⁶, vive refugiada en una gruta, donde se dedica a hilar tejidos de oro. Junto a ella, que no cesa de cantar y de ofrecerle manjares, Ulises puede vivir eternamente y envejecer sin envejecer, esto es, permitir que pase el tiempo sin sentir sus estragos, el sueño imposible de todo retiro (Hom. *Od.* v, 135-136). Atrás quedaron cíclopes, caníbales, costas escarpadas, vientos aciagos: no tiene más que sentarse y disfrutar del avance inútil de los años, recordando los sinsabores pasados.

¹⁶ La etimología de Calipso es discutida, pero *Etym. Magn.* 486, 24-25 la relaciona con *καλύπτω-σα το διανοούμενον*. Sylburg, 1816: 441.



Que se trata de un sentimiento atávico, presente en todas las mentes y en todas las épocas, nos lo hace evidente encontrarlo de nuevo, otra vez, en el siglo XIX, aunque con leves matices. Las formas de la imaginación, los clichés, los tópicos literarios, las emociones repetidas y fijadas en imágenes (llamémoslas *iconos*), pese a ser antropológicamente universales y comunes a la humanidad, presentan diferentes variantes dependiendo de la cultura en que se manifiesten: adquieren así, pese a su fisonomía reconocible, caracteres específicos del contexto social e ideológico en que han surgido. El siglo XIX ha vivido la Revolución Científica, la Revolución Francesa, la Revolución Industrial; el viejo sueño de una tierra inmóvil, de un fragmento de orilla libre de los ataques externos, sólo puede darse dentro del movimiento. Ahora la quietud del reposo, el apartamiento del mundo, ha de tener lugar en el apresuramiento de la huida; ahora la escapatoria del mar no se halla fuera de él, sino en su corazón mismo. Es ahí, en el fondo del océano, apartado de todas las insidias y vaivenes de la superficie, donde se esconde el Capitán Nemo, cuya nave, el *Nautilus*, tiene por divisa *mobilis in mobile*. También Nemo (que no es nadie y *oculta* su nombre, igual que Calipso) elige refugiarse tras el blindaje de su submarino, rodeado de libros, pulsando su órgano, apartado de la complejidad traicionera de la vida que se desenvuelve sobre su cabeza. *Sat me lusistis*, «bastante jugasteis conmigo», podría haberle dicho a su huésped, el profesor Aronnax; sólo que ahora, convertido en un proscrito por los poderes abyectos que gobiernan arriba, el fondo del propio mar se ha convertido para él en la única tierra firme:

El globo, por decirlo así, comenzó por la mar, y sabe que terminará por ella. Allí está la suprema tranquilidad. La mar no pertenece a los déspotas. En su superficie pueden ejercer sus derechos inicuos, pelearse, devorarse, transportar a ella todos los horrores terrestres; pero a nueve metros por debajo de su nivel cesa su poder, su influencia se extingue y su potencia desaparece. ¡Allí solamente reina la independencia! ¡Allí yo no conozco dueño! ¡Allí soy libre! (Verne, 2004: 88).

Pero ya conocemos el final. El Capitán Nemo dice haber encontrado la ataraxia en el suelo del océano, donde nada le perturba, pero de repente le acomete la necesidad de embestir navíos ingleses o fingirse monstruo marino ante la mirada aterrada de los naufragos. Por mucho que desee asociar su punto fijo a la movilidad de los peces y las algas, o a ese elemento, el agua, que tanto venera, al final deberá buscar el cobijo de la Gruta Dakkar, donde esconderá su submarino poco antes de que la muerte le alcance: una gruta recóndita, igual que aquella en que habita la ninfa que oculta cosas. Y de la que, en fin, también Ulises se harta, porque la paz y el sosiego son agradables, pero el mar, igual que las caracolas, no deja de hacer resonar su voz en el oído de aquel que alguna vez le perteneció: «fluyendo, la dulce vida se le iba / gimiendo por su retorno, pues ya no le agradaba la ninfa» (Hom. *Od.* v, 152-153. Tapia Zúñiga, 2017: 82: *δακρυόφιν τέρσοντο, κατείβετο δὲ γλυκὺς αἰὼν / νόστον ὀδυρομένω, ἐπεὶ οὐκέτι ἦνδανε νόμφη*). En esto consiste el *Síndrome de Calipso*: el deseo inveterado de firmeza, de reposo, de aburrimiento, que en realidad es sólo el preludio de problemas y borrascas nuevos.



5. La experiencia que Catulo retrata en su poema 4 va más allá de la mera anécdota biográfica. No se limita a recoger una mera experiencia personal: aspira a grabar en versos una condición del alma, un episodio del espíritu que forma parte del acervo de todos sus lectores y que también nosotros podemos hoy reconocer siempre que, volviendo la vista, miramos con alivio un pasado plagado de dificultades y altibajos. Cuando Copley, en el artículo citado, habla de que así es el poema y no necesitamos inferir nada ni añadirle ningún dato suplementario, se refiere naturalmente a que toda precisión, sea cronológica, geográfica o de otra índole, está de más: «Esta es la poesía del barco de Catulo; esto es de lo que su poema trata. Esto es para lo que él creó el mundo de su poema; y sólo si aceptamos esa mirada, viendo y oyendo exactamente lo que las palabras del poeta nos exigen que veamos y oigamos, sin añadir nada, sin extraer nada de ello, captaremos el sentido del poema y disfrutaremos de sus delicias» (Copley, 1958: 13). El *phasellus* de Catulo es muchos otros barcos que han navegado muchas veces antes; que lo hiciera por la terrible Propóntide de Tracia o fuera tallado en Citorio rico en boj es detalles secundarios, añadidos para prestar color¹⁷.

La imagen de la navegación como prueba exigente, que pone al límite todas nuestras fuerzas y que acepta ser aplicada por igual a cualquier cúmulo de dificultades independientemente de su carácter, constituye uno de los grandes iconos de la literatura universal. El amor, la guerra, la dirección del Estado han sido comparados inveteradamente con el manejo del timón a través de una riada de aguas turbulentas. Ernst R. Curtius, en su enciclopédico recorrido por la literatura latina de la Edad Media, se detiene en la importancia de las imágenes náuticas para los poetas romanos cuando se refieren al propio ejercicio de la escritura: para Virgilio, en las *Geórgicas*, dar inicio a una tarea nada sencilla como versificar es *vela dare*, para recoger los aparejos luego (*vela trahere*) una vez el recorrido se ha consumado (II, v. 41 y IV, v. 17). El resto de ejemplos incluye a autores como Horacio, Cicerón, Quintiliano y Plinio el Joven, entre otros (Curtius, 2004: I, 189-193). Pero el símil no se halla solamente entre los romanos, pueblo agrícola y esencialmente terrestre, enemigo del mar, sino que se trata de una referencia universal, que puede rastreadse con facilidad en todas las culturas y épocas, porque forma parte esencial del catálogo psicológico humano. Encontraríamos en ella eso que Hans Blumenberg, que nos ha servido de lazarillo (o timonel) a lo largo de todo este recorrido, llamaría *metáforas absolutas*, esto es, formas figuradas de pensamiento que tratan de aprehender experiencias últimas

¹⁷ Del mismo parecer es también Putnam, 1962: 16, cuando afirma que «in short, the phaselus of 4 is both real and symbolic at the same time», y cuando, más adelante, compara el viaje a través de las *impotentia freta* con la singladura de cada ser humano a través de su propia vida (p. 17). Bayet (1953: 3 y ss.) entiende el poema como una estilización mítica de las propias experiencias del autor; en relación con esto, véase el muy interesante Musurillo (1961).

y objetos difícilmente conceptualizables, como la identidad, el decurso de la vida, el destino, el tiempo, y otros semejantes¹⁸.

Estas y otras tantas representan el tipo de realidades inconceptualizables que despiertan nuestra inquietud y que repelen las condiciones bajo las que se presupone la respuesta teórica. Resistentes a toda solución definitiva y amigas de lo verosímil, se dejan aprehender únicamente a través del discurso traslaticio que toma forma en las metáforas absolutas, aquellas que encuentran vedado el camino hacia un perfeccionamiento posterior, por cuanto agotan en sí mismas toda potencia explicativa (Ros Velasco, 2012: 212).

Para hablar del sentido de la vida, forzosamente he de recurrir a la imagen del camino o la travesía; para penetrar el funcionamiento de la naturaleza he de referirme a términos de la judicatura (leyes, violaciones) o de la mecánica (sistemas). La paz del ánimo es, en fin, un puerto a salvo de los escollos.

Para poder concebir el mundo y la situación que en él ocupa, el hombre, en todas las épocas, se ha visto obligado a generar metáforas que le permitan orientarse. Así han nacido las imágenes del hombre como microcosmos, del mundo como libro, del paraíso como jardín, del extravío como bosque, del destino como navegación. Muchas de ellas vienen mediatizadas por la época histórica que las vio nacer (así, por ejemplo, la metáfora del universo como gran máquina, defendida en el siglo XVII de resultados del auge de la ingeniería relojera), pero en su fuero último, en su raíz primigenia, es obvio que las más medulares de ellas provienen de un fondo común atávico, del caldo originario de la humanidad, eso que C. G. Jung, en el que sería demasiado oneroso detenerse (ya llevamos bastantes páginas) llama *arquetipos* o módulos originarios de la psique¹⁹. Dichos arquetipos, dichas metáforas, por su propia naturaleza, no pueden ser estáticas (si estuvieran fijadas serían conceptos, y nos encontraríamos en el terreno de la ciencia exacta), sino que fluctúan y a menudo se interrelacionan con otras metáforas, formando constelaciones, o presentan alteraciones de valor que las hacen tanto positivas como negativas (piénsese en el caso del arquetipo de la madre, que a la vez otorga protección y castiga o abandona, como se ve en los ejemplos mitológicos de las madres terribles, como las Erinias o las brujas de *Macbeth*).

¹⁸ Para una discusión *in extenso* sobre la posibilidad de la metáfora para captar realidades esenciales con mayor facilidad que el concepto, así como sobre la noción de metáfora absoluta en general, cf. Blumenberg (1995), particularmente el epílogo, «Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad», pp. 97-177.

¹⁹ La bibliografía de Jung sobre el asunto de los arquetipos es ingente, pero baste como botón de muestra Jung (2010: 4): «Una capa, en cierto modo superficial, de lo inconsciente es sin duda personal. La designaremos con el nombre de *inconsciente personal*. Pero esa capa descansa sobre otra más profunda que ya no procede de la experiencia personal ni constituye una adquisición propia, sino que es innata. Esa capa más profunda es lo así llamado *inconsciente colectivo*. (...) Los contenidos de lo inconsciente colectivo, por el contrario, son los llamados *arquetipos*».

Las imágenes no son unívocas, como no lo son los sentimientos que las evocan o a los que sirven de excusa: por eso la de la navegación puede servir tanto para describir el estado de pánico causado por el desastre, por la desorientación irremediable (nuestro *Complejo de Caribdis*) como la placidez de quien ha descendido a la orilla y mira el mar de lejos (*Síndrome de Calipso*), aunque esto, lo sepa o no el antiguo marinero, sólo constituya una transición hacia una nueva travesía que le sugerirá la nostalgia o el aburrimiento.

¿De qué habla exactamente el poema 4 de Catulo? De sí mismo, dice Copley, como toda obra de arte verdadera, sin necesitar nada más. Sin duda: pero es que ese sí mismo es ya otro, porque nadie compuso nunca un primer poema, igual que nadie se hace nunca a la mar por primera vez: repetía el trayecto de un predecesor. Si mi interpretación se aproxima a la verdad (sea lo que sea que eso signifique), Catulo estaría aquí describiendo un estado de beatitud, de bienestar, como resultado de haberse puesto a cubierto después de un largo camino de tormentas y truenos. ¿Es ese camino la singladura desde Bitinia? Podría parecerlo, pero no necesariamente. ¿No ha padecido durante años enteros –si hemos de creer a sus biógrafos– los tormentos paralelos de la ansiedad y el odio, del deseo y la rabia, no se ha consumido en la adoración y el asco ante la arrebatadora Lesbia, «nulla potest mulier tantum se dicere amatam», aquella frente a la que «ninguna mujer puede decirse tan amada»? Quizá, en fin, el poema del *phasellus* deba colocarse en la última página del *libellus*, como su final feliz, después de que el desdichado Catulo, consumido por un amor que le ha dejado sin entrañas, detrás de sus súplicas por olvidar y verse libre (*carmen* LXVI), de saber, con una indiferencia tal vez fingida, que ella se prostituye (*carmen* LVIII), haya conseguido la paz anhelada. Querida Lesbia: *sat me lusisti, lude nunc alios*: «basta-te jugaste conmigo, juega ahora con otros».

RECIBIDO: julio 2024; ACEPTADO: septiembre 2024.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EDICIONES CRÍTICAS Y TRADUCCIONES

- BURY, R. G. (1936): *Sextus Empiricus : Against the Physicists. Against the Ethicists*, Loeb, Cambridge.
- GARCÍA CALVO, Agustín (1997): *Lucrecio: De la realidad*, Lucina, Zamora.
- GONZÁLEZ RUIZ, José María (2001): *La Biblia del Oso*, según la traducción de Casiodoro DE REINA, *Volumen 4: Nuevo Testamento*, Alfaguara, Madrid.
- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, José (2008): *Ovidio: Tristes. Pónticas*, Gredos, Madrid.
- GUILLÉN TORRALBA, Juan (2001): *La Biblia del Oso*, según la traducción de Casiodoro DE REINA, *Volumen 1: Libros históricos, 1*, Alfaguara, Madrid.
- HIRTZEL, F. A. (1959): *Vergil: Opera*, Clarendon Press, Oxford.
- JUAN, Jaume (1998): *Horacio: Odas*, ed. bilingüe, Orbis, Barcelona.
- MANNEBACH, Erich (1961): *Aristippi et cyrenaicorum fragmenta*, Brill, Leiden/Köln.
- MOST, Glenn W. (2006): *Hesiod: Theogony, Works and days, Testimonia*, Harvard University Press, London.
- NIETZSCHE, F. (2014): *Obras completas.*, ed. dirigida por Diego SÁNCHEZ MECA, Tecnos, Madrid.
- PATON, W. R. (1917): *The Greek Anthology*, Harvard University Press, Cambridge.
- PEINADO, F. L. - CORDERO, M. G. (1981): *Enuma Elis. Poema babilonio de la creación*, Editora Nacional, Madrid.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio - MARTÍNEZ DÍEZ, Alfonso (1978): *Hesíodo: Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid.
- POE, Edgar ALLAN (1988): *Cuentos*, traducción y notas de Julio CORTÁZAR, Alianza, Madrid.
- RAMÍREZ DE VERGER, Antonio (1994): *Catulo: Poesías*, Alianza, Madrid.
- RAMOUS, Mario (1998): *Catullo: Le poesie*, Garzanti, Milano.
- SYLBURG, Friedrich (1816): *Etymologicon magnum seu magnum gramaticae penu*, Io. Aug. Gottl. Weigel, Lipsiae.
- TAPIA ZÚNIGA, Pedro C. (2017): *Homero: Odisea*, ed. bilingüe, UNAM, México.
- THOMSON, O. F. S. (2003): *Catullus edited with a textual and interpretative commentary*, University of Toronto Press, Toronto.
- VERNE, Julio (2004): *Veinte mil leguas de viaje submarino*, trad. de Antonio ÁLVAREZ PRÁXEDES, Diario El País, Madrid.
- WHEELER, Arthur Leslie (1939): *Ovid: Tristia. Ex Ponto*, Loeb, Cambridge.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ALBRECHT, Michael VON (1997): *Historia de la literatura romana*, versión castellana de Dulce ESTEFANÍA y Andrés POCIÑA PÉREZ. Herder, Barcelona.
- BACHELARD, Gaston (2016): *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, trad. de Ida VITALE, FCE, México.
- BAYET, J. (1953): «Catulle. La Grèce et Rome», J. BAYET (ed.) *et alii, Entretiens sur L'Antiquité Classique, t. 2 : L'influence grecque sur la poésie latine de Catulle à Ovide*, Fondation Hardt, Vandœuvres - Genève, pp. 3-40.
- BLUMENBERG, Hans (1995): *Naufragio con espectador*, traducción de Jorge VIGIL, Visor, Madrid.
- CASSON, Lionel (1974): *Travel in the Ancient World*, Hakkert, Toronto.



- CHANTRAINE, P. (1999): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris.
- COPLEY, Frank (1958): «Catullus' carmen 4: The world of the poem», *Transactions and proceedings of the American Philological Association* 89: 9-13.
- CURTIVS, Ernst Robert (2004): *Literatura europea y Edad Media latina*, trad. de Margit FRENK ALATORRE y Antonio ALATORRE, FCE, México.
- GRIFFITH, John G. (1983): «Catullus, poem 4: A Neglected interpretation revived», *Phoenix* 37.2: 123-128.
- JUNG, C. G. (2010): *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, trad. de Carmen GAUGER, Trotta, Barcelona.
- LENCHANTIN DE GUBERNATIS, M. (1943): *Il Libro di Catullo Veronese*, Chiantore, Torino.
- MUSURILLO, H. (1961): *Symbol and myth in ancient poetry*, Fordham University Press, New York.
- NISBET, R. G. M. - HUBBARD, Margaret (1970): *A Commentary on Horace Odes, Book 1*, Oxford University Press, Oxford.
- O'BRIEN, MAEVE (2006): «Happier Transports to Be: Catullus' poem 4: *phaselus ille*», *Classics Ireland* 13: 59-75.
- PUTNAM, M. C. J. (1962): «Catullus' Journey (carm. 4)», *Classical Philology* 57: 10-19.
- ROS VELASCO, Josefa (2012): «Metaforología y antropología en Hans Blumenberg», *Azafea. Revista de filosofía* 14: 207-231.
- SKINNER, Marilyn B. (2007): «Introduction», M. B. SKINNER (ed.), *A companion to Catullus*. Blackwell, Oxford, pp. 1-10.
- SMITH, C. L. (1892): «Catullus and the *Phaselus* of the fourth Poem», *Harvard Studies on Classical Philology* 3: 75-89.
- WISEMAN, T. P. (1990): *Catullus and his world. A reappraisal*, Cambridge University Press, Cambridge.



REDES DE APOIO E COMUNIDADES POTENCIAIS NA HISTORIOGRAFIA GREGA: UMA ABORDAGEM SEMÂNTICO-NARRATIVA*

Breno Battistin Sebastiani

Universidade de São Paulo / CNPq (Brasil)

<https://orcid.org/0000-0002-3777-6086>

sebastiani@usp.br

RESUMO

Este artigo almeja discutir, servindo-se de textos de historiadores gregos e de uma abordagem tanto histórica quanto filológico-historiográfica, termos e passagens-chave do léxico que compõe o campo semântico sobre exílio, deportação, banimento e iniciativas de estabelecimento de redes e comunidades de migrantes potenciais, isto é, que não foram plenamente concretizadas ou que fracassaram, bem como que resultaram em perdas humanas ou econômicas, retrocessos políticos, destruições, dispersões, escravização ou guerras, sobretudo quando co-envolvem conjunturas de fracasso ou colapso de democracias por via (ou não) de *stáseis* prolongadas – um dos principais desencadeadores de processos de migração no mundo antigo. Via de regra os passos examinados se limitam a constatar e descrever o fenômeno migratório, demonstrando pouco interesse pelas iniciativas dos próprios migrantes, muito menos em prosseguir com o exame de seu estabelecimento nas comunidades que os acolheram e nos modos segundo os quais sua presença reforça ou enfraquece regimes democráticos ou não de organização. Quando há interesse por parte de historiadores em relação ao fenômeno, tal interesse se manifesta por meio da ênfase na descrição de populações forçadas a deixar suas cidades e vendidas como escravas.

PALAVRAS-CHAVE: migrações, redes de apoio, *phygádes*, democracia, *stásis*.

POTENTIAL NETWORKS AND COMMUNITIES IN GREEK HISTORIOGRAPHY:
A SEMANTIC AND NARRATIVE APPROACH

ABSTRACT

This paper aims to discuss, using passages from Greek historians and based on an approach both historical and historiographical-philological, key terms and passages from the lexicon that make up the semantic field on exile, deportation, banishment and initiatives to establish potential networks and communities of migrants, that is, that were not fully realized or failed, as well as resulting in human or economic losses, political setbacks, destruction, dispersion, enslavement or wars, especially when they co-involve situations of failure or collapse of democracies through (or not) prolonged *stáseis* – perhaps the main trigger of migration processes in the ancient world. As a rule, the passages discussed below simply mention and describe the migratory phenomenon, showing little interest in the initiatives of the migrants themselves, even less in examining their establishment in the communities that welcomed them, or how their presence reinforces or weakens democratic or non-organizational regimes. When historians do show interest in the phenomenon, such interest can be seen as emphasis on the description of populations forced to leave their cities and sold into slavery.

KEYWORDS: migrations, networks, *phygádes*, democracy, *stásis*.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.07>

FORTVNATAE, N° 40; 2024 (2), pp. 131-144; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



INTRODUÇÃO

Este artigo almeja discutir, servindo-se de textos de historiadores gregos e de uma abordagem tanto histórica quanto filológico-historiográfica, termos e passagens-chave do léxico que compõe o campo semântico sobre exílio, deportação, banimento e iniciativas de estabelecimento de redes e comunidades de migrantes potenciais (Degenne - Forsé, 1999; Latour, 2005; Malkin, 2011; Davies, 2015; Taylor - Vlassopoulos, 2015; Blok - Farías - Roberts, 2020), isto é, que não foram plenamente concretizadas ou que fracassaram, bem como que resultaram em perdas humanas ou econômicas, retrocessos políticos, destruições, dispersões, escravização ou guerras, sobretudo quando co-envolvem conjunturas de fracasso ou colapso de democracias por via (ou não) de *stáseis* prolongadas – um dos principais desencadeadores de processos de migração no mundo antigo (Monedero - González, 1999: 198-208; Koser, 2007; O’ Really, 2012; Baker - Tsuda, 2015; Brettell - Hollifield, 2015; Zanfrini, 2016; Knight, 2019; Mancini - Stranges - Vingelli, 2020; Gallego, 2022b). É especialmente quando estão em questão tais conjunturas de *stáseis*, quando diversos tipos de migrantes são retratados positiva ou negativamente por historiadores gregos antigos, que tais narrativas se mostram particularmente instigantes também para a reflexão sobre problemas análogos inerentes a democracias contemporâneas (Harrison, 2002; Isaac, 2004; Koser, 2007; Vlassopoulos, 2007, 2013; Harzig - Hoerder, 2009; Lape, 2010; King, 2012; O’ Really, 2012; Bosma - Kessler - Lucassen, 2013; Garland, 2014; Wijma, 2014; Baker - Tsuda, 2015; Brettell - Hollifield, 2015; Morales, 2015; Taylor - Vlassopoulos, 2015; Zanfrini, 2016; Kasimis, 2018; Knight, 2019).

A investigação das razões para o fracasso parcial ou total das mencionadas iniciativas pode ser mapeado por meio de alguns questionamentos nucleadores com base nos quais o levantamento lexical é feito:¹ qual o peso da atuação dos próprios migrantes, em contraposição a fatores externos à sua vontade como oposição política, guerras e/ou invasões, para o fracasso de suas iniciativas? Por quais razões comunidades já estabelecidas decidiam suprimir ou cercear a formação de outras por parte de migrantes, a quem viam como ameaças à sua própria existência? Qual o papel das várias formas de *stáseis* e/ou *metabolai* para os tipos de fracasso a que porventura estejam associadas? Em que medida iniciativas fracassadas são o resultado de reações

* O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil (304011/2022-3). Agradeço aos pareceristas a leitura acurada do manuscrito e todas sugestões de aprimoramento. Problemas remanescentes são naturalmente de minha exclusiva responsabilidade.

¹ Na esteira de questionamentos análogos já esboçados por, *e.g.*, Monedero (2001), Forsdyke (2005), Hurst - Owen (2005), Gaertner (2007), De Angelis (2010), Greaves (2010), Malkin (2011, 2016), Demetriou (2012), van Dommelen (2012), Wood (2012), Müller (2013), Sweeney (2013), Kennedy (2014), Gray (2015), Patriquin (2015), Bresson (2016), Donnellan - Nizzo - Burgers (2016), Gray (2017), Kuttner (2018), Rubinstein (2018), Zuchtriegel (2018), Lucas - Murray - Owen (2019) e Loddo (2020).

forçosas ante atitudes previamente iníquas e/ou flagrantemente criminosas? Por meio de quais práticas, isto é, de que modo grupos ou indivíduos que fracassaram contribuíram (ou não) para o aprimoramento, por exemplo a contrapelo, para com as formas de organização sócio-política das comunidades que os abrigaram, fossem elas de matiz democrático ou não? Entender os termos e o modo como cada historiador narra ou descreve o campo semântico acima definido é o primeiro passo para forjar instrumentais apropriados para se pensar diversos outros problemas correlatos no mundo antigo em geral e na historiografia grega em particular. Mas para além de questões auxiliares na determinação dos passos de historiadores a serem selecionados, tais indagações fomentam, ainda, reflexões contemporâneas sobre problemas contemporâneos análogos.

REDES E COMUNIDADES POTENCIAIS

A rubrica redes de apoio e comunidades potenciais abarca situações de migração que poderiam ter resultado no estabelecimento de redes ou comunidades, mas que efetivamente não o fizeram pelas mais diversas razões (Vlassopoulos, 2015; Zanfrini, 2016). Os principais passos de historiadores gregos antigos a serem abordados envolvem especialmente populações cuja fuga ou deportação estão intrinsecamente associadas a conjunturas de *stásis*.² Tais passos envolvem situações esparsas, que não resultaram em formas de conexão ou desenvolvimento mais amplos ou duradouros, isto é, situações esporádicas, circunstanciais e, via de regra, que se concluíram nos deslocamentos de populações promovidos. Embora não haja um termo grego específico para deportação (ato ou efeito), o campo semântico formado por *phugádes*, *phugê* e diversos outros conceitos que contribuem para forjar o problema em exame é empregado pelos historiadores para descrever tal situação, o que não raro causa dificuldades para definir se um grupo deixa a pólis voluntariamente ou não.

A título de contraposição paradigmática, um dos casos mais emblemáticos de formação de uma rede de apoio, senão mesmo de uma comunidade de interesses, na antiguidade envolve os marinheiros atenienses estacionados em Samos quando do golpe oligárquico de 411 contra aquela cidade. Embora não fossem propriamente migrantes nem fugitivos ou refugiados, tais marinheiros se contrapuseram aos golpistas e praticamente refundaram a democracia ateniense por meio da assembleia autônoma que convocaram e durante a qual reafirmaram o princípio da maioria como regra de ouro desse regime, conseqüentemente contribuindo de modo direto para a retomada da cidade (Th.8.76).³ Os exemplos e passagens discutidos a seguir vão

² Discussão e bibliografia sobre o problema da *stásis* e suas correlatas *metabolai* não apenas na Atenas clássica cf. Sebastiani (2021, 2022b) e Sebastiani - Leão (2022).

³ Discussão e bibliografia em Pritchard (2018); Mosconi (2021: 182-186); Sebastiani (2022a).



na contramão do ocorrido em Samos, isto é, envolvem indivíduos e grupos forçados a deixar suas pátrias e que principalmente devido a circunstâncias de *stásis* não puderam formar redes nem comunidades de interesses.

Ainda que de modo esporádico e não sistemático, encontram-se já em Heródoto exemplos de indivíduos ou populações como os oligarcas náxios, banidos por seus oponentes democratas em 500: «Ἐκ Νάξου ἔφυγον ἄνδρες τῶν παχέων ὑπὸ τοῦ δήμου, φυγόντες δὲ ἀπίκοντο ἐς Μίλητον» (Hdt.5.30), «Os cidadãos ricos fugiram de Naxo premidos pelos populares e, ao fugir, chegaram a Mileto».⁴ Conforme se nota pelos destaques, já nessa passagem a constelação semântica em torno do verbo φεύγω e do substantivo φυγᾶς englobará a maioria das referências a indivíduos que *fugiram*, voluntariamente ou não, de uma dada localidade em decorrência de dissidências políticas internas (no caso, banidos pelos populares – ὑπὸ τοῦ δήμου). Tais oligarcas, porém, tão logo chegaram em Mileto requisitaram um exército ao tirano local, Aristágoras, com o único fim de poderem retornar à pátria, a qual só não se tornou presa do tirano por uma sucessão de acasos (Hdt.5.31-34).

Embora pressuposto no texto herodoteano, a fuga dos oligarcas não vem diretamente associada ao problema da *stásis* e seus desdobramentos. É Tucídides quem explicita a vinculação entre fatos análogos e a ocorrência de *stáseis*, como quando trata dos oligarcas epidâmnicos banidos pelos democratas pouco antes do início da Guerra do Peloponeso:

προελθόντος δὲ τοῦ χρόνου ἐγένετο ἢ τῶν Ἐπιδαμνίων δύναμις μεγάλη καὶ πολυάνθρωπος· στασιάσαντες δὲ ἐν ἀλλήλοις ἔτη πολλά, ὡς λέγεται, ἀπὸ πολέμου τινὸς τῶν προσοίκων βαρβάρων ἐφθάρησαν καὶ τῆς δυνάμεως τῆς πολλῆς ἐστερήθησαν. τὰ δὲ τελευταῖα πρὸ τοῦδε τοῦ πολέμου ὁ δῆμος αὐτῶν ἐξεδίωξε τοὺς δυνατοὺς, οἱ δὲ ἐπελθόντες μετὰ τῶν βαρβάρων ἐλήζοντο τοὺς ἐν τῇ πόλει κατὰ τε γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν (Th.1.24.3-5).

Com o passar do tempo a potência dos Epidâmnicos se fez grandiosa e populosa. Após guerream entre si por muitos anos, como se conta, foram destruídos por uma guerra contra bárbaros das redondezas e privados de boa parte de sua potência. Dentre os últimos acontecimentos antes da presente guerra, o povo expulsou os poderosos e os invasores, junto de bárbaros, pilharam os habitantes da cidade em terra e mar.

O historiador ateniense vincula claramente os dois fenômenos, como evidenciado pelos destaques: em decorrência de uma prolongada (ἔτη πολλά) conjuntura de *stásis* o povo expulsa (ἐξεδίωξε) os poderosos da cidade. Em outros passos, porém, a questão dos banidos (exilados ou não) apresenta outras implicações. É o caso, por exemplo, da proibição de os megarenses frequentarem a ágora de Atenas (Th.1.67), que contrasta com a reivindicação de Péricles de que Atenas é uma cidade aberta,

⁴ Todas as traduções, exceto quando indicado diferentemente, são de responsabilidade do autor.



que não expulsa estrangeiros (Th.2.39). O primeiro passo enfatiza explicitamente a proibição imposta aos megarenses: «καὶ ἄλλοι τε παριόντες ἐγκλήματα ἐποιούοντο ὡς ἕκαστοι καὶ Μεγαρήϊς, δηλοῦντες μὲν καὶ ἕτερα οὐκ ὀλίγα διάφορα, μάλιστα δὲ λιμένων τε εἶργεσθαι τῶν ἐν τῇ Ἀθηναίων ἀρχῇ καὶ τῆς Ἀττικῆς ἀγορᾶς παρὰ τὰς σπονδᾶς» (Th.1.67.4), «Outros dentre os presentes fizeram cada um suas acusações, assim como os megarenses, demonstrando entre outras coisas não poucas divergências, sobretudo o terem sido barrados nos portos do império atenienses e no mercado da Ática ao arripio da trégua». Já o segundo auxilia a definir, por contraposição, o que significava e implicava ser banido de uma cidade: «τὴν τε γὰρ πόλιν κοινὴν παρέχομεν, καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε ξενηλασίαις ἀπείργομέν τινα ἢ μαθήματος ἢ θεάματος, ὃ μὴ κρυφθὲν ἂν τις τῶν πολέμιων ἰδὼν ὠφελῆθει» (Th.1.39.1), «Mantemos a cidade aberta e não há que falar que barramos qualquer pessoa por xenelasia seja de aprender ou de ver algo que, não estando oculto, poderia beneficiar algum inimigo que o visse». Ao afirmar que a cidade se mantém aberta (κοινὴν) a qualquer um, sem vetar (ἀπείργομέν) nem mesmo que um inimigo veja algo que pode eventualmente servir-lhe para futura vantagem (ἰδὼν ὠφελῆθει), Péricles sublinha a imagem de Atenas como a de uma cidade cujas práticas em relação aos estrangeiros contrastam com a de outras cidades gregas, como Esparta, que não raro recorrem à ξενηλασία ('banimento de estrangeiros') ou a ἀνδραποδισμός ('escravização'), como se verá a seguir.

De fato, abundam no texto de Tucídides exemplos das referidas práticas: diversas populações são deportadas pelos mesmos atenienses, como os potídeus, quando da capitulação de Potidéia em 429: «ἐπὶ τοῖσδε οὖν ξυνέβησαν, ἐξελθεῖν αὐτοὺς καὶ παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ τοὺς ἐπικούρους ξὺν ἐνὶ ἱματίῳ, γυναῖκας δὲ ξὺν δυοῖν, καὶ ἀργυρίον τι ῥητὸν ἔχοντας ἐφόδιον. καὶ οἱ μὲν ὑπόσπονδοι ἐξῆλθον ἔς τε τὴν Χαλκιδικὴν καὶ ἢ ἕκαστος ἐδύνατο» (Th.2.70.3-4), «Ocorreu que os termos do acordo previam que eles, seus filhos, mulheres e auxiliares fossem embora com a única vestimenta, as mulheres com duas, e com uma soma estabelecida para viagem. E saíram sob trégua rumo à Calcídica, estabelecendo-se onde conseguiram». Algo análogo ocorre também com os eginetas: «Ἀνέστησαν δὲ καὶ Αἰγινήτας τῷ αὐτῷ θέρει τούτῳ ἔξ Αἰγίνης Ἀθηναῖοι, αὐτοὺς τε καὶ παῖδας καὶ γυναῖκας» (Th.2.27.1), «No mesmo verão os atenienses forçaram os eginetas, seus filhos e mulheres a deixar Egina». Ou com a narração de como os plateus são expulsos pelos tebanos: «Πλαταιῆς δὲ παῖδας μὲν καὶ γυναῖκας καὶ τοὺς πρεσβυτάτους τε καὶ πληθὸς τὸ ἀχρεῖον τῶν ἀνθρώπων πρότερον ἐκκεκομισμένοι ἦσαν ἔς τὰς Ἀθήνας» (Th.2.78.3), «Os plateus haviam transportado antes para Atenas seus filhos, mulheres, anciãos e a multidão de inválidos», depois remanejados pelos atenienses após a escravização dos remanescentes de Scione: «Περὶ δὲ τοὺς αὐτοὺς χρόνους τοῦ θέρου τούτου Σκιωναῖους μὲν Ἀθηναῖοι ἐκπολιορκήσαντες ἀπέκτειναν τοὺς ἡβῶντας, παῖδας δὲ καὶ γυναῖκας ἠνδραπόδισαν, καὶ τὴν γῆν Πλαταιεῦσιν ἔδοσαν νέμεσθαι» (Th.5.32.1), «Por esses tempos do mesmo verão os atenienses sitiaram os cioneus, mataram-lhes os adultos, escravizaram mulheres e crianças e deram suas terras aos plateus para que a dividissem». Ou como os megarenses promovem o banimento de oligarcas

διέφθειραν δὲ Πλαταιῶν μὲν αὐτῶν οὐκ ἐλάσσους διακοσίων, Ἀθηναίων δὲ πέντε καὶ εἴκοσι, οἱ ξυνεπολιορκούοντο· γυναῖκας δὲ ἠνδραπόδισαν. τὴν δὲ πόλιν ἐνιαυτὸν μὲν τινα [Θηβαῖοι] Μεγαρέων ἀνδράσι κατὰ στάσις ἐκπεπτωκόσι καὶ ὅσοι τὰ σφέτερα φρουρῶντες Πλαταιῶν περιῆσαν ἔδοσαν ἐνοικεῖν (Th.3.68.2-3).



Foram executados não menos de duzentos plateus e vinte e cinco atenienses que estavam sitiados juntos. As mulheres foram vendidas como escravas. E os tebanos cederam por aproximadamente um ano a cidade à ocupação dos megarenses vencidos na guerra civil e a quantos dentre os plateus que sobreviveram por terem se focado nos próprios negócios.

Τοῦ δ' αὐτοῦ θέρους Μεγαρής οἱ ἐν τῇ πόλει πιεζόμενοι ὑπὸ τε Ἀθηναίων τῷ πολέμῳ, αἰεὶ κατὰ ἔτος ἕκαστον δις ἐσβαλλόντων πανστρατιᾶ ἐς τὴν χώραν, καὶ ὑπὸ τῶν σφετέρων *φυγάδων* τῶν ἐκ Πηγῶν, οἱ *στασιασάντων* ἐκπεσόντες ὑπὸ τοῦ πλήθους χαλεποὶ ἦσαν ληστεύοντες, ἐποιοῦντο λόγους ἐν ἀλλήλοις ὡς χρὴ δεξιμένων τοὺς *φεύγοντας* μὴ ἀμφοτέρωθεν τὴν πόλιν φθεῖρειν (Th.4.66.1).

No mesmo verão os megarenses que permaneceram na cidade, oprimidos pela guerra com os atenienses, que todos os anos invariavelmente invadiam o território duas vezes com todo o seu exército, e por seus próprios exilados de Pegas que, expulsos pelo povo na época da guerra civil, os atormentava com banditismo, começaram a conversar entre si sobre a necessidade de trazer de volta os exilados a fim de que a cidade não ruísse oprimida pelos dois lados.

Em Leontini, por outro lado, são os oligarcas que expulsam os democratas em 424: «οἱ δὲ δυνατοὶ αἰσθόμενοι Συρακοσίους τε ἐπάγονται καὶ ἐκβάλλουσι τὸν δῆμον» (Th.5.4.3), «Pressentindo isso, os poderosos atraem os siracusanos e expulsam o povo».

Outro episódio, embora diminuto, dá a medida das tensões inerentes a uma conjuntura de *stásis* em processo, no caso a que devastou Corcira a partir de 427. O comandante ateniense Nicóstrato tenta promover um acordo entre as facções rivais por meio do qual apenas os dez indivíduos considerados os mais culpados seriam executados. Estes fogem sem hesitar: «ξύμβασίν τε ἔπρασσε καὶ πείθει ὥστε ζυγχωρῆσαι ἀλλήλοις δέκα μὲν ἄνδρας τοὺς αἰτιωτάτους κρῖναι, οἱ οὐδέτι ἐμειναν, τοὺς δ' ἄλλους οἰκεῖν σπονδὰς πρὸς ἀλλήλους ποιησαμένους καὶ πρὸς Ἀθηναίους, ὥστε τοὺς αὐτοὺς ἐχθροὺς καὶ φίλους νομίζειν» (Th.3.75.1), «Empenhou-se por concluir um acordo e os persuadiu a entregar os dez principais responsáveis, que seriam julgados, mas estes abandonaram imediatamente a cidade; e que os demais permanecessem em paz por meio de uma trégua entre si e Atenas, com a qual se comprometeram numa aliança de ataque e defesa mútuos».

Embora não mais diretamente vinculados à ocorrência de *stáseis*, mas sim ao problema da guerra em si e às implicações dela para as diversas populações gregas por ela atingidas, concorrem não menos para formar o léxico tucidídeano relativo aos exilados os diversos casos de *andrapodismós* ocorridos durante a Guerra do Peloponeso:⁵ «ὁ δὲ Κλέων καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τροπαῖά τε ἔστησαν δύο, τὸ μὲν κατὰ τὸν λιμένα, τὸ δὲ

⁵ Sobre a questão, bem como outras ocorrências análogas na narrativa de Tucídides, cf. Gallego (2022a).

πρὸς τῷ τειχίσματι, καὶ τῶν Τορωναίων γυναῖκας μὲν καὶ παῖδας ἠνδραπόδισαν» (Th.5.3.4), «Cléon e os atenienses erigiram dois troféus, um junto ao porto, outro próximo à muralha, e venderam como escravos as mulheres e filhos dos toroneus». No caso dos mélios derrotados o historiador emprega o mesmo verbo: «οἱ δὲ ἀπέκτειναν Μηλιῶν ὄσους ἠβῶντας ἔλαβον, παῖδας δὲ καὶ γυναῖκας ἠνδραπόδισαν» (Th.5.116.4), «Executaram quantos dos mélios capturaram em idade adulta, e venderam mulheres e crianças como escravos», assim como na narração da escravização dos icários, na Sicília, por parte dos atenienses:

καὶ ἐν τῷ παράπλῳ αἰροῦσιν Ὑκκαρα, πόλισμα Σικανικὸν μὲν, Ἐγεσταίοις δὲ πολέμιον ἦν δὲ παραθαλασσίδιον. καὶ ἀνδραποδίσαντες τὴν πόλιν παρέδωσαν Ἐγεσταίοις (παρεγένοντο γὰρ αὐτῶν ἱππῆς), αὐτοὶ δὲ πάλιν τῷ μὲν περὶ ἐχώρου διὰ τῶν Σκελῶν ἕως ἀφίκοντο ἐς Κατάνην, αἱ δὲ νῆες περιέπλευσαν τὰ ἀνδράποδα ἄγουσαι. Νικίας δὲ εὐθὺς ἐξ Ὑκκάρων ἐπὶ Ἐγέστης παραπλεύσας, καὶ ἄλλα χρηματίσας καὶ λαβῶν τάλαντα τριάκοντα παρῆν ἐς τὸ στράτευμα· καὶ τὰνδράποδα ἀπέδωσαν, καὶ ἐγένοντο ἐξ αὐτῶν εἴκοσι καὶ ἑκατὸν τάλαντα (Th.6.62.3-4).

(...) ao longo da navegação tomaram Icara, uma cidade sicana inimiga de Segesta: era uma cidade costeira. Venderam a população como escrava e entregaram a cidade aos Segesteus (que haviam auxiliado com a cavalaria). Por conta própria recuaram com as forças terrestres através do território dos sícelos até chegarem a Catane enquanto os navios circulavam levando os escravos. Nícias, porém, que se dirigira sozinho para Segesta imediatamente após a captura de Icara, resolveu outras questões e, tendo reunido trinta talentos, voltou ao exército. Os escravos de guerra foram vendidos com um lucro de cento e vinte talentos.

Além de tais passos, análoga situação se encontra na narrativa sobre os embaixadores peloponésios entregues aos atenienses e por eles mortos:

παρατυχόντες δὲ Ἀθηναίων πρέσβεις Λεάρχος Καλλιμάχου καὶ Ἀμεινιάδης Φιλήμονος παρὰ τῷ Σιτάλκῃ πείθουσι τὸν Σάδοκον τὸν γεγεννημένον Ἀθηναῖον, Σιτάλκου υἱόν, τοὺς ἀνδρας ἐχειρίσαι σφίσιν, ὅπως μὴ διαβάντες ὡς βασιλέα τὴν ἐκείνου πόλιν τὸ μέρος βλάψωσιν. ὁ δὲ πεισθεὶς πορευομένουσ αὐτοὺς διὰ τῆς Θράκης ἐπὶ τὸ πλοῖον ᾧ ἔμελλον τὸν Ἑλλησποντον περαιώσῃν, πρὶν ἐσβαίνειν ξυλλαμβάνει, ἄλλους ξυμπέμψας μετὰ τοῦ Λεάρχου καὶ Ἀμεινιάδου, καὶ ἐκέλευσεν ἐκείνοις παραδοῦναι· οἱ δὲ λαβόντες ἐκόμισαν ἐς τὰς Ἀθήνας (Th.2.67.2-3).

Estando junto a Sitalces os embaixadores atenienses Learco filho de Calímaco e Amíniades filho de Filémon, convencem o filho de Sitalces, Sadoco, que tinha cidadania ateniense, a entregar-lhes aqueles homens, para que não se passassem para o rei e prejudicassem sua cidade. Sadoco obedeceu e, enquanto atravessavam a Trácia a caminho da embarcação em que deveriam cruzar o Helesponto, ele os prendeu antes de embarcarem, tendo enviado homens junto de Learco e Amíniades, a quem ordenou que entregassem os embaixadores. Tão logo os receberam, conduziram-nos para Atenas.

Também em textos de Xenofonte o mesmo léxico já entrevisto até o momento volta a aparecer para descrever agentes e situações análogos, como no caso dos banimentos causados pelos Trinta em Atenas: «μετὰ δὲ ταῦτα Λύσανδρός τε κατέπλει εἰς τὸν Πειραιᾶ καὶ οἱ φυνγάδες κατήσαν καὶ τὰ τεῖχη κατέσκαπτον ὑπ' αὐλητρίδων



πολλῆ προθυμία, νομίζοντες ἐκείνην τὴν ἡμέραν τῇ Ἑλλάδι ἄρχειν τῆς ἐλευθερίας» (Xen.Hell.2.2.23), «Depois que Lisandro entrou no Pireu com os próprios navios, os exilados regressaram e começaram a demolir as Muralhas ao som de flautistas com grande prontidão, pois pensavam que aquele dia era o início da liberdade para a Grécia» e

Θηραμένης μὲν δὴ οὕτως ἀπέθανεν· οἱ δὲ τριάκοντα, ὡς ἐξὸν ἤδη αὐτοῖς τυραννεῖν ἀδεῶς, προεῖπον μὲν τοῖς ἔξω τοῦ καταλόγου μὴ εἰσιεῖναι εἰς τὸ ἄστυ, ἦγον δὲ ἐκ τῶν χωρίων, ἴν' αὐτοὶ καὶ οἱ φίλοι τοὺς τούτων ἀγροὺς ἔχοιεν. *φευρόντων* δὲ εἰς τὸν Πειραιᾶ καὶ ἐντεῦθεν πολλοὺς ἄγοντες ἐνέπλησαν καὶ τὰ Μέγαρα καὶ τὰς Θήβας τῶν ὑποχωρούντων (Xen.Hell.2.4.1).

Assim morreu Terámenes. Os Trinta, como se agora tivessem licença para tiranizar impunemente, proibiram a entrada na cidade dos excluídos da lista e expulsaram muitos dos seus domínios para poderem eles próprios e seus aliados apoderar-se dessas terras. Os expulsos encontraram refúgio no Pireu e, como lá também prenderam muitos deles, também encheram Mégara e Tebas de refugiados.

Também sobre as práticas de *xenelasia* por parte de Esparta: «ἐπίσταμαι δὲ καὶ πρόσθεν τούτου ἔνεκα *ξενηλασίας* γιγνομένης καὶ ἀποδημεῖν οὐκ ἐξόν, ὅπως μὴ ῥαδιουργίας οἱ πολῖται ἀπὸ τῶν ξένων ἐμπίμπλαιντο» (Xen.Lac.14.4), «Sei que antigamente havia expulsão de estrangeiros e viver no exterior era ilegal, a fim de se evitar que os cidadãos ficassem desmoralizados pelo contacto com estrangeiros».

Já bem entrados no Período Helenístico, Políbio e Diodoro também farão uso de conceitos idênticos e/ou análogos. Do primeiro duas cenas podem ser consideradas paradigmáticas. A primeira se encontra no passo em que, ao criticar o relato do historiador Filarco sobre a tomada de Mantínea por Antígono e por seus compatriotas aqueus, o historiador megalopolitano tece a seguinte observação: «σπουδάζων δ' εἰς ἔλεον ἐκκαλεῖσθαι τοὺς ἀναγινώσκοντας καὶ συμπαθεῖς ποιεῖν τοῖς λεγομένοις, εἰσάγει περιπλοκάς γυναικῶν καὶ κόμας διερριμμένες καὶ μαστῶν ἐκβολάς, πρὸς δὲ τούτοις δάκρυα καὶ θρήνους ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἀναμιξέ τέκνοις καὶ γονεῦσι γηραιοῖς ἀπαγομένον» (Polyb.2.56.7), «Empenhado em despertar piedade nos leitores e fazê-los compadecer-se dos fatos narrados, introduz abraços de mulheres, cabelos desalinhadados e exposição de seios, que se somam a lágrimas e lamentos de homens e mulheres junto aos filhos e pais velhos levados [para ser escravizados e/ou exilados]». Diferentemente do que atrai a atenção de Políbio no fato, provavelmente Filarco tinha em mente não apenas despertar comoção em seus leitores, mas também chamar a atenção para o fenômeno, recorrente em todo o mundo antigo e em particular na Grécia helenística, do uso político de populações inteiras como moeda de troca no jogo de interesses envolvendo diversos potentados, e que invariavelmente resultavam na redução de tais populações à escravidão e ao exílio, quando não ao extermínio.⁶

⁶ Não raro, conforme discutido por Buis (2015), os envolvidos em conflitos acordavam previamente o tratamento que seria destinado ao vencido. Ducrey observa que, de cem casos ocorridos entre



A segunda passagem reporta o banimento do historiador Timeu de Tauro-mênio promovido por Agátocles em 316/5: «Ὅτι Τίμαιός φησιν ἐν τῇ τριακοστῇ καὶ τετάρτῃ βύβλῳ “πεντήκοντα συνεχῶς ἔτη διατρίψας Ἀθήνησι *ξενιτεύων* καὶ πάσης ὁμολογουμένως ἄπειρος [ἐγένετο] πολεμικῆς χρείας, ἔτι δὲ καὶ τῆς τῶν τόπων θέας”» (BNJ 566; Polyb.12.25h.1), «Timeu afirma no trigésimo quarto livro “ter passado cinquenta anos contínuos como estrangeiro em Atenas e ser absolutamente inexperiente tanto em práticas militares quanto em observações *in loco*”».

Também de Diodoro duas cenas são particularmente incisivas. A primeira narra o caso dos habitantes de Metone expulsos por Filipe II da Macedônia: «καὶ μέχρι μὲν τινος οἱ Μεθωναῖοι διεκαρτέρουν, ἔπειτα κατισχυόμενοι *συνηναγκάσθησαν παραδοῦναι τὴν πόλιν τῷ βασιλεῖ ὥστε ἀπελθεῖν τοὺς πολίτας* ἐκ τῆς Μεθώνης ἔχοντας ἐν ἰμάτιον ἕκαστον» (Diod.Sic.16.34.5), «Embora por algum tempo o povo de Metone tenha resistido, tão logo foi dominado foi obrigado a entregar a cidade ao rei sob a condição de que os cidadãos deixassem Metone com uma única peça de roupa cada». Notável no passo é a ênfase dada pelo historiador nos fatores coercitivos (*συνηναγκάσθησαν*) a obrigar os metoneus a deixarem (*ἀπελθεῖν*) sua cidade.

Por fim, um último episódio notável por ter despertado o interesse, por parte do historiador que o relatou, para o detalhamento dos modos como tais indivíduos empreenderam as ações descritas. Ao narrar a evacuação de Agrigento, sitiada pelos cartagineses, em 406, Diodoro reporta que:

τοσοῦτου δὲ πλήθους ἀνδρῶν γυναικῶν παίδων *ἐκλιπόντος τὴν πόλιν* ἄφνω πολὺς οἶκος καὶ δάκρυα κατεῖχε τὰς οἰκίας. ἅμα γὰρ ὁ τῶν πολεμίων ἐξέπληττε φόβος, ἅμα δὲ διὰ τὴν σπουδὴν ἠναγκάζοντο *καταλιπεῖν* εἰς διαρπαγὴν τοῖς βαρβάροις ταῦτ' ἐφ' οἷς ἑαυτοὺς ἐμακάριζον· ἀφαιρουμένης γὰρ τῆς τύχης τὴν ἐξουσίαν τῶν οἴκοι καλῶν, ἀγαπητῶν ἠγοῦντο τὰ σώματα γοῦν αὐτῶν διασῶσαι. οὐ μόνον δὲ τῆς τοιαύτης πόλεως εὐδαιμονίαν παρῆν ὄρᾶν *ἀπολειπομένην*, ἀλλὰ καὶ σωμάτων πλήθος. οἱ μὲν γὰρ ἐν ἀρρωστίας ὑπὸ τῶν οἰκείων περιεωρῶντο, τῆς καθ' ἑαυτὸν σωτηρίας ἐκάστου φροντίζοντος, οἱ δὲ ταῖς ἡλικίας ἤδη προβεβηκότες ὑπὸ τῆς τοῦ γήρωσ ἀσθενείας *κατελείποντο*· πολλοὶ δὲ καὶ τὴν *ἀλλαγὴν* τῆς πατρίδος θανάτου τιμώμενοι τὰς χεῖρας ἑαυτοῖς προσήνεγκαν, ὅπως ταῖς πατρώαις οἰκίαις ἐναποπνεύσωσιν. οὐ μὴν ἀλλὰ τὸ μὲν ἐκ τῆς πόλεως ἐξίον πλήθος οἱ στρατιῶται μετὰ τῶν ὄπλων παρέπεμπον εἰς τὴν Γέλαν· ἢ δ' ὁδὸς καὶ πάντα τὰ πρὸς τὴν Γελῶν ἀποκεκλιμένα τῆς χώρας μέρη ἔγεμε γυναικῶν καὶ παίδων ἀναμιξ παρθένους, αἱ τὴν συνήθη τρυφὴν εἰς ὁδοιπορίαν σύντονον καὶ κακοπάθειαν ὑπεράγουσαν *μεταβαλλόμεναι* διεκαρτέρουν, τοῦ φόβου

os séculos VII e IV a.C., apenas em aproximadamente 25% se observam massacres e em por volta de 34% a população foi escravizada. Outros 41% se referem a casos em que a cidade sitiada se rendia (Ducrey, 2015). Em outras palavras, por um lado a prática de exterminar a população vencida não representava a regra, mas tinha caráter antes exemplar e circunstancial. Ademais, existiam condicionantes morais e religiosos que limitavam a violência contra não combatentes (Bernard, 2000). Quanto à questão da escravização de mulheres, é possível que se tratasse de um estereótipo de gênero que apresenta a mulher como vítima da violência masculina em casos de conflitos bélicos e civis (Olivera, 2021).



τὰς ψυχὰς ἐντείνοντος. οὗτοι μὲν οὖν ἀσφαλῶς διασωθέντες εἰς Γέλαν ὕστερον εἰς Λεοντίνους κατόκησαν, Συρακοσίων αὐτοῖς δόντων τὴν πόλιν ταύτην οἰκητήριον (13.89).

Ante tamanha multidão de homens, mulheres e crianças abandonando a cidade, de súbito lamentações e lágrimas intermináveis invadiram todos os lares. Embora estivessem em pânico por medo do inimigo, ao mesmo tempo também eram forçados pela pressa a deixar como saque para os bárbaros os bens nos quais basearam a sua felicidade; pois quando a Fortuna estava roubando-lhes o conforto de que desfrutavam em suas casas, eles pensaram que deveriam se contentar com o fato de pelo menos estarem preservando suas vidas. E podia-se ver o abandono não só da opulência de uma cidade tão rica, mas também de uma multidão de seres humanos. Pois os doentes eram negligenciados pelos seus familiares, cada um pensando na sua própria segurança, e os que já estavam muito avançados em idade foram abandonados por causa da fraqueza da velhice; e muitos, considerando que até mesmo o deixar sua cidade natal era equivalente à morte, lançaram mãos contra si mesmos para que pudessem dar seu último suspiro nas moradas de seus ancestrais. Contudo, a multidão que deixou a cidade recebeu escolta armada dos soldados até Gela; e a estrada e todas as partes do campo que levavam ao território dos gelanos estavam lotadas de mulheres e crianças misturadas com donzelas, que, mudando da vida mimada a que estavam acostumados para uma árdua jornada a pé e extremas dificuldades, resistiram até o fim, pois o medo tensionava suas almas. Chegaram em segurança a Gela e mais tarde estabeleceram-se em Leontini, tendo os siracusanos dado-lhes esta cidade como morada.

Escrevendo de maneira análoga à de Filarco, que teria enfatizado os padecimentos dos mantineus quando da Guerra Cleomênica, tal como podemos inferir do passo polibiano 2.56.7 anteriormente analisado, no passo acima é notável a horizontalidade do olhar de Diodoro, que novamente enfatiza fatores coercitivos (ἠναγκάζοντο), no caso descrevendo como os agrigentinos foram forçados a abandonar (καταλιπεῖν) a cidade, não raro cedendo a atos extremos, como um repórter a narrar ocorrências coetâneas com o momento mesmo da narrativa. Novamente, está-se diante de um relato que enfatiza o caráter exterior, impositivo e quase caótico do abandono de uma cidade em função de um conflito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dos passos examinados é forçoso extrair algumas conclusões que não raro reverberam o que se nota em fenômenos análogos também na contemporaneidade. A atuação dos próprios migrantes é via de regra coagida, isto é, não voluntariamente motivada, mas imposta por fatores externos à sua vontade, tais quais oposição política, guerras e/ou invasões, sendo estes os fatores preponderantes.

É notável em particular que praticamente todas as referências diretas a tais migrantes se dão por via do verbo φεύγω e do participio substantivado φεύγων dele derivado, isto é, os textos examinados se concentram majoritariamente em pessoas que migram não por vontade própria, mas porque *fugindo*, coagidas (note-se os termos associados ao verbo ἀναγκάζω) de males maiores.

As múltiplas formas que assumiram diversas *stáseis* e/ou *metabolái* no mundo antigo foram, como são ainda hoje, os fatores decisivos a impulsionar o deslocamento de populações e, não menos frequente, a fazer com que se dispersem antes de se organizarem. Por conta disso, nos textos examinados é rara, senão inexistente, qualquer menção a grupos migrantes cujas iniciativas tenham contribuído para o aprimoramento de formas de organização sócio-política das comunidades que os abrigaram. Ao contrário, como no caso dos oligarcas náxios em Heródoto, não raro é a vingança contra desafetos políticos o centro das preocupações dos fugitivos.

Em síntese, via de regra os passos examinados se limitam a constatar e descrever o fenômeno migratório, demonstrando pouco interesse pelas iniciativas dos próprios migrantes, muito menos em prosseguir com o exame de seu estabelecimento nas comunidades que os acolheram e nos modos segundo os quais sua presença reforça ou enfraquece regimes democráticos ou não de organização. Quando há interesse por parte de historiadores em relação ao fenômeno, tal interesse se manifesta por meio da ênfase na descrição de populações forçadas a deixar suas cidades (note-se em particular o acúmulo de verbos construídos sobre o verbo *λείπω* e destacados no último passo de Diodoro) e vendidas como escravas (*ἀνδραποδισμοί*).

RECIBIDO: mayo 2024; ACEPTADO: julio 2024.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKER, B. - TSUDA, T. (2015): *Migration and Disruptions. Toward a Unifying Theory of Ancient and Contemporary Migrations*, University of Florida Press, Gainesville.
- BERNARD, N. (2000): *À l'épreuve de la guerre. Guerre et société dans le monde grec. V^e et IV^e siècles avant notre ère*, Seli Arslan, Paris.
- BLOK, A. - FARIAS, I. - ROBERTS, C. (2020): *The Routledge Companion to Actor-Network Theory*, Routledge, London - New York.
- BOSMA, U. - KESSLER, E. - LUCASSEN, L. (2013): *Migration and Membership Regimes in Global and Historical Perspective: an Introduction*, Brill, Leiden.
- BRESSON, A. (2016): *The Making of the Ancient Greek Economy. Institutions, Markets, and Growth in the City-States*, Princeton University Press, Princeton - Oxford.
- BRETTELL, C. B. - HOLLIFIELD, J. F. (2015): *Migration theory: Talking Across Disciplines*, Routledge, New York.
- BUIS, E. (2015): *La stúpica de Eris. Derecho Internacional, discurso normativo y restricciones de la guerra en la Antigua Grecia*, Eudeba, Buenos Aires.
- DAVIES, J. (2015): «Retrospect and Prospect», C. TAYLOR - K. VLASSOPOULOS (eds.), *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, Oxford University Press, Oxford, pp. 239-256.
- DE ANGELIS, F. D. (2010): «Ancient Greek Colonization in the 21st Century: Some Suggested Directions», *Bollettino di Archeologia Online* 1 (Volume speciale C / C1 / 5): 18-30.
- DEGENNE, A. - FORSÉ, M. (1999): *Introducing Social Networks*, Transl. A. BORGES, Sage, London - Thousand Oaks - New Delhi.
- DEMETRIOU, D. (2012): *Negotiating Identity in the Ancient Mediterranean: the Archaic and Classical Greek Multiethnic Emporia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DONNELLAN, L. - NIZZO, V. - BURGERS, G. J. (2016): *Conceptualising Early Colonization*, Belgisch Historisch Instituut te Rome, Bruxelles.
- DUCREY, P. (2015): «War in the Feminine in Ancient Greece», J. FABRE-SERRIS - A. KEITH (eds.), *Women and War in Antiquity*, John Hopkins University Press, Baltimore, pp. 181-119.
- FORSDYKE, S. (2005): *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton - Oxford.
- GAERTNER, J. F. (2007): *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Brill, Leiden - Boston.
- GALLEGO, J. (2022a): «Esclavizaciones reales, esclavitudes metafóricas: Tucídides y el sometimiento ateniense de los aliados», *Historia* 396 12 (3): 133-162, <https://historia396.cl/index.php/historia396/article/view/608/249>.
- GALLEGO, J. (2022b): «Exilios y migraciones en la Atenas de finales del siglo V a.C.: las exclusiones de la ciudadanía y los golpes oligárquicos», *Sociedades Precapitalistas* 12: e068, <https://doi.org/10.24215/22505121e068>.
- GARLAND, R. (2014): *Wandering Greeks. The Ancient Greek Diaspora from the Age of Homer to the Death of Alexander the Great*, Princeton University Press, Princeton - Oxford.
- GRAY, B. (2015): *Stasis and Stability. Exile, the Polis, and Political Thought, c.404-146 BC*, Oxford University Press, Oxford.



- GRAY, B. (2017): «Exile, Refuge and the Greek Polis: Between Justice and Humanity», *Journal of Refugee Studies* 30: 190-219.
- GREAVES, A. M. (2010): *The Land of Ionia: Society and Economy in the Archaic Period*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- HARZIG, C. - HOERDER, D. (2009): *What is migration history?*, Polity Press, Cambridge.
- HARRISON, T. (2002): *Greeks and Barbarians*, Routledge, New York - London.
- HURST, H. - OWEN, S. (2005): *Ancient Colonizations: Analogy, Similarity and Difference*, Duckworth, London.
- ISAAC, B. (2004): *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton - Oxford.
- KASIMIS, D. (2018): *The Perpetual Immigrant and the Limits of Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KENNEDY, R. F. (2014): *Immigrant Women in Athens. Gender, Ethnicity, and Citizenship in the Classical City*, Routledge, New York - London.
- KING, R. (2012): *Theories and Typologies of Migration: an overview and a Primer*, Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare, Malmö.
- KNIGHT, J. B. (2019): «Migration Theory and Greek Colonisation: Milesians at Naukratis and Abydos», *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 33: 45-65.
- KOSER, K. (2007): *International Migration. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- KUTTNER, R. (2018): *Can Democracy Survive Global Capitalism?*, W. W. Norton & Co, New York - London.
- LAPE, S. (2010): *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LATOUR, B. (2005): *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- LODDO, L. (2020) (dir.): *Political Refugees in the Ancient Greek World. Literary, Historical and Philosophical Essays. International Workshop (Aix-Marseille Université, 15-16 juin 2017)*, Pallas 112.
- LUCAS, J. - MURRAY, C. A. - OWEN, S. (2019): *Greek Colonization in Local Contexts: Case Studies in Colonial Interactions*, University of Cambridge Press, Cambridge.
- MALKIN, I. (2011): *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford.
- MALKIN, I. (2016): «Migration and Colonization. Turbulence, Continuity and the Practice of Mediterranean Space (11th to 5th Centuries)», M. DABAG *et alii* (eds.), *New Horizons: Mediterranean Research in the 21st Century*, Fink - Schöningh, Paderborn, pp. 285-307.
- MANCINI, C. B. - STRANGES, M. - VINGELLI, G. (2020): *Migrazioni. Percorsi interdisciplinari*. Mimesis, Milano - Udine.
- MONEDERO, A. J. D. - GONZÁLEZ, J. P. (1999): *Esparta y Atenas en el siglo V a.C.*, Síntesis, Madrid.
- MONEDERO, A. J. D. (2001): *La polis y la expansión colonial griega (siglos VIII-VI)*, Síntesis, Madrid.
- MORALES, F. A. (2015): *A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política nos discursos de Lísias*, EDUSP, São Paulo.
- MOSCONI, G. (2021): *Democrazia e buon governo. Cinque tesi democratiche nella Grecia del V secolo a.C.*, Led on Line, Milano, <https://www.ledonline.it/ledonline/985-democrazia.html>.



- MÜLLER, S. (2013): «Away from home: Ancient Greek Colonization Seen as a Migratory Process», *Mediterranean Review* 6: 33-57.
- OLIVERA, D. A. (2021): «El destino de las vencidas: estereotipos de género en la legislación griega sobre la guerra», *Revista Temas de Mujeres* 17: 38-54, <http://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/temasde-mujeres/article/view/489/377>.
- O' REALY, K. (2012): *International Migration and Social Theory*, Palgrave Macmillan, New York.
- PATRIQUIN, L. (2015): *Economic Equality and Direct Democracy in Ancient Athens*, Palgrave Macmillan, New York.
- PRITCHARD, D. (2018): «The Standing of Sailors in Democratic Athens», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 44: 231-253.
- RUBINSTEIN, L. (2018): «Immigration and Refugee Crises in Fourth-Century Greece: An Athenian Perspective», *The European Legacy* 23: 5.24.
- SEBASTIANI, B. B. (2021): «Lideranças e crises da democracia antiga em Heródoto, Tucídides, Xenofonte e Políbio», *Ágora* 32: 11-32, <https://doi.org/10.34624/agora.v0i23.24400>.
- SEBASTIANI, B. B. (2022a): «Resistência democrática em Samos contra o golpe de 411», *Historia* 369 12: 51-72.
- SEBASTIANI, B. B. (2022b): «Democracias, lideranças e igualdades. Duas sugestões de Heródoto e Tucídides», *Archai* 32: e-03217, https://doi.org/10.14195/1984-249X_32_17.
- SEBASTIANI, B. B. - LEÃO, D. F. (2022): *Crises (Staseis) and Changes (Metabolai). Athenian Democracy in the Making*, Firenze University Press, Firenze, <https://doi.org/10.36253/978-88-5518-612-4>.
- SWEENEY, N. M. (2013): *Foundation Myths and Politics in Ancient Ionia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR, C. - VLASSOPOULOS, K. (2015): «Introduction: An Agenda for the Study of Greek History», C. TAYLOR - K. VLASSOPOULOS (eds.), *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-34.
- VAN DOMMELEN, P. (2012): «Colonialism and Migration in the Ancient Mediterranean», *Annual Review of Anthropology* 41: 393-409.
- VLASSOPOULOS, K. (2007): *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History beyond Eurocentrism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VLASSOPOULOS, K. (2013): *Greeks and Barbarians*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WIJMA, S. M. (2014): *Embracing the Immigrant. The participation of Metics in Athenian Polis Religion (5th-4th Century BC)*, Franz Steiner, Stuttgart.
- WOOD, E. M. (2012): *The Ellen Meiksins Wood Reader*, L. PATRIQUIN (ed.), Brill, Leiden - Boston.
- ZANFRINI, L. (2016): *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Laterza, Bari - Roma.
- ZUCHTRIEGEL, G. (2018): *Colonization and Subalternity in Classical Greece: Experience of the Nonelite Population*, Cambridge University Press, Cambridge.



LA FAMILIA LÉXICA DEL TÉRMINO ΚΟΜΠΟΣ EN LA TRAGEDIA GRIEGA DEL SIGLO V

Ana C. Vicente Sánchez

Universidad de Zaragoza (España)

<https://orcid.org/0000-0003-0147-370X>

ana@unizar.es

RESUMEN

La familia léxica del término κόμπος aparece en la tragedia griega con múltiples aspectos, valores y funciones. Etimológicamente este tema se relaciona con la descripción de ruidos, de donde adquirió otros sentidos metafóricos. Se propone aquí un estudio semántico de las características precisas de esos variados empleos figurados partiendo de unos argumentos concretos (emisor, destinatario, contexto). Este estudio, al margen de los usos exclusivamente relativos a sonidos, ha establecido como resultado los siguientes valores semánticos: reprobación por falsedad; ostentación y gala personal (modestia mediante su negación); y alusión a impiedades hacia las divinidades, quizá el uso más llamativo y particular de este género literario.

PALABRAS CLAVE: estudio léxico-semántico, impiedad, jactancia, κόμπος, cognados.

THE TERM ΚΟΜΠΟΣ AND ITS COGNATES IN 5TH CENTURY GREEK TRAGEDY

ABSTRACT

The lexical family of the term κόμπος appears in Greek tragedy with multiple aspects, values and functions. Etymologically this root is related to the description of noises, from which it acquired other metaphorical meanings. Apart from the uses exclusively related to sounds, this semantic study establishes different meanings, which are determined by the speaker, the addressee and the context: disapproval for falsehood; personal boasting (including modesty through its denial); and impiety towards deities, perhaps the most striking and particular use of this literary genre.

KEYWORDS: boast, impiety, lexical-semantics, κόμπος, cognates.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.08>

FORTVNATAE, N° 40; 2024 (2), pp. 145-168; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



1. INTRODUCCIÓN¹

Esta familia léxica aparece escaseadamente en los textos literarios griegos, presenta una semántica variada y, en ocasiones, resulta complejo establecer sus valores y referencias; en efecto, las acepciones recogidas en los léxicos no aclaran todas las situaciones que encontramos en los textos literarios (editores y traductores con frecuencia proponen acepciones *ad hoc*), por lo que parece necesaria una investigación que establezca y defina claramente sus usos y valores.

La etimología de κόμπος descansa quizá sobre una onomatopeya imitando un ‘sonido estrepitoso’, de donde pasaría a designar ‘ruido, jactancia, fanfarronería’, según nos indican Chantraine y Frisk; Bailly duda sobre su relación con κόπτω (‘golpear’), aunque la nueva edición de 2020 refiere simplemente su origen onomatopéyico². Un acercamiento a este tema κομπ- revela una mayor presencia en las obras trágicas, si bien los ejemplos muestran disparidad de uso y complejidad de interpretación, por lo que, centrándonos en este género literario, el objetivo fundamental aquí es definir la citada terminología e ilustrar y justificar esas variaciones semánticas. Para ello, se han tenido en consideración los siguientes argumentos³: emisor, destinatario y contexto (inmediato –el pasaje concreto– y total –obra y género–). Al margen de los diferentes empleos relativos a sonidos, hemos detectado los siguientes valores principales en los usos de esta familia léxica: como crítica hacia otras personas, prueba el hablante, por una parte, la falta de veracidad o cumplimiento; por otra, censura las actitudes y acciones irreverentes hacia los dioses, al tiempo que se anuncian los consecuentes castigos divinos; en cambio, si se pronuncia sobre la propia persona, se desea transmitir solemnidad y dignidad, si bien en este caso es indicio de humildad la negación de esta terminología. A esta disparidad de usos se une cierta variedad de formaciones léxicas, por lo cual, aunque el término κόμπος y sus derivados podrían trasladarse en general mediante la familia léxica de ‘jactancia’, se ha intentado

¹ Esta investigación comenzó a desarrollarse en el *Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne* de la *Università degli Studi di Messina* en Italia (deseo expresar especialmente mi gratitud a la Prof. Mariangela Monaca y al citado *Dipartimento*), merced a una Subvención del Programa Salvador de Madariaga del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades; forma parte, asimismo, del Proyecto FFI2016-75632-P, AEI/FEDER, UE, y del Grupo de Investigación *Byblion* (H17_23R). Los resultados de esta investigación aplicada a otros géneros literarios y épocas están siendo publicados progresivamente (cf. Vicente Sánchez, 2022).

² Chantraine, 1999; Frisk, 1960; Bailly, 1963 y 2020; Beekes, 2010, s. u. κόμπος. Por su parte, el diccionario de Liddell - Scott - Jones (1996, s. u. κόμπος) únicamente recoge, para textos literarios, el sentido sonoro («din, clash») y el metafórico «boast, vaunt», indicando que raramente es positivo («praise», con cita de dos pasajes pindáricos); Bailly (1963), que incluía el sentido positivo («juste sujet d’orgueil, gloire, renommée»), incorpora en su última edición de 2020 algún ejemplo de textos trágicos.

³ Fundamentalmente coinciden estos argumentos con los internos o artísticos establecidos por la *Retórica* aristotélica (cf. Arist., *Rh.* 1.2, 2.1, 3.1, 2, 7, 16), y son tres de los elementos básicos de la comunicación identificados por la moderna lingüística.

reflejar dicha diversidad merced a distintas traducciones: para el ámbito de la impiedad resultan apropiados vocablos que expresan alabanza propia de actitudes y acciones ofensivas, insolentes, soberbias y presuntuosas (como ‘jactancia, altanería’); fuera del ámbito religioso, para la crítica a otras personas por la falsedad o incapacidad de cumplimiento, es adecuada la semántica de la vana ostentación, jactancia infundada y hasta vanidad ridícula aplicada a diversos ámbitos (‘preciarse, pavonearse, fanfarrón, fanfarria, fatuidad, bravata, vanidad’); para la jactancia del propio valer u obrar se ha elegido ‘presumir, vanagloriarse’ como expresión solemne y contundente, la cual, negada, se refleja mejor mediante ‘blasonar, ostentación’.

En cuanto a los textos, se ha prestado atención a la tradición manuscrita y sus variantes⁴, y se prescinde de pasajes fragmentarios a fin de poder proporcionar una interpretación completa del uso de esta terminología en contextos íntegros (tanto en el pasaje concreto, como en la obra en general).

2. ESQUILO

En *Los Persas* aparece dos veces *ὑπέρκομος*, primer testimonio de esta terminología en la descripción de ofensas a los dioses helenos. La sombra de Darío refiere las impiedades de su hijo y la consecuente punición divina (807-831): este adjetivo describe «los propósitos excesivamente altaneros» que Zeus vigilante castiga, así como el «atrevimiento altanero» de Jerjes que ofende a las divinidades (827-828 τῶν ὑπερκόμων ἄγαν / φρονημάτων y 831 θεοβλαβοῦνθ’ ὑπερκόμῳ θράσει).

En la siguiente tragedia conservada, *Los Siete contra Tebas*, adquiere este léxico un papel principal en la descripción de los cinco primeros atacantes de la ciudad cadmea, como ya señaló Gronewald (1974: 119), dado que Eteocles y el Mensajero lo alternan en un esquema poéticamente estructurado. La insistencia en el uso del lexema κομπ- por su semántica relacionada con el ruido⁵ colabora en la imagen ‘sinestésica’ que Esquilo desea transmitir: los guerreros enemigos se agitan, vociferan y gritan contra la ciudad y contra los dioses, tanto ellos como sus aparejos y los mensajes de sus broqueles; a sus impías ofensas se suma la estridencia con que cometen esas afrentas.

⁴ Por ejemplo: en A., *Pers.* 342 los códices transmiten *ὑπέркоμοι*, pero se acepta unánimemente la propuesta de Wakefield *ὑπέркоποι* (Page, 1972; West, 1990: 84 y 1998; Hall, 1996; Sommerstein, 2008a; Garvie, 2009: 176); en A., *Th.* 455 sólo un manuscrito tiene *ὑπερκόμῳ*, pero es la forma métricamente necesaria (Page, 1972; Lupaş - Petre, 1981: 151; Hutchinson, 1985; West, 1998; Sommerstein, 2008a); se prescinde aquí de la regularización propuesta por Blomfield (1824: 39) de corregir siempre en tragedia *ὑπέркоμος* por *ὑπέркоπος* (cf. Liddell - Scott - Jones, 1996, s. u. *ὑπέркоπος*).

⁵ El sentido más antiguo, como muestran los poemas homéricos, donde esta terminología únicamente alude a acciones que producen ruido (Hom., *Il.* 11.417, 12.149 y 151, *Od.* 8.380).



De este modo presenta el Mensajero al primer atacante: Tideo, blandiendo un escudo con un emblema lleno de menosprecio⁶, vocifera y se revuelve fiero con su «altanera armadura» (391 ταῖς ὑπερκόμποις σαγαῖς); en opinión de Eteocles, ese «emblema altanero» (404 σῆμ' ὑπερκόμπον τόδε) sería justamente el adecuado nombre para su dueño si muere, y el propio Tideo augurará la ὕβρις que contiene ese emblema contra sí mismo (406).

En la siguiente puerta Capaneo, cuya «jactancia» supera los límites humanos (425 ὁ κόμπος δ' οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ), afirma que va a destruir la ciudad quiera o no la divinidad, sin ser obstáculo siquiera la oposición de Zeus, cuyos relámpagos y rayos asemeja a los calores meridianos: su escudo reza «quemaré la ciudad» (427-434). El Mensajero pregunta quién podrá resistir a este «varón jactancioso» (436 ἄνδρα κομπάζοντα); Eteocles responde que «con esa jactancia» surge una ganancia distinta (437 καὶ τῷδε κόμπῳ κέρδος ἄλλο τίκτεται⁷), puesto que a los hombres de profanos pensamientos, les delata la lengua: sus amenazas, sus desprecios hacia los dioses, sus estrepitosas y embravecidas palabras contra Zeus⁸; todo ello le acarreará semejante destrucción a la que proclama: el rayo portador de fuego en nada parecido a los calores del sol de mediodía (444-446).

De Eteoclo, tercer guerrero argivo, no refiere el Mensajero directamente sus palabras, sino que sus insolencias se transmiten a través de otros efectos sonoros, como el escudo, que grita en su inscripción la incapacidad de Ares para derribarlo (469), o los resoplidos de las ansiosas yeguas ante las puertas: sus bocados silban al estilo bárbaro, dice el poeta, rebosantes de «los sonoros relinchos de los hocicos» (464 μυκτηροκόμποις πνεύμασιν), mediante un hápax que combina la furiosa descripción del animal con el κόμπος que caracteriza a los argivos⁹. Como respuesta, Eteocles opone a Megareo, de quien irónicamente dice que tiene κόμπος en sus manos (473 κόμπον ἐν χερσὶν ἔχων), esto es, no se pierde en jactancias sino que actúa y no teme los bramidos insolentes (475-476)¹⁰.

⁶ *Th.* 387: una brillante luna en ardiente cielo estrellado, imagen que resultaría maléfica (cf. Bacon, 1964: 29-30; Lupaş - Petre, 1981: 131; Novelli, 2005: 217-218; Vílchez 1999: 48; Berman, 2007: 40-43, 53; Zeitlin, 2009: 61-62). Sobre la actitud presuntuosa e impía de Tideo, remarcada por este vocabulario, cf. David, 2011: 162.

⁷ Texto de acuerdo con Hutchinson (1985: 115), quien considera κέρδει κέρδος un error por anticipación; κόμπῳ es una conjetura de Keck (1860: 811-812), aceptada también por Heimsoeth (1861: 49-50), Weil (1862), Murray (1955), Gronewald (1974: 120), Vílchez (1999). Sobre *Th.* 437-446 y su léxico irreligioso cf. Vicente Sánchez, 2018: 92-93. Gronewald (1974: 120) también propone para *Th.* 443 κομπεῖ en lugar de πέμπει, pero esta conjetura ha sido desechada generalmente (cf. Lupaş - Petre, 1981: 147).

⁸ *Th.* 438-443. La insistencia en las manifestaciones insolentes y estrepitosas de Capaneo parece sustentar la conjetura κόμπῳ para el verso 437.

⁹ Cf. Cameron, 1971: 77-78; Lupaş - Petre, 1981: 154. Nótese los usos figurados del tema μυκτηρ- para expresar 'burla, mofa' (cf. Chantraine, 1999 s. u. μύσσομαι).

¹⁰ Cf. Hutchinson, 1985: 120; Collard, 2008: 179; Sommerstein, 2008a: 201.



A continuación, dado que el Mensajero está relatando las insolencias de los argivos, Eteocles le pide que pase a las jactancias del siguiente, sin dejarse ninguna (480 κόμπαζ' ἐπ' ἄλλω, μηδέ μοι φθόνει λέγων). Y, en efecto, ante la puerta de Atenea Onca vocífera y se agita el gran Hipomedonte blandiendo su escudo sobre el que Tifón, monstruo enemigo de Zeus, exhala fuego. Al final, confirma el Mensajero la solicitud de Eteocles (480) y describe a Hipomedonte cual Fobo «jactándose» ante las puertas (500 κομπάζεται). Eteocles afirma entonces que, en primer lugar, la cercana Onca Palas lo rechazará porque odia su soberbia¹¹ y, después, lo hará Híperbio de forma muy apropiada, ya que su escudo plasma a Zeus Padre, a quien augura vencedor de la batalla. También el Coro está convencido de la derrota de quien porta el escudo con Tifón, imagen odiosa para mortales y sempiternos dioses¹².

En la quinta puerta Partenoqueo jura por su lanza que va a asolar la ciudad de los cadmeos aun contra el deseo de Zeus (529-532) y el Mensajero lo describe apostado junto a la puerta «no sin jactancia» (538 οὐ μὴν ἀκόμπαστος) y detalla la afrenta de su escudo: la Esfinge sujetando a un guerrero tebano. De acuerdo con una propuesta de Gronewald, en el verso 542 en lugar de la lectura γόμοις (la imagen de la Esfinge estaría tachonada «con clavos» al escudo) podría ser correcto κόμποις, de modo que se presentaría esa imagen de la Esfinge «con jactancias»¹³. A las altiveces de este guerrero y, por extensión, de todos los anteriores, replican Eteocles y el Coro encomendando a los dioses el castigo merecido. Así, Eteocles desea que reciban por parte de las divinidades lo mismo que proyectan con sus «sacrílegas jactancias» (550-551 ἀνοσίσις κομπάσμασιν), donde el uso del adjetivo ἀνόσιος denota la ofensa directa hacia los dioses¹⁴. Por su parte, contra Partenoqueo (538 οὐ μὴν ἀκόμπαστος) se alza Áctor, «varón no jactancioso» (554 ἀνήρ ἄκομπος), cuyas acciones cerrarán el paso a las palabras desprovistas de hechos del enemigo arcadio, contraposición reflejada también merced a la construcción léxica con alfa privativa.

Termina aquí el uso de la familia léxica de κόμπος en la confrontación de guerreros porque en la sexta Puerta, la Homoloide, está el prudente Anfírao, quien, en lugar de ufanarse, reprende a Tideo y a Polinices y ni siquiera lleva blasón en su escudo. El Mensajero aconseja a Eteocles que envíe oponentes a la altura y cierra su intervención una máxima con un elogio a Anfírao que lo diferencia de los otros:

¹¹ *Th.* 502 ἐχθαίρουσ' ὕβριν. Esta desmesura argiva será la causante de su destrucción, explica Moreau (2007: 60-62) destacando el papel de la terminología de κόμπος.

¹² *Th.* 523-524 ἐχθρόν ... θεοῖσιν: en el género trágico este giro se formula en esencia contra quien ofende a los dioses (cf. Vicente Sánchez, 2018: 106-108) y aparece igualmente en la comedia (cf. Ramón Palerm, 2018: 192-195). Sobre el mito de Tifón (y sus implicaciones sonoras), cf. Passmore, 2018.

¹³ En un papiro se lee [...] ποῖσεν[(*POxy.* 2334), por lo que Gronewald (1974) propone κόμποις, «con jactancias»; Lupaş - Petre (1981: 177) consideran interesante esta propuesta y Hutchinson (1985: 128), aunque edita γόμοις, en su comentario se decanta por las ventajas de κόμποις.

¹⁴ También el Coro desea su destrucción divina y califica a los enemigos con ese adjetivo (566 ἀνοσίων ἀνδρῶν); sobre la relación con la (im)piEDAD de ὄσιος y ἀνόσιος en Esquilo, cf. Calderón Dorda, 2013: 305-307 y 2020: 39-45; Peels, 2016: 95-99, 102-103; Vicente Sánchez, 2018: 86-87 y 2021: 29-47.



δεινὸς ὡς θεοῦς σέβει (596 «formidable es quien respeta a las divinidades»). Resulta que este hombre justo y piadoso se ha unido a los más impíos y sacrílegos¹⁵, por lo que todos caerán golpeados por el azote divino (608). Según Eteocles, entonces, los cinco primeros guerreros no sólo atacan la ciudad, sino también a las deidades, por lo que merecen castigo divino; sus impiedades se describen y se contrarrestan con la terminología relativa a κόμπος, por lo que puede considerarse la participación de su semántica relacionada con el ámbito religioso (o irreligioso) y con el comportamiento adecuado (o inadecuado) de los mortales respecto de las deidades. Como cierre de esta confrontación, el Mensajero, cuando retorna a escena tras la batalla, explica al Coro de muchachas que la ciudad se ha librado y han caído «las jactancias» de los prepotentes guerreros (794 πέπτωκεν ... κομπάσματα). Esta expresión final destaca de nuevo la importancia de la actitud de los argivos señalada por Eteocles y el Mensajero en la presentación, ya que incluso ahora se enuncia la derrota de las jactancias, no de los guerreros.

En *Prometeo encadenado* Océano aconseja al protagonista que se tranquilice y deje de pronunciar ofensivas y profanas palabras contra el nuevo rey de los dioses, Zeus (307-329); por su parte, Prometeo lamenta sus sufrimientos y los de Tifón, quien se había enfrentado a todos los dioses e intentado derrocar a Zeus (354, 357): debido a sus «altaneras jactancias» (360-361 τῶν ὑψηγόρων / κομπασμάτων)¹⁶, Tifón fue abatido por el ardiente rayo del citado dios. Prometeo prosigue sin pausa sus irreverencias hacia el poder de Zeus¹⁷, y Hermes, enviado del rey de dioses, ordena al titán que revele la boda de la que «se jacta» (947 κομπεῖς), por la cual Zeus ha de perder su poder. Advierte Hermes a Prometeo de la venganza divina que caerá sobre él (1014-1029) y le invita a reflexionar, puesto que este κόμπος contra él no es ficticio sino algo muy bien determinado (1030-1031 ὡς ὄδ' οὐ πεπλασμένος / ὁ κόμπος, ἀλλὰ καὶ λίαν εἰρημένος): la boca de Zeus no sabe mentir, toda palabra suya se cumple (1030-1033); de este modo asegura Hermes que sus advertencias no son una fingida jactancia, como la de Tifón (361), que ya fue destruido, o la de Prometeo (947), que corre el mismo riesgo¹⁸. De nuevo se pronuncia esta terminología en contextos donde no se respeta el dominio divino, y el mismo personaje enuncia el correspondiente castigo de los dioses.

En *La Orestía* comenzamos a encontrar distintos usos de esta terminología, como la pronunciación solemne y pomposa sobre la propia persona. Así son los dos

¹⁵ Eteocles confronta al hombre sensato, justo, bueno y piadoso (598, 602, 605, 609 σώφρων, δίκαιος, ἀγαθός, εὐσεβής), con quien es detestado por los dioses, el más impío, sacrílego, hostil a los huéspedes y que no se acuerda de las divinidades (598, 604, 606, 611 θεόπτυστος, δυσσεβέστερος, ἀνόσιος, ἐχθρόξενος, θεῶν ἀμνήμων). Las jactancias de los argivos suscitan la ira de los dioses, cf. Cameron, 1971: 36-38.

¹⁶ Cf. Di Benedetto (1995: 137-139) sobre la conexión léxica entre *Pr.* 361 y la figura de Capaneo en *Th.* 425-446.

¹⁷ Sobre esa falta de veneración y el vocabulario (ir)religioso, cf. Vicente Sánchez, 2018: 88-91.

¹⁸ Sobre otras ironías en esta tragedia, cf. Calderón Dorda, 2012.



primeros ejemplos que aparecen en *Agamenón*. El Herald que llega a Argos con las noticias de Troya¹⁹ manifiesta a Clitemestra y al Coro que, olvidando las desventuras y sufrimientos, ellos (573 ἤμῖν), los supervivientes del ejército argivo, deben alegrarse, «dado que es apropiado vanagloriarnos ante esta luz del sol» (575 ὡς κομπάσαι τῷδ' εἰκὸς ἡλίου φάει) con motivo de la victoria sobre Troya, aunque ya ha anunciado con antelación la devastación de los altares y templos de los dioses en toda la tierra troyana, que derivará en la destrucción de la flota griega²⁰. Clitemestra, por su parte, encomienda al Herald un mensaje para Agamenón: espera su llegada como esposa leal y fiel, que no ha traicionado a su marido; y finaliza proclamando: «esta es mi vanagloria, colmada de verdad, no vergonzosa de pronunciar en voz alta para una mujer noble» (613-614 τοιόσδ' ὁ κόμπος). A los problemas textuales del pasaje (612-614) se une el incomprensido uso de κόμπος²¹, el cual, sin embargo, se explica fácilmente aquí si se tiene en cuenta que el emisor lo aplica a sí mismo: la reina, mediante esta terminología, desea realizar una afirmación solemne y majestuosa sobre su propia persona en el mensaje dirigido a su esposo. Sin embargo, su traición se podía intuir, ya que Vigía y Coro han manifestado su inseguridad en ausencia de Agamenón²² y, a continuación, el Coro califica irónicamente de «especioso» el discurso de Clitemestra²³. Por lo tanto, si bien el Herald y la reina pronuncian esta terminología con pompa y solemnidad, como refuerzo de la postura que desean sustentar²⁴, irónicamente el autor ha dispuesto que tanto otros personajes como el público se percaten de que la realidad puede ser otra. Por último, cabe destacar, de acuerdo con Medda (2017b: 358), que Esquilo confronta señaladamente el uso de esta terminología por parte de ambos personajes: el κόμπος de mujer (613) frente a la ostentación de las empresas militares (575 κομπάσαι).

¹⁹ En un pasaje textualmente problemático, *Ag.* 568-579 (cf. Fraenkel, 1962a y 1962b: 289-290; West, 1990: 192-194 y 1998; Sommerstein, 2008b; Medda, 2017a y 2017b: 336-342).

²⁰ 527-528. Algunos editores eliminan *Ag.* 527 (Fränkel, 1962a; West, 1998), pero no hay razones justificadas para ello (cf. Verrall, 1904; Ubaldi, 1942; Murray, 1955; Denniston - Page, 1957: 120-121; Page, 1972; Vílchez - Adrados, 2006; Judet de La Combe, 2015: 189-190; Medda, 2017b: 313-314). Sobre ese anuncio y el castigo divino, cf. Vicente Sánchez, 2016: 245-246.

²¹ Denniston - Page (1957: 127) intentan explicarlo: «although in general it is disgraceful to boast, in this case you must make allowance for the fact that the speaker is 'noble' and what she says is 'full of truth'». Semántica y textualmente 612-614 es un pasaje complicado, cf. Ubaldi, 1942: 84-85; Fraenkel, 1962a y 1962b: 305-307; West, 1998; Sommerstein, 2008b: 71-73; Medda, 2017a y 2017b: 356-360.

²² *Ag.* 18-19, 36-39 y 542-550 (cf. Ubaldi, 1942: 5-8; Bednarowski, 2015: 188; Medda, 2017b: 24-34).

²³ 616 εὐπρεπῆ λόγον, «especioso» (al estilo del uso tucidídeo, cf. *Th.* 3.11.3, 38.2, 44.2, 82.8, etc.) o también «conveniente» (interpretación objeto de controversia, cf. Ubaldi, 1942; Denniston - Page, 1957: 127; Rose, 1958: 48; Fraenkel, 1962b: 307-309; Del Corno - Cantarella, 1981; Bednarowski, 2015: 191; Medda, 2017b: 360-363); esta ambigüedad se refleja más tarde, cuando la propia reina, tras asesinar a Agamenón y a Casandra, reconoce su doble uso del lenguaje (1372-1375).

²⁴ Sentido que encontramos en otros géneros literarios, como en los epinicios de Píndaro (Pi., *P.* 10.4, *I.* 5.24, *N.* 8.49, *I.* 1.43) y Baquilides (Ba. 8.20), cuyos usos aparecerán analizados detalladamente en un trabajo de próxima publicación.

Otro de los valores del tema κομπ- lo pronuncia el Coro cuando, al escuchar los anuncios velados de Casandra, opina en primera persona: «no blasonaría yo de ser un agudo conocedor de profecías, pero algo malo me parece a mí esto» (1130-1131 οὐ κομπάσαιμ' ἄν...); en este caso, mediante la negación, se anula el valor presuntuoso y se imprime cierta humildad y modestia a la expresión sobre la propia persona.

Más adelante, Clitemestra detalla en escena, contenta y orgullosa, el asesinato de Agamenón y provoca el único uso relativo a la crítica de impiedades que aparece en *La Orestía*: el Coro se sorprende por su atrevida boca y le increpa por «jactarse» con tamañas palabras sobre su marido (1400 τοιόνδ' ἐπ' ἀνδρὶ κομπάζεις λόγον): los ancianos argivos se indignan no sólo por la impiedad del crimen de la reina, calificado más tarde como ἄσεβής²⁵, cuyo castigo divino anuncian en 1560-1564, sino también por las blasfemias que acompañan su relato, especialmente por su particular ofrenda ritual al «subterráneo Hades Salvador»²⁶.

Como crítica a otras personas, pero al margen del ámbito de ofensa a las divinidades, el Coro usará este tema κομπ- contra Egisto en la discusión final de la tragedia, cuando, tras un intercambio de amenazas, los ancianos reconviene a Egisto: «Pavonéate en tu atrevimiento, como un gallo junto a su gallina» (1671 κόμπασον θαρσῶν...); ante las baladronadas de su oponente como instigador y artífice de la muerte de Agamenón (1604, 1608-1609), los ancianos argivos lo desprecian porque, en realidad, no lo ha asesinado él solo ni en persona (1613-1614, 1634-1635, 1643-1646). Ese mismo valor aparece dos veces en *Las Euménides*. Apolo duda de la τιμή de las Erinis y sarcásticamente las anima a que «fanfarroneen» de su «noble privilegio» (209 τίς ἦδε τιμή; κόμπασον γέρας καλόν), pues claramente no cree que gocen de ese γέρας καλόν de que presumen. Después, Orestes se dirige a ellas con esta terminología: cuando en el juicio niega el matricidio y el Coro de Erinis se considera ya vencedor, el acusado, continuando una metáfora deportiva iniciada por las diosas, arguye: «Fanfarroneas con esas palabras cuando todavía no estoy en el suelo» (590 οὐ κειμένῳ πῶ τόνδε κομπάζεις λόγον).

En resumen, si el emisor aplica el tema κομπ- a otras personas, transmite una crítica profunda hacia ellas, destacando sus impiedades en unas ocasiones y en otras, su falta de veracidad. El primer sentido, además, reúne otras características invariables: los mismos personajes que pronuncian estas críticas sobre otros caracteres

²⁵ 1493, 1517; sobre esta impiedad cf. Vicente Sánchez, 2015: 137-146.

²⁶ En 1385-1387 Clitemestra compara el tercer golpe mortal que asesta a su esposo con la tercera libación a Zeus Σωτήρ habitual en determinados ritos (Rudhardt, 1992: 242; Denniston - Page, 1957: 197; Rose, 1958: 22), mediante la alusión a Hades: el texto del verso 1387, preferiblemente Αἰδίου de los manuscritos sobre la corrección Διός aceptada por varios editores, supone una perversión ritual de una grave transgresión religiosa (Medda, 2017c: 316, 323-324 y 2017b: 175; prefieren la lectura de los manuscritos también Ubaldi, 1942, Murray, 1955, Del Corno - Cantarella, 1981, Vílchez - Adrados, 2006).

advierten o relatan los castigos divinos derivados ineludiblemente de esas impías jactancias; de acuerdo con este esquema de funcionamiento, se exponen claramente impiedades merced a esta terminología en *Los Persas* (827, 831), *Los Siete contra Tebas* (391, 404, 425, 436, 437, 464 –derivado con efectos sonoros más ostensibles–, 473, 480, 500, 538, 542 –si se acepta–, 551, 554, 794), *Prometeo encadenado* (361, 947, 1031) y *Agamenón* (1400). Mediante el segundo sentido, cuando el emisor aplica este léxico a otras personas y no considera ciertos o cumplidos sus actos o dichos, se transmite una reprobación feroz y desprestigio del personaje criticado: los ancianos argivos ridiculizan a Egisto por fanfarronear del asesinato de Agamenón «como un gallo junto a su gallina» (*Ag.* 1671), puesto que la artífice ha sido Clitemestra; Apolo considera que las Erinis se precian de privilegios que no poseen (*Eu.* 209); y Orestes desacredita su canto de victoria cuando aún no ha sido vencido (*Eu.* 590). Por otra parte, cuando los personajes pronuncian el lexema κομπ- sobre sí mismos, coinciden en querer imprimir solemnidad y convencimiento a sus palabras, de modo que este valor de ‘presumir’ no es negativo, sino más bien trascendental y pomposo: desean conferir tanta importancia a sus palabras y obras que osan describirlas con estas voces. Resulta llamativo que Esquilo integra estos usos en contextos donde irónicamente se ocultan o relegan aspectos, los cuales afectan negativamente al asunto en cuestión: el Heraldito quiere vanagloriarse de la derrota sobre Troya (*Ag.* 575), pero es consciente, y también lo sería el público, de que la victoria está empañada por la destrucción del ejército argivo a causa de sus ofensas a los dioses; Clitemestra emite su κόμπος de esposa leal y fiel (*Ag.* 613) cuando ella sabe –y la audiencia lo podía intuir– que es todo lo contrario (precisamente con este mismo tema κομπ- critica luego el Coro las palabras orgullosas de Clitemestra sobre el asesinato, *Ag.* 1400). Por último, dentro de esta tipología de aplicación a la propia persona, se transmite el efecto contrario mediante la negación del lexema κομπ-: el Coro de *Agamenón* anula esa presunción porque la niega al reconocer con humildad su ignorancia en asuntos mánticos (1130).

3. SÓFOCLES

Buena parte de los usos de esta terminología en las tragedias sofocleas se enmarca también en contextos de carácter irreligioso, siguiendo el mismo esquema de funcionamiento que se ha visto en las obras de Esquilo. A través del relato del Mensajero, conocemos las impiedades que, según Calcante, Áyax pronunció como respuesta al consejo paterno de contar siempre con la divinidad (*Aj.* 764-765), abriendo y cerrando la intervención con nuestra familia léxica (766-770):

Mas este, *de forma muy altanera* (ὕψικόμπος) e insensata, contesta:
 «Padre, con los dioses hasta el que no es nada
 podría igualmente obtener la victoria. Pero yo, incluso sin ellos,
 estoy convencido de conseguir esa gloria.»
 En tamaños términos *se jactaba* (ἐκόμπει).

Esta arrogancia hacia los dioses, no razonar de acuerdo con la condición humana, causa la implacable ira de Atenea (756-763, 776-777 ἄστεργῆ θεᾶς / ἐκτίσατ’



ὄργην), a quien directamente osó rechazar nuestro protagonista (770-775)²⁷. La reiteración del lexema κομπ-, intensificado en el hápax compuesto con el adverbio ὕψι, recalca las estridencias de Άγax, que tendrán como consecuencia el castigo divino impuesto al héroe, que Calcante anuncia e intenta prevenir (750-780). En este mismo registro irreligioso, respecto del ejército que atacó Tebas, explica el Coro de *Antígona* que Zeus detesta sobremanera «las jactancias de una lengua excesiva» (127 μεγάλης γλώσσης κόμπους) y, por ello, lanzó su rayo de fuego contra quien desde las alturas ululaba ‘victoria’ (127-133), como referencia general a la hueste argiva, o quizás alusión concreta a Capaneo²⁸, contra cuyo κόμπους auguraba ese final Eteocles en *Los Siete contra Tebas*, y también Eurípides lo presentará de esa guisa²⁹. Por su parte, Electra, en la tragedia homónima, explica a Clitemestra que, en el recinto sagrado de Άρtemis, Agamenón mató un ciervo y profirió jactanciosas palabras (*El.* 569 ἐκκομπάσας ἔπος τι)³⁰ que enfadaron a la diosa, quien retuvo la flota como castigo hasta que Agamenón sacrificó a Ifigenia (563-564, 570-572).

Fuera del contexto de ofensa a las divinidades, esta terminología puede aludir a acciones o manifestaciones de segundas y terceras personas que no se producen o son imposibles, porque no pertenecen a la realidad de la ficción. Así le ocurre a Teucro dos veces en *Άγax*, cuando exige el enterramiento de su hermano: los Atridas le reprochan sus bravatas porque consideran que ha adquirido una postura que no le corresponde. Primero Menelao lo desprecia por ser un arquero diciéndole con sarcasmo «mucho fanfarronearías, si pudieras coger un escudo», esto es, si fuera un hoplita (1122 μέγ’ ἄν τι κομπάσειας, ἀσπίδ’ εἰ λάβοις); después Agamenón le espeta que si hubiera nacido de una madre noble –pues era hijo de una esclava–, podría fanfarronear exaltadamente ὑψηλ’ ἐκόμπεις (1230), en una expresión que recuerda el hápax ya mencionado ὑψικόμπως (766)³¹. Resulta un artificio literario interesante que los Atridas desdeñen a Teucro mediante el tema κομπ- (1122 κομπάσειας, 1230 ὑψηλ’ ἐκόμπεις), con el cual se han referido las impiedades de Άγax y causa de sus

²⁷ Sobre la expresión léxica de las impiedades de Άγax en esta tragedia, cf. Vicente Sánchez, 2018: 94-96.

²⁸ Cf. Jebb, 1900: 34; Kamerbeek, 1978: 57-58; Brown, 1987: 144; Griffith, 1999: 149-150; Susanetti, 2012: 185-186.

²⁹ *Vid. supra* sobre A., *Th.* 425, 436 y 437, e *infra* sobre E., *Ph.* 1174.

³⁰ No hay unanimidad sobre el participio que rige ἔπος τι (ἐκκομπάσας ο βαλῶν), cf. Jebb, 1894: 83; Untersteiner, 1969: 98; Kells, 1973: 127; Kamerbeek, 1974: 85; Medda - Pattoni, 1997: 287; Finglass, 2007: 269; Dunn - Lomiento - Gentili, 2019: 238.

³¹ Esta conexión léxica hace preferible la lectura ὑψηλ’ ἐκόμπεις en *Aj.* 1230: los manuscritos varían entre ἐφρόνεις (incorrecta métricamente), ἐφώνεις (Jebb, 1907; Stanford, 1963; Dawe, 1973: 169; Lloyd-Jones - Wilson, 1990; Garvie, 1998; Finglass, 2011) ο ἐκόμπεις, en un manuscrito y un escolio, *ad Ar., Ach.* 638 (Pitman, 1830; Lobeck, 1866; Paley, 1888; Dindorf, 1889; Pearson, 1928; Schneidewin, 1953; Dain - Mazon, 1968; Albin - Savino, 1981; Medda - Pattoni, 1997); curiosamente, Stanford (1963: 211) supone que quizá el texto original tenía un término extraño para «talk boastfully», ahora perdido, y para Kamerbeek (1963: 234) «ἐκόμπεις is so natural here that the reading ἐφώνεις must be the correct one».

desgracias, como explicaba Calcante en boca del Mensajero (766 ὑψικόμπως, 770 ἐκόμπει). Otra muestra de desprecio hacia otro personaje la encontramos también al final de *Electra*, cuando Orestes predice a Egisto su muerte y este le contesta sarcásticamente que fanfarronea de una técnica que su padre no poseía (1500 ἐκόμπασας), dado que Agamenón no entendió el futuro que le esperaba a su regreso de la guerra de Troya, de modo que niega la procedencia paterna de su vanagloria. Finalmente, en un complejo pasaje de corte oracular de *Filoctetes*³², como contestación a la propuesta del Coro para marcharse de la isla de Lemnos con el arco pero sin Filoctetes, Neoptólemo responde que esas acciones contravendrían las indicaciones divinas (841) y, además, «preciarse de acciones no consumadas acompañadas de mentiras es un oprobio vergonzoso» (842 κομπεῖν δ' ἔστ' ἀτελῆ σὺν ψεύδεσιν αἰσχρὸν ὄνειδος): resulta que Heleno había profetizado que no destruirían Troya si no convencían a Filoctetes de salir de la isla (610-614). Neoptólemo nos proporciona cierta definición de nuestro tema en este contexto, a saber: acciones no cumplidas en este caso reprobadas por el uso consciente de la mentira³³.

Los valores de esta terminología varían si los personajes lo aplican sobre sí mismos. Cuando Atenea pregunta a Áyax si ha hundido bien su espada en el ejército de los argivos, este responde a la provocación: «La vanagloria es posible, y no lo niego» (*Aj.* 96 κόμπος πάρεστι κοῦκ ἀπαρνοῦμαι τὸ μῆ)³⁴. De forma irónica hace pronunciar Sófocles a Áyax este término sobre una acción que en realidad no se ha producido³⁵, como sujeto de un verbo que implica posibilidad, oportunidad: desde el punto de vista del héroe, hasta un κόμπος se puede afirmar solemnemente de su acción, dada la seguridad y certeza que tiene; tamaño entrada en escena de Áyax forma parte de los excesos que caracterizan a su personaje en esta tragedia³⁶. Además, se trata de un guiño poético, ya que son las primeras palabras de Áyax en escena, tras el saludo a Atenea (91-93), comenzando con un término de la misma familia léxica empleado más adelante para describir los motivos del castigo de la diosa (764-777). Otro

³² Sobre *Ph.* 839-842 y su sentido en relación con el argumento de la obra, cf., de forma representativa, Segal, 1977: 142-146; Hoppin, 1981; Avezzù - Pucci - Cerri, 2003: 256-257; Fulkerson, 2006: 53; Austin, 2011: 128-131; Schein, 2013: 251-252; Van Nortwick, 2015: 60-70; Manuwald, 2018: 265-267.

³³ Para el verso 842 es preferible la lectura ἔστ' de los manuscritos; por otra parte, es controvertido el valor de σὺν ψεύδεσιν, conectado con ἀτελῆ y κομπεῖν (cf. Jebb, 1908; Annaratone, 1969: 94; Gill, 1980: 141; Kamerbeek, 1980: 122; Van Nortwick, 2015: 69; Manuwald, 2018: 266-267), mejor que con αἰσχρὸν ὄνειδος u otras interpretaciones (Blundell, 1988: 139-140; Benedetti, 1994: 192; Schein, 2013: 251-252).

³⁴ En este verso 96 la aliteración de oclusivas π y κ (señalada en ocasiones, cf. Kamerbeek, 1963: 37; Stanford, 1963: 69), creemos que reproduce la sonoridad semántica original del lexema κομπ-; además, se refuerza la afirmación sobre su jactancia mediante el juego de negaciones.

³⁵ Y el público es consciente de ello: Atenea ya ha explicado que Áyax ha atacado sólo rebaños (25-44).

³⁶ De forma similar presumirá Ágave (*vid. infra* κομπάσαι en E., *Ba.* 1233-1235) igualmente sobre un hecho que ha malinterpretado: cegada por una divinidad, no ha cazado fieras sino a su hijo Penteo.



uso en primera persona aparece en *Edipo en Colono*, cuando Polinices pide a su padre que se alíe con él para garantizar la victoria sobre Eteocles y llevarlo consigo de vuelta al palacio, porque «de estas cosas me puedo vanagloriar si tú me acompañas, pero sin ti no hay posibilidad de salvarme» (1345 κομπεῖν). Por otra parte, cuando estas expresiones aplicadas sobre uno mismo se declinan, se imprime modestia a los éxitos alcanzados; así Teseo rehúsa en dos ocasiones hacer ostentación ante Edipo: primero sobre su victoria contra el ejército tebano de Creonte en la que recupera a Ismene y Antígona (1148-1149 τί δεῖ μάτην / κομπεῖν); en segundo lugar, lo evita cuando asegura a Edipo que estará a salvo (1209 κομπεῖν δ' οὐχὶ βούλομαι). De este modo, Teseo, protector de Edipo, declina blasonar, mientras que Polinices, quien expulsó y desterró a Edipo, osa hacerlo.

En suma, cuando un carácter sofocleo emplea esta familia léxica en contextos de ofensa a las divinidades, alude a hechos consumados, a juicios sobre acciones y actitudes de terceras personas (*Aj.* 766, 770, *Ant.* 127, *El.* 569); además, los responsables de estas jactancias reciben un contundente castigo divino, referido igualmente por los personajes que revelan esas impiedades. Fuera del ámbito divino, se refiere esta terminología a acciones de otros personajes que no se han producido, no se sustentan o no pueden llevarse a cabo (*Aj.* 1122, 1230, *El.* 1500, *Ph.* 842). Y si se pronuncia sobre la propia persona, se desea presumir grandilocuamente (*Aj.* 96, *OC* 1345), uso en el que Sófocles plasma un irónico impacto en el contexto de la obra (sólo Áyax cree que puede vanagloriarse de sus ataques al ejército argivo y Polinices espera poder alardear de su victoria frente a Teseo, quien, por su parte, declina hacerlo). En el caso de rehusarse la aplicación en primera persona, se produce el efecto contrario, un comportamiento humilde y modesto (*OC* 1149, 1209).

4. EURÍPIDES

La tragedia de Eurípides nos ofrece pocos usos de esta terminología en contextos de ofensa a las divinidades. Capaneo, de acuerdo con el relato del Mensajero en *Las Fenicias*, «se jactó de tamaña cosa» (1174 τοσόδ' ἐκόμπισεν), a saber: ni siquiera el fuego sagrado de Zeus lo detendría de tomar la ciudad³⁷; ante semejante ultraje, el propio Zeus interviene y, cuando Capaneo se halla en lo alto de la muralla, lo alcanza con su rayo (1180-1186). Por otra parte, en *Las Bacantes* Cadmo intenta convencer al incrédulo Penteo de que Dioniso es un dios y, preocupado por las consecuencias, le cuenta la historia de otro nieto suyo, la cual funciona como presagio de la muerte de Penteo: Acteón fue despedazado por sus perros al haberse jactado de ser mejor que Ártemis en la caza (340 κομπάσαντ')³⁸. Ambas ofensas a las divinidades

³⁷ 1173-1176; de forma similar agraviaba Capaneo a Zeus en Esquilo (A., *Th.* 425-434).

³⁸ Algunos detalles de este *exemplum* podrían ser una innovación eurípidea que encajaría perfectamente en el argumento de la obra (cf. Dodds, 1960: 113-114; Grégoire - Meunier, 1972: 256; Arnott, 1978: 16-17; Seaford, 1996: 179; Di Benedetto, 2004: 345-346; Susanetti, 2010: 202; Guidorizzi, 2020: 183).



descritas mediante el lexema κομπ- obtienen castigos fatales, según nos relatan el Mensajero y Cadmo respectivamente.

En relación con el *exemplum* de Acteón, se encuentran igualmente los alardes de Ágave³⁹, aunque ella pronuncia esta terminología sobre sí misma: cuando retorna de la cacería, en la cual –sin saberlo– ha descuartizado a Penteo, asegura con pompa a su padre que le es dado presumir de haber engendrado las mejores hijas merced a sus hazañas cinegéticas (1233 μέγιστον κομπάσαι πάρεστί σοι), sobresaliendo ella misma por encima de todas (1235); irónicamente, cuando recupera la cordura, comprende que Dioniso la ha castigado por no creerle un dios (1296-1297, 1301-1307). Esta expresión de Ágave (1233) es cercana a las manifestaciones solemnes sobre la propia persona de Alcestis, al asegurar con contundencia a Admeto (*Alc.* 324 κομπάσαι)⁴⁰ que puede presumir de tener la mejor esposa, y sus hijos, de haber nacido de esa madre, puesto que ella es la única que ofrece su vida para salvar a su marido, quien acepta sin dudar.

Como ocurría en *Las Bacantes*, Eurípides va a contrastar en *Alcestis* de cara al público dos actuaciones merced al léxico: a las bondades de la heroína, que se atreve a demandar con ostentación su κόμπος como esposa y madre (324), se opone Diomedes, el ξένος (484) cuya cuadriga, devoradora de hombres, debe conseguir Heracles, quien pregunta al Coro con desprecio de qué padre se precia de ser hijo quien alimenta a esas fieras tan peligrosas (497 κομπάζεται)⁴¹. Heracles desconoce los detalles de su próximo trabajo y no parecen importarle las reservas y temores del Coro sobre los riesgos que le esperan (482-496), por lo que, mediante el lexema κομπ-, trata incluso de devaluar la procedencia de Diomedes y desprestigiarlo al máximo. En efecto, el uso sobre las acciones o palabras de otras personas puede denotar una gran carga crítica, y a través del tema κομπ- se indica que presumen de algo que no ha sucedido o que, en opinión del emisor, no puede suceder o es falso, con intensa censura a quienes han osado implicar a los dioses en sus afirmaciones, y acompañado de profundo lamento en ámbitos familiares. De este uso encontramos numerosos ejemplos en la tragedia euripídea. En *Heracles*, el Mensajero relata al Coro la locura del héroe y lo describe fanfarroneando triunfante sobre la muerte de uno de sus hijos, por creer falsamente que es la de Euristeo (981 κάπεκόμπασεν). Más ade-

³⁹ Konstantinou (2015: 481-482) considera la jactancia de Acteón un presagio de la de Ágave (1233).

⁴⁰ Recuperada de su desfallecimiento, reclama vivamente unas condiciones a Admeto por su sacrificio (cf. Dale, 1961: 74-75; Smith, 1983: 132-133; Conacher, 2007: 167; Markantonatos, 2013: 54-74), que cierra con esa manifestación de orgullo (*Alc.* 280-325).

⁴¹ El tracio se opone, además, al 'buen' ξένος Admeto (8-10, 553-560, 830, 858; cf. Belfiore, 2000: 157; Markantonatos, 2013: 111-112; Slater, 2013: 42 y 114). En otra línea de interpretación, para Parker (2007: 159), κομπάζεται implica que Diomedes no se avergüenza de sus vínculos familiares y lo compara con *Alc.* 324-325, como eco del uso homérico de εὔχομαι en contextos genealógicos; sin embargo, esta circunstancia, como se ha mostrado, no es aplicable al contexto de *Alc.* 497.





lante, Heracles despierta de su demencia y no entiende los motivos del llanto de Anfitrión, quien le explica que incluso una divinidad lo lamentaría (1115): increpa entonces el héroe a su padre por aludir con gran pompa a algo que no ha sucedido, sin contarle nada de su suerte (1116 μέγας γ' ὁ κόμπος, τὴν τύχην δ' οὐπὼ λέγεις)⁴². En *Las Suplicantes*, Teseo expulsa al Herald de los tebanos como respuesta a sus amenazas de derrota, negándose a exaltarse con sus bravatas (582 τοῖς σοῖσι κόμποις), esto es, no cree que pueda cumplirlas y las desprecia, puesto que, si los dioses están de su parte, alcanzará la victoria (583, 594-595). También Teseo expresa este valor cuando Adrasto le pide ayuda, ya que sarcásticamente le pregunta al anciano qué ha sido de Argos, y si se trataba de «bravatas en vano» (127 ἢ κόμποι μάτην;)⁴³. Sin duda se refiere ahora Teseo a la tradicional actitud de los argivos ante las puertas de la ciudad Cadmea y que Esquilo relata pormenorizadamente en *Los Siete contra Tebas*. Sobre este mismo asunto, mediante una novedosa forma adjetival, en *Las Fenicias* acusa Eteocles a Polinices de comportarse con fatuidad, confiado en su salvación merced a las alianzas que ha establecido (600 κομπὸς εἶ)⁴⁴. Con cierta ironía lo introduce Eurípides en *Electra*: cuando Orestes finge proceder de Tesalia, según la narración del Mensajero, Egisto le ofrece desollar a la víctima de un sacrificio porque es algo bueno de lo que se precian los tesalios (815 κομποῦσι), bien sea porque dude de esa fama, bien porque quiera poner a prueba la procedencia del extranjero⁴⁵; en cualquier caso, el público conoce la mentira. A estos ejemplos se añade el giro ὡς σὺ κομπεῖς, que sirve para defenderse de acusaciones infundadas desde la perspectiva del emisor⁴⁶: en su discurso apologético Orestes recrimina a Tindáreo por preciarse de que el matricidio es terrible mientras que, en su opinión, ha impedido que las esposas maten a sus maridos con cualquier pretexto (*Or.* 570-571 δράσας δ' ἐγὼ / δεῖν', ὡς σὺ κομπεῖς)⁴⁷; mediante el tema κομπ- declara el protagonista que no son ciertas las afirmaciones de su abuelo. En esta misma línea, pero con el agravante de haber involucrado a los dioses en la falsedad que se reprueba, critica Lico en *Heracles* a Anfitrión y Mégara por recordar su notoriedad del pasado ahora que van a morir⁴⁸. En

⁴² Nótese la ironía del uso de la misma familia léxica que en *HF* 981; sobre otras ironías en este verso 1116, cf. Bond, 1981: 350; en contra, Barlow, 1998: 172.

⁴³ Ya antes había aludido Teseo a la 'sonoridad' de la expedición (*Supp.* 117).

⁴⁴ Precisamente es Eteocles quien acusa aquí a Polinices con el término fundamental en la descripción de las cinco primeras parejas de guerreros de la esquiléa tragedia *Los Siete contra Tebas*.

⁴⁵ Cf. Cropp, 2013: 156; el pasaje genera dudas, cf. Denniston, 1939: 150-151.

⁴⁶ La espuria tragedia *Reso* usa este giro en similares circunstancias (*Rh.* 438 y 876).

⁴⁷ Kovacs (2002a y 2003: 88-90) propone eliminar los versos 564-571, pero en general se mantienen (Murray, 1913b; Di Benedetto, 1965; Chapouthier - Méridier, 1968; Biehl, 1975; Willink, 1986; West, 1987; Diggle, 1994b; Guzmán Guerra, 2000; Medda, 2001); la expresión δεῖνά (controvertida, cf. Willink, 1986: 177) se explica porque Orestes se refiere a toda la *rhêsis* del anciano (Di Benedetto, 1965: 117); sobre este discurso cf. Porter, 1994: 130-164; Cabrero, 2002: 155-158; Dall'Olio, 2014: 250-252.

⁴⁸ Mégara había usado ya antes esta terminología (*vid. infra* sobre *HF* 64 ἐκομπάσθη).

concreto reprocha a Anfitríon que difunda en la Hélade vanas ostentaciones como compañero de matrimonio de Zeus y por compartir un hijo (148 κόμπους κενούς). En un famoso agón de *Las Troyanas* Helena y Hécuba se enfrentan verbalmente: entre otros argumentos, la primera alega en su defensa que la victoria de Cipris sobre las otras diosas benefició a Grecia, ya que no fue dominada por bárbaros, y exige que se castigue a la diosa en su lugar (931-934, 948-950); por su parte, Hécuba objeta que la mente de Helena se convirtió en Cipris cuando vio a Alejandro, y también que los mortales atribuyen a Afrodita todas sus locuras (987-990); finalmente, Menelao reconoce que Helena abandonó voluntariamente su hogar para irse con otro y que Cipris se encuentra en sus palabras merced a κόμπος, esto es, que Helena cita a Afrodita como simple fanfarria (1038 κόμπου χάριν) de algo que no sucedió⁴⁹. En *Hipólito*, Teseo cree que su hijo es responsable del suicidio de Fedra, destaca la contaminación (μίασμα) que ha provocado⁵⁰, le acusa abiertamente y le dice que no piensa, convencido por sus fatuidades (950 τοῖσι σοῖς κόμπους), atribuir necedad a los dioses; resulta que Hipólito se caracteriza por ser un excelente varón, compañero de las divinidades, sensato e intachable, como el propio Teseo acaba de señalar con ironía (948-955)⁵¹.

Eurípides utiliza este valor del tema κομπ- especialmente en contextos familiares, aludiendo a un bienestar anterior que en el desgraciado momento actual se ha perdido, imposible ya de realización. Tras la muerte de Políxena, Hécuba lamenta el cambio de fortuna y evoca el palacio, a Príamo, a sus hijos, la posición honorable que ocupaban, pero termina sentenciosamente reconociendo que todo ello no son más que recuerdos y «vanidades de la lengua», puesto que es más feliz quien pasa cada día sin que le ocurra nada malo (*Hec.* 627 γλώσσης τε κόμπου). En *Heracles*, Lico ha eliminado a Creonte, domina Tebas y quiere matar a los hijos del héroe y a Mégara, quien menciona su pasado glorioso, la fortuna que compartió con su padre y su gran reputación (64 μέγας ἐκομπάσθη)⁵². En *Las Troyanas* Hécuba, ya esclava y hundida por los sufrimientos, recuerda su antiguo esplendor, reina y casada con un rey, madre de hijos excelentes, que ninguna mujer troyana, ni griega,

⁴⁹ De nuevo la variedad semántica del tema κομπ- ha creado problemas de interpretación; por ejemplo, según Kovacs (2018: 289), en opinión de Menelao, Helena usaría esta expresión para exagerar su belleza.

⁵⁰ *Hipp.* 946; el verso recibe distintas lecturas (cf. Barret, 1964; Diggle, 1987; Halleran, 1995; Paduano, 2000; Nenci, 2004; Kovacs, 2005; Roth, 2015); este μίασμα conlleva o su exilio o su condena a muerte.

⁵¹ En efecto, si Teseo diera crédito a las jactancias de su hijo, atribuiría necedad a los dioses por no darse cuenta de la maldad de Hipólito (cf. Barret, 1964: 342; Halleran, 1995: 230; Nenci, 2004: 184).

⁵² Siguiendo el texto de Diggle (1994a: 90-91), quien sospecha que los problemáticos versos 65-66 (cf. Wilamowitz-Möllendorff, 1895; Murray, 1913a; Bond, 1981: 79) son un añadido que agregaría la tiranía como motivo de orgullo; de acuerdo con Diggle se muestra Barlow, 1998: 127-128 (y cercano, Kovacs, 1996: 127-129, eliminando el v. 66, con lo que la prosperidad consistiría en la tiranía y en los hijos). La propuesta de Diggle parece razonable y concuerda con numerosos ejemplos de la tragedia euripídea.





ni bárbara podría nunca preciarse de haberlos tenido (478 κομπάσειεν ἄν). En la misma tragedia, se dispone Hécuba a amortajar el cadáver de Astianacte y deplora las vanidades pronunciadas por este cuando le prometía los cuidados que dispondría para ella en su entierro (1180 πολλὰ κόμπους ἐκβαλῶν)⁵³. En *Andrómaca*, Peleo y Coro lloran la muerte de Neoptólemo (1166-1230): las mujeres tesalias lamentan la felicidad que los dioses en vano entregaron a Peleo en sus bodas, y él, a su vez, aunque falta el verso 1219, parece aludir a esa dicha ahora perdida, puesto que se encuentra actualmente lejos de las altivas vanidades anteriores (1220 κόμπων μεταρσίων πρόσω)⁵⁴.

Volviendo a la tragedia *Hipólito*, explota Eurípides otro de los valores del lexema κομπ-, ya mencionado antes en relación con *Alceste* 324 y *Las Bacantes* 1233: tras despojar Teseo a su hijo de las bondades ya comentadas y considerarlas simples fanfarronadas (948-955), les opone las suyas propias al final de su *rhêsis*⁵⁵: si no castigase a Hipólito, sus propias victorias pasadas testimoniarían su vana ostentación de hechos no sucedidos (978 ἀλλὰ κομπάζειν μάτην). En *Helena*, consciente de este aplomo y solemnidad del tema κομπ- aplicado a la propia persona, Menelao justifica unas afirmaciones que en realidad no son del todo ciertas: naufrago en Egipto, se lamenta y recuerda su pasado, presumiendo de lo que considera más importante, el envío del ejército a Troya; aunque afirma decirlo sin ostentación (393 καὶ τὸδ' οὐ κόμπω λέγω), intentando parecer modesto, sin embargo todo el pasaje es muy artificioso y pomposo, ya que se pronuncia caudillo de las tropas omitiendo a Agamenón⁵⁶. En *Las Bacantes*, en su papel de «extranjero», Dioniso responde con solemnidad a Penteo sobre su origen (del cual se muestra orgulloso tanto el dios como su *tíaso*, 13-14, 55, 65, 154), pero también aparentando humildad mediante la negación de esta terminología, «sin ostentación alguna; es fácil decírtelo», como parte de la burla e ironía que preside la intervención de Dioniso en este diálogo (461 οὐ κόμπος οὐδέϊς ῥάδιον δ' εἶπεῖν τόδε)⁵⁷.

⁵³ Lee (1976: 262-263) valora insatisfactorio el habitual significado «jactancias» de κόμπους y propone «grand promises, blustering words»; como estamos viendo en estos contextos familiares, carentes de una crítica feroz (Biehl, 1989: 414, lo considera una exageración irónica, como expresión afectuosa), Hécuba simplemente manifiesta que su nieto presumía de acciones familiares que no va a poder cumplir.

⁵⁴ Peleo lamenta los κόμπων μεταρσίων pronunciados sobre su fortuna (no el alarde de una satisfacción por parte de Apolo con motivo de la muerte de Aquiles, cf. Paley, 1858; ni las felicitaciones de los dioses, cf. Lloyd, 2005: 173); Stevens (1971: 240) relaciona este uso con tres de Píndaro que considera significan 'praise', sin embargo, es distinto el contexto y el uso en las odas del poeta beocio (*vid. supra* sobre A., *Ag.* 575 y 613, y nota 24).

⁵⁵ Sobre el impacto retórico de la intervención de Teseo y la relación de los versos 950 y 978, cf. Halleran, 1995; Goff, 1990: 43; Nenci, 2004: 182; Roth, 2015: 265.

⁵⁶ Cf. Kannicht, 1969: 125; Allan, 2010: 195-196.

⁵⁷ La lectura de los manuscritos, κόμπος, se ha editado regularmente (Murray, 1913b; Elisei, 1940; Cammelli, 1968; Grégoire - Meunier, 1972; Roux, 1972; Lazari, 1975; Lacroix, 1976; Guidorizzi, 2020); siguiendo a Wakefield editan ὄκνος Diggle (1994b) y Kovacs (2002b) y lo recomienda Dodds (1960: 135) seguido por Verdenius, 1962: 347 y Seaford, 1996; Lasso de la Vega (1989: 13-14) propone κομψός.

Para finalizar, nos testimonia Eurípides un uso de corte sonoro al recordar Hécuba en *Las Troyanas* los musicales golpes de su pie con que iniciaba antaño las danzas a los dioses frigios mediante un compuesto único (151-152 *πλαγαῖς* ... / *εὐκόμποις*)⁵⁸.

En suma, el empleo de esta terminología en contextos de afrenta a los dioses es reducido en las tragedias euripídeas (*Ph.* 1174, *Ba.* 340); al igual que en las obras de los otros tragediógrafos, relata el mismo personaje la consecuencia de estas acciones: el castigo procedente de las divinidades. Nuestro tema sirve también para despojar de valor los argumentos de otros personajes al considerar que no son verdad sus afirmaciones o no se pueden cumplir (*HF* 981, 1116, *Supp.* 127, 582, *Ph.* 600, *El.* 815, *Or.* 571 y la depreciación de Heracles en *Alc.* 497), destacando aquellas críticas a quienes involucran a los dioses en su *κόμπος* (*HF* 148, *Tr.* 1038, *Hipp.* 950), y las pronunciadas con profunda pena en contextos familiares, al recordar mediante esta terminología un bienestar anterior, del cual se presumía, ahora perdido y alejado de la realidad (*Hec.* 627, *HF* 64, *Tr.* 478, 1180, *Andr.* 1220). Aplicado a la propia persona se pronuncia con convencimiento en afirmaciones solemnes (*Alc.* 324, *Hipp.* 978, *Ba.* 1233) y se pretende mostrar modestia y humildad rehusando o negando el tema *κομπ-* (*Hel.* 393, *Ba.* 461), aunque se use únicamente en apariencia. De hecho Eurípides explota aquí ese significado carente de vanidad como guiño a la audiencia, haciendo que lo proclamen personajes que, al negar su *κόμπος*, en realidad representan en escena esa imagen pomposa y falsa, como Menelao (*Hel.* 393), o no sienten ninguna modestia en absoluto, como Dioniso (*Ba.* 461). Por último, recoge Eurípides un compuesto sonoro con este lexema, que lo aproxima positivamente a su sentido original (*Tr.* 152).

5. CONCLUSIONES

El estudio léxico-semántico ha desvelado distintos valores en función del emisor, destinatario y contexto, con diferentes implicaciones derivadas de las nociones señaladas mediante esta terminología a través de variadas formaciones. Debe distinguirse que en los géneros dramáticos el destinatario es, como mínimo, doble: los agnistas a quienes se dirigen las palabras y el público; de hecho, los tragediógrafos juegan con esta duplicidad y contraponen personajes y circunstancias merced a esta terminología (como en *A.*, *Ag.*; *S.*, *Aj.*; *E.*, *Ba.*); en menor medida puede subrayarse la duplicidad del emisor, puesto que principalmente las palabras deben atribuirse a los personajes de la tragedia, pero es innegable la presencia en ellas del autor literario.

⁵⁸ Sobre este hápax en la literatura clásica, cf. Lee, 1976: 90; se trata del sentido más antiguo del tema *κομπ-*, que aparece en los poemas épicos (*vid.* nota 5), o en Píndaro, donde también consiste en un compuesto con sentido musical (*Pi.*, *I.* 2.30-32).



En definitiva, puede concluirse que, partiendo de una onomatopeya sobre ruidos estrepitosos y repetitivos, se refleja esa estridencia del lexema κομπ- en las críticas hacia otros personajes al describir sus impiedades contra las deidades heLENas, o al reprobarlos por su inautenticidad; ambas manifestaciones vienen intensificadas por la semántica onomatopéyica del lexema κομπ-, conectada con el estrépito que acompaña a esos dichos o actos reprobados desde la perspectiva de los hablantes (piénsese en los estridentes casos de los impíos atacantes argivos en *Los Siete contra Tebas*, *Antígona* y *Las Fenicias*, y en la descripción del altanero Áyax en la tragedia homónima; o en las reprendidas vanidades de Egisto y de las Erinis en *La Orestía*, Teucro en *Áyax*, Heracles en su tragedia y el Heraldo tebano en *Las Suplicantes* de Eurípides).

Pero esta jactancia del lexema κομπ- resulta favorable cuando se aplica a la propia persona, aunque conserva también la noción sonora de boato y pompa. Los personajes pronuncian estos vocablos –convencidos o aparentándolo– con rotundidad y solemnidad, y, en algunas situaciones, los autores trágicos no dejan de transmitir cierta ironía, jugando con la información conocida por el público y otros personajes, y contrastando el κόμπος de algunos de ellos (como se aprecia notoriamente en el caso del Heraldo y Clitemestra en *Agamenón*, de Polinices y Teseo en *Edipo en Colono*, de Ágave y de Dioniso en *Las Bacantes*). Y todavía se desprende aún más de los tintes negativos cuando el hablante niega esta terminología en su propia persona, transmitiendo modestia y humildad o, en algunas ocasiones, pretendiendo mostrarse de esa guisa, como el Coro en *Agamenón*, Teseo en *Edipo en Colono* o Menelao en *Helena*.

Estos valores, aun con leves diferencias, se muestran en las obras de los tres tragediógrafos, si bien destaca el ámbito de la impiedad en Esquilo (quien, por cierto, más explota esta terminología) y en Eurípides la crítica por incumplimiento o falsedad. Por su parte, el sentido exclusivamente ‘sonoro’ se testimonia tan sólo en *Las Troyanas*, merced a un compuesto único.

Sumamente reseñable es el esquema invariable en la expresión de impiedades a través de esta terminología: un personaje describe los actos o dichos irreverentes hacia las divinidades cometidos por otra persona, mencionando asimismo el consiguiente e inexorable castigo divino; es más, resulta que este uso del tema κομπ- es privativo de las obras trágicas durante las épocas arcaica y clásica, puesto que ningún otro género literario atestigua este valor, como se expone en un próximo trabajo.

Asimismo, debe subrayarse que en ocasiones los autores plantean cierto juego en la asignación de esta terminología, incluso entre los distintos valores, dentro de una misma tragedia. Como muestra, puede citarse la poética disposición de este tema con valores (ir)religiosos alternativamente para atacantes y defensores en *Los Siete contra Tebas*, de tal manera que, finalmente, no resultan derrotados los prepotentes argivos sino sus impías jactancias contra los dioses y la ciudad. En *Agamenón*, primero se oponen las manifestaciones de sendos personajes sobre su propio κόμπος (el marcial del Mensajero y el de esposa fiel de Clitemestra); tras el conyugicidio, el Coro reprocha a la reina su impía jactancia; y relegado queda Egisto, el amante cómplice del crimen, ridiculizado por su vana fanfarronería. En *Áyax* describe Calcante con esta terminología las impías ofensas del protagonista y Sófocles le hace pronunciar este mismo lexema en primera persona ante Atenea, mientras los Atridas rechazan a Teucro



por considerar pretenciosos sus intentos de conseguir los preceptivos honores fúnebres para su hermano. En *Las Bacantes*, el ultraje de Acteón hacia Ártemis sirve de preludio del destino de Penteo y se conecta con la vanagloria de la ofuscada Ágave, quien demanda su κόμπος como hija excelente, mientras que el propio Dioniso aparenta humildad sobre su familia negando este lexema.

En cuanto a las formaciones léxicas, cabe destacar que Esquilo emplea en cinco tragedias (*Ag., Eu., Pers., Pr., Th.*) un máximo de veintiséis formas, según las lecturas que se acepten, de ocho términos: ἀκόμπαστος, ἄκομπος, κομπάζω, κόμπασμα, κομπέω, κόμπος, μυκτηρόκομπος, ὑπέρκομπος. Entre ellos hay un háραx (μυκτηρόκομπος) y un par de términos casi exclusivos de la tragedia o de Esquilo, como ἀκόμπαστος y ἄκομπος. Sus tragedias más antiguas presentan mayor variedad de términos, ya que la trilogía se limita a κόμπος (una vez) y κομπάζω (seis veces), dos de los términos de este tema más extendidos en la literatura griega. Y destaca el amplio uso de valores impríos, veinte veces en tres obras esquiléas. Por su parte, cinco tragedias de Sófocles (*Aj., Ant., El., OC, Ph.*) tienen doce usos de los términos ἐκκομπάζω, κομπάζω, κομπέω, κόμπος, ὑψικόμπως; de ellos, dos son háραx en la literatura clásica, ὑψικόμπως y ἐκκομπάζω. En cuatro ocasiones testimonian tres obras sofocleas usos relativos a la impiedad. Finalmente, Eurípides expone veinticuatro usos en doce tragedias (*Alc., Andr., Ba., El., HF, Hec., Hel., Hipp., Or., Ph., Supp. Tr.*) de las formas: ἐπικομπάζω, εὐκόμπος (háραx en los textos clásicos), κομπάζω, κομπέω, κόμπος y κομπός. Tan sólo dos de los ejemplos euripídeos critican la impiedad de terceros, de modo que se observa cómo paulatinamente ha ido descendiendo el uso de este valor en el género trágico, el único que lo testimonia en época arcaica y clásica.

RECIBIDO: julio 2024; ACEPTADO: julio 2024.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBINI, U. - SAVINO, E. (1981): *Sofocle. Aiace, Elettra, Trachinie, Filottete*, Garzanti, Milano.
- ALLAN, W. (2010): *Euripides. Helen*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ANNARATONE, A. (1969): *Sofocle. Filottete*, Carlo Signorelli, Milano.
- ARNOTT, W. G. (1978): «Red Herrings and other Baits. A Study in Euripidean Techniques», *Museum Philologum Londinense* 3: 1-24.
- AUSTIN, N. (2011): *Sophocles' Philoctetes and the great Soul Robbery*, University of Wisconsin Press, Madison.
- AVEZZÙ, G. - PUCCI, P. - CERRI, G. (2003): *Sofocle. Filottete*, Mondadori, Milano.
- BACON, H. H. (1964): «The Shield of Eteocles», *Arion* 3: 27-38.
- BAILLY, A. (1963): *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris.
- BAILLY, A. (2020): *Nouvelle édition revue et corrigée, dite 'Bailly 2020 – Hugo Chávez'*, <https://bailly.app> [01/06/2022].
- BARLOW, S. A. (1998): *Euripides. Heracles*, Aris & Phillips, Warminster.
- BARRETT, W. S. (1964): *Euripides. Hippolytus*, Oxford University Press, Oxford.
- BEDNAROWSKI, K. P. (2015): «Surprise and Suspense in Aeschylus' *Agamemnon*», *AJPh* 136: 179-205.
- BEEKES, R. (2010): *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden - Boston.
- BELFIORE, E. (2000): *Murder among Friends*, Oxford University Press, Oxford.
- BENEDETTI, F. (1994): *Sofocle. Filottete*, Il Tripode, Napoli.
- BERMAN, D. W. (2007): *Myth and Culture in Aeschylus' Seven against Thebes*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- BIEHL, W. (1975): *Euripides. Orestes*, Teubner, Leipzig.
- BIEHL, W. (1989): *Euripides Troades*, Winter, Heidelberg.
- BLOMFIELD, C. J. (1824): *Aeschyli Septem contra Thebas*, J. Mawman, London.
- BLUNDELL, M. W. (1988): «The *Physis* of Neoptolemus in Sophocles' *Philoctetes*», *G&R* 37.2: 137-148, doi.org/10.1017/S0017383500033040.
- BOND, G. W. (1981): *Euripides. Heracles*, Clarendon Press, Oxford.
- BROWN, A. (1987): *Sophocles. Antigone*, Aris and Phillips, Warminster.
- CABRERO, M. C. (2002): «El último día de un condenado: Eurípides, *Orestes*», *Faventia* 24.1: 145-159, <https://ddd.uab.cat/record/642>.
- CALDERÓN DORDA, E. (2012): «Ironía y tragedia en el *Prometeo Encadenado*», G. BASTIANINI *et alii* (eds.), *Harmonia. Scritti di Filologia Classica in onore di Angelo Casanova*, Firenze University Press, Firenze, pp. 151-164.
- CALDERÓN DORDA, E. (2013): «El concepto de religión en Esquilo: reflexión terminológica», *Emerita* 81.2: 295-313, doi.org/10.3989/emerita.2013.03.1219.
- CALDERÓN DORDA, E. (2020): «El vocabulario que define el concepto de religión en la tragedia griega. Balance y conclusiones», *Maia* 72 (1): 31-45.
- CAMERON, H. D. (1971): *Studies on the Seven against Thebes*, Mouton, The Hague - Paris.
- CAMMELLI, L. (1968): *Euripide. Le Baccanti*, Carlo Signorelli, Milano.
- CHANTRAINE, P. (1999): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Nouvelle édition mise à jour*, Klincksieck, Paris.



- CHAPOUTHIER, F. - MÉRIDIER, L. (1968): *Euripide. Oreste*, Les Belles Lettres, Paris.
- COLLARD, C. (2008): *Persians and other Plays*, Oxford University Press, Oxford - New York.
- CONACHER, D. J. (2007): *Euripides. Alcestis*, Oxbow Books, Oxford.
- CROPP, M. J. (2013): *Euripides. Electra*, Oxbow Books, Oxford.
- DAIN, A. - MAZON, P. (1968): *Sophocle. Ajax, Oedipe Roi, Électre*, Les Belles Lettres, Paris.
- DALE, A. M. (1961): *Euripides. Alcestis*, Clarendon Press, Oxford.
- DALL'OLIO, F. (2014): «L'eroe malato. Esclusione e mancata reintegrazione nell' *Oreste* di Euripide e nel *Filottete* di Sofocle», *Maia* 66.2: 244-259.
- DAVID, S. (2011): «Le vocabulaire de l'égalité et de la supériorité dans le traitement de la querelle entre Étéocle et Polynice», *Ktèma* 36: 145-168.
- DAWE, R. D. (1973): *Studies on the Text of Sophocles*, vol. I, Brill, Leiden.
- DEL CORNO, D. - CANTARELLA, R. (1981): *Eschilo. Oresteia*, Mondadori, Milano.
- DENNISTON, J. D. (1939): *Euripides. Electra*, Clarendon Press, Oxford.
- DENNISTON, J. D. - PAGE, D. L. (1957): *Aeschylus. Agamemnon*, Clarendon Press, Oxford.
- DI BENEDETTO, V. (1965): *Euripidis. Orestes*, Nuova Italia, Firenze.
- DI BENEDETTO, V. (1995): «Tifone in Pindaro e in Eschilo», *RFIC* 123: 129-139.
- DI BENEDETTO, V. (2004): *Euripide. Le Baccanti*, BUR, Milano.
- DIGGLE, J. (1987): *Euripidis Fabulae*, vol. I, Oxford University Press, Oxford.
- DIGGLE, J. (1994a): *Euripidea*, Clarendon Press, Oxford.
- DIGGLE, J. (1994b): *Euripidis Fabulae*, vol. III, Oxford University Press, Oxford.
- DINDORF, G. (1889): *Sophoclis Tragoediae*, Teubner, Leipzig.
- DODDS, E. R. (1960): *Euripides. Bacchae*, Clarendon Press, Oxford.
- DUNN, F. M. - LOMIENTO, L. - GENTILI, B. (2019): *Sofocle. Elettra*, Lorenzo Valla, Milano.
- ELISEI, R. (1940): *Euripide. Le Baccanti*, Felice Le Monnier, Firenze.
- FINGLASS, P. J. (2007): *Sophocles. Electra*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FINGLASS, P. J. (2011): *Sophocles. Ajax*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FRAENKEL, E. (1962a): *Aeschylus. Agamemnon*, vol. I, Oxford University Press, Oxford.
- FRAENKEL, E. (1962b): *Aeschylus. Agamemnon*, vol. II, Oxford University Press, Oxford.
- FRISK, H. (1960): *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Winter, Heidelberg.
- FULKERSON, L. (2006): «Neoptolemus Grows up? 'Moral Development' and the Interpretation of Sophocles' *Philoctetes*», *PCPhS* 52: 49-61, doi.org/10.1017/S1750270500000464.
- GARVIE, A. F. (1998): *Sophocles. Ajax*, Oxbow Books, Oxford.
- GARVIE, A. F. (2009): *Aeschylus. Persae*, Oxford University Press, Oxford.
- GILL, C. (1980): «Bow, Oracle, and Epiphany in Sophocles' *Philoctetes*», *G&R* 27.2: 137-146, doi.org/10.1017/S0017383500025808.
- GOFF, B. (1990): *The Noose of Words. Readings of Desire, Violence and Language in Euripides' Hippolytos*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRÉGOIRE, F. - MEUNIER, J. (1972): *Euripide. Les Bacchantes*, Les Belles Lettres, Paris.
- GRIFFITH, M. (1999): *Sophocles. Antigone*, Cambridge University Press, Cambridge.



- GRONEWALD, M. (1974): «Aischylos, *Sieben gegen Theben* 542», *ZPE* 14: 118-120.
- GUIDORIZZI, G. (2020): *Euripide. Baccanti*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.
- GUZMÁN GUERRA, A. (2000): *Euripides. Electra, Orestes*, vol. IV, CSIC, Madrid.
- HALL, E. (1996): *Aeschylus. Persians*, Aris & Phillips, Warminster.
- HALLERAN, M. R. (1995): *Euripides. Hippolytus*, Aris & Phillips, Warminster.
- HEIMSOETH, F. (1861): *Die Wiederherstellung der Dramen des Aeschylus*, Henry&Cohen, Bonn.
- HOPPIN, M. C. (1981): «What Happens in Sophocles' *Philoctetes*?», *Traditio* 37: 1-30, doi.org/10.1017/S0362152900006644.
- HUTCHINSON, G. O. (1985): *Aeschylus. Seven against Thebes*, Clarendon Press, Oxford.
- JEBB, R. C. (1894): *Sophocles. The Electra*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JEBB, R. C. (1900): *Sophocles. The Antigone*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JEBB, R. C. (1907): *Sophocles. The Ajax*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JEBB, R. C. (1908): *Sophocles. The Philoctetes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JUDET DE LA COMBE, P. (2015): *Eschyle. Agamemnon*, Les Belles Lettres, Paris.
- KAMERBEEK, J. C. (1963): *The Plays of Sophocles. The Ajax*, Brill, Leiden.
- KAMERBEEK, J. C. (1974): *The Plays of Sophocles. The Electra*, Brill, Leiden.
- KAMERBEEK, J. C. (1978): *The Plays of Sophocles. The Antigone*, Brill, Leiden.
- KAMERBEEK, J. C. (1980): *The Plays of Sophocles. The Philoctetes*, Brill, Leiden.
- KANNICHT, R. (1969): *Euripides. Helena*, vol. II, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- KECK, H. (1860): «Litteratur über den symmetrischen Bau des Recitativs bei Aeschylos», *NJPP* 81: 809-864.
- KELLS, J. H. (1973): *Sophocles. Electra*, University Press, Cambridge.
- KONSTANTINOU, A. (2015): «Tradition and Innovation in Greek Tragedy's Mythological Exempla», *CQ* 65.2: 476-488, doi.org/10.1017/S0009838815000270.
- KOVACS, D. (1996): *Euripidea altera*, Brill, Leiden - New York - Köln.
- KOVACS, D. (2002a): *Euripides. Helen, Phoenician Women, Orestes*, vol. V, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London.
- KOVACS, D. (2002b): *Euripides. Bacchae, Iphigenia at Aulis, Rhesus*, vol. VI, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London.
- KOVACS, D. (2003): *Euripidea tertia*, Brill, Leiden - Boston.
- KOVACS, D. (2005): *Euripides. Children of Heracles. Hippolytus, Andromache, Hecuba*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London.
- KOVACS, D. (2018): *Euripides. Troades*, Oxford University Press, Oxford.
- LACROIX, M. (1976): *Les Bacchantes d'Euripide*, Les Belles Lettres, Paris.
- LASSO DE LA VEGA, J. (1989): «Notas críticas a Eurípides, Bacantes», *CFC* 22: 9-31.
- LAZARI, P. (1975): *Euripide. Le Baccanti*, La Nuova Italia Editrice, Firenze.
- LEE, K. H. (1976): *Euripides. Troades*, Macmillan Education, Basingstoke.
- LIDDELL, H.G. - SCOTT, R.- JONES, H. S. (1996): *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- LLOYD, M. (2005): *Euripides. Andromache*, Aris & Phillips, Warminster.
- LLOYD-JONES, H. - WILSON, N. G. (1990): *Sophoclis Fabulae*, Oxford University Press, Oxford.



- LOBECK, C. A. (1866): *Sophoklis Ajax*, Weidmann, Berlin.
- LUPAŞ, L. - PETRE, Z. (1981): *Commentaire aux Sept contre Thèbes d'Eschyle*, Editura Academiei - Les Belles Lettres, Bucarest - Paris.
- MANUWALD, B. (2018): *Sophokles. Philoctet*, De Gruyter, Berlin - Boston.
- MARKANTONATOS, A. (2013): *Euripides' Alcestis: Narrative, Myth, and Religion*, De Gruyter, Berlin - Boston.
- MEDDA, E. (2001): *Euripide. Oreste*, BUR, Milano.
- MEDDA, E. (2017a): *Eschilo. Agamennone*, vol. I, Bardi Edizioni, Roma.
- MEDDA, E. (2017b): *Eschilo. Agamennone*, vol. II, Bardi Edizioni, Roma.
- MEDDA, E. (2017c): *Eschilo. Agamennone*, vol. III, Bardi Edizioni, Roma.
- MEDDA, E. - PATTONI, M. P. (1997): *Sofocle. Aiace, Elettra*, BUR, Milano.
- MOREAU, A. (2007): «Démésure et barbarie des chefs argiens dans les *Sept contre Thèbes*», *ConnHell* 112: 54-63.
- MURRAY, G. (1913a): *Euripidis Fabulae*, vol. II, Oxford University Press, Oxford.
- MURRAY, G. (1913b): *Euripidis Fabulae*, vol. III, Oxford University Press, Oxford.
- MURRAY, G. (1955): *Aeschyli septem quae supersunt Tragoediae*, Oxford University Press, Oxford.
- NENCI, F. (2004): *Euripide. Ippolito*, Carlo Signorelli, Milano.
- NOVELLI, S. (2005): *Studi sul testo dei Sette contro Tebe*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam.
- PADUANO, G. (2000): *Euripide. Ippolito*, BUR, Milano.
- PAGE, D. (1972): *Aeschyli septem quae supersunt Tragoediae*, Oxford University Press, Oxford.
- PALEY, F. A. (1858): *Euripides with an English Commentary*, vol. II, Whittaker, London.
- PALEY, F. A. (1888): *The Ajax of Sophocles*, Deighton Bell & Co., Cambridge.
- PARKER, L. P. E. (2007): *Euripides. Alcestis*, Oxford University Press, Oxford.
- PASSMORE, O. (2018): «Thaumastic Acoustics. Typhoeus and 'Ty-phonic' in Pindar, *Pythian* 1.26 and Hesiod, *Theogony* 834», *Mnemosyne* 71: 733-749.
- PEARSON, A. C. (1928): *Sophoclis Fabulae*, Oxford University Press, Oxford.
- PEELS, S. (2016): *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Brill, Leiden - Boston.
- PITMAN, J. R. (1830): *The Ajax of Sophocles*, Deighton Bell & Co., London.
- PORTER, J. R. (1994): *Studies in Euripides' Orestes*, Brill, Leiden - New York - Köln.
- RAMÓN PALERM, V. M. (2018): «Comedia», V. M. RAMÓN PALERM *et alii* (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*, Annablume, Coimbra, pp. 154-205, doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1_6.
- ROSE, H. J. (1958): *A Commentary on the surviving Plays of Aeschylus*, vol. 2, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam.
- ROTH, P. (2015): *Euripides. Hippolytos*, De Gruyter, Berlin, doi.org/10.1515/9783110215397.
- ROUX, J. (1972): *Euripide. Les Bacchantes*, vol. II, Les Belles Lettres, Paris.
- RUDHARDT, J. (1992): *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*, 2^a ed., Picard, Paris.
- SCHEIN, S. L. (2013): *Sophocles. Philoctetes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SCHNEIDEWIN, F. W. (1953): *Sophokles. Aias. Philoktetes*, Weidmann, Leipzig.
- SEAFORD, R. (1996): *Euripides. Bacchae*, Aris & Phillips, Warminster.



- SEGAL, C. (1977): «Philoctetes and the imperishable Piety», *Hermes* 105: 133-158.
- SLATER, N. W. (2013): *Euripides: Alcestis*, Bloomsbury, London - New York.
- SMITH, G. (1983): «The *Alcestis* of Euripides. An Interpretation», *RFIC* 111: 129-145.
- SOMMERSTEIN, A. H. (2008a): *Aeschylus*, vol. I, Harvard University Press, Cambridge - London.
- SOMMERSTEIN, A. H. (2008b): *Aeschylus*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge - London.
- STANFORD, W. B. (1963): *Sophocles. Ajax*, Macmillan, London.
- STEVENS, P. T. (1971): *Euripides. Andromache*, Oxford University Press, Oxford.
- SUSANETTI, D. (2010): *Euripide. Baccanti*, Carocci editore, Roma.
- SUSANETTI, D. (2012): *Sofocle. Antigone*, Carocci editore, Roma.
- UBALDI, P. (1942): *Eschilo. Agamennone*, Società Editrice Internazionale, Torino.
- UNTERSTEINER, M. (1969): *Sofocle. Elettra*, Carlo Signorelli, Milano.
- VAN NORTWICK, T. (2015): *Late Sophocles: The Hero's Evolution in Electra, Philoctetes, and Oedipus at Colonus*, University of Michigan Press, Ann Arbor, doi.org/10.2307/j.ctv3znzg2.
- VERDENIUS, W. J. (1962): «Notes on Euripides' Bacchae», *Mnemosyne* 15: 337-363.
- VERRALL, A. W. (1904): *The Agamemnon of Aeschylus*, Macmillan, London.
- VICENTE SÁNCHEZ, A. C. (2015): «La conducta ἀσεβής y sus vínculos (θέμις, Ἐρινός y otros) en la obra de Esquilo», *CFC (g)* 25: 125-155, doi.org/10.5209/rev_CFCG.2015.v25.48484.
- VICENTE SÁNCHEZ, A. C. (2016): «Los nombres de Erinis en las tragedias de Esquilo», E. CALDERÓN DORDA - S. PEREA YÉBENES (eds.), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*, Signifer Libros, Madrid - Salamanca, pp. 235-253.
- VICENTE SÁNCHEZ, A. C. (2018): «Tragedia», V. M. RAMÓN PALERM *et alii* (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*, Annablume, Coimbra, pp. 65-150, doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1_4.
- VICENTE SÁNCHEZ, A. C. (2021): *Sagrado y sacrilego (ἁγιος y ἀνόσιος) en la tragedia griega*, Ediciones Clásicas, Madrid.
- VICENTE SÁNCHEZ, A. C. (2022): «Fanfarronerías, petulancias, bravatas, vanaglorias y tintineos en Plutarco: κόμπος y cognados», M. J. MARTÍNEZ BENAVIDES - L. M. PINO CAMPOS (eds.), *Plutarco y la insularidad*, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 331-340.
- VÍLCHEZ, M. (1999): *Esquilo. Los Siete contra Tebas, Las Suplicantes*, vol. II, CSIC, Madrid.
- VÍLCHEZ, M. - ADRADOS, F. R. (2006): *Esquilo. Agamenón*, vol. III, CSIC, Madrid.
- WEIL, H. (1862): *Septem contra Thebas*, J. Ricker, Giessen.
- WEST, M. L. (1987): *Euripides. Orestes*, Aris and Phillips, Warminster.
- WEST, M. L. (1990): *Studies in Aeschylus*, Teubner, Stuttgart.
- WEST, M. L. (1998): *Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheo*, Teubner, Stuttgart.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. VON (1895): *Euripides. Herakles*, vol. I, Weidmann, Berlin.
- WILLINK, C. W. (1986): *Euripides. Orestes*, Clarendon Press, Oxford.
- ZEITLIN, F. I. (2009): *Under the Sign of the Shield*, Lexington Books, Lanham.



RECENSIONES

Graham ZANKER, *Fate and the Hero in Virgil's Aeneid. Stoic World Fate and Human Responsibility*, Cambridge University Press, 2023, 365 pp.

Graham Zanker, profesor emérito de la Universidad de Canterbury, explora en este volumen la relación entre *fatum* y responsabilidad humana en *Eneida*, profundizando la perspectiva iniciada en artículos como «*Paremus Ovantes: Stoicism and Human Responsibility in Aeneid 4*» (CQ66.2, 2017) y «*Stoic Cosmic Fate and Roman Imperium in the Aeneid*» (CP 114, 2019). Su análisis de esta cuestión central en el poema toma como punto de partida los postulados del filósofo estoico Crisipo de Solos, quien considera que el *fatum* rige el orden cósmico y que al ser humano se le permite, dentro de las limitaciones impuestas por dicho *fatum*, cierto grado de libertad, consistente en optar entre aceptar de buen grado y resistir sus dictámenes. A partir de estas premisas, Zanker propone una lectura de la trama de *Eneida* y de las acciones de sus personajes divinos y mortales.

En la introducción (pp. 1-8) se enuncian las hipótesis fundamentales del estudio: a) que en *Eneida* existe un *fatum* de características estoicas, es decir, un orden benevolente cuya aceptación, aun implicando una serie de sufrimientos, deriva en un bien mayor a nivel cósmico; b) que los elementos estoicos se combinan con otros platónicos y epicúreos en un marco narrativo homérico, y que en esta fusión entre épica tradicional y filosofía contemporánea radica una de las innovaciones más atractivas de Virgilio; c) que en el poema el brillante destino de la Roma de Augusto queda equiparado al *fatum* universal. Se sintetizan asimismo las contribuciones de la bibliografía crítica que analizaron los elementos estoicos en *Eneida*, partiendo del estudio fundamental de

R. Heinze, *Virgils epische Technik*, publicado en 1903, y recorriendo esta perspectiva hermenéutica a lo largo de los siglos XX y XXI.

El desarrollo del volumen se organiza en cinco capítulos, el primero de los cuales se titula «*Stoic World Fate and Virgil's Aeneid*» (pp. 9-40). Aquí Zanker expone las ideas en torno al *fatum* formuladas por Crisipo, quien, distanciándose del determinismo de sus predecesores, Zenón y Cleantes, introduce la noción de responsabilidad humana y, por ende, la posibilidad de juzgar la moral de las acciones: en un esquema absolutamente determinista el hombre sólo podría hacer lo que la necesidad y el destino dictan, sin margen para decidir si obrar de manera correcta o incorrecta. Según Crisipo, el ser humano puede optar por obrar de acuerdo con lo que dicta el *fatum* o bien resistirse a él, y en ello radica su libertad. Para Zanker, esta concepción del destino y de la responsabilidad humana es la que puede encontrarse en *Eneida*, y el hecho de que Virgilio elija describir la resistencia de la reina Amata al *fatum* mediante el símil de un trompo agitado por un niño (7.378-384) sería un respaldo para la pertinencia de esta perspectiva de análisis: según explica Cicerón en *De fato* 42, Crisipo emplea la imagen del trompo para diferenciar las distintas causas de las acciones —el trompo, si bien requiere de un impulso externo para comenzar a girar, posee algo en su naturaleza que lo hace capaz de moverse de ese modo—. Asimismo, es significativo en *Eneida* el empleo del verbo *sequor* para expresar la decisión de obedecer los dictámenes del hado, un término de corte netamente estoico (versión latina de los términos griegos *ἔπομαι* o *ἀκολουθεῖν*). Otro argumento que menciona Zanker para sostener que resulta adecuado analizar el *fatum* en *Eneida* desde los postulados crisipeos es también la propia



tradicón crítica y literaria, ya que desde el comentario de Servio hallamos observaciones sobre el carácter estoico de algunas ideas virgilianas, y el propio Séneca incluye citas de *Eneida* en las epístolas a Lucilio (por ejemplo, en la carta 107 dice «ducunt volentem fata, nolentem trahunt», reformulando la frase de Nautes en 5.709, «quo fata trahunt retrahuntque sequamur»).

Para Crisipo, pues, si bien hay un *fatum* que establece el ordenamiento general de los acontecimientos, depende del ser humano la decisión de seguirlo u oponerse a él; el asentimiento o resistencia del hombre es una dimensión de su racionalidad. El ideal del sabio estoico consiste en vivir y conducirse *ὁμολογουμένως τῇ φύσει*, «de acuerdo con la naturaleza», es decir, de acuerdo con el orden cósmico; tomando este criterio, Zanker se propone evaluar la progresión de Eneas a lo largo del poema, al tiempo que se detiene en otros personajes –Dido, Turno, Juno– que optan por resistirse al *fatum*. Asimismo, postula que en el poema se presenta una equivalencia entre el *fatum* cósmico y el *imperium* romano. No obstante, aclara que no interpreta a Virgilio como un estoico doctrinario y subraya su eclecticismo, que le permite introducir en su poema conceptos empedocleos, órficos, pitagóricos y platónicos (algo que se observa con claridad en el episodio del descenso a los infiernos), así como ideas provenientes de la épica homérica, como el concepto de *moira* y el papel que desempeñan los dioses en el plano humano.

El segundo capítulo del volumen, «Fate and the Human Responsibility of Dido and Aeneas in *Aeneid* 4: A Case Study» (pp. 41-68), se dedica a analizar, a partir de la perspectiva teórica enunciada, las acciones de Eneas y Dido en el libro 4. Zanker ve en Dido un personaje que, por su historia personal, es receptivo a la idea de amor y de compañía; esta disposición natural –en términos estoicos, su *diathesis* o *habitus*– se activa a partir de la intervención de Juno y Venus. Dido sabe por Eneas que ella no tiene lugar en su misión; ha consultado a los dioses y, a juzgar por el comentario autorial de 4.65-67, la respuesta no parece haber sido favorable. Su conducta, pues, consiste en resistirse al *fatum*, e irracionalmente desafiar la existencia de esta fuerza superior que organiza los hechos humanos. En la descripción de su

trágico final, dice el poeta «nec *fato* merita nec morte peribat», marcando que Dido muere por su propia elección, y no porque el destino hubiera incluido su suicidio en el diseño general de los hechos. En cuanto al personaje de Eneas en el libro 4, subraya Zanker que, en esta instancia de su periplo, conoce perfectamente lo que el destino le depara, en virtud de los distintos anuncios recibidos; sin embargo, las sucesivas pérdidas sufridas (su ciudad, su esposa, su padre y recientemente el naufragio) generan una motivación para disponerse al amor de Dido y para exhibir impulsos y conductas irracionales, dejando en el olvido su deber. En la discusión con Dido antes de partir, luego de la intervención de Mercurio, se observa con claridad que Eneas ha optado por seguir el *fatum* y continuar el viaje; el símil de la encina de 4.437-449 revela que esta decisión no está desprovista de dudas y temores. En la conclusión del capítulo, Zanker postula que este análisis de Dido y Eneas a través del cristal del estoicismo crisipeo nos permite apreciar mejor la maestría de Virgilio para la configuración de sus personajes y el diseño de sus tramas, así como su creatividad en el nivel temático.

Los capítulos 3, 4 y 5 versan sobre el destino universal según los estoicos y su relación con distintos aspectos del poema: los personajes divinos, los personajes humanos y la idea de *imperium*. En el tercer capítulo, «Stoic World Fate and the Gods of the *Aeneid*» (pp. 69-98), Zanker postula que las divinidades de la obra, si bien exhiben una evidente continuidad con sus predecesores homéricos, presentan correspondencias con el modelo crisipeo, en tanto están subordinados al *fatum* y optan por propiciarlo o por resistirse a él. Según su análisis, fundamentado en pasajes como 4.237, 5.783-784, 8.396-399, 10.111-113, 12.725-727 (e incluso en la particular lectura realizada por Ovidio en *Met.* 15.807-831), Júpiter es el principal vocero del hado universal, no su autor: lo enuncia, lo interpreta, lo comunica y lo respalda, pero no es pasible de identificación con él; en términos estoicos, Júpiter es el *prokopton* del *fatum*. Zanker establece así una postura interesante y provocativa ya que, como lo demuestra al pasar revista a la bibliografía sobre el tema, la relación entre Júpiter y el *fatum* en *Eneida* es una cuestión lejos de quedar dirimida, en constante

revisión y reinterpretación. Seguidamente, en sendos apartados, analiza los personajes de Juno y Venus, presentadas respectivamente como la diosa que se opone y se resiste al hado, y la que lo favorece en pos de sus intereses, por los que a veces recurre a conductas propias de la Afrodita homérica, con su cuota de capricho y crueldad. A continuación, en el capítulo «Stoic World Fate and the Humans of the *Aeneid*» (pp. 99-158), el análisis pasa al plano de los mortales, para observar el modo en que Virgilio construye los personajes humanos utilizando como marcos de referencia tanto el estoicismo como la épica homérica. El examen se divide en cuatro secciones, dedicadas respectivamente a los *fata* de Troya, Lauro, Turno y Eneas. Teniendo en cuenta si los personajes siguen al *fatum* o se oponen a él, se analizan episodios que han sido largamente objeto de debate, como la caída de Troya, la conducta de Amata en relación con el símil del trompo ya mencionado, la decisión de Latino de no intervenir cuando estalla la guerra, las intervenciones de Alecto sobre Turno, la recepción del escudo esculpido por Vulcano, la matanza de Eneas tras la muerte de Palante y el duelo final.

En el quinto y último capítulo, «Stoic World Fate and Roman *Imperium* in the *Aeneid*: Tragedy and Didacticism» (pp. 159-196), Zanker posiciona su estudio con respecto a la división tradicional entre lecturas «optimistas» y «pesimistas» de *Eneida*. Siguiendo aportes como los de David Quint o Gian Biagio Conte, prefiere ofrecer una alternativa a dicho binarismo. En líneas generales, considera que el poema es augusteo en cuanto a su orientación política y que el programa del *princeps* aparece alineado con el *fatum* estoico universal y benevolente que se ha examinado a lo largo del volumen. No obstante, señala que Virgilio no deja de presentar las dificultades y problemas que supuso el ascenso de Augusto para las sensibilidades individuales, lo cual da lugar al sentido trágico que hallamos en el poema en las fortunas de distintos personajes. Esta consideración de los sufrimientos que origina el costo del imperio no es, para el autor, una razón para afirmar que Virgilio es anti-augusteo ya que, con todo, se integra en su meticulosa configuración del *fatum* universal: si aun la muerte de Turno se inscribe en el diseño del hado, no es necesario interpretar este episodio

en términos de subversión o crítica de las ideas imperiales romanas en su conjunto. Finalmente, aunque considere que para Virgilio Augusto es el principal actor en el cumplimiento del *fatum* de Roma, Zanker postula que el poeta se coloca en el papel de *praeceptor principis*, explicándole cómo debe actuar mediante la presentación de *exempla* del mito. A él se dirige cuando dice «tu regere imperio populos, Romane, memento» en el libro 6: es el *princeps* el referente de este famoso vocativo, que debe aprender cuál es la auténtica misión de los romanos.

La principal originalidad de Virgilio estriba, según Zanker, en su novedosa forma de presentar la relación entre Roma, su *imperium* y el *fatum* universal: «Stoics before Virgil did not include fate in their thinking about the development of the city, and therefore that Virgil is innovating in presenting the history of Rome as a particularly privileged page in the book of fate» (p. 166). Al equiparar el destino romano con el del cosmos, el mantuano da una nueva forma poética a la idea tardorrepública del *imperium sine fine* en tiempo y espacio sobre la base de las nociones crispeas acerca del *fatum* universal y su inevitabilidad, en tanto corporización de la providencia. La voluntad de los personajes (y en especial, de Eneas) de seguir este destino implica renuncia, sacrificio y esfuerzo.

El volumen se completa con tres apéndices —un glosario de los términos filosóficos empleados a lo largo del estudio (pp. 197-198), un listado de pasajes de *Eneida* en que se emplean los términos *fatum* / *fata* y *fortuna* (pp. 199-222) y un breve análisis del episodio de la *aristeia* de Eneas en 10.510-605 (pp. 223-232)—, seguidos de las referencias bibliográficas (pp. 233-244), el *index locorum* (pp. 245-256) y el índice de nombres (pp. 257-265).

Sin duda, este estudio de Zanker plantea una postura polémica con respecto a quienes consideran que no se puede adscribir a *Eneida* una perspectiva filosófica en general, o estoica en particular; del mismo modo, discute con las diversas interpretaciones acerca del vínculo Júpiter-*fatum* y de la configuración de personajes como Dido o Turno que se interponen en la misión de Eneas. Más allá de estas eventuales controversias, constituye un estudio serio, coherente y bien fundamentado



tanto en su enfoque filosófico como en el análisis filológico de los pasajes virgilianos, que arriba a conclusiones sólidas y originales. Dado que analiza exhaustivamente uno de los problemas centrales de *Eneida*, se trata de un aporte insoslayable para los estudiosos de Virgilio.

María Emilia CAIRO
Universidad Nacional de La Plata / CONICET
(Argentina)
<https://orcid.org/0000-0001-8728-7881>
emiliacairo@conicet.gov.ar
Fortunatae n° 40, 2024 (2): 169-172
DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.09>



Eric H. CLINE, *After 1177 B.C.: The Survival of Civilizations*, Princeton University Press, 2024, 360pp.

Los docentes de griego de enseñanza universitaria nos encontramos muy a menudo con la dificultad de dotar al alumnado de una bibliografía sucinta que sirva como introducción histórica a los prolegómenos de la lengua y civilización griega. Eric Cline (Washington D.C., 1960) con su última monografía *After 1177 B.C.: The Survival of Civilizations* no solamente viene a aportar luz en este sentido, sino que de una forma más que amena, con un lenguaje sencillo a la vez que riguroso nos pone al día de los últimos hallazgos arqueológicos y, por tanto, del estado de la cuestión actual sobre el estudio de la Era de Bronce tardía, su declive y su resultado. Esta luz sobre el comienzo de la llamada Edad Oscura continúa la estela de su *superventas* titulado *1177 B.C. The Year Civilization Collapsed*. De este existe una traducción al español de Cecilia Belza para la editorial Crítica: *1177 a. C. El año en que la civilización se derrumbó*, Crítica, Barcelona, 2015, 356 pp.

Eric H. Cline es arqueólogo reputado, profesor catedrático de Estudios del Oriente Próximo antiguo y clásico, es también director del GWU Capitol Archeological Institute de Washington D.C. y fue galardonado con el título de doctor *honoris causa* por el Muhlenberg College en 2015. Queda demostrado así que Cline es una autoridad más que competente.

En esta nueva monografía Cline nos relata qué fue de aquellas civilizaciones que nos mostró en su libro anterior, por qué cayeron y cómo algunas perduraron, otras cambiaron profundamente y otras se perdieron para siempre. Si bien en su libro de 2014 la pregunta a responder era ¿por qué cayeron las civilizaciones de la Era de Bronce tardía? En este la cuestión a abordar es ¿cómo pudieron los supervivientes al cataclismo aguantar y sobrevivir?

Este es un libro que trata sobre el colapso y reconstrucción de las civilizaciones del oriente mediterráneo debido a distintas causas naturales, sociales y económicas escrito en un momento histórico en el que se augura un cataclismo de la civilización y el mundo tal cual lo conocemos por causas climáticas y económicas. Así, el autor, continúa la búsqueda de las pistas y claves sobre lo que en su primer

libro concluía, las consecuencias de la caída de la Era de Bronce. Esta búsqueda pasa por una serie de preguntas que se hará cualquier persona del mundo actual y que podemos agradecer que Cline también se plantee: ¿sabían los individuos de ese momento que estaban viviendo la experiencia de la caída del mundo que conocían? ¿cómo se repusieron? ¿fueron resilientes? ¿se transformaron? ¿o simplemente perecieron cediendo paso a las nuevas civilizaciones? Desde luego, estas preguntas están planteadas desde una perspectiva actualísima. Entre líneas leíamos en *1177 B.C. The Year Civilization Collapsed* cómo los planteamientos de Eric Cline parecían intentar dar respuesta a preguntas que nos podemos hacer en la actualidad. Parece ya ser *communis opinio* que nos encontramos al borde de una era que cierra, al final de tantas cosas. Esta perspectiva es visible también en esta nueva monografía publicada en abril de 2024.

Comienza *in medias res*, si bien hubiéramos esperado que desde el principio se nos hiciera un mínimo resumen de las conclusiones del libro anterior a modo de escenas introductorias de un capítulo de serie de segunda temporada, Cline decide arrojarnos sin ambages en la Edad de Hierro: «Welcome to the Iron Age». El desarrollo cronológico es lineal mientras que el desarrollo del enfoque es circular: ¿fue realmente una edad oscura? es la primera y la última pregunta de este libro. No obstante, son los distintos enfoques que provocan estas preguntas, planteadas casi a modo de *koans*, los que realmente hacen pensar. ¿Qué cosas damos por sabidas y realmente se cimentan sobre respuestas poco sólidas o erróneas? ¿Con qué presupuestos abordamos la (mal) llamada «edad oscura»?

La conclusión es bien sabia: para el final de la edad de hierro, las civilizaciones o bien se han transformado profundamente o bien de forma parcial. Solamente dos civilizaciones parecen como tales: hititas y ugaríticos; no obstante, el desarrollo de este libro es lo realmente interesante: un auténtico juego de poderes al más puro estilo del juego de la silla en el que, como es sabido, acaban ganando los tronos asirios, babilonios y egipcios en un marco de profundísimos cambios. Sin embargo, además de que la historia es sabia, el resumen del libro lo ha realizado su propio autor en una conferencia en la prestigiosa Philosophical Society of Washington el 8 de marzo de 2024.





Desde nuestro punto de vista, es casi imposible presentar puntos negativos a este trabajo. Lo ameno del desarrollo, las historias que se suceden contadas con un gran sentido televisivo, las anécdotas de los hallazgos arqueológicos al más puro estilo de Indiana Jones hacen que el lector no solamente quiera saber más, sino que además disfrute. Es inevitable no comparar una *secuela* con su antecedente, este libro viene a enmendar algunas carencias del anterior en lo formal: el enfoque es algo más centrado en lo geográfico, así pues, aporta un nutrido número de mapas con una geografía bastante más detallada que el mapa generalista del libro anterior.

En este libro, el autor aporta un cuadro cronológico donde se nos sitúan los personajes (mandatarios y reyes) que entran en juego, en este caso se trata de personajes de las 17 regiones y ciudades que se tratan en este volumen. Este cuadro resulta de gran ayuda para quienes nos solemos perder con los nombres y transcurrido un siglo ya no sabemos quién es sucesor de quién, ni con qué otro rey se relacionaba o con qué otro estaba enemistado. Además, entre los aciertos del libro anterior, debemos contar en este con el catálogo de personajes «*dramatis personae*». Por último, aporta un cuadro que sí pueda ser algo redundante, el de las transformaciones de los pueblos.

Cline comparte una perspectiva fresca que nos ha introducido y a la que nos ha acostumbrado ya Mary Beard en el estudio del mundo antiguo. No solamente es importante trabajar con los elementos que nos han llegado sino también pensar en cómo y por qué nos han llegado. No solamente en pensar en qué conocemos sino cómo hemos obtenido esos conocimientos.

El hecho de que abunde en excursos arqueológicos sobre cómo se encuentran las cosas o qué cosas se encuentran y en qué medidas y cantidades y las conclusiones que se hace de ello sirven muy bien de manera transversal para explicar al mismo tiempo datos históricos y dar una idea de cómo se desarrolla la arqueología moderna frente a la arqueología del siglo XIX y comienzos del XX.

Nos parece que otras críticas negativas que podrían hacerse se tornarían inmediatamente positivas si sabemos posicionarnos en la perspectiva que nos brinda el autor: quizá esperaríamos

que las citas incluyeran la fecha en el cuerpo del texto para poder facilitar la consulta en la bibliografía y que las notas figuraran a pie de página como es habitual en los trabajos científicos. No obstante, el libro está planteado para ser un trabajo divulgativo. Quien quisiera ampliar puede consultar las notas al final y las citas figuran en el cuerpo del texto de tal manera que se puede saber perfectamente a qué trabajo se está refiriendo el autor una vez se acceda a la lista de referencias bibliográficas. En suma, este libro es idóneo para un público amplio que desea tener unos conocimientos generales a la vez que profundos en los aspectos más importantes (y en los que más investigación hay hasta la fecha). Si bien es verdad que en la egiptología es habitual manejar unas cronologías bastante certeras y cerradas, para quienes estamos acostumbrados al estudio de la Antigüedad puede resultar algo vertiginoso dar años tan concretos, tan concretos como los propios títulos de ambos libros. No obstante, para un público general sea quizá más interesante y menos embrolloso que se den unas dataciones concretas, máxime si estas se pueden bien argumentar como correctas.

De la misma manera, e igual que su anterior libro, el nuevo trabajo de Cline es muy útil para el aula de introducción a la historia de Grecia ya que pone en un lenguaje claro y ameno los últimos acuerdos entre especialistas que se resisten a penetrar las aulas y los manuales básicos. Tal es el estado actual sobre las (no) *invasiones* doriae de la misma manera que nos hablaba en 2015 de las (no) *invasiones* de los pueblos del mar. Es interesante el enfoque para el alumnado también porque se centra en hacer las preguntas pertinentes abandonando la tradicional ansia docente de dar solamente respuestas. Para Cline parece ser más importante abordar una pregunta desde el mayor rango de perspectivas posible que apresurarse en dar respuestas más o menos convincentes.

Aitor MORA HERRERA

INULAB (Universidad de La Laguna) (España)

<https://orcid.org/0000-0001-8961-3249>

amoraher@ull.edu.es

Fortunatae nº 40, 2024 (2): 173-174

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.10>

Manel GARCÍA SÁNCHEZ, *La lágrima de Jantipa. Los filósofos y las mujeres en la Grecia Antigua*, La esfera de los libros, Madrid, 2024, 286 pp.

Manel García Sánchez es profesor agregado de Historia Antigua en la Universidad de Barcelona, licenciado en Filosofía y doctor en Historia. Su larga trayectoria profesional y académica le ha llevado, en los últimos años, a dedicarse a los estudios de género en la Antigüedad Griega, a razón de los cuales dirige el proyecto *Gynaikes, Mulieres: Mujeres, Dones, Emakumeak, Mulleres de Grecia y Roma* (<https://gynaikesmulieres.ub.edu/>). En esta línea de investigación publicó ya una monografía, *Las mujeres de Homero* (1999), y presenta, ahora, una nueva propuesta aún más ambiciosa.

La lágrima de Jantipa recibe su título como homenaje a la esposa de Sócrates, a quien el autor considera una mujer muy maltratada ya desde la más temprana tradición. La lágrima que vierte al separarse de su marido condenado a muerte es el símbolo de la exclusión social, el silencio impuesto y la incapacidad de actuar que caracterizó a las eternas menores de edad que fueron las mujeres en la antigua Grecia. Así, Manel García inicia un ensayo tan académico como de divulgación sobre historia social y cultural. Pretende alcanzar a un público amplio, razón por la cual se incluyen explicaciones y contextualizaciones de los períodos, autores y otros conceptos clave del mundo antiguo –todos ellos elementos básicos para un especialista, pero poco conocidos para la audiencia general– aunque no deja de incluir datos relevantes, frutos de un análisis profundo de la posición de las mujeres en la Antigüedad griega. El autor enfatiza la relevancia que tiene el conocimiento del pasado en nuestros días, no solo como un objeto de estudio académico sino también como una herramienta crítica para el cambio social en nuestro presente.

Puede resultar sorprendente, tras leer el subtítulo del ensayo, encontrar en el índice apartados dedicados a Homero, Hesíodo, los poetas líricos y los trágicos... García Sánchez se justifica abogando por la interdisciplinariedad y la omnipresencia del pensamiento en la literatura griega indistintamente del género literario que se cultive. «Si perseguimos ese noble sueño de recuperar de la historia aquello que sucedió realmente –un noble

e imposible sueño como todos los sueños–, no podemos silenciar ninguna voz ni desatender fuente alguna que nos permita iluminar el pasado e interactuar con nuestro presente desde el presentismo» (p. 18). El autor entiende, pues, «filosofía por sabiduría, por pensamiento» (*ibid.*).

Tras un breve proemio –excelentemente redactado y donde abundan las referencias a obras teóricas fundamentales del feminismo, la filosofía de la historia y los estudios de género en la Antigüedad– siguen tres capítulos que abarcan los tres principales períodos de la historia y la literatura en la Grecia antigua: arcaico, clásico y helenístico. Sin embargo, este último aparece forzosamente dilatado hasta el siglo V d.C., hasta la Alejandría natal de Hipatia. Cada uno de estos capítulos cuenta con una introducción contextual donde el autor resume, de manera magistralmente sintética y clara, los principales hechos históricos que caracterizan ese intervalo de tiempo, aportando interesantes menciones a lo que los datos arqueológicos e iconográficos pueden decirnos de la posición de la mujer en la sociedad griega de ese período. El capítulo final se trata de un breve apartado que ofrece las conclusiones. Le siguen, entre las páginas finales del volumen, una lista con los nombres de mujeres mencionadas en el libro, cada uno de ellos acompañado de una breve línea que la describe, aunque sin la llamada a la página en que aparecen. Las notas también se encuentran, separadas por capítulos, al final, justo antes de la bibliografía.

Las fuentes de estudio son, fundamentalmente, los textos literarios griegos, pero no dejan de referenciarse y usarse datos arqueológicos (tales como iconografía anfórica y la epigrafía), hecho que demuestra la interdisciplinariedad que caracteriza al autor y que, de hecho, es fundamental en cualquier aproximación a las sociedades del mundo antiguo de cualquier época. Además, al final de cada apartado se incluyen algunas citaciones de los textos griegos en traducción, bajo el epígrafe «Textos ilustrativos», con los que el lector puede contrastar la información dada. Es, una vez más, un elemento que facilita la comprensión del libro a un público amplio, sin conocimientos específicos de literatura griega, pero igualmente interesante para cualquiera que no tenga a mano los textos citados, que van desde Homero hasta Damascio,



pasando por los trágicos, los tratados hipocráticos, Diógenes Laercio y Porfirio, entre otros. Decide, prudentemente, dejar de lado el análisis del tratamiento de lo femenino en Plutarco por la tarea inabarcable que supondría para un libro de estas características.

Los comentarios de las fuentes y las reflexiones que suscitan al autor son hijas también de esta interdisciplinariedad, que va desde el análisis filológico, con especial atención a las palabras griegas (siempre aparecen transliteradas) y a su significado, hasta el estudio de la tradición clásica, a razón de la cual se mencionan relevantes autores y autoras de la literatura y el pensamiento occidental hasta nuestra contemporaneidad (tales como Yannis Ritsos, Hegel, Colm Tóibín, Michel Foucault y Margaret Atwood, por mencionar algunos). Sin embargo, y como es esperable, el enfoque que predomina es el histórico-filosófico, y el autor no deja nunca de reivindicar que el pensamiento de la Antigüedad es fundador de nuestros esquemas actuales y esto es, precisamente, un argumento a favor de la importancia de su conocimiento para un análisis profundo del presente. A su vez, discierne esta práctica de desinvisibleización y memoria histórica de la voluntad de algunos de ver «en las mujeres griegas los anhelos, las frustraciones y los logros de las mujeres de hoy» (p. 35), actitud que denuncia como un ejercicio anacrónico. En la «coda» del libro incluye, por ello, una elocuente reflexión final donde se destaca, sobre todo, la necesidad de hacer de los estudios de género un elemento transversal «en cualesquiera de las manifestaciones del espíritu» (p. 233).

La edición y la maquetación del volumen, así como su estilo de redacción, son excelentes, y hemos detectado solo algunos pequeñísimos errores ortotipográficos: «Áyax» y «épos» deben ir en cursiva (pp. 38 y 42, respectivamente) y en la página 44 hay un paréntesis sobrante. En la página 92 se repite erróneamente la palabra «naturalidad», en la página 104 debería aparecer «*logodé-dalois*», en plural; y en la página 111 «cambió» aparece sin acento. Finalmente, en la página 169 hay cierta inconsistencia en el uso de los paréntesis y la cursiva, que podría causar confusión entre la transliteración griega y el latín. Cabe destacar que son minucias que muy fácilmente podrán ser corregidas en una merecidísima segunda edición.

Dado que se trata de un análisis historicista, el autor pretende reconstruir la realidad pasada a partir de los datos que ofrecen las fuentes. Es algo que resulta ya difícil en lo referente a la mayoría de los filósofos de la Antigüedad, conservados indirecta y fragmentariamente, y lo es aún más en lo relativo a las mujeres. Para alcanzar el conocimiento de sus vidas y obras, debemos recurrir a menciones, resúmenes y pasajes de autores posteriores (incluso léxicos bizantinos, como la *Suda*) y hay que tener en cuenta que esa información, si bien es muchas veces la única de que disponemos, no deja de estar viciada por el paso del tiempo y los prejuicios e intereses del autor que la transmite. Por ello, a menudo estos datos nos dicen más de la recepción de dichas obras en su inmediata posterioridad que de su naturaleza y características propias.

En algunos –aunque pocos– pasajes se detecta un desaconsejable alejamiento de la fuente original, derivado de un uso de traducciones que son algo desfasadas o que no transmiten aspectos del griego que son relevantes para un análisis en clave de género. Por ejemplo: «en yacija de amor, que es ruina de las pobres mujeres por buenas que sean» (p. 39) es la traducción de José Manuel Pabón (1982) de *Od.* 15, 421-22 (εὐνήη καὶ φιλότῆτι, τὰ τε φρένας ἠπεροπεύει θηλυτέρησι γυναιξί, καὶ ἡ κ' εὐεργὸς ἔησιν), que no tiene en cuenta las importantes connotaciones que tienen palabras como el verbo 'seducir' (ἠπεροπεύω) y el adjetivo 'femenil' (θηλυς) mucho más específicos que 'ruina' y 'pobres'. Cabe destacar que *Od.* 15, 422, repite el mismo verso formular que *Od.* 11, 434, citado en la página 44, algo que la traducción de Pabón tampoco refleja.

En el apartado de Hesíodo, a razón de la figura de Pandora, el autor nos brinda interesantes matices sobre el concepto de misoginia en la antigua Grecia, incluyendo el término «ginecofobia». Según García, el término misoginia es útil para describir solo a aquellos textos o expresiones culturales que de una manera directa atacan a la mujer (p. 70, el yambo de las mujeres de Sémónides) y la consideran un mal venido entre los hombres (pp. 50-51, como hace Hesíodo mediante el mito de Pandora). Por otro lado, la «ginecofobia» es, más bien, la actitud de la sociedad griega en general hacia las mujeres, «un temor y desconfianza cerval hacia la mujer» (p. 126), cuya estela

resigue el autor a lo largo de las páginas del libro, especialmente manifiesta cuando se las caracteriza siguiendo unos determinados prejuicios y estereotipos.

Es innegable que *La lágrima de Jantipa* es un ensayo fruto de muchas lecturas. El autor hace ostentación de un gran conocimiento de los autores antiguos y de su pensamiento en un abanico cronológico amplio. Por otro lado, y a pesar de su formato ensayístico, es rigurosamente científico, e incluye tanto bibliografía clásica de finales del siglo pasado como aportaciones científicas muy recientes. Se trata, pues, de una ambiciosa propuesta interdisciplinar que ofrece una visión actualizada y actualizante de la mujer en la Antigüedad

griega en una horquilla cronológica amplia. Repasa obra por obra la figura de la mujer, tanto personajes históricos como literarios, teniendo en cuenta las interrelaciones entre autores. De este modo, interpreta sus obras en un *continuum* interconectado, y presenta una visión comprensiva de los mecanismos propios de la transmisión de ideas y de la tradición literaria y filosófica griegas.

María NAVARRO LÓPEZ

Universitat de Barcelona (España)

<https://orcid.org/0000-0003-0028-9652>

marianavarro@ub.edu

Fortunatae nº 40, 2024 (2): 175-177

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.11>



PETRARCA, *Epystole. Epístolas. Estudio preliminar, selección y traducción en verso de José Antonio Laín*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, CLXVI + 77 pp.

*Sic, velut in dubiis deprensus nauta procellis,
cum ferus ante oculos socias absorbit abnos
Neptunus, fragilem qui utero crepuisse carinam
sentit et illos scopulis conflagere remos
ac procul horribiles clavum videt ire per undas,
hereo consilii incertus certusque pericli.*

Francesco Petrarca, *Epystole*, I, 14, 34-39 (*Ad seipsum*).

Como cuando una violenta tormenta azota al navegante, se escucha el crujir del barco y los marineros, al fin, desaparecen en el azul más profundo del agua, allí nos quedamos paralizados, seguros tan solo de la entidad del peligro. Así, Francesco Petrarca se dirigía a sí mismo en el soliloquio de la epístola I, 14 (*Ad seipsum de fluctibus ac periculis vite sue*), entre 1348 y 1349, cuando la peste causaba incontables víctimas por toda Europa. Estas palabras, sensaciones y sentimientos bien podrían haber sido los de cualquier persona hace muy poco tiempo, frente a las inseguridades y dudas de una pandemia global; y eso, en parte, es lo que hace tan necesario acceder a los escritos de Petrarca también en lengua española. El trabajo que se reseña en esta ocasión se inserta en la tendencia de los últimos años a hacer frente a dicha necesidad: poner a disposición de un público no exclusivamente académico una producción petrarquesca casi desconocida, que vaya más allá del *Canzoniere* y haga accesibles escritos como las *Epystole*.

José Antonio Laín propone un estudio preliminar amplio y detallado de la vida del poeta «coronado», al que dedica la mayor parte de la atención (pp. XII-CLXVI), seguido por una selección de cinco epístolas de Petrarca, en versión bilingüe, con el texto latino enfrentado a su traducción al español (pp. 1-73). Cierra el trabajo un índice pormenorizado de todos los apartados (pp. 75-76).

La primera sección recibe, como se ha adelantado, el título muy general de «Estudio preliminar». En ella el autor sigue una distribución casi escolar de los contenidos, favoreciendo justamente la accesibilidad y facilidad de lectura de un público no exclusivamente especializado en la producción literaria de Petrarca.

Para ello, Laín nos introduce a la vida del poeta («Vida de Petrarca», pp. XI-XXII), acompañándonos

por la geografía de una Italia en gran fermento, entre la Toscana, una Bolonia universitaria, pero también Roma (donde recibirá la «corona» poética en abril de 1341), Nápoles, Parma, Milán y Venecia y, de gran relevancia para la inspiración artística de Petrarca en diferentes momentos de su vida, Vaucluse, en los Alpes franceses, su refugio en aquellos momentos en los que anhelaba alejarse de la vida de las cortes. El peregrinar del aretino se detalla con abundante apoyo de fuentes directas, extraídas mayoritariamente de su correspondencia, pero también con una bibliografía amplia y detallada, que fundamenta las afirmaciones de Laín. El lector curioso encontrará en estas primeras páginas unas pinceladas muy útiles que permiten contextualizar la actividad poética de Petrarca con los movimientos y tendencias político-culturales del momento, sin que los detalles de carácter más historiográfico estorben la lectura.

A continuación, el autor reúne el gran número de escritos del poeta toscano en dos secciones que hacen eco de uno de los tormentos del propio autor (y gran diatriba cultural de la producción escrita en la península itálica de los siglos XIII y XIV): «Obra en italiano» (pp. XXIII-XXXI) y «Obra en latín» (pp. XXXIII-LVIII). Sin adentrarnos en el meollo de las largas interrogaciones sobre la definición de la lengua de Petrarca (Dante, Boccaccio, Cavalcanti, Guinizzelli, etc.) como «italiano» o como «vulgar» —que, aunque sea solo por la larga tradición académica que lo sustenta, podría ser más acertada—, el primer apartado enumera y describe brevemente en su contenido las creaciones de Petrarca en lengua romance: desde el *Canzoniere* (*Rerum vulgarium fragmenta*) hasta los *Triumphii* (en vulgar, a pesar del título en latín), pasando también por las *Rime extravaganti*. Es de obligada mención la agilidad con la que Laín alterna su redacción con fragmentos del poeta aretino, de gran eficacia ilustrativa, y con detalles de naturaleza codicológica (*i.e.* p. XXVII, acerca del manuscrito Vaticano Latino 3196, que recoge fragmentos autógrafos de los *Triumphii*). Seguidamente se introduce la creación literaria del aretino en lengua latina, organizada en dos bloques: la «obra poética» (pp. XXXIII-XXXVIII) y la «obra en prosa» (pp. XXXIX-LVIII). En la primera se hace mención del poema *África*, que el autor define como «un intento inacabado de poesía épica» (p. XXXIII), pero también de la colección de doce

églogas *Bucolicum Carmen*, las últimas de las cuales («Querelus», «Laurea Occidens» y «Galatea») han desempeñado un papel metaliterario extraordinario para la comprensión de los valores metafóricos y alegóricos de la *Laura/Laura* petrarquesca, y, finalmente, de los *Carmina latina*. En la segunda sección dedicada a los escritos en prosa encontramos una nueva subdivisión de los materiales: la «literatura epistolar» (pp. XXXIX-XLIII), profundamente influida por el descubrimiento personal de las *Cartas a Ático* de Cicerón y que confluye en un *corpus* extremadamente cambiante y variado, al que Laín volverá en un apartado específico (cfr. *infra*); la literatura histórica (pp. XLIII-XLVI), con el *De viris illustribus* y los *Rerum memorandarum libri*; los «tratados morales» (pp. XLVI-XLVIII), con el *De vita solitaria* y *De otio religioso*; los «diálogos» (pp. XLVIII-LII), incluyendo en primer lugar el *De secreto conflictu curarum mearum* (o, más comúnmente, *Secretum*), acompañado por el *De remediis utriusque fortune*, que Laín describe con mayor detalle en sus contenidos; siguen las últimas dos subdivisiones, con las «invectivas y escritos polémicos» (pp. LIII-LVI) y los «otros escritos» (pp. LVI-LVIII).

Esta panorámica general, ajustada a las necesidades de contextualización del objetivo central del trabajo, las *Epystole*, ofrece unas breves pero cuidadas nociones que abren el camino a lo que sigue: un estudio más pormenorizado de la «edición de las *Epystole*» (pp. LIX-LXI), con noticias de carácter más bien codicológico, junto con una introducción al «género de las *Epystole*» (pp. LXIII-LXXXII). Aquí Laín se embarca en un viaje en busca de los modelos petrarquescos, mirando a los cánones latinos del género en cuestión, principalmente de la mano de Horacio, pero sin olvidar el profundo conocimiento que el aretino tenía también de otros autores (Ausonio y Claudiano, *in primis*). El diálogo/inspiración con dichos referentes es el objeto del epígrafe más destacable del estudio preliminar del trabajo, «La *contaminatio* epístola-elegía; la *imitatio*» (pp. LXXXIII-XCVI), donde se analiza no solo la relación de Petrarca con los autores clásicos de los que tanto se había embebido en sus pesquisas filológicas, sino también las formas en las que estos confluyen, se entremezclan y alimentan en sus escritos; en especial Laín presta atención a lo que denomina «contaminación» entre forma epistolar y tópicos elegíacos, que se solapan en una mezcla

puramente petrarquesca, tanto en las epístolas como en el *Canzoniere*, de tono más bien elegíaco.

El estudio preliminar se extiende, además, en un análisis de la métrica de los escritos epistolares de Petrarca, en la sección «El hexámetro de las *Epystole*» (pp. XCVII-CXII). También en esta ocasión la perspectiva analítica de Laín se fundamenta en un ejercicio comparativo entre el *usus* métrico clásico y su apropiación petrarquesca, evidenciado con ejemplos el mutar de la práctica del aretino en diferentes etapas de su vida y, por ende, en diferentes escritos.

Cierra esta importante introducción a la vida, obra y praxis de Petrarca un apartado que recoge las «Períocas de las *Epystole*» (pp. CXIII-CLXI) y, finalmente, una sección de «Bibliografía» (pp. CLXIII-CLXVI), donde se presentan, en subsecciones, ediciones modernas de las *Epystole*, antologías, ediciones de otras obras de Petrarca, estudios sobre su vida y obra, estudios específicos sobre las *Epystole* y fuentes bibliográficas sobre género, métrica y recursos estilísticos. Se trata de una recopilación suficientemente detallada, aunque falta de actualización, destacando sobre todo la ausencia de referencia a la reciente edición bilingüe en español del *Secretum* y de una pequeña selección de las *Epystole*, firmada por Rossend Arqués Corominas y Anna Saurí (Madrid, Cátedra, Letras Universales, 2011).

Accedemos, finalmente, al núcleo más novedoso del trabajo de Laín: la selección, introducción y traducción anotada de cinco epístolas de Petrarca. Se trata de las epístolas I. 1, *Ad Barbatum sulmonensem* (pp. 3-15); I. 6, *Ad Iacobum de Columna lombriensem episcopum de seipso suarum iuveniliun rerum et statu* (pp. 17-41); I. 7, *Breve panegyricum defuncte matri* (pp. 43-47); I. 8, *Ad Lelium suum de reliquis iuveniliun curarum* (pp. 49-55) y I. 14, *Ad seipsum de fluctibus ac periculis vite sue* (pp. 57-73). El autor justifica de manera algo escueta dicha selección en la página LXXXII del «Estudio preliminar», aduciendo que se ve motivada por la carga lírica que conllevan: las epístolas I. 6 y I. 8 dedicadas a Laura; el panegírico de I. 7 por el fallecimiento de la madre; y las epístolas I. 1 y I. 14, respectivamente como proemio y cierre del primer libro, con una marca religiosa y filosófica más destacada respecto a otras, en opinión de Laín.

Por cada carta/poema se ofrece una breve introducción de los aspectos referentes a sus contenidos, de los formales y de edición más destacados, seguidos



por el texto enfrentado en el latín original de Petrarca y su traducción al español, en versos alexandrinos. El texto petrarquesco seguido es el de Bianchi (1951) en toda la selección, con excepción de l. 7, en el que sigue a Rossetti (1831-1834); se aclaran en la introducción o en notas todas aquellas circunstancias en las que el autor prefiere una lectura diferente, con sus motivaciones. El texto latino se acompaña con un pequeño apartado que podría considerarse de *loci similes*, con pasajes paralelos en autores clásicos que podrían haber inspirado a Petrarca; el texto en español se encuentra igualmente anotado, con especial atención a términos algo oscuros o a tópicos destacables.

En conclusión, este trabajo de José Antonio Laín permite dar a conocer a un público lector en lengua española algunas de las creaciones literarias de Petrarca más ocultas a la tradición contemporánea, siendo, en parte, un *unicum*: si bien dos de las cinco epístolas (l. 4 y l. 6) recogidas habían sido traducidas al español ya en la mencionada edición bilingüe de Arqués Corominas y Saurí (Cátedra, 2011), las otras tres ven aquí su primera

publicación en este idioma, de gran valor tanto para su estudio académico como para su divulgación. El texto guarda una estructura notablemente escolar que, si bien en algunos casos denota ciertos límites, no deja de ser de fácil acceso para un público no exclusivamente experto en el tema. En este mismo orden, los ejemplos que ilustran el estudio preliminar son muy útiles para un lector erudito, pero su falta de traducción al español los hace inservibles para otra tipología de acceso al texto. Finalmente, el esfuerzo de Laín por reivindicar creaciones menos conocidas de Petrarca, como las *Epystole* (entiéndase, frente al *Canzoniere*) no deja de subrayar el potencial que el aretino presenta para cualquier lectura, desde su sensibilidad y, especialmente, su abrumadora *humanitas*.

Sara PALERMO

Universidad Autónoma de Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0003-3396-7528>

sara.palermo@uam.es

Fortunatae n° 40, 2024 (2): 178-180

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.12>



ARTÍCULOS

- «La serie RRC 455 de C. Ancio Restión. Una nota»
Luis Amela Valverde. Recibido: julio 2024; Aceptado: julio 2024.
- «El engaño de los paisajes utópicos en la *Odisea*»
Reyes Bertolín Cebrián. Recibido: mayo 2024; Aceptado: julio 2024.
- «“Love me while you can”: El tópico literario del *carpe diem* en la lírica cantada de The Beatles»
Gabriel Laguna Mariscal. Recibido: septiembre 2024; Aceptado: octubre 2024.
- «A epístola *An vulgus et literati eodem modo per Terentii Tulliique tempora Romae locuti sint* (1435) do Leonardo Bruni: estudo introdutório, tradução e notas»
Fábio Frohwein de Salles Moniz. Recibido: mayo 2024; Aceptado: junio 2024.
- «Un lugar en el cosmos. Reflexiones del cristianismo y la filosofía en torno al mundo en los siglos II y III»
Miguel Ángel Ramírez Batalla. Recibido: agosto 2024; Aceptado: septiembre 2024.
- «Mares turbulentos: sobre el poema 4 de Catulo»
Luis Manuel Ruiz García. Recibido: julio 2024; Aceptado: septiembre 2024.
- «Redes de apoio e comunidades potenciais na historiografia grega: uma abordagem semântico-narrativa»
Breno Battistin Sebastiani. Recibido: mayo 2024; Aceptado: julio 2024.
- «La familia léxica del término κόμπος en la tragedia griega del siglo V»
Ana C. Vicente Sánchez. Recibido: julio 2024; Aceptado: julio 2024.

PROCESO DE EVALUACIÓN DE FORTVNATAE N° 40, 2024 (2)

La Dirección de la revista agradece la inestimable colaboración de quienes desinteresadamente han accedido a participar en el sistema de evaluación ciega, realizando el trabajo de lectura y valoración anónima de los artículos que han llegado a esta redacción para optar a ser publicados en el presente número.

INFORME ANUAL DEL PROCESO EDITORIAL DE FORTVNATAE N° 40, 2024 (2)

El promedio de tiempo de publicación desde la llegada de los artículos a la redacción de la revista hasta su publicación (pasando por el proceso de selección, lectura, evaluación, maquetación y corrección de pruebas) es de 4,67 meses. Cada artículo es estudiado por un revisor (o dos, si fuera el caso), miembro del Consejo de Redacción, y, mediante el sistema de evaluación por pares ciegos, se asigna a dos evaluadores externos (o tres, si las características del artículo lo requirieran), adscritos a universidades nacionales, internacionales o a otras instituciones académicas o de investigación. No se excluye que los evaluadores puedan eventualmente formar parte del Consejo Asesor y Científico de la revista.

Estadísticas:

- N.º de artículos recibidos para esta edición: 13
- N.º de artículos aceptados: 8
- N.º de artículos rechazados: 5 (4 por el sistema de pares ciegos, y 1 por el Consejo de Redacción)
- N.º de artículos reservados para el siguiente número: 0
- N.º de artículos reservados del anterior número: 0
- Promedio de evaluadores por artículo: 2,31
- Promedio de tiempo entre llegada y aceptación de artículos: 1,49 meses
- Promedio de tiempo entre aceptación y publicación: 3,18 meses

El 61,54% de los materiales remitidos a FORTVNATAE ha sido aceptado para su publicación.



Servicio de Publicaciones
Universidad de La Laguna