

ESTUDIOS CLÁSICOS:
LA *KALOKAGATHÍA* Y LA SEMÁNTICA
DEL CUIDADO DE SÍ

Juan Fernando García Castro
Bayron León Osorio Herrera
Juan Eliseo Montoya Marín
Editores



Universidad
Pontificia
Bolivariana

Autores

Juan Fernando García Castro
Ethel Junco
Bayron León Osorio Herrera
José Daniel Gómez Serna
Juan Eliseo Montoya Marín
Gonzalo Soto Posada
Conrado Giraldo Zuluaga
Luis Fernando Fernández Ochoa
John Edison Mazo Lopera
Mateo Navarro Quintero

Juan Fernando García Castro
Bayron León Osorio Herrera
Juan Eliseo Montoya Marín

Editores

ESTUDIOS CLÁSICOS:
LA KALOKAGATHÍA Y LA SEMÁNTICA
DEL CUIDADO DE SÍ

936
E82

Estudios clásicos: la *kalokagathía* y la semántica del cuidado de sí / Juan Fernando García Castro, Bayron León Osorio Herrera y Juan Eliseo Montoya Marín, Editores -- Medellín: UPB, 2019.

165 p: 14 x 23 cm. --

ISBN: 978-958-764-788-4 / ISBN: 978-958-764-789-1 (versión digital)

1. Roma antigua – Ensayos – 2. Grecia antigua – Ensayos – 3. Belleza – Ensayos – I. García Castro, Juan Fernando, editor – II. Osorio Herrera, Bayron León, editor – III. Montoya Marín, Juan Eliseo, editor

CO-MdUPB / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Juan Fernando García Castro
© Ethel Junco
© Bayron León Osorio Herrera
© José Daniel Gómez Serna
© Juan Eliseo Montoya Marín
© Gonzalo Soto Posada
© Conrado Giraldo Zuluaga
© Luis Fernando Fernández Ochoa
© John Edison Mazo Lopera
© Mateo Navarro Quintero
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Estudios clásicos: la *kalokagathía* y la semántica del cuidado de sí

ISBN: 978-958-764-788-4

ISBN: 978-958-764-789-1 (Versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-958-764-789-1>

Primera edición, 2019

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades
Facultad de Filosofía

CIDI. Grupo: *Epimeleia* Proyecto: Didáctica de las lenguas clásicas: enseñanza y aprendizaje en la formación universitaria. Radicado: 137C-05/18-42

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Andrea García Mesa

Corrección de Estilo: Delio David Arango

Foto portada: Silvio Kundt / @eskandthewood

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1939-17-12-19

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Prólogo 7

La παροιμία (paroimia) en *Áyax* de Sófocles..... 11

Juan Fernando García Castro

Ethel Junco

Introducción 11

1. παροιμία en su sentido antropológico..... 13

2. παροιμία en su sentido retórico..... 20

3. παροιμία en el contexto de la rhesis trágica de *Áyax*.... 29

**La condición erótica en *Agamenón* de Esquilo:
un análisis morfosintáctico del lenguaje amoroso 41**

Bayron León Osorio Herrera

José Daniel Gómez Serna

Introducción 41

La *Ilíada*, primera obra en la que se menciona

la situación a pensar 43

El *Agamenón*, el amor en los labios de los personajes..... 46

Conclusiones 57

La Casa de la Escucha de Dios.

Análisis semiótico-narrativo de Lucas 4, 38-39 61

Juan Eliseo Montoya Marín

Introducción 61

Reconocimiento del texto..... 62

Descripción sintáctica/semántica	67
Descripción de semiótica/narrativa	74
Cuestiones diversas y consideraciones finales	87
Bibliografía.....	89
<i>El desprecio del mundo de Inocencio III: un no a la alegría de vivir</i>	91
<i>Gonzalo Soto Posada</i>	
<i>Conrado Giraldo Zuluaga</i>	
<i>Luis Fernando Fernández Ochoa</i>	
<i>Consolatio ad Apollonium de Plutarco. Técnicas de educación emocional ante la pérdida de un ser querido</i>	115
<i>John Edison Mazo Lopera</i>	
Introducción	115
1. Antecedentes de la filosofía como medicina para el alma.....	117
2. Aspectos generales de las consolaciones en la antigüedad	123
3. Procedimiento terapéutico de Plutarco	130
4. Los bálsamos filosóficos de Plutarco	132
Conclusión.....	136
Bibliografía.....	137
Traducción y comentario de las “Historias de amor” de Plutarco de Queronea	141
<i>Mateo Navarro Quintero</i>	
Vida y contexto socio-cultural de Plutarco de Queronea.	141
Obras morales y de costumbre	147
Historias de Amor (771E-775E).....	148
Traducción	149
Bibliografía.....	164

Prólogo

Gonzalo Soto Posada

Escribir un prólogo a una serie de ensayos sobre la Antigüedad griega y romana y la Edad Media corre el peligro de caer en una serie de lugares comunes que se repiten constantemente: que son la raíz de nuestra cultura, sus fundamentos y razón de ser, que siempre hay que volver a ellos y nunca olvidarlos, que crearon obras maestras en todos los aspectos de la cultura que no dejan de ser admiradas, que la filosofía y la tragedia son creaciones suyas, que nuestra lengua debe gran parte de su vocabulario al griego y al latín y un etcétera inmenso. No queremos caer en estos lugares comunes. Ensayaremos otra vía con el apoyo de pensadores como Pierre Hadot, Giovanni Reale, Michel Foucault y otros que nos ayuden a comprender de otra manera estas culturas antiguas y medievales.

Para griegos y medievales, la Paideia y la Humanitas eran formas de vivir bien, de desarrollar lo humano de lo humano en todas sus posibilidades, de habitar el mundo como un proyecto vital. Como anota Hadot, la filosofía es ante todo un modo de vivir y un ejercicio espiritual que como askesis se convierte en una vida buena. Reale ha subrayado que la sabiduría antigua es una terapia para los males del hombre contemporáneo, y Foucault nos ha familiarizado con la categoría de la *epimeleia heautou* como “cuidado de sí”. Estos nuevos modos de ver la cultura griega siempre hacen recordar la expresión de Epicuro: vana es la palabra del filósofo si no cura las enfermedades del alma. La filosofía es una medicina del alma que lleva a la paz, serenidad y tranquilidad como *ataraxia*

y *apatheia* enseñándonos a manejar los zumbidos de las pasiones y a enfrentar las experiencias límite de la vida desde la *enkrateia* como dominio de sí.

Respecto a la categoría cuidado de sí la hemos tomado del griego *epimeleia heatou* que los latinos traducen por *cura sui* y de allí nuestra traducción “cuidado de sí”. La *epimeleia* y su verbo *epimeleisthai* significan: *cuidado, solicitud, dedicación, atención, diligencia, dirección, gobierno*, sustantivos que conjugan su respectivo verbo y dan como resultado: *cuidar, preocuparse, estar encargado de, estar al frente de, tener a su cargo, cultivar, aplicarse, dedicarse, cuidar con todo cuidado*. Con esta categoría que como subraya Andrea Marcolongo en la Lengua de los dioses (2018) con tan poco es capaz de decir tanto se familiariza con la *parrhesía* como franqueza y coraje de la verdad como hicieron los cínicos.

En esta perspectiva, la semántica del cuidado de sí apunta a expresiones como prestar atención a sí mismo, volver la mirada hacia sí mismo, examinarse, vigilarse a sí mismo, volverse hacia sí, retrotraerse, retirarse en sí mismo, descender a lo más profundo de sí mismo, concentrarse en sí mismo, instalarse en sí mismo como en una ciudadela, sanar, curarse, amputarse, abrir los abscesos, reivindicarse, liberarse, emanciparse, rendirse culto, honrarse, respetarse, avergonzarse ante sí mismo, ser dueño de sí mismo, complacerse consigo mismo, autosatisfacerse. Esta semántica viene puntualizada por expresiones muy ricas en contenido de Séneca. Recordamos algunas: *sibi vacare*: dedicar toda la vida a su cuidado; *se formare*: ocuparse en formarse; *sibi vindicare*: reivindicarse en la posesión de sí mismo; *se facere*: cuidarse en hacerse; *se ad studia revocare*: dedicarse al estudio; *sibi applicare*: aplicarse a sí mismo; *suum fieri*: preocuparse en hacerse a sí mismo; *in se recedere*: volver a sí mismo; *ad se recurrere*: dedicarse a sí mismo; *secum morari*: morar en sí; *ad se properare*: apresurarse por sí mismo. Esta semántica hace que la filosofía sea no solo un saber sino, ante todo, una forma de vida. Es lo que significa la expresión griega *epiméleia heautoú* y su verbo *epimelesthai*, expresiones que son traducidas al latín por *cura sui* y *curare*; en español, *cuidado de sí* y *cuidarse a sí mismo*. Quien conjuga estos verbos y vive su vida desde estas categorías, la convierte en una obra de arte y hace de la ética una estética de la existencia.

De ahí el cuadrifármaco de Epicuro: no temer a los dioses, no temer la muerte, el bien es fácil de procurar, el mal fácil de soportar. Es toda una *catarsis* vital que lleva a vivir la vida con sentido. Esta *catarsis* como gobierno de sí nos convierte en un dios entre los hombres; como *microtheos*, somos los mortales-inmortales de Heráclito. Esta condición hace posible enfrentar la contrariedad como armonía de contrarios que permite la convivencia en la *polis*. Era el gran mensaje de la tragedia griega que unido a la virtud como término medio evitaba el exceso y el defecto en las acciones como moderación y templanza. Es que lo óptimo es la medida y el equilibrio. Es el ideal de la *kalokagathía* como fruición del bien y la belleza. Esta erótica del bien y la belleza comportaba un manejo de los placeres y los deseos con naturalidad y *kairológicamente*. Este *kairós* lleva a que todo se maneje en forma adecuada, oportuna y conveniente. Es la idea tan cara a los griegos y medievales de la *phrónesis* como prudencia, idea capital de la ética. Esta ética *phronética* conectada a la *epimeleia* fortalecen la vida como obra de arte y proyectan a los griegos hasta hoy pues nos hace cultivar la piedad, la educación, la templanza, la sensatez, la veracidad, la fidelidad, la experiencia, la destreza, la camaradería, la solicitud, la economía, las artes. Es el sentido de la cultura como colere y cultivo que mima la vida, la poda y le hace dar frutos.

En este sentido, la filosofía forma, modela el alma, ordena la vida, gobierna los actos, muestra lo que debe hacerse y lo que debe omitirse, es nuestra amiga en las fluctuaciones de la vida. No es mera elocuencia discursiva ni payasería oratoria. Cultiva la virtud de la amistad, discute con miras al vivir, cuida de los otros, hermosea el alma con rectitud, constancia, ecuanimidad, honradez, simplicidad, magnanimidad, serenidad, sobriedad, ejercita el alma, no la lengua, apacigua, fomenta la concordia, hace del hombre cosa sagrada para el hombre, no daña, navega por las aguas tormentosas de la vida buscando un puerto seguro, prueba, experimenta, ensaya, fortalece el pensamiento, saca agua de su pozo, guía, se contenta con lo necesario, sabe que el bien y el mal no están en las cosas sino en el alma desde la autarquía, es útil a la sociedad, libera de males, embellece la vida, enseña a manejar las riquezas, corrige nuestros defectos morales, aprovecha cada día para vivir mejor, sabe que la mayor riqueza es la sabiduría que enseña la austeridad y regula los placeres, hace concordar la vida con

la doctrina, fomenta la constancia en el cumplimiento de los deberes, sabe asumir la vejez con tranquilidad, cultiva el otium y la meditación, vive la vida como faena tremebunda, cultiva la virtud con perseverancia, evita el hastío vital, permite retirarse en uno mismo, evita la tranquilidad, la ansiedad y el miedo, cambia los estados de ánimo, se las juega por la rectitud, enseña la paciencia, la prudencia y la constancia, predica el agradecimiento y la grandeza de costumbres, nos instruye sobre la utilidad del silencio.

Estas bondades de la filosofía la convierten en un tesoro inmenso para saber vivir bien y permiten, como la tragedia, la catarsis de las pasiones. Esta catarsis purifica de vicios y enseña la convivencia en la polis y a ser buenos ciudadanos, vuelve los asuntos de la polis algo común y crea las mediaciones simbólicas como esencia de la cultura. Buena muestra de ello son los refranes como sabiduría de los pueblos que condensan en forma breve y sentenciosa unas reglas para afrontar cualquier circunstancia y aprender a vivir.

En definitiva: la *kalokagathía* se impone como ideal de vida y modera toda nuestra conducta desde el bien y la belleza.

La παροιμία (paroimia) en *Áyax* de Sófocles*

Juan Fernando García Castro**
Ethel Junco***

Introducción

Una γνώμη es un enunciado de carácter general que expresa la manera como son las cosas o como deben ser. En toda la literatura de Occidente encontramos el uso de máximas y proverbios como una forma de expresar verdades fundamentales. Desde la época arcaica, a partir de Homero, se emplean con profusión; también eran consideradas útiles para la educación (Fernández Garrido 2013). Los ejercicios de retórica (*Progymnasmata*) las incluían

* El presente capítulo se deriva de la tesis doctoral “Retórica y tragedia griega. Las paremias en la rhesis trágica de Sófocles” (Universidad Pontificia Bolivariana, UPB, Medellín) y está asociada al proyecto de investigación “Didáctica de las lenguas clásicas: enseñanza y aprendizaje en la formación universitaria” (137C-05/18-42) del grupo de investigación *Epimeleia* de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la UPB.

** Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín. Docente-investigador de la Facultad de Filosofía de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades (ETFH) de la UPB. Integrante del grupo de investigación Epimeleia de la ETFH. Correo electrónico: juanf.garcia@upb.edu.co ORCID: 0000-0002-2823-5923

*** Doctora en Letras por la Universidad del Salvador, Argentina y Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Docente-investigadora del Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana (campus Aguascalientes, México). Correo electrónico: ejunco@up.edu.mx

entre sus primeros ejercicios: ofrecían una división de las máximas en subclases y ejemplos y pautas para que los alumnos las practicasen. Para esta ejercitación, se contaban con colecciones de *sentencias* como las Sentencias atribuidas a Menandro y la *Antología* de Estobeo. La novelística también utiliza este tipo de unidad discursiva como consecuencia de la sólida influencia de la retórica, en especial en Aquiles Tacio y Heliodoro.

Aristóteles define *γνώμη* en *Retórica* (II 21, 1394a21-25) en los siguientes términos:

ἔστι δέ γνώμη ἀπόφανσις, οὐ μέντοι περὶ τῶν καθ' ἕκαστον, οἷον ποιός τις Ἰφικράτης, ἀλλὰ καθόλου· καὶ οὐ περὶ πάντων καθόλου, οἷον ὅτι τὸ εὐθὺ τῷ καμπύλῳ ἐναντίον, ἀλλὰ περὶ ὅσων αἱ πράξεις εἰσὶ, καὶ αἰρετὰ ἢ φευκτὰ ἔστι πρὸς τὸ πράττειν.

“Una máxima es una aseveración; pero no, ciertamente, de cosas particulares, como, por ejemplo, de qué naturaleza es Ifícrates, sino en sentido universal; y tampoco de todas las cosas, como, por ejemplo, que la recta es contraria a la curva, sino de aquellas precisamente que se refieren a acciones y son susceptibles de elección o rechazo en orden a la acción” (traducción de Quintín Racionero en Aristóteles, *Retórica*, Madrid 1994, 409).

Además de ese rasgo de genericidad que asocia Aristóteles con el proverbio, el proverbio está emparentado con figuras de dicción que implican la ‘traslación’ de sentido, esto es, con la metáfora: “el proverbio, como la metáfora, superpone a un enunciado textual, literal (‘perro ladrador, poco mordedor’), otro que está fuera del texto mismo y al que se refiere ‘metafóricamente’, translaticiamen- te, para expresar un concepto más amplio (‘hombre que mucho vocifera, pocas veces cumple sus amenazas’)” (García Romero 1999, 220). Los refranes o proverbios, según una nota aclaratoria de Racionero (1999), constituyen ‘dicho elegantes’ (=ingeniosos), basados en una metáfora y consagrados por el uso (cf. *Retórica* 1395^a, 547). A este rasgo que vincula la máxima con la metáfora lo complementa otra cualidad que los antiguos señalaban: el hecho de que en la *paroimia* hay un ocultamiento de la verdad, de

modo que su sentido pleno no es comprensible a partir del significado literal de las palabras (Guevara de Álvarez 2008, 81).

En este capítulo se analiza la *paremia* en dos sentidos: como parte de una manera de nombrar el mundo y de plantear rutas de sentido para moverse en él (sentido antropológico) y como estrategia retórica (sentido retórico). Estos dos sentidos de la *paremia* se visualizarán en el contexto de la *rhexis* trágica de *Áyax* de Sófocles.

1. *παροιμία* en su sentido antropológico

Para designar ese saber popular que tiene un estatus de saber general y cuya transmisión favorece la oralidad, los griegos nos legaron diversos vocablos: *γνώμη*, *παροιμία*, *αἶνος*, *ἀπόφθεγμα*, *ὑποθήκη*, *χρεία*... En su sentido primigenio, *γνώμη* alude a un juicio general para dirigir la conducta moral acuñado por una persona de modo improvisado a raíz de una situación concreta (Crespo 2006). Frente a este vocablo, *παροιμία* designa una opinión anónima; *αἶνος*, un relato moral; *ἀπόφθεγμα*, la opinión de un individuo formulada en una ocasión que pasó a formar parte de la memoria social; *παράγγελμα* (latín *praeceptum*), el consejo de una persona o de una institución que tiene autoridad moral, como los Siete Sabios o el santuario de Delfos; *αφορισμός*, un tipo de *γνώμη* consistente en una definición. Otros términos que expresan conceptos similares y que en ocasiones parecen ser sinónimos son *ὑποθήκη* y *χρεία* (Crespo 2006, 200). Los latinos tradujeron *γνώμη* como *sententia*.

En toda la literatura antigua, desde la época arcaica, encontramos el uso de sentencias para referir verdades con carácter de universalidad. Plantean Mariño Sánchez y García Romero (1999) que a partir de Homero¹ (Lardinois, 1997 y 2000), y sobre todo

1 Para ejemplificar un caso tomado de la literatura homérica, Crespo (2006) cita el verso 2.204 de la *Iliada*, donde aparece la siguiente *γνώμη*: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος ἔστω “No es bueno el caudillaje de muchos; sea uno solo el caudillo”. Se trata de un verso en que la sentencia se presenta en un sentido restringido puesto que se acuña a una situación concreta por una persona determinada (Crespo 2006, 198). Sin embargo, son muchos los puntos de la literatura homérica donde aparecen: dice Guevara que “las principales fuentes para el estudio de

de Hesíodo y Arquíloco (Boeke 2007), aparecen empleados con profusión. Todos los géneros literarios, en particular aquellos que reproducen el lenguaje coloquial, utilizan los proverbios. Esto puede evidenciarse en la comedia o en los diálogos platónicos, así como en la tragedia (Cf. Cuny, 2004), la historiografía o la oratoria (Mariño Sánchez y García Romero 1999, 12)². Otros géneros literarios también tributan este tipo de unidad fraseológica:

[...] proverbios (παροιμιαί) insertados aquí y allá, de moralejas al comienzo (επιμύθιοις, *epimithio*) o al final (προμύθιοις, *promithio*) de las fábulas, de estribillos que agregan sentido a las estrofas (*epitegmáticos*), como los de Baquilides, de “reglas (υποθηκαι) de cómo es precioso vivir (ως χρη ζην)” que suplantán a las fábulas al estilo de Teognis, de sentencias conclusivas “con una finalidad didáctica derivada de la propia experiencia erótica del poeta”, como en Propercio, de anécdotas referidas a cualquier personaje conocido (ωρισμενος), en las cuales éste profiere algún dicho, propiamente denominadas *chriás* (χρηια) o απομνημονευμα (*apomnēmonēuma*, *commemoratio*); términos que suelen no traducirse, pero que literalmente significan “utilidad” y “recuerdo” o “mención” respectivamente, de apotegmas lacónicos (Λακωνικα αποφθεγμανα) y enigmáticos (αινιγματωδη) como los mencionados por el mismo Aristóteles, o de simples colecciones de éstas, desde las de los filósofos griegos recopiladas por el ya mencionado

los proverbios homéricos -el Comentario de Eustacio de Tesalónica, las colecciones del CPG [Corpus Paroemiographorum Graecorum] y las referencias de escoliastas y lexicógrafos-, [...] registran como proverbios homéricos una gran variedad de locuciones, desde expresiones perfectamente identificables como *gnomai* hasta breves frases proverbiales del tipo ‘dar oro por bronce (Il. VI.236), ‘estar sobre el filo de la navaja’ (Il. X.173), ‘ser ave de mal agüero’ (Il. XXIV.219), ‘pagar todo junto’ (Od. 1.43), ‘obrar por engaño o por fuerza’ (Od. 9.406), ‘volver con las manos vacías’ (Od. 10.42), ‘morir de risa’ (Od. 18.100) o ‘tener un corazón más duro que una piedra’ (Od. 23.103)’” (Guevara de Álvarez, Afinidad entre semejantes: sentido y proyección de una paroimia homérica (OD. 17.218) 2008, 81)

2 Dice Crespo a pie de página: Sobre la relación de las máximas o sentencias en la literatura arcaica con la situación de la que surgen, cf. A.P.M.H. Lardinois, *Wisdom in Context: The use of gnomistic statements in archaic greek poetry*, Diss. Princetion University, 1995.

Diógenes Laercio, hasta las *αγραφα* (lit. ‘no escritas’) que le son atribuidas a Jesús, pero que no aparecen en los Evangelios, término usado por primera vez por Korner en su obra *De sermonibus Christi αγραφοις*. (Rodríguez Cumplido 2004, 637-638)

Las sentencias se sacaron de su contexto y se agruparon en colecciones; las más importantes fueron las Sentencias atribuidas a Menandro (Cf. Pernigotti, 2003; García Romero, 1999), la *Antología* de Estobeo (Cf. Piccione, 2003; Hose, 2005) y el *Gnomologio Vaticano* (Horna, 1935; Barns, 1950; Overwien, 2001). Afirma Fernández Garrido (2013) que “hay papiros escolares que remontan al s. III a.C. menciones a la utilidad de las sentencias de poetas para la enseñanza de los jóvenes desde Platón (*Leyes* 811a)³” (Fernández Garrido 2013, 117).

De acuerdo con Crespo (2006), el sustantivo γνώμη comparte con el verbo γινώσκω ‘conocer’ la misma raíz: γν-. Plantea este mismo autor que este sustantivo se emplea en la literatura griega desde fecha posterior a Homero y Hesíodo como *nomen actionis*, esto es, como la facultad consistente en el ‘conocimiento’, ‘entendimiento’, o como *nomen rei actae*, en el sentido de resultado del conocimiento: ‘creencia’, ‘opinión’, ‘juicio’, ‘convicción’. En el sentido de ‘sentencia’ o ‘máxima’, γνώμη designa una entidad contable (*nomen rei actae*), mientras que en el sentido de ‘entendimiento’ designa una entidad no contable (*nomen rei actae*) (Crespo 2006, 197). En relación con esta asociación, plantea Fernández Garrido (2013) que “la máxima sería la expresión del conocimiento o juicio resultado de la facultad de conocer, pues una máxima enuncia con carácter general una situación, una realidad o un carácter sobre la base de casos concretos en que se ha comprobado que esta observación es verdadera; o bien aconseja, también con carácter general, conductas o acciones que deben seguirse o evitarse, basándose asimismo en la experiencia de casos concretos” (116)⁴.

Un ejemplo del uso de *gnome* en el sentido de ‘máxima’ o ‘sentencia’ se encuentra en la tragedia *Áyax* de Sófocles en los ver-

3 Cf. Barns, 1950; Calboli, 1993; Criobore, 1996; Morgan, 1998; Overwien, 2001.

4 Cf. Huart, 1973; Coray, 1993; Stenger, 2004; Crespo, 2006.

1091 y ss., asociada a la reacción que tiene el corifeo al discurso que Menelao acaba de pronunciar, a propósito de la orden de enterrar el cadáver de *Áyax*:

Μενέλαε, μὴ γνῶμας ὑποστήσας σοφὰς
εἶτ' αὐτὸς ἐν θανοῦσιν ὑβριστῆς γένη
“Menelao, después de haber dado sabias sentencias, no te conviertas en ultrajador de los muertos”

En el discurso de Menelao, el héroe ha hecho una afirmación sobre la conducta que los aqueos deben seguir ahora que han encontrado el cadáver de *Áyax*; son juicios que se basan en la situación presente, lo que significa que es una *gnome* que “designa un juicio para guiar la conducta que es improvisado y que es acuñado por una persona determinada en una situación concreta” (Crespo 2006, 198).

El uso de la máxima o sentencia destinada a dirigir la conducta moral también aparece en las Sentencias de Demócrito (Δημοκράτους γνῶμαι), datables hacia 430 a.C.:

γνωμέων μευ τῶνδε εἴ τις ἐπαίει ξὺν νόφ πολλὰ μὲν ἔρξει
πράγματ'
ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἄξια, πολλὰ δὲ φλαῦρα οὐχ ἔρξει.
“Si uno escucha estas máximas mías con inteligencia, hará muchas acciones dignas de un hombre bueno y evitará muchas malas” (Demócrito, frag. B 35).

En Eurípides también encontramos un uso similar:

βούλομαι δὲ σοὶ τέκνον,
φρονεῖς γὰρ ἤδη κάποσώσαι' ἂν πατρὸς
γνῶμας φράσαντος (362-3)
“quiero a ti, hijo,
pues ya tienes sensatez y salvarías las máximas
que te diga tu padre...”

El vocablo *παροιμία* (*paroimia*), por otra parte, ofrece dos explicaciones desde el punto de vista etimológico: la primera, surgida entre los peripatéticos y sostenida por autores antiguos, pro-

pone la relación entre *παροιμία* (*paroimia*) y *ὄμοιον* (*hómoion*) [‘semejante’]; la segunda explicación vincula el vocablo con *οἶμος* (*oimos*), sinónimo de *ὁδός* (*hodós*) [‘camino’]. Para García Romero (1999, 219 ss), la primera asociación se debe al hecho de que Aristóteles le da al proverbio un estatus de metáfora. Dice en su *Retórica* (Rh 1413^a 17-21) que “...los refranes son también metáforas de especie a especie⁵. Por ejemplo, si uno lleva a otro a su casa, persuadido de que va a obtener un bien y luego sale perjudicado, se dice: ‘como el de Cárpatos con la liebre’. Porque ambos sufrieron lo que acaba de decirse”⁶ (Racionero 1999, 547). Por su parte, en *Poética*, Aristóteles reconoce que la esencia de la metáfora es el establecimiento de relaciones de semejanza (Po 1459^a 7-8).

La segunda explicación etimológica, la que vincula el vocablo con *οἶμος*, sinónimo de *ὁδός* (*hodós*), la refiere Guevara de Álvarez (2008) a partir del prólogo de la colección de proverbios erróneamente atribuida a Diogeniano:

se conjetura que los hombres inscribían en los caminos frecuentados por la gente todo aquello que era de utilidad común, para que quienes pasaban por allí se sirvieran de su enseñanza; de este modo habrían llegado a conocerse los apotegmas de los sabios y los consejos de los pitagóricos. (Guevara de Álvarez 2008, 80)

En términos metafóricos, la *Homilia in principium proverbiorum* de Basilio recoge el sentido de *παροιμία* (*paroimia*) como

5 Una nota aclaratoria de Racionero (1999): “En II 21, 95^a19, Aristóteles ha consignado que ‘algunos refranes son también máximas’. Sin embargo, su interpretación más usual, como se desprende de este texto, es que los refranes o proverbios constituyen ‘dicho elegantes’ (=ingeniosos), basados en una metáfora y consagrados por el uso” (547)

6 El proverbio que cita Aristóteles se recoge en muchas colecciones del Corpus paremiográfico griego (Zenobio Parisino 4.48, Zenobio Atos 1.80, Colección Bodleiana 701 y 730, Apostolio 12.59, etc.). Se dice el proverbio ‘de quienes se procuran males a sí mismos’ y su origen se explica ‘porque al no haber liebres en el lugar, ellos (los habitantes de la isla de Cárpatos) las trajeron de fuera; y se hicieron tan numerosas que se les dañaron por causa su trigo y sus viñas’ (Zenobio Parisino). (Racionero 1999, 220)

camino vital: aquellas indicaciones que el hombre experimentado transmite al que parte, para que lo acompañen en el difícil camino de la vida.

La cercanía entre οἶμος (*oimos*) y οἶμη (*oime*) [el canto/poema/recitado] le permiten a Rosa Mariño y Fernando García plantear una tercera interpretación:

Efectivamente, un canto o poema puede designarse metafóricamente como un camino que recorre el poeta (cf. Himno a Hermes 451; Píndaro, Olímpicas IX 47; Calimaco, Himno a Zeus 78, etc.), y en tal caso, del mismo modo que «proemio» es «lo que precede a la narración» (concebida ésta como un camino), «paremia» sería «lo que está junto a la narración», es decir, lo que no pertenece a la narración propiamente dicha pero se deduce de ella como corolario, como enseñanza de sabiduría universal que se desprende de un hecho concreto, del relato que se ha narrado. (Mariño Sánchez y García Romero 10)

Para Sevilla Muñoz y Crida Álvarez (2013), la paremia era un tipo de discurso que integraba el canto, que hacía parte de su letra y era cantado o recitado. Su homónimo en castellano sería el *estribillo*, del cual dice Diccionario de la Real Academia Española que es “expresión o cláusula en verso, que se repite después de cada estrofa en algunas composiciones líricas, que a veces también empiezan con ella” (en línea).

Las tres explicaciones del vocablo ponen su énfasis en la sabiduría universal. En efecto, a las paremias le pertenece un componente general, una alusión a un acervo cultural que transita en el saber popular; son expresiones que surgen en un contexto concreto y se aplica luego a otras circunstancias similares con la consecuente traslación del sentido propio al figurado (Mariño Sánchez y García Romero 1999, 12). En los escritos de Platón encontramos alusiones a la paremia en este sentido:

En *Crátilo* 384b:

SÓCRATES. —Hermógenes, hijo de Hipónico, dice un antiguo proverbio que es difícil saber cómo es lo bello. Y, desde luego, el conocimiento de los hombres no resulta insignificante. (364)

En *Menéxeno* 247e y 248a:

—[...] Porque hace ya tiempo que el dicho *nada en demasia* parece acertado⁷. [...] Y ese, sobre todo, tanto si le vienen riquezas e hijos como si los pierde, dará crédito al proverbio: no se le verá ni demasiado alegre ni demasiado triste, porque confía en sí mismo.

En *República* 329^a:

—Por Zeus, Sócrates —exclamó Céfalo—, te diré cuál es mi parecer. Con frecuencia nos reunimos algunos que tenemos prácticamente la misma edad, como para preservar el antiguo proverbio [...] ⁸

En *Lisis* 216c:

—Por Zeus, dije, que no lo sé, sino que me encuentro como aturdido por lo descaminado del asunto, y me estoy temiendo que al final, conforme al viejo proverbio, lo bello sea lo amado. Al menos se parece a algo blando, liso, escurridizo. Por eso, tal vez, se nos escabulle tan fácilmente y se nos escapa, por estar hecho así. (302)

En *Sofista* 231c:

EXTR. —Tu confusión es normal. Pero debemos pensar que también él está ahora en dificultades buscando cómo escabullirse a nuestros argumentos. El proverbio está en lo cierto: “No es fácil escapar a todos” (370)

7 Esta máxima se atribuye a uno de los Siete Sabios, según el comentario de Acosta, E. Otros intertextos que refiere el comentarista a pie de página son los siguientes: *Protágoras* 343a-b; Hesíodo, *Trabajos y Días* 40.

8 Comenta Conrado Egger Lan que el proverbio al que hace referencia el fragmento es el citado en *Fedro* 240c: “El que tiene cierta edad se compadece del que tiene la misma edad” (59).

En *Gorgias* 510b:

SÓC. —Examina si también lo que voy a decir te parece bien. Creo que es amigo de otro en el mayor grado posible, como dicen los antiguos y los sabios, el semejante de su semejante. (121)

El sentido antropológico que se desprende de las alusiones antiguas afirman para la paremia un rasgo fundamental: se trata de verdades universales con un carácter gnómico. Esta idea se mantendrá como constante en la producción académica que en diversos ámbitos han planteado la paremia como un recurso retórico de gran potencia por los efectos que genera en el auditorio en términos de la persuasión. Para el propósito del presente capítulo, nos interesa explorar la manera como la paremia cumple esa función persuasiva en la forma de un entimema.

2. παροιμία en su sentido retórico

Los alcances argumentativos de las máximas los refiere Aristóteles en los siguientes términos: “Las máximas son de una gran utilidad en los discursos, en primer término, por la rudeza de los oyentes; porque éstos se sienten muy complacidos si alguien, que habla universalmente, da con opiniones que ellos tienen sobre casos particulares” (Retórica II 1395b, 1-4).

La popularidad de estas máximas permite su comprensión por parte de los oyentes, de ahí que la nombre Aristóteles como δεδημοσιευμένα [dichos populares o divulgados], tales como el “conócete a ti mismo” y el “nada en exceso” (Retórica II 1395a, 20).

En este contexto, las máximas entran al terreno de la retórica, esto es, en el campo de lo que Aristóteles considera como “la facultad de considerar en cada caso lo que cabe para persuadir” (Retórica I 1355b, 25). Su función no es persuadir, sino encontrar los medios de persuasión para cualquier cosa (Retórica I 1355b, 31-34).

En su acepción latina, la facultad oratoria consiste, según Cicerón, “...en decir adecuadamente para persuadir; que su fin es persuadir mediante la dicción; que su materia la componen las cosas mediante las cuales se realizan la alabanza de las personas, la deliberación y la defensa o acusación” (Cic., Inv., I, 6-9). La

tradicción recoge cinco cualidades asociadas a la oratoria que la *Rhetorica ad Herennium* refiere así:

Las cualidades de las que un orador no debe carecer son la capacidad de invención, de disposición, de eloquio, de memoria y de dicción.

La invención [*inventio*] es la capacidad de encontrar argumentos verdaderos o verosímiles que hagan convincente la causa.

La disposición [*dispositio*] es la ordenación y la distribución de los argumentos; indica el lugar que cada uno de ellos debe ocupar.

La elocución [*elocutio*] es el uso de las palabras y de las frases oportunas de manera que se adapten a la invención.

La memoria [*memoria*] es la presencia duradera de los argumentos en la mente, así como de las palabras y de su disposición.

La declamación [*pronuntiatio*] es la capacidad de regular de manera agradable la voz, el aspecto, el gesto. (Rht. Her., I, 2, 3)

Estas cualidades han estado asociadas tradicionalmente a la división clásica de la *tejné rhetoriké*. El siguiente cuadro sintetiza estos cinco movimientos:

1. Inventio Euresis	<i>Invenire quid dicas</i>	Encontrar qué decir
2. Dispositio Taxis	<i>Inventa disponere</i>	Ordenar lo que se ha encontrado
3. Elocutio Lexis	<i>Ornare verbis</i>	Agregar el adorno de las palabras, de las figuras
4. Memoria Mneme	<i>Memoriae mandare</i>	Recurrir a la memoria
5. Actio Hypocrisis	<i>Agere et pronuntiare</i>	Representar el discurso como un actor: gestos y dicción

Cuadro 1. Partes de la oratoria. Elaboración propia a partir de Barthes (1974).

Según Barthes (1974), las tres primeras divisiones son las más importantes: “cada una sostiene una red amplia y sutil de nociones y las tres han alimentado a la Retórica más allá de la Antigüedad” (Barthes 1974, 43); las tres han sido objeto de elaboraciones más sistemáticas. Para Mortara Garavelli (1988), las dos primeras partes inciden en la planificación del discurso y su organización en el plano del contenido, sin prescindir, no obstante, del plano de

la expresión, que concierne, naturalmente, a la *elocutio*” (Mortara Garavelli 2000, 66).

El centro del discurso persuasivo es la argumentación, en ella se aducen las pruebas (en la *confirmatio* o *probatio*) y se confutan las tesis del adversario (en la *confutatio* o *reprehensio*)” (Mortara Garavelli 2000, 84). El siguiente cuadro presenta la estructura de la argumentación más aceptada por gran parte de los teóricos antiguos y medievales⁹:

1. <i>Proóimion</i>	1. <i>Exordium / prooemium principium</i>	1. <i>Exordio / proemio</i>
2. (<i>Diégesis</i>) 2a. <i>Parékbasis</i> 2b. <i>Próthesis</i>	2. <i>Narratio</i> 2a. <i>Digressio / egressus</i> 2b. <i>Propositio / expositio</i> 2c. <i>Partitio / enumeratio</i>	2. <i>Narración / exposición de los hechos</i> 2a. <i>Digresión</i> 2b. <i>Proposición</i> 2c. <i>Partición</i>
3. <i>Pístis</i> 3a. <i>Katasteué</i> 3b. <i>Anaskeué</i>	3. <i>Argumentatio</i> 3a. <i>Confirmatio / probatio</i> 3b. <i>Refutatio / confutatio / reprehensio</i>	3. <i>Argumentación</i> 3a. <i>Confirmación / demostración / prueba</i> 3b. <i>confutación</i>
4. <i>Epilogos</i>	4. <i>Epilogus / peroratio / conclusio</i>	4. <i>Epílogo / peroración / conclusión</i>

Cuadro 2. Partes de la argumentación. Fuente (Mortara Garavelli 2000, 69)

9 Plantea Encinas Reguero (2008) que el punto de partida lógico para abordar la división del discurso lo forman los Prolegomena, una serie de textos cuya fecha oscila entre el s. IV d.C. (los Prolegomena a la Retórica de Hermógenes, de Troilo) y el s. XIII o XIV (los Prolegomena de Máximo Planudes). Aunque en ellos paradójicamente no se cita en ningún momento la invención del argumento de probabilidad por parte de Córax, sin embargo, sí que hay algunos en los que se explica la división del discurso llevada a cabo por el siracusano. Concretamente, uno de ellos (el número 4 de Rabe) afirma que Córax dividió el discurso en tres partes (vocablos griegos); otros (el número 13 de Rabe y los Prolegomena de Máximo Planudes) distinguen, en cambio, cuatro partes (vocablos griegos); alguno (el número 17 de Rabe) cinco y otro (el número 5 de Rabe) siete partes. Distinguir entre esta multiplicidad de atribuciones la división original de Córax parece imposible, máxime cuando, en general, se considera probable que se trate de invenciones tardías que carecen de autoridad. (Encinas Reguero, 2008, 331)

Además de su pertenencia al campo de las frases sentenciosas y de su carácter gnómico o de generacidad, las paremias también comparten un rasgo discursivo asociado a la argumentación y a un invariante semántico; este invariante, según Anscombe (2018), “se basa en un *pattern* de tipo deductivo, llamado, según los estudiosos del fenómeno, *relación argumentativa* o *silogística*, o *eje implicativo* (Anscombe 1984; Kleiber 1989; Riegel)” (Anscombe 2018, 589).

Esta es la razón que justifica que hablemos del entimema como un tipo de razonamiento que cabe dentro de los tipos de pruebas definidos en el sistema aristotélico. Este sistema reconoce dos tipos de pruebas: las técnicas (en griego *éntechnoi*; en latín *artificiales*), es decir, producidas mediante la aplicación del arte retórica; y las no técnicas (*átechnoi*; *inartificiales*), es decir, exteriores e independientes del arte. El siguiente esquema tomado de Mortara Garavelli (2000) ilustra esta relación:

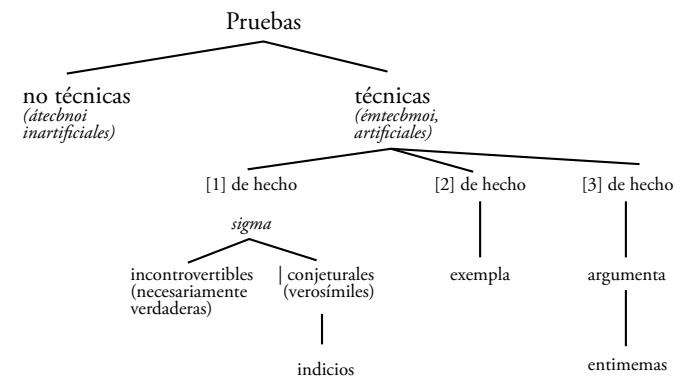


Figura 1. Fuente: Mortara Garavelli, 1988, 84

Explica el autor del diagrama que las pruebas de hecho pueden ser necesarias o no necesarias: “Las primeras son pruebas incontrovertibles (que los griegos llamaron *tekméria*) porque son necesariamente verdaderas¹⁰ [...] Pruebas de hecho ‘no necesarias’, a las que

10 “por ejemplo, es necesario que la que ha dado a luz se haya unido a un hombre [...] que haya olas cuando el viento arceja en el mar [...] No

los griegos llamaron *eikóta* ('verosimilitudes'), son los indicios o huellas (en griego *seméia*)¹¹ (Mortara Garavelli 2000, 85).

Del *ejemplo* dice Aristóteles que consiste en "demostrar, partiendo de una multitud de casos semejantes, que algo es de un modo determinado" (Ret. I, 2, 1356b, 14-15). El ejemplo es un razonamiento que procede por inducción: recurre a un hecho concreto, real o ficticio (pero verosímil), que puede generalizarse.

El entimema, por su parte, lo define Aristóteles en los siguientes términos: "cuando, dadas ciertas premisas, resulta de ellas una cosa diversa y ulterior por el hecho de que son así universalmente o en la mayor parte de los casos" (Ret. I, 2, 1356b).

El entimema, según lo definió Aristóteles, "es un silogismo cuyas premisas son 'verosímiles' (y no necesariamente 'verdaderas'). La adecuación al auditorio, que busca la atracción y huye del tedio, sugirió la conveniencia de abreviar el razonamiento silogístico mediante la omisión de una de las premisas: de ahí la definición del entimema como silogismo elíptico" (Mortara Garavelli 2000, 89). Barthes (1974) explica el entimema así:

Para los aristotélicos es un silogismo fundado en verosimilitudes o signos y no sobre lo verdadero y lo inmediato (como sucede con el silogismo científico) el entimema es un silogismo retórico, desarrollado únicamente a *nivel del público* a partir de algo probable, es decir, a partir de lo que el público piensa; es una deducción cuyo valor es concreto, planteada con vistas a una *presentación* (es una suerte de espectáculo aceptable), por oposición a la deducción abstracta, hecha únicamente para el análisis; se trata de un razonamiento público, fácilmente manejable por hombres incultos. (Barthes 1974, 49)

puede suceder que haya mies donde no se ha sembrado, o que alguien esté simultáneamente en Roma y en Atenas" (*Inst. Orat.*, V, 9, 5).

11 "por ejemplo, de la sangre se sigue que se ha cometido un asesinato. Un vestido puede estar ensangrentado por la sangre que ha derramado la víctima, pero también porque sangra la nariz: el que tiene la ropa manchada de sangre no ha cometido necesariamente un asesinato" (*Inst. Orat.*, V, 9, 5).

De esta definición se desprende el hecho de que el entimema está dispuesto para obtener la persuasión antes que la mostración. Dos rasgos son fundamentales en la definición del entimema: el carácter verosímil (*eikos*) de sus premisas y su concisión. Lo verosímil es una idea general basada en los juicios formados a partir de la experiencia y de inducciones imperfectas. Sobre la concepción aristotélica de lo verosímil, afirma Barthes (1974) que existen dos núcleos:

1) la idea de lo general, en tanto se opone a la idea de universal: lo universal es necesario (es el atributo de la ciencia), lo general es no necesario; es un "general" humano, determinado en suma por la opinión del mayor número; 2) la posibilidad de contrariedad; sin duda el entimema es recibido por el público como un silogismo seguro, parece partir de una opinión en la que se cree en una actitud 'de hierro'; pero, en relación con la ciencia, lo verosímil admite lo contrario de sí. (Barthes 1974, 53)

Por su parte, la característica de la concisión y la capacidad sintética es la que le confiere al entimema cierto placer por cuanto le permite al oyente completar un silogismo a partir de un esquema dado y que es compartido por él. Adicional a esto, plantea Barthes (1974) que: "... el placer del entimema radica menos en una autonomía creativa del oyente que en una virtud de la concisión, planteada triunfalmente como el signo de un plus del pensamiento sobre el lenguaje (el pensamiento supera ampliamente al lenguaje)" (Barthes 1974, 51).

El siguiente es un ejemplo de entimema aristotélico: "Si ni siquiera los dioses saben todas las cosas, con mucha más dificultad sabrán los hombres" (Ret. II, 23, 1397b, 11-15). El *topoi* (lugar) de este silogismo es "de lo más y lo menos": "si no se puede atribuir un predicado a la cosa a la que le es más propio, es evidente que no puede atribuírsele a aquella para la que es menos apropiado" (Ret. II, 23, 1397b, 11-15). La premisa que está sobreentendida es que los dioses sepan más que los hombres. En el siguiente entimema también aparece una premisa mayor como sobreentendida: *También tú puedes equivocarte, pues eres un ser humano* (se sobreentiende que "Todos los seres humanos pueden equivocarse", como un consenso a los seres humanos).

El reconocimiento de un consenso es aquí la base del entimema. Las premisas deben buscarse en ideas generales que están depositadas en la memoria colectiva; para hallar esas ideas debe recurrirse a los ‘lugares’, a los *topoi*.

Los lugares son de dos tipos: comunes o generales y propios o específicos. Los lugares comunes “son puntos de vista de aceptación general, recogen opiniones extendidas y pueden aplicarse a argumentos diversos (jurídicos, físicos, políticos, etc.) en cualquier campo del saber” (Mortara Garavelli 2000, 90); los lugares propios, por su parte, son propios y específicos de cada disciplina y de cada género oratorio. Mortara Garavelli (2000) presenta como ejemplo los siguientes lugares comunes en entimemas:

Del lugar de los *contrarios*: es bueno ser moderados, porque ser inmoderados es perjudicial.

Del lugar de las *relaciones recíprocas*: si para vosotros no es deshonesto venderlos, tampoco para nosotros será deshonesto comprarlos.

Del lugar de la *relación proporcional entre los términos*: si a los muchachos de gran estatura se les considera hombres, habrá que decretar que los hombres pequeños son niños (Mortara Garavelli 2000, 90).

Plantea Mortara Garavelli (2000) que en la Edad Media el uso literario de los *topoi* cristalizó modelos o “patrones” que podían introducirse en los diferentes puntos del discurso. En el exordio, por ejemplo, se reconocieron cuatro *topoi* principales:

1) la afectación de modestia, adecuado para el tópos de la *captatio benevolentiae*; 2) el uso de máximas, proverbios y sentencias; 3) la declaración de la *causa scribendi* (motivo por el que se escribe), de la que dependía un grupo de *topoi*: la dedicatoria, el elogio del destinatario de la obra, la mención de los méritos y deméritos propios, la invocación a la divinidad, etc.; 4) la fórmula de la brevitatis, en relación con lugares como *ex pluribus pauca o pauca e multis* (‘pocas, de entre las muchas cosas que podrían decirse’). (Mortara Garavelli 2000, 98)

De esta evolución también da cuenta Barthes (1974) cuando centra su atención en las máximas en el contexto del corpus de los estudios retóricos: “[la máxima] emigra de la *inventio* (del razonamiento, de la retórica sintagmática) a la **elocutio**, al estilo (figuras de amplificación o de disminución); en la Edad Media se desarrolla contribuyendo a formar un tesoro de citas sobre todos los temas de sabiduría: frases, versos gnómicos aprendidos de memoria, coleccionados, clasificados por orden alfabético” (Barthes 1974, 50). En la doctrina retórica de Aristóteles, la máxima se mantiene en el nivel del ornatus por razones de estilo y de eficacia (III 17, 18^a18 y ss) y, desde una óptica metodológica, en los entimemas (cf. supra 93^a25: *he gnome meros enthymematos estin*). No en vano, como se ha mencionado líneas arriba, las sentencias hacían parte de los primeros ejercicios retóricos (*progymnasmata*) que practicaban los alumnos que aprendían el arte de la oratoria.

La máxima comparte con el entimema su rasgo de verosimilitud (*eikos*), de ahí que podamos hablar de ella como un silogismo retórico¹². Para Aristóteles, todas las máximas son entimemas: “el filósofo retrotrae el calor de las máximas al hecho, no de que sean socialmente aceptadas, sino de que en rigor lo son, porque constituyen, explícita o implícitamente, una inferencia lógica general” (Racionero 1999, 409-410). Para Barthes (1974):

la máxima (*gnome, sententia*) es una fórmula que expresa lo general, pero solamente algo general que tiene por objeto acciones (lo que puede ser elegido o evitado); para Aristóteles, el fundamento de la *gnome* es siempre el *eikos*, conforme a su definición del entimema por el contenido de las premisas: pero para los clásicos que definen al entimema por su ‘truncamiento’, la máxima es esencialmente una ‘síntesis’: ‘sucede también algunas veces que se encierran dos proposiciones en una sola proposición. La sentencia entimemática (ej.: Mortal, no guardes un odio inmortal)’. (Barthes 1974, 50)

12 Los epiqueremas (*epicheirémata*) y los argumentos apodícticos (*apodeixis*) pueden considerarse análogos a los entimemas (Mortara Garavelli, 2000, 88); también el prosilogismo y el sorites.

Quintín Racionero, en el comentario que realiza *Retórica*, plantea lo siguiente sobre la máxima:

La doctrina aristotélica sobre la ‘máxima’ (*gnome, sententia*) define a ésta como una aseveración o afirmación *general* (*apóphasis*), que verifica el parecer del orador respecto de un caso *particular*, por el hecho de que ella ejerce sobre el auditorio la autoridad de la sabiduría comúnmente aceptada. Esta aceptación común, que tiene la fuerza de un decreto sancionador, coloca a la máxima en el marco de las pruebas demostrativas generales; y con este carácter ha pasado sin grandes variaciones a la retórica postaristotélica, como se puede leer en AFT., Progymn. (Spengel, Rhet. Graec. II 25); Hermóg., Progymn. (Spengel, id, II, 7); Rhet ad Heren. 14, 17, 24; Quintín., Inst. Orat. VIII 5, 2, etc. (Racionero 1999, 409-410)

La validez de las máximas está supeditado a situaciones que tienen su efecto en la vida práctica, de ahí que Aristóteles le otorgue su lugar predominante en el campo de la oratoria política-deliberativa:

1º que las máximas solo tienen un valor dialéctico (no susceptible de valor científico, como en el enunciado ‘la recta es contraria a la curva’; y 2º) que, con referencia a la praxis, la esfera más propia de la aplicación de las máximas aparece limitada a la oratoria política-deliberativa, donde, en efecto, la elección o rechazo de una acción posible constituye la esencia del consejo. (Racionero 1999, 409-410)

La importancia de las máximas en el contexto de la práctica retórica es evidente para los autores de los *Progymnásmata*, los ejercicios de retórica que practicaban quienes se iniciaban en este arte. Aftonio, por ejemplo, afirma que ‘una sentencia es un enunciado de carácter general que aconseja o desaconseja algo’ (Aphth 7.2-3 Rabe). Se distinguen varios tipos: exhortativo, disuasorio, declarativo, simple, compuesto, verosímil, verdadero e hiperbólico (Aphth 7.4-8 Rabe; Nicol. 26.8-9 Felten)” (Fernández Garrido 2013, 117).

En el siguiente apartado se muestra el funcionamiento de la paremia en el contexto de la *rhexis* trágica. El foco de análisis será la tragedia de Sófocles, *Áyax*. De manera especial se centrará la atención en la *rhexis* del héroe que se ubica entre los versos 430 y 480.

3. παροιμία en el contexto de la *rhexis* trágica de *Áyax*

En *Áyax* asistimos a una tragedia que pone en primer plano la fragilidad del hombre en un contraste con la cualidad heroica que obliga a *Áyax* a abandonar la vida para reconquistar su honor. Sobre este legendario héroe dice Vara Donado (2012) que “Ayante encuentra su identidad en virtud del sufrimiento causado por la vergüenza que sigue a una acción desastrosamente equivocada. Hasta entonces solo había experimentado la capacidad de realizar grandes hazañas, pero la matanza de los ganados lo sitúan en la otra dimensión del hombre, su limitación y su fragilidad” (Vara Donado 2012, 828). Para Reinhardt (2010), la tragedia *Áyax* “es un tipo de drama de la catástrofe en el que, desde el principio, se muestra al ser humano enfrentado a un destino ya preestablecido y que debe acatar” (Reinhardt 2010 [1991], 27).

La obra se desarrolla en dos cuadros: en el primero se relata el camino que conduce a *Áyax* hacia el suicidio luego de que toma conciencia de la noche de locura en que mató al ganado creyendo que daba muerte a sus enemigos; el segundo muestra cómo tras su muerte, los Atridas aceptan que su cuerpo sea enterrado.

La acción tiene lugar en el campamento griego junto a Troya. El Prólogo (vv. 1-133) abre con el diálogo entre Atenea y Ulises, a propósito del rumor de que ha sido *Áyax* el que ha dado muerte a las reses del ejército la noche anterior. *Áyax* maquinaba matar a Ulises y a los dos jefes Atridas, Menelao y *Agamenón*, y fue Atenea quien los salvó volviendo loco a *Áyax*, provocando que su furia recayera sobre el rebaño. La diosa y Ulises están junto a la tienda, corroborando la veracidad del rumor.

El coro, compuesto por marineros de Salamina, entra en la orquesta y en el Párodos (vv. 134-200) muestra su angustia por los rumores que ha comunicado Ulises sobre la locura en que ha caído *Áyax*. Tecmesa, la esposa cautiva de *Áyax*, les confirma sus presentimientos y les cuenta lo que la noche pasada ha sucedido.

Mientras Tecmesa narra lo sucedido, llega *Áyax*, ya vuelto en sí y enojado porque se frustró la venganza que tenía planeada contra sus enemigos. El guerrero da señales de estar dispuesto a suicidarse.

Teucro, el hermano de *Áyax*, viene en camino para advertirle a su hermano que todo cuanto le está pasando se debe a un castigo de la diosa Atenea, a quien hace tiempo ofendió. Envía a un Mensajero (719 y ss) porque tardará él en llegar; la turba lo tienen detenido en la plaza donde lo están insultando por ser hermanastro del “loco”. Teucro recomienda que lo retenga en la tienda por todo el día, pues solo por un día los enojos de la diosa le seguirán persiguiendo.

Tecmesa y los marineros salen en busca de Teucro; queda vacío el teatro, adonde entra *Áyax* con una espada en mano y después de un grave monólogo y despedida, se da muerte, a la vista de todos según parece (vv. 815-865). Tecmesa y el Coro, en sus afanes de búsqueda, entran en escena y encuentra allí a *Áyax* muerto (866-973); llega Teucro y lamenta la desgracia de su hermano, cuando, de repente y sin ser llamado, entra el jefe Menelao y le prohíbe proceder a la sepultura de *Áyax*, alegando que no la merece, pues intentó dar muerte a los jefes y, además, se mostró insubordinado (1047-1090).

Teucro se resiste en el mismo tono provocativo; se retira Menelao, amenazando que la fuerza impondrá lo que su autoridad no ha alcanzado (1093-1162). Teucro pone al niño y a la madre, suplicantes, junto al cadáver de *Áyax*, para que se le respete, y sale él a preparar una tumba (1168-1184). Vuelve Teucro porque ha observado que viene Agamenón, el jefe supremo: insulta al hermanastro de *Áyax* y deshonor al héroe mismo. Teucro le responde con la misma altanería y le expresa que dispuesto a morir por *Áyax* con Tecmesa y el niño (1227-1317), cuando súbitamente llega Ulises y, contra todo lo que se podía esperar, defiende a *Áyax*, su perpetuo enemigo, con tal firmeza, que Agamenón, no convencido, pero sí ganado, cede. Finalmente se organiza la comitiva en que el cadáver es llevado a enterrar.

En la tragedia *Áyax* es posible reconocer cuatro monólogos en boca del héroe que Errandonea (1970) identifica así: el despechado (430-480), el emotivo (545-582), el misterioso (646 y 692) y el de despedida (815-865). En este apartado nos ocuparemos del primero de ellos. Se trata de una rhesis en sentido estricto, es decir,

siguiendo a Encinas Reguero (2008), de “un conjunto de versos recitados, de cierta extensión y relativa independencia temática, a cargo de un personaje. Teóricamente se puede considerar que forman una rhesis los parlamentos que sobrepasan los cinco o seis versos, siempre que éstos estén claramente articulados” (Encinas Reguero, 2008, 21)¹³.

Esta rhesis aparece en el contexto del primer episodio (201-595), en el marco de la escena donde dialogan el Corifeo, *Áyax* y Tecmesa (333-595). Es una escena próxima a un agón entre *Ayax* y Tecmesa (430-595). La primera rhesis de *Ayax* (430-480) se compone de 51 versos, se trata de una rhesis de decisión: *Áyax* toma la decisión de morir, al tiempo que la justifica. Para Fowler (1987, 7-9, citado en Encinas Reguero, 2008), esta primera rhesis “constituye el ejemplo más completo de discurso de desesperación, entendiendo por tal el formado por una serie de preguntas en las que se suscitan distintas alternativas solo para rechazarlas posteriormente” (Encinas Reguero 2008, 337). Las características de esta rhesis son las siguientes:

Proemio (vv. 430-3)

Aquí el héroe plantea un juego con el significado de su nombre a partir del cual intenta suscitar la compasión de la audiencia, el *pathos*, de modo que pueda captarse así su benevolencia. Lo emocional es lo que sobresale aquí.

Narratio (vv. 343-56)

En este punto, *Áyax* plantea la narración de la rhesis. Plantea Encinas Reguero (2008) que esta narración “no sigue estrictamente el orden temporal de los acontecimientos, como sucede en la ma-

13 Esta misma autora señala en las tragedias de Sófocles unos lugares concretos donde se realiza la rhesis: “El prólogo generalmente tiene la forma de un diálogo, cuya función es exponer la situación de la parte de la tragedia. Por eso, con el prólogo se encuentra siempre al menos una rhesis. Después del parodos, el episodio primero comienza con una rhesis en la que un personaje expone sus esperanzas o temores en relación con la situación planteada. En el desarrollo del conflicto planteado los personajes recurren a monólogos o discursos agónicos o de reflexión... Al final el mensajero narra la catástrofe en otra rhesis. (Encinas Reguero, 2008, 21).

yoría de las narraciones (sobre todo, en las narraciones por excelencia, que son las de mensajero), sino que, aun mostrando una progresión temporal, sigue una ordenación más bien de carácter temático” (Encinas Reguero 2008, 338). En la primera parte de la narración el héroe propone una comparación entre él y su padre en la que enfatiza el significado de haber luchado en Troya (vv. 434-40); alude a la escena del juicio por las armas de Aquiles (vv. 441-6), donde refiere una oposición entre la voluntad de Aquiles y la de los Atridas y manifiesta la humillación sufrida a manos de los griegos; finalmente, se centra en los sucesos de la noche previa (vv. 447-56), oponiendo su intención y el resultado humillante provocado por la diosa Atenea.

Esta narración se caracteriza porque el héroe presenta una versión subjetiva de los hechos; con ello, el héroe quiere defender su persona y atacar a los Atridas. *Áyax* intenta suscitar compasión al presentarse como la víctima de quienes considera sus enemigos. Debe observarse, en este sentido, que el pathos no se limita solo al principio o al final de la rhesis, los lugares más habituales, sino que puede estar en la totalidad de la rhesis. La narración de *Áyax* termina con una afirmación general, una *gnome*, con la que cierra el discurso de manera reflexiva sobre la acción de la diosa Atenea:

Ayax. —[...] Pero, cuando es un dios el que inflige el daño, incluso el débil podría esquivar al poderoso. (v. 455) (Alamillo 1986).

Ayax. —[...] ...pero si un dios infiere un daño, es cierto que hasta el ruin lograría zafarse del valiente. (v. 455) (Vara Donado 2012)

Sobre esta máxima afirma Cuny (2004) que “*Áyax* lamenta que sus enemigos se le han escapado, pero su máxima marca su resignación: no podía hacer nada en la medida en que tuviera a la diosa contra él (12)¹⁴. Esta sentencia difiere de la que pronuncia en el verso 767-768, donde la alusión a la omnipotencia de dios

tiene la función de poner en evidencia la propia, manifestando en ello un acto de desmesura:

“Pero él [*Áyax*], de forma jactanciosa e insensata, respondía: “Padre, con los dioses, incluso el que nada es, podría obtener una victoria. Yo, sin ellos estoy seguro de conseguir esa fama” (767-768) (Alamillo 1986).

Si bien las dos son sentencias en un mismo personaje, difieren por la actitud que se expresa en relación con la omnipotencia, actitud que marcará una diferencia fundamental en el desarrollo de la tragedia.

A la narración le sigue la parte propiamente deliberativa, la *argumentatio*.

Argumentatio (vv. 457-70a)

Según Encinas Reguero (2008), esta parte se caracteriza porque el discurso se divide entre narración y deliberación, al tiempo que se mueve entre el pasado y el presente: “esta parte no deja de ser el presente frente a la anterior parte narrativa, que representaba el pasado [...] se divide en pasado y presente (la conclusión, con la decisión final, sería el futuro). Esto es, hay una división temporal que se superpone a la división retórica” (Encinas Reguero 2008, 338). En esta parte el héroe expone su situación y valora y rechaza de manera constante dos opciones: volver con su padre o luchar de manera solitaria contra los troyanos (vv. 460-66a y 466b-70a).

Epílogo (vv. 470b-80)

La decisión final de *Áyax* forma un epílogo largo pues se prolonga en un excursu explicativo. Es en esta parte de la rhesis donde encontramos dos *paremias* que funcionan con argumentos. Dos *paremias* que como en el caso de la narratio, cierran el discurso para darle un cariz de trascendencia. Las dos *paremias* que se insertan en esta parte del discurso son las siguientes:

Ayax. —[...] Porque vergonzoso es que un hombre desee vivir largamente sin experimentar ningún cambio en sus desgracias. (v. 473) (Alamillo 1986).

14 Ajax regrette que ses ennemis lui aient échappé, mais sa maxime marque sa résignation: il ne pouvait rien faire dans la mesure où il avait contre lui la déesse (12)

Ayax. —[...] Pues es vergonzoso que pretenda larga vida el hombre que no logra desasirse de las calamidades. (v. 473) (Vara Donado 2012)

Ayax. —[...] ... El noble debe vivir con honor o con honor morir. (v. 480) (Alamillo 1986).

Ayax. —[...]...es menester que el hombre bien nacido viva con honra o muera igualmente con honra (v. 480) (Vara Donado 2012)

Estas paremias insertadas en este punto del discurso las entiende se entienden Ercolani (2000, 27-8 y 41, citado en Encinas Reguero, 2008) “una *didascalía* interna implícita de cambio de locutor, esto es, como un recurso del poeta para señalar el final de una intervención y facilitar la acción dialógica en escena” (Encinas Reguero 2008, 338).

Estas palabras de *Áyax* reproducen en la forma de una paremia el ideal de vida heroica que encuentra también resonancia en otras tragedias del poeta (Cfr. Tr. 721-2 y El. 988-9. Sobre estos pasajes, cf. Cuny, 2004, 3-7). Dice Cuny sobre esta paremia con la *Áyax* cierra el discurso: “Desde un punto de vista temático, estas tres máximas se niegan a hacer de la vida un valor en sí mismo, pero subordinan la vida al bien vivir, sinónimo de gloria y reconocimiento social” (Cuny, *Les sentences héroïques chez Sophocle* 2004, 4)¹⁵.

En esta idea del buen vivir se recoge la idea de la *timé*, esto es, la estimación pública, el valor esencial de los héroes. Vernant, J. P. lo refiere así en *El hombre griego*:

Timé designa el ‘valor’ que se le reconoce a un individuo, hace referencia tanto a sus rasgos sociales de su identidad –nombre, filiación, origen, posición en el grupo con los honores que le corresponden, privilegios y consideración que tiene derecho a exigir– como a su superioridad personal, el conjunto de cualidades y méritos (belleza, vigor, valentía, nobleza en el compor-

15 Traducción propia. “D’un point de vue thématique, ces trois sentences refusent de faire de la vie une valeur en soi, mais subordonnent le vivre au bien vivre, synonyme de gloire et de reconnaissance sociale.”

tamiento, dominio de sí) que en su rostros, modales, aspecto, manifiestan a los ojos de todos su pertenecía a la élite de los *kaloikagathoi*, los hermosos y buenos, los aristoi, los excelentes. (Vernant 1995, 28)

En términos de la forma, Cuny llama la atención en la asociación del verbo “vivir” (*ζην*) y de un adverbio, positivo o negativo, que lo modifica: sobre la máxima de *Áyax*, por ejemplo, dice que ella “establece una simetría entre el buen vivir (*καλώς ζην*) y el buen morir (*καλώς τεθνηκέναι*). El paralelo se enfatiza mediante la repetición del adverbio *καλώς* y la reanudación de la conjunción de coordinación “o ... o” (*ή ... ή*)” (Cuny, *Les sentences héroïques chez Sophocle* 2004, 5).¹⁶

Un último elemento que considera el autor es el lugar en el que se ubica la paremia, esto es, el contexto dramático:

La alternativa presentada por la máxima “vivir bien o morir bien” es una alternativa falsa en su caso particular. La tirada, de hecho, ha establecido que para él, vivir bien ahora era imposible. En su contexto, la frase heroica se traduce así en una exhortación al suicidio. Ajax deduce la necesidad de suicidio de los principios generales que él ha postulado de antemano y cuya máxima es el último elemento. Su decisión encaja así en una lógica en lugar de aparecer como un efecto de desesperación.” (Cuny, *Les sentences héroïques chez Sophocle* 2004, 6)¹⁷

16 Traducción propia. “La maxime d’Ajax instaure une symétrie entre le bien vivre (*καλώς ζην*) et le bien mourir (*καλώς τεθνηκέναι*). Le parallèle est souligné par la répétition de l’adverbe *καλώς* et la reprise de la conjonction de coordination « ou bien... ou bien » (*ή... ή*).”

17 Traducción propia. “L’alternative que présente la maxime « bien vivre ou alors bien mourir » est une fausse alternative dans son cas particulier. La tirade a, en effet, établi que, pour lui, le bien vivre était désormais impossible. Dans son contexte, la sentence héroïque traduit donc une exhortation au suicide. Ajax déduit la nécessité du suicide des principes généraux qu’il a posés au préalable et dont la maxime est le dernier élément. Sa décision s’inscrit ainsi dans une logique au lieu d’apparaître comme un effet du désespoir.”

Tanto la paremia del final de la narración como estas del epílogo aportan al auditorio las pautas morales que debe seguir o el modo en que debe valorar lo expuesto. (Encinas Reguero 2008, 338-339). Es en ese sentido que la paremia cumple con su sentido de universalidad y de pauta de comportamiento.

Bibliografía

- Alamillo, Assela (trad.). *Sófocles*. Tragedias. Traducido por Assela Alamillo. Madrid: Editorial Gredos, 1986.
- Almela Pérez, Raimón, y Julia Sevilla Muñoz. «Paremiología contrastiva: propuesta de análisis lingüístico.» *Revista de investigación lingüística* 3, nº 1 (2000): 7-47.
- Anscombe, Jean-Claude. «La gnomicidad/genericidad de las paremias desde el punto de vista del tiempo y del aspecto.» *RILCE. Revista de Filología Hispánica* (<https://doi-org.consultaremota.upb.edu.co/10.15581/008.34.2.573-604>) 34, nº 2 (2018): 573-604.
- Barns, J. «A New Gnomologium: with Some Remarks on Gnomical Anthologies I.» *Classical Quarterly*, 44, nº 3/4 (1950): 126-137.
- Barthes, Roland. *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1974.
- Boeke, Hanna. *The Value of Victory in Pindar's Odes Gnomai, Cosmology and the Role of the Poet*. . USA: Brill Academic Publisher , 2007.
- Calboli, L. «Die progymnasmatische γνῶμη in der griechisch-römischen Rhetorik.» En *Papers on Rhetoric I*, de L. (ed.). *Calboli Montefusco, 19-33*. Bolonia: Editrice CLUEB, 1993.
- Casares, J. *Introducción a la lexicografía moderna*. Madrid: C.S.I.C., 1992[1950].
- Coray, M. *Wissen und Erkennen bei Sophokles*. Basilea - Berlin: Friedrich Reinhardt Verlag, 1993.
- Corpas Pastor, Gloria. *Manual de fraseología española*. Madrid: Gredos, 1996.
- Coseriu, E. «Structure lexicale et enseignement du vocabulaire.» *Actes du premier colloque international de linguistique appliquée*. 1966. 175-217.
- Crespo, Emilio. «Gnome en Aristófanos.» *Koinos Lógos. Homenaje al profesor José García López*, 2006: 197-201.
- Cribiore, R. *Writing, Teachers and Students in Graeco-Roman Egypt*. Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Cuny, Diane. «Les sentences héroïques chez Sophocle.» *Revue des Études Grecques* 117 (2004): 1-20.
- Cuny, Diane. «Les sentences héroïques chez Sophocle.» *Revue des Études Grecques* 117 (Janvier-juin 2004): 1-20.
- Encinas Reguero, María del Carmen. *Tragedia y retórica en la Atenas clásica: la rhesis trágica como discurso formal en Sófocles*. La Rioja, España: Universidad de La Rioja, 2008.
- Fernández Garrido, Regla. «Las máximas (gnomai) en las novelas griegas: forma, temas y fuentes.» *Paremia* 22 (2013): 115-127.
- Gándara, Lelia. «Logos y Ethos En Las Voces Colectivas: Papel Argumentativo De Los Chengyu.» *Rétor* (<http://search.ebscohost.com.consultaremota.upb.edu.co/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=95253933&lang=es&site=ehost-live>) 3, nº 2 (2013): 187-200.
- García Romero, Fernando. «Sobre la etimología de “paroimia”.» *Paremia*, nº 8 (1999): 219-224.
- Guevara de Álvarez, María Estela. «Afinidad entre semejsantes: sentido y proyección de una paroimia homérica (OD. 17.218).» *Synthesis* 15 (2008): 77-94.
- Guevara de Álvarez, María Estela. «Formulación gnómica del deber de hospitalidad en Homero.» *Revista de Estudios Clásicos*, nº 33 (2006): 54-63.
- Guevara de Álvarez, María Estela. «Sobre la tradición paremiográfica homérica.» *Revista de Estudios Clásicos*, nº 34 (2007): 39-64.
- Horna, K. «Gnome.» *Real Encyclopädie Sup VI* (1935): 74-90.
- Hose, M. «Das Gnomologium des Stobaios. Eine Landkarte des ‘paganen’ Geistes.» *Hermes* 133, nº 1 (2005): 93-99.
- Huart, P. *ΓΝΩΜΗ chez Thucydide et ses contemporains (Sophocle, Euripide, Antiphon, Andocide, Aristophane)*. . Paris: Éditions Klincksieck, 1973.
- Lardinois, André. «(1997). *Modern Paroemiology and the Use of Gnomai in Homer's Iliad*.» *Classical Philology* 92, nº 3 (Jul 1997): 213-234.
- Lardinois, André. «Characterization through gnomai in Homer's iliad.» *Mnemosyne* 53, nº 6 (2000): 641-661.
- Mariño Sánchez, Rosa, y Fernando García Romero. *Proverbios griegos. Menandro. Sentencias*. Traducido por Rosa Mariño Sánchez y Fernando García Romero. Madrid: Gredos, 1999.

- Martorell de Laconi, Susana. «Las unidades fraseológicas provenientes de la cultura grecolatina actual en uso en el NOA.» *BAAL LXXIV* (2009): 379-391.
- Mieder, Wolfgang. «Consideraciones generales acerca de la naturaleza del proverbio.» *Paremia* 3 (1994): 17-26.
- Morgan, T. *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Mortara Garavelli, Bice. *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Overwien, O. «Das Gnomologium, das Gnomologium Vaticanum und die Tradition.» *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 4 (2001): 99-131.
- Penadés Martínez, Inmaculada. *La enseñanza de las unidades fraseológicas*. Madrid: Arco Libros, 1999.
- Pernigotti, C. «Osservazioni sul rapporto fra tradizione gnomologica e “Menandri Sententiae”.» En *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, de M. S. Funghi (ed.), 187-202. Florencia: Leo S. Olschki, 2003.
- Piccione, R.M. «Le raccolte di Stobeo e Orione. Fonti, modelli architetture.» En *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, de M. S. Funghi (ed.), 241-259. Florencia: Leo S. Olschki, 2003.
- Racionero, Quintín (trad.). *Aristóteles. Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Traducido por Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 1999.
- Reinhardt, Karl. *Sófocles*. Traducido por Marta Fernández-Villanueva. Madrid: Gredos, 2010 [1991].
- Rodríguez Cumplido, Andrés. «Gnomai-El fundamento de la sabiduría.» *Escritos* (Universidad Pontificia Bolivariana) 12, nº 29 (julio-diciembre 2004): 634-641.
- Sevilla Muñoz, Julia, y Carlos Alberto Crida Álvarez. «Las paremias y su clasificación.» *Paremia* 22 (2013): 105-114.
- Soto Posada, Gonzalo. «Fundamentos de una paremiología colombiana.» *Linguística y literatura* 18, nº 31 (1997): 106-117.
- Stenger, J. *Poetische Argumentation: die Funktion der Gnomik in den Epinikien des Backhylides*. Berlin-N. York: De Gruyter, 2004.
- Thun, H. *Probleme der phraseologie. Untersuchungen zur wiederholten rede mit beispielen aus den französischen, italienischen, spanischen und romanischen*, “Beihefte zur zeitschrift für romanische philologie”. Tübinga: Maz Niemeyer, 1978.
- Vara Donado, José (trad.). *Esquilo, Sófocles y Eurípides. Obras completas*. Traducido por José Vara Donado, Juan Antonio López Férrez y Juan Miguel Laiano José Alsina. Madrid: Cátedra, 2012.
- Vernant, Jean-Pierre. *el hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Zuluaga Gómez, Francisco. «Locuciones, dichos y refranes sobre el lenguaje: unidades fraseológicas fijas e interacción verbal.» *Forma y Función* 18 (2004): 250-282.
- Zuluaga, A. *Introducción al estudio de las expresiones fjas*. Tesis doctoral, Studia Romanica et Linguistica, Francfort-Berna-Cirencester, Peter D. Lang, 1980.

La condición erótica en *Agamenón* de Esquilo: un análisis morfosintáctico del lenguaje amoroso*

Bayron León Osorio Herrera**
José Daniel Gómez Serna***

Introducción

Constatamos una urgente necesidad de estudiar la interioridad humana, y específicamente aquello llamado “amor”, preocupación compartida por autores contemporáneos como Zygmunt Bauman, Julián Marías, Byung-Chul Han y Lluís Duch, entre otros. Será oportuno explorar y analizar la manera como se ha vivenciado el amor acercándonos a sus primeras manifestaciones en la Grecia antigua. Sería demasiado pretencioso querer tomar a todos los autores, o todas las obras de un autor. En este sentido, se tomará como fuente primaria la obra de Esquilo, específicamente *Agamenón*, en la versión traducida por Bernardo Perea, y

* El presente capítulo se deriva del proyecto de investigación “Didáctica de las lenguas clásicas: enseñanza y aprendizaje en la formación universitaria” (137C-05/18-42) de los grupos de investigación *Epimeleia* de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, y de *Lengua y Cultura* de la Escuela de Educación y Pedagogía de la misma Universidad.

** Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín. Docente-investigador de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la UPB. Integrante del grupo de investigación *Epimeleia* de la misma universidad. Correo electrónico: bayron.osorio@upb.edu.co ORCID: 0000-0001- 5654-8989

*** Magíster en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Correo electrónico: jose.gomezse@upb.edu.co

en la edición bilingüe en griego e inglés de Anna Swanwick, junto con la *Iliada* de Homero; además de algunos comentadores de la tragedia griega y la filosofía antigua como el alemán Werner Jaeger en su *Paideia*, y Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. Y como fuente secundaria, aquellos artículos y obras dedicadas al estudio del amor y la sexualidad desde la filosofía y la literatura, concretamente: La educación sentimental de Julián Marías anteriormente citado, *La llama doble, amor y erotismo* de Octavio Paz y *El Erotismo* de George Bataille.

El método asumido para la presente investigación fue el hermenéutico desde un enfoque gadameriano. Sobre esta propuesta hermenéutica se han escogido cinco razones para justificarla como la más indicada para la realización del presente ejercicio intelectual. En primer lugar, el *diálogo*, ya que la posibilidad de la interpretación no parte de cero ni puede ser un ejercicio solipsista; pues, el texto a interpretar es ya un “otro”, e implica la disposición de escuchar otras voces y perspectivas con respecto al tema en estudio.

En segundo lugar, asumimos con Gadamer el reconocimiento e importancia de retornar a los griegos, pues para él: “se trata de rescatar y renovar su sentido encubierto o desfigurado”¹. La intencionalidad de la interpretación es la comprensión, para la cual es indispensable el horizonte de comprensión del texto y el del intérprete, los cuales se fusionan para ampliar el sentido de aquello sobre lo cual versa la interpretación; siempre a través de la mediación de mediaciones: el lenguaje, pues habitamos en la palabra² como lo ha expresado el autor alemán en *Lenguaje y comprensión*.

En tercer lugar, la interpretación pasa por un momento de traducción, siendo indispensable el retornar a los textos originales, por lo que nos hemos servido de la filología para realizar un análisis morfosintáctico de algunos términos y pasajes, además de darle un orden sintáctico, una posible traducción, y un comentario hermenéutico siempre teniendo presente el contexto histórico del texto.

1 Citado en Ruíz, *Antología*, 60.

2 *Ibid.*, 115.

En cuarto lugar, se asume la apuesta por la posibilidad de una ética filosófica, en la que el análisis filosófico de la condición humana incida en un mejor vivir, teniéndose la esperanza de la coherencia entre vida y obra, que para algunos autores no es necesaria; no así para Gadamer, sobre el modo de vida del filósofo en la actualidad, el autor alemán nos propone: “él, en medio del desconcierto o de la confusión moral de la conciencia pública, no solo va en pos de su pasión teórica, sino que además fundamenta de nuevo la ética, es decir, establece nuestras tablas de valores vinculantes”.³

Por último, apoyamos la reivindicación del mito; no como mera narración fantástica, sino como lo expresa en *Mito y razón*: “El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo”.⁴ Inicialmente, recurriremos a la *Iliada* de Homero; y posteriormente, al primer libro de *La Orestíada* de Esquilo. Al realizar esta ampliación conceptual, proporcionalmente se provoca dotar de mayor sentido la realidad estudiada en función de su vivencia y su reflexión filosófica.

La *Iliada*, primera obra en la que se menciona la situación a pensar

Al centrarnos en la relación entre *Agamenón* y Clitemnestra, rastremos que las primeras reseñas sobre la situación de la pareja se encuentran en la *Iliada* de Homero. En esta, *Agamenón* es presentado como uno de los más importantes guerreros aqueos y es el rey de Micenas; sin embargo, su carácter cabe describirse como el de un hombre soberbio, obcecado, deseoso de mujeres ajenas, y ambicioso de honor.

Frente a la condición amorosa de la época, hay que apuntar que las mujeres estaban en desigualdad y en una posición menos favorable, pues los hombres libres, además de su esposa legítima, podían tener algunas concubinas. Las mujeres, en su mayoría, recibían una mínima educación y estaban privadas de la vida públi-

3 *Ibid.*, 119.

4 José Zúñiga, Trad. *Mito y Razón de George-Hans Gadamer*. (Barcelona: Paidós Studio, 1997), 15-16.

ca; aunque Clitemnestra era un caso excepcional, pues mientras su esposo estaba en la guerra, ella quedó al mando del reino.

Un hecho agravante de esta situación es que *Agamenón* tiene un latente impulso sexual, un modo de amar meramente instintivo y pasional, que lo lleva a preferir una concubina –en medio de la guerra– a estar en comunión con sus compañeros de batalla. Desde Platón se consideraría uno que se deja llevar por los instintos y la parte sensible de su ser, en Aristóteles un incontinente e inmoderado, para Dante un lujurioso, y en Pascal uno que se deja llevar por su concupiscencia; –solo por traer a colación algunos autores que abordan el tema–.

Con esta idea se hace hincapié a mostrar la situación provocada por la pérdida de Criseida, de la cual se expresa mejor que de su esposa. *Agamenón* en la *Ilíada*, luego de aceptar que tiene que devolver a Criseida al sacerdote Crises, expresa en los versos 111-115: “ἐπεὶ πολὺ βούλομαι αὐτὴν οἴκοι ἔχειν: καὶ γάρ ῥα Κλυταιμνήστρης προβέβουλα κουριδίης ἀλόχου, ἐπεὶ οὐ ἔθεν ἔστι χερείων, οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὐτ’ ἄρ φρένας οὔτε τι ἔργα”. Frase, en la que encontramos morfológicamente: en primer lugar, la conjunción ἐπεὶ que significa “ya que o con todo”; luego, el adverbio de cantidad neutro en nominativo o acusativo singular de πολὺς que entendemos como “lo numeroso, fuerte o mucho”. Posteriormente aparece el verbo βούλομαι conjugado en primera persona singular indicativo de la voz media y que se puede traducir como “yo estoy dispuesto, yo deseo”; el cual subordina el verbo en infinitivo presente ἔχειν que significa “tener”, cuyo objeto directo es el pronombre de la tercera persona singular, femenino y acusativo de αὐτὸς que se refiere “a ella”, y que finaliza esta idea con el caso ablativo singular del sustantivo masculino οἶκος que traducimos como “en casa”. Esta primera oración nos atrevemos a traducirla de la siguiente manera: “con todo estoy muy dispuesto a tenerla en casa”.

Continuando con la siguiente oración, hallamos dos conjunciones: καὶ que podemos comprender como “y o pues”, y γάρ que puede ser traducida como “sin duda o ciertamente”; luego, está la partícula indeclinable ῥα que cumple la función de ser adverbio de modo y significar “fácilmente”, y que antecede al sustantivo femenino en genitivo singular de Κλυταιμνήστρη que traducimos: “de Clitemnestra”, que va calificada por dos adjetivos que con-

cuerdan con su caso, género y número; nos referimos al término κουριδίης que asumimos como “legítima” y a ἀλόχου que significa “esposa”. Estos tres términos hacen parte del complemento de la oración, pues el sujeto es el mismo *Agamenón* al expresar el verbo προβούλομαι en primera persona singular del presente indicativo en voz media. Curiosamente, si consideramos sus grafemas caemos en la cuenta de que es derivado del anterior verbo analizado (βούλομαι) más el adverbio προ (ante, en lugar de), y que en últimas se traduce como “prefiero cierta persona de otra”. Así que una traducción con sentido de esta frase sería: “y sin duda, la prefiero fácilmente que a mi legítima esposa”.

Prosiguiendo con el análisis, justifica la preferencia de Casandra sobre su propia esposa: aparece de nuevo la palabra ἐπεὶ (ya que), la partícula de negación οὐ (no), el femenino singular en caso genitivo del pronombre enclítico ἧ que es traducible como “de/a ella”, la conjugación de la tercera persona singular del presente indicativo de la voz activa del verbo εἶμι que se refiere a “él o ella es/está”; cuyo predicado nominal es la palabra que le sucede, el nominativo singular femenino del adjetivo χερείων que significa “inferior o más mala”, y que traducimos esta corta frase así: “ya que (Casandra) no es inferior que ella (Clitemnestra)”.

Para finalizar la profundización en la morfología de estas líneas de la *Ilíada*, aparece otra vez la partícula negativa οὐ (no, ni), el sustantivo neutro en nominativo singular de δέμας que significa “cuerpo o talla”, la partícula negativa οὐδέ (ni o no todavía), el sustantivo femenino en acusativo singular φυήν que entendemos como “estatura”, la partícula negativa contraída οὔτε (y no, ni), la partícula indeclinable ἄρ (pues, en efecto), el sustantivo femenino en acusativo plural de φρήν que literalmente se refiere al “diafragma” pero que en la antropología antigua tanto de los griegos como los hebreos, se refiere al lugar donde residían las pasiones y hasta los pensamientos, lo que en Occidente se ha llamado “el corazón” y que según este sentido simbólico traducimos esta palabra como “a los razonamientos”; por último encontramos: de nuevo la partícula negativa οὔτε (y no, ni), el pronombre indefinido neutro en nominativo o acusativo singular τι que quiere decir “tal, este o algo”, y el sustantivo neutro en nominativo o acusativo plural de ἔργον que significa “acciones o trabajos”. Por lo que la totalidad de la cita la traducimos así: “con todo, estoy muy dispuesto a te-

nerla en casa, y sin duda la prefiero fácilmente que a mi legítima esposa, ya que no es inferior a ella ni en cuerpo ni en estatura, ni tampoco en razonamientos ni acciones”.

A pesar de las anteriores expresiones emitidas por Agamenón, al aceptar que no tenía más opción que devolver la joven a su padre, –un sacerdote que tenía como aliado al dios Apolo– la entregó. Al perderla, despechado y deseoso de hacer justicia le quita a Aquiles su “recompensa” –a Briseida– ganada como su único premio en aquella guerra. Esto le provoca a Aquiles un enfurecimiento y cólera que contiene por recomendación de su divina madre Tetis, quien además pide ayuda de otras divinidades para que derrotasen las tropas de sus propios compañeros aqueos; por ello, “el hombre de los pies ligeros” resuelve abandonar el campamento y retirarse con sus guerreros.

Esta ruptura de la camaradería entre Aquiles y Agamenón produjo fatales consecuencias en la guerra, tanto que, si no interviene la diosa Atenea para la reconciliación entre los dos guerreros aqueos, no habrían ganado la batalla final. Hacen las paces porque en el desenlace de la guerra Agamenón devuelve a Briseida a su legítimo dueño. Pero, por una vez más, el rey de Argos no se queda sin “su premio” y se lleva a Micenas la hija del rey Príamo, a la profetiza Casandra.

Es pues este el contexto literario y mítico de dicha relación amorosa desde la *Ilíada*. Si se cuestionara por la realidad histórica de la obra se debe decir que no es lo más urgente por demostrar, lo que en verdad interesa es el contenido filosófico y humano que revela. Con respecto a esta postura que se asume nos podríamos apoyar en Julián Marías cuando escribe: “El mejor medio de investigación, el más accesible y fecundo, es la literatura, por su carácter expreso, que mitiga la condición secreta de la intimidad, del mundo sentimental y sobre todo del amor”.⁵

El *Agamenón*, el amor en los labios de los personajes

El *Agamenón* es un canto al amor trágico en el que el destino y los dioses intervienen haciendo justicia de las acciones humanas; la

armonía de este canto es el trasfondo con el que inicia: la espera de los guerreros que fueron a vengar y recuperar el rapto de una esposa, Menelao va con ayuda de su ejército por Helena. En esta obra como continuación de la *Ilíada* se evoca constantemente que el origen de la guerra es por el amor a una mujer.

En el tercer episodio del *Agamenón*, y justo en la primera intervención que hace Agamenón al llegar a su patria, manifiesta en los versos 823 y 824: “καὶ γυναικὸς οὖνεκα πόλιν διημάθουνεν Ἀργεῖον δάκος”. Versos en los que encontramos morfológicamente: la conjunción copulativa καὶ que traducimos como “y”; luego, el sustantivo femenino genitivo singular de γυνή, que traduce “de la mujer”, el cual complementa la proposición οὖνεκα que significa “a causa de” o “por”, según el Diccionario de Griego clásico y Español⁶ del que nos serviremos para la traducción literal de las palabras en el texto original; además, tenemos el sustantivo femenino genitivo singular de πόλις, traducido como “ciudad” y que hace de objeto directo del verbo διαμάθουνω conjugado en la tercera persona singular del imperfecto indicativo, y que se puede traducir por “destruyó completamente”. El sujeto de esta acción lo encontramos en los dos últimos términos de la oración, respectivamente, el adjetivo neutro nominativo singular de Ἀργεῖος, α, ον que se entiende como “de la ciudad de Argos”, y el sustantivo de la tercera declinación, neutro nominativo singular δάκος que significa “bestia” o “monstruo”. La traducción con sentido que proponemos de esta frase sería: “A causa de una mujer, el monstruo argivo destruyó completamente la ciudad”. Lo que Agamenón no esperaba es que también por una mujer su existencia fuese extinguida como “fuego que se apaga”.

A través de la historia del pensamiento y de las disciplinas que han abordado el estudio del amor, se han heredado definiciones como: un impulso vital, una reacción química del cuerpo, un sentimiento, o una pasión etc. Frente a todas las respuestas que se han dado a la pregunta ¿Qué es el amor? Desde lo analizado se desvela como: una fuerza vital y sentimental que desea la posesión de un objeto amado y que, si no es posible su consecución absoluta, se

5 Marías, *Educación*, 26.

6 José M. Pabón, *Diccionario Manual Griego Vox*. (Griego clásico – Español). (Madrid: Vox, 1967)

podría preferir hasta su destrucción. Estando esta idea muy en consonancia con lo expresado por Bataille: “si el amante no puede poseer el ser amado, a veces piensa en matarlo; con frecuencia prefiere matarlo a perderlo”.⁷

Al paso de diez años este amor es probado en el crisol del tiempo. De alguna manera, ambos cambian su objeto de deseo sin tener en cuenta el tiempo de relación ni la familia que habían conformado, y sucede con Clitemnestra una cosa particular: siente el sacrificio de su hija Ifigenia como una traición y un crimen de su marido, sin tener en cuenta las causas divinas sobre el hecho; además, inicia una relación adúltera con Egisto del cual se enamora profundamente, y con el cual planea el asesinato de su esposo.

La suma de todas estas circunstancias y situaciones internas y externas llevó a que la hipocresía aflorase entre ambos personajes. Al llegar Agamenón, Clitemnestra resuelve asesinarlo a él y a su amante. El apasionamiento es desbordante, enceguece el entendimiento, se impone a la voluntad e influye en sus decisiones; desde una lectura nietzscheana esta condición erótica aparece como manifestación dionisiaca en términos de exuberancia de la existencia y del placer, opacando el principio apolíneo que daba mesura y prudencia a los conyugues; en términos de este autor a la hora de explicar la confrontación entre estos principios, dice: “Similar a la generación que depende de la dualidad de los sexos, entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa solo periódicamente”.⁸

Clitemnestra, luego de recibir a su esposo con amor fingido y tapete púrpura, lo asesina a él y a la amante; posteriormente, revela al coro algunos pensamientos y sentimientos presentes en el momento, manifestados en el Éxodo –Momento final de la tragedia–, palabras en las que resuenan el dolor y la sed de venganza de una madre por la misteriosa muerte de su hija –versos 1415 a 1417–: “ὅς οὐ προτιμῶν, ὥσπερ εἰ βροτοῦ μόρον, μήλων φλεόντων εὐπόκοις νομεύμασιν, ἔθυσεν αὐτοῦ παῖδα”. En este melancólico pasaje de la obra, encontramos: el pronombre masculino, nominativo singular ὅς que puede ser tanto relativo (el cual,

quien), como posesivo (su, de él) o demostrativo (este); seguido de la partícula negativa οὐ (sin, no), el término προτιμῶν cuya morfología corresponde al sustantivo femenino o masculino en genitivo plural de προτιμός (de la más horrada), y de igual manera al verbo προτιμάω conjugado en el participio singular masculino del presente en voz activa en caso nominativo o acusativo, y que significa “el que honra, se preocupa o prefiere”.

Además, aparece el adverbio de modo ὥσπερ que indica una comparación “del mismo modo que”, el sustantivo neutro en genitivo singular de βοτόν que en nuestro castellano quiere decir “de una bestia, animal u oveja”, y al que sigue el sustantivo masculino en acusativo singular de μόρος que literalmente designa “el destino” pero que tiene el sentido especial de “desgracia o muerte”. Luego, tenemos al sustantivo neutro en genitivo plural de μῆλον que traduce “de las ovejas, o del ganado”, que es sujeto del verbo φλέω conjugado en participio presente, voz activa, genitivo plural neutro que traduce “de los que abundan”, y que es complementado por el adjetivo neutro en dativo plural εὐπόκοις de significa “lanudos”, que califica al sustantivo νομεύμασιν con el que concuerda en sus accidentes gramaticales y que corresponde a nuestro “rebaños”.

Otro verbo que aparece en estas líneas es θύω conjugado en la tercera persona singular del tiempo aoristo de la voz activa y que expresa “él ofreció para la quema, o sacrificó”; cuyo objeto directo es el sustantivo femenino o masculino en acusativo singular de παῖς que traducimos como “a la hija”, y el cual es complementado por el pronombre masculino genitivo singular de αὐτός que nos indica “de él, de sí mismo”. La traducción con sentido que resulta de este análisis es: “quien, sin preferirla, del mismo modo que la muerte de una oveja del ganado que abunda en los lanudos rebaños, ofreció para la quema a su hija”. Aquí se aprecia la superación del amor maternal al erótico o sponsal, y que paradójicamente, por la venganza de una hija sufrirá la muerte luego por su hijo Orestes.

Desde otro matiz, al analizar si el “eros” (ἔρως) es considerado de origen divino en esta obra de Esquilo, descubrimos que no aparece ninguna referencia directa sobre este como un dios; pero, es fundamental reconocer la intervención de los dioses durante los acontecimientos relatados, más en la *Iliada* que en el *Agamenón*.

7 Vicens, *Erotismo*, 15.

8 Sánchez, *Origen*, 40.

Sobre las divinidades encontramos algunas referencias indirectas, es decir, son nombrados en cuanto objeto de himnos de alabanza o clamores emitidos por la mayoría de los personajes. Sobre este mismo punto hay una peculiar característica, y es que tanto dioses como mortales están sometidos al destino. Esta última acotación muestra la genialidad de Esquilo que lo hizo distinguirse de Sófocles y Eurípides; sobre esto comenta Nietzsche: “La tesis capital de la consideración esquilea del mundo, es que ve a la Moria (Destino) reinar como justicia eterna sobre dioses y hombres”.⁹

Otra característica importante de la condición que deviene trágica en el *Agamenón* es que se establece un “objeto amado”, por lo que hemos leído e interpretado, no hay una capacidad de ver al otro como un “sujeto de amor”, del reconocimiento de la otredad y ser personal. Queda en puntos suspensivos “la libertad y dignidad humana”. No pretendemos hacer un tribunal de justicia contemporáneo a una manera de comprender y vivir el amor en la antigüedad representado en la realidad de estos personajes, pues hacer tal cosa nos llevaría a realizar juicios extrapolares y ahistóricos. Sí, nos arriesgamos a expresar con Paz que el mundo antiguo careció –de manera sistemática– de una doctrina del amor, un conjunto de ideas, prácticas y conductas encarnadas en una colectividad y compartidas por ella.¹⁰

Hay un elemento ético implícito y fundamental en el *Agamenón* de Esquilo que nos da una clave en la comprensión del devenir trágico amoroso y se manifiesta como *condición de imposibilidad* de un amor feliz, fiel, estable y duradero. Este elemento ha estado presente como una máxima en la mayoría de las reflexiones filosóficas éticas de la antigüedad. Sin más preámbulos, se traerán a colación dos expresiones verbales sobre este punto en la obra misma.

La primera es proferida por el Coro en la Estrofa cinco, versos 218 – 220: “ἐπεὶ δ’ ἀνάγκας ἔδω λέπαδνον φρενός, πνέων δυσσεβῆ τροπαίαν ἀναγνον ἀνίερον, τόθεν τὸ παντότολμον φρονεῖν μετέγνω”. Morfológicamente encontramos en primer lugar la ya conocida conjunción de ἐπεὶ (ya que o después que),

9 *Ibid.*, 92.

10 Paz, *Llama*, 75.

y la partícula positiva δέ (y); además verbo δύω conjugado en la tercera persona singular en aoristo indicativo de la voz activa, que traduce “él o ella entró en, se hundió”, cuyo objeto directo es el sustantivo neutro en acusativo singular de λέπαδνον que quiere decir “al yugo”, que es complementado por el sustantivo femenino en genitivo singular de ἀνάγκη que significa “de la necesidad o fatalidad”. Traduciendo lo analizado hasta esta palabra encontramos: “y después de que se hundió en el yugo de la necesidad”.

Luego, está el sustantivo femenino en genitivo singular de φρήν y que en este caso nos da a entender como “del entendimiento o la voluntad”, verbo πνέω conjugado en el participio presente singular activo en masculino nominativo que traduce “que sopla o exhala”, cuyo objeto directo está formado por varios sustantivos en caso acusativo singular: el masculino o femenino de δυσσεβής que se entiende cómo “al impío”, el femenino de τροπαία que comprendemos como “un cambio en el corazón, o desvío”, el masculino o femenino de ἀναγνος que traducimos como “al impuro”, y el masculino o neutro de ἀνίερος que significa “al profano”; luego aparece el artículo neutro en singular para los casos nominativo o acusativo anteriormente analizado τὸ (lo o él), que determina el sustantivo neutro de en caso nominativo o acusativo singular παντότολμον que literalmente significa “atreimiento”, más el adverbio de tiempo τόθεν que indica “desde entonces”, también tenemos el verbo φρονέω conjugado en el presente infinitivo de la voz activa que traduce “el pensar, o razonar”; y por último el verbo μεταγινώσκω conjugado en la tercera persona singular en aoristo indicativo de la voz activa que traduce “mudó o cambió”.

La traducción con sentido que damos a la cita sería: “y después de que se hundió en el yugo de la necesidad, de su entendimiento exhaló un cambio impío, impuro y profano; desde entonces mudó su pensar hacia el atreimiento”. En este pasaje, Esquilo revela a través del Coro cómo el hombre cuando se enfrenta a la fatalidad del destino (ἀνάγκη), le queda ajustarse y ser moderado; o lo que es descrito sobre *Agamenón*: dejarse llevar por el deseo y las pasiones sin control alguno ni pensar en las consecuencias.

En consonancia con la anterior idea, traemos lo expresado por Clitemnestra en el primer episodio, versos 342 – 343: “ἔρωσ δὲ μή τις πρότερον ἐμπίπτῃ στρατῶ πορθεῖν ἢ μὴ χρεῖ, κέρδεσιν

νικωμένος”. Es fundamental que en esta intervención aparezca inicialmente el sustantivo masculino en nominativo singular –objeto central de nuestra investigación– de ἔρωσ que significa “el amor, o deseo apasionado”, la partícula antes estudiada δὲ (pero, además), la partícula negativa μή que da a entender “tampoco u ojalá no”; encontramos el término τις con y que puede ser: un pronombre relativo (¿Quién?), o un pronombre definido (algún, uno, ninguno) ambos en género masculino singular; tenemos además: el sustantivo masculino o neutro en caso acusativo singular de πρότερος que significa (superior, anterior o el que va delante); el verbo ἐπιτίνω conjugado en la tercera persona singular del subjuntivo indicativo y en voz activa, que traduce “que él o eso llegue, se apodere, o venga”; el sustantivo masculino en dativo singular de στρατός que comprendemos como “ejército, campamento o pueblo”, y anotamos que su raíz στρα- la encontramos en palabras bélicas como estrategia, estratega, o estratégico.

Encontramos a continuación: el verbo πορθέω conjugado en el tiempo presente infinitivo de la voz activa y que traduce “saquear, devastar o destruir”, el pronombre posesivo ἃ que puede ser: femenino en caso nominativo singular (su o de ella), neutro en caso acusativo plural (lo de ellos), o la forma dórica del artículo femenino en nominativo singular de ἡ que significa (la); aparece de nuevo la partícula negativa μή (tampoco o no), y la palabra χρή que tiene varias posibilidades de análisis, una de ellas es la conjugación de los verbos: χράω y χραύω, en tercera persona singular del imperfecto indicativo de la voz activa, que traducen respectivamente: “él deseó o se dejó llevar” y “él hirió levemente” o el sustantivo femenino en caso nominativo singular de χρεών y que traduce “lo preciso o lo necesario”; aparece además el sustantivo neutro en caso dativo plural κέρδος que se entiende como “para o con ganancias, deseos de ganar o avaricia”, y por último el verbo νικάω conjugado en el participio singular en presente de la voz media masculino nominativo y que significa “que es vencido o dominado”.

La forma sintáctica literal de la frase sería: “ningún (sujeto de oración), un deseo apasionado (sujeto de oración), pero (partícula), ojalá (adverbio), a lo superior (objeto directo), se apodere (verbo), en el ejército (objeto indirecto), saquear (verbo), a aquellos (objeto directo), tampoco (adverbio), se dejó llevar (verbo), por

la avaricia (sujeto agente), y “que es dominado” (participio). Y la traducción con sentido que formamos de las dos anteriores líneas es: “Ojalá ningún deseo apasionado por lo superior se apodere del ejército, ni de saquear aquellas cosas dominado y dejándose llevar por la avaricia”. Los antes mencionados: atrevimiento, deseo apasionado y avaricia son formas en las que se manifiesta la ὕβρις (*hybris*), término definido con las siguientes acepciones: “orgullo, altanería, insolencia, soberbia; impetuosidad, inquietud, arrebatos; ultraje, injuria, insulto, violencia; desenfreno, licencia, testarudez; daño”.¹¹

En su misma época y algunos siglos después los filósofos de los periodos presocrático, clásico y helenístico proponen como cura y prevención de la *hybris*: la φρόνησις (*phronesis*) como prudencia y la σωφροσύνη (*sophrosyne*) como dominio de sí, moderación y templanza. Un estudioso sobre el tema como Gonzalo Soto, en muchas de sus obras reconoce la tesis de la moderación como un elemento clave a la hora de reflexionar sobre la *areté* o virtud que capacita a las personas para alcanzar la εὐδαιμονία (*eudaimonia*) o felicidad desde los antiguos. Una cita genial que tiene que ver con nuestra investigación es la que realiza en su obra *En el principio era la physis*, en el que apoyándose en Drew Hyland argumenta cómo los poemas homéricos y hesiódicos, –y nosotros incluimos la tragedia de Esquilo como sucesor de estos– enseñan que el hombre es un “término medio” entre lo divino y lo natural, y que expresa:

“El reconocimiento de esta “*naturaleza intermedia humana*” nos evita la *hybris*: orgullo, altanería, insolencia, soberbia, impetuosidad, inquietud, arrebatos, ultraje, injuria, insulto, violencia, desenfreno, licencia, testarudez, daño; tal es la dignidad del hombre y su valor frente al mundo y a los dioses; se impone un respeto por lo cósmico y lo divino desde el *tò metrón* como justa y sabia medida”.¹²

Tal principio primordial para consecución de la virtud también se halla en los proverbios de los siete sabios de Grecia del

11 Pabón, José. *Diccionario Vox*, 596.

12 Gonzalo Soto, *En el principio era la Physis: el logos filosófico de griego y romanos*. (Medellín: UPB, 2010), 44.

periodo presocrático recopilado en la *Graecorum Philosophorum Aurea Dicta* cuyo fragmento al que nos referimos es el número 25 escrito en griego: “μετρω χρῶ”.¹³ En estos dos términos en griego encontramos el verbo χρᾶω en su forma pasiva χράομαι, conjugada en la segunda persona singular del tiempo presente del modo imperativo de la voz media y que traducimos como “cultiva, ocúpate en”, y el sustantivo neutro en caso genitivo o dativo singular de μέτρον definido como “la justa medida o plenitud”. Traducimos la oración completa así: “Ocúpate en la justa medida”.

Esta invitación, muestra la virtud como un proceso que implica todo el ser de la persona y que es producto de la epimeleia, comprendida como el proceso del cuidado de uno mismo, manifestado en el propio conocimiento y la transformación de la vida. Desde lo propuesto por Sócrates se podría comprender la perfección (ἀρετή) constante del propio ser, que a través de una vida examinada¹⁴ se le proporcione sentido y llegue a ser plena.

Al respecto, Platón en libro IV de *La República*, en las líneas 430e y 431a, pone en boca de Sócrates las siguientes palabras: “Κόσμος πού τις, ἦν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια”. En esta cita encontramos dos líneas fundamentales para la comprensión sobre la concepción platónica de lo que se está planteando, vayamos al análisis. En la primera oración encontramos: el sustantivo masculino en nominativo singular de κόσμος que traduce “el orden” y que está determinado por la partícula antes estudiada τις (algún, uno, ninguno), y el adverbio indeclinable πού que se entiende como “de alguna manera o quizá”; que traducimos: “quizá un orden”.

Y en la segunda oración aparecen: el artículo femenino en nominativo singular ἡ que traduce “la”, que determina el sustantivo σωφροσύνη con el que concuerda en género, caso y número y el cual significa en todas sus acepciones: “buen sentido, prudencia, cordura, sensatez, inteligencia; moderación, templanza; modestia, sencillez, decencia”.¹⁵ Los dos anteriores términos hacen de sujeto

del verbo εἰμί conjugado en la tercera persona singular del tiempo presente indicativo de la voz activa y que entendemos como “él es o está”, la conjunción καὶ (y), luego aparecen los términos que hacen parte del predicado nominal, es decir, los sustantivos femeninos y en caso genitivo plural: ἐπιθυμία que traducimos como “de los deseos o pasiones” y ἡδονή cuya definición es “de los placeres”; este último está acompañado por el pronombre indefinido y concordante τινῶν (de cada o todo); de nuevo la conjunción καὶ (y); por último, el sustantivo femenino en nominativo singular de ἐγκράτεια que expresa “la moderación, dominio o continencia”. La traducción con sentido que damos a toda la frase es: “la moderación es quizá el orden o dominio de cada placer y deseo”.

Esta definición no es lejana a la que encontramos en el Libro VI de la *Ética a Nicomaco* sobre la *prudencia* donde Aristóteles expresa en las líneas: 1144b 31-32: “δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἶόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς”. En la primera de estas dos líneas encontramos: el adjetivo neutro en caso nominativo de δῆλος, ον que traducimos “lo claro o evidente”, el adverbio indeclinable οὖν que significa “ciertamente o en efecto”, la preposición ἐκ que en este caso rige el caso genitivo cuyo significado sería “de, desde o conforme a”; el cual rige el artículo *en plural* genitivo y que determina a los tres géneros τῶν (de los o de las), y el verbo εἶρω subjetivado en su participio plural perfecto y que concuerda con el anterior artículo en todos sus accidentes gramaticales, que significa “de los mencionados o dichos”, la conjunción ὅτι (que), el adverbio negativo οὐχ (no), adverbio de modo οἶόν (solamente), la partícula enclítica τε (por una parte) o una forma arcaica del sé que traduce “tu”, el adjetivo neutro en nominativo singular de ἀγαθόν que significa “lo bueno”, el verbo εἰμί conjugado en el presente infinitivo de la voz activa cuya significación es “ser”, y que junto al adjetivo masculino en caso nominativo plural de κύριος adquiere el sentido de “tener autoridad o dominio”. Luego, está la preposición de genitivo ἄνευ (sin o prescindiendo) y el sustantivo femenino en genitivo singular de φρόνησις cuya definición es: “espíritu, mente, inteligencia, sabiduría, esp. divina, pensamiento, manera de pensar, razón, sentimientos; idea, propósito; sensatez, cordura, buen juicio, presencia de espíritu; temple, corazón,

13 Luis Pino, *Graecorum Philosophorum Aurea Dicta*: Selección de apotegmas (Primera parte), en *Fortunatae: Revista de filología, cultura y humanidades clásicas* 5, 1993, 125 – 140.

14 Apología 38a

15 Pabón, *Diccionario*, 572.

ánimo; confianza en sí mismo, orgullo”.¹⁶ Línea que traducimos como: “es en efecto claro, conforme a lo dicho, que no es bueno solamente quien tiene dominio sino prudencia”.

Y encontramos en la segunda oración: la conjunción οὐδὲ (ni tampoco), el adjetivo neutro en nominativo singular de φρόνιμος, ον cuya definición es: “sensato, prudente, razonable, cuerdo, juicioso, consciente; discreto, sagaz (en o para algo)”.¹⁷ Aparece de nuevo la preposición ἄνευ (sin), el artículo femenino en genitivo singular de ἡ (de la), que determina al adjetivo femenino en genitivo singular de ἠθικός, ἡ, ὄν que significa “ético o moral”, que califica al sustantivo con el que concuerda en todos sus accidentes, estamos hablando de la ἀρετή (areté) que traduce:

“excelencia, mérito, perfección (de cuerpo o de espíritu de las personas o de las cosas); inteligencia, pericia; fuerza, vigor; valor, bravura; *virtud* (en plural proezas, acciones virtuosas); servicio prestado o merecimiento contraído; nobleza de ánimo, alteza, generosidad; honor, gloria; prosperidad, dicha”.¹⁸

De estas líneas traducimos: “ni tampoco se es prudente sin tener la virtud moral”. La traducción con sentido que proponemos: “es en efecto claro, conforme a lo dicho, que es bueno quien tiene no solamente dominio sino también prudencia, ni tampoco se es prudente sin ser virtuoso moralmente”.

Aristóteles da un paso adelante al clasificar las virtudes complementarias con respecto a la consecución de la virtud que direcciona hacia lo bello, bueno y verdadero, el pensar y actuar en relación con los demás. Hay una complementariedad entre la virtud ética de la *moderación* y la dianoética de la *prudencia*; pues, tanto razón, voluntad e instintos deben ser educados para el amor. Tanto cínicos como epicúreos incluyen la virtud de la *moderación* como pieza fundamental de su ética. Este énfasis por el justo medio se revela ausente a lo largo del *Agamenón*, provocando junto con los argumentos anteriormente señalados que la condición erótica devenga trágica.

16 *Ibid.*, 631.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, 84.

Conclusiones

En el *Agamenón* de Esquilo hemos evidenciado cómo la mayoría de las relaciones interpersonales se tornan trágicas: ciudadanos, amantes, esposos, padres e hijos; se manifiesta a raíz de la falta de la virtud, la cual solo es posible si antes se ha tenido previa atención y reconocimiento del propio estado, donde se armonizan aquellos elementos que afectan el pensar y el actuar, aquí se tienen en cuenta tanto pensamientos, como instintos, deseos y pasiones.

La facultad propia por la cual puede alcanzarse dicha armonización de todas las facultades es la “moderación” (σωφροσύνη). Esta, además de proporcionarle al hombre una eficaz disposición para guiar óptimamente el entendimiento (φρόνησις), también le capacita para asumir con serenidad y tranquilidad los sucesos de la vida, y lo acontecido en su relación con los demás. Con respecto a la atención y preocupación que posibilita la Areté, es de fundamental importancia profundizar en la Epimeleia o cuidado de uno mismo; explicitado en el “conocerse” y el “transformarse”, dirigiendo la existencia hacia el bien, hacia lo provechoso y conveniente. Sin embargo, no solo la ausencia de la virtud influye en el devenir trágico de la condición erótica, también deben reconocerse elementos como: la valoración desigual entre el hombre y la mujer en la antigua Grecia, la consideración del otro como un objeto de deseo y posesión, y la falta de dominio sobre los propios instintos y pasiones.

Se reconoce la viabilidad y pertinencia de retornar al diálogo con los antiguos, en este caso con los griegos, que, a través de su literatura y filosofía, recibimos instrucciones fundamentales de nuestro propio ser; hallamos un reconocimiento de nuestra propia condición humana, nos abren puertas y caminos de reflexión, y nos invitan a asumir un modo de vida filosófico, e inminentemente ético. En últimas, los griegos no dejan de decirnos, no dejan de desvelarnos señales para el conocimiento y comprensión de ese misterio *tremendo y fascinante* que somos cada uno de nosotros mismos.

Con respecto a la condición erótica actual a la luz del análisis realizado al *Agamenón* de Esquilo, llegamos a proponer tres puntos iniciales, que podrán ser profundizados en otro momento: El primero es, que tanto en la antigüedad como hoy, las relaciones

interpersonales son en sí mismas un misterio e implican lo paradójico; por ejemplo, anteriormente la mujer era privada de ser educada, de estar en las mismas condiciones sociales del hombre y esto de alguna manera afectaba negativamente las relaciones. En la actualidad sucede todo lo contrario, pero paradójicamente el amor de pareja a veces sigue deviniendo en tragedia. Sobre este punto Julián Marías ha escrito: “Nunca se han dado condiciones más favorables, nunca se han desperdiciado tanto”.¹⁹ Es decir, una característica de nuestro tiempo diferente al resto de la historia es la condición de dignidad y libertad de la mujer nunca antes vista, por ello estamos en el momento histórico más propicio para las relaciones interpersonales felices. Ha quedado lejos la sequedad, la adustez que alejaba a hombre y mujeres y obligaba a relaciones distantes y abstractas, sin imaginación ni complacencia²⁰. Sin embargo, nos encontramos en una situación socioeconómica y temporal que trastoca la manera en que las personas se relacionan con el tiempo, con ellas mismas y con las demás; y que, en muchas parejas se manifiestan infidelidades, adulterios, celos, y asesinatos en nombre del amor y el desamor.

En segundo lugar, con respecto a nuestra vivencia contemporánea del amor, obsérvese que aquella actitud instintiva de *Agamenón* hacia las mujeres es una manifestación erótica primaria; en términos de Platón en el *Banquete* podría decirse que se está poseído por la Afrodita *Pandemos* o vulgar, diferente a la Afrodita Celestial. Por otro lado, en nuestros días, es evidente la compleja identificación entre amor y sexualidad, la confusión entre deseo y amor, de la cual, Byung-Chul Han hace toda una descripción en su *Agonía del Eros*; por ejemplo, cuando manifiesta: “El amor se positiva hoy para convertirse en una fórmula de disfrute. De ahí que deba engendrar ante todo sentimientos agradables. No es una acción, ni una narración, ni ningún drama, sino una emoción y una excitación sin consecuencias”.²¹

19 Marías, *Educación*, 273.

20 cf. *Ibid.*, 283.

21 Byung-Chul Han, *La agonía del Eros*. (Barcelona: Herder Editorial, L. S. 2014), 14.

Por último, tanto en el *Agamenón* y en nuestros días, se coincide en la incapacidad del reconocimiento del otro y de uno mismo como un “sujeto de amor”, en el sentido de lo que significa “ser persona”. En *Agamenón* y *Clitemnestra* se manifestaba a través del deseo de posesión del otro como “objeto” de su propiedad; y hoy se asume como cosificación e instrumentalización del otro, al respecto, también nos aporta Han cuando expresa: “Si el otro se percibe como un objeto, se erosiona aquella “distancia originaria” que, según Buber, es “el principio del ser humano” y constituye la trascendental condición de posibilidad de la alteridad”.²²

Se ha intentado extraer una concepción sobre el amor, es decir, elementos para entender la situación amorosa actual que a veces se torna trágica. No es esta la única y absoluta vivencia del amor en la antigüedad ni mucho menos en la actualidad, pues si se fijara la mirada en otras obras, encontraría la posibilidad de relaciones más felices, estables y duraderas; como se ejemplificó en la *Odisea*, en la relación entre Ulises (*Odiseo*) y Penélope; la cual estuvo en la misma situación de soledad que *Clitemnestra*, y sin embargo permaneció firme y leal al amor de su marido; aun habiendo sido muchas veces cortejada por otros pretendientes; permitiéndonos esto, rastrear con mayor cuidado las *condiciones de posibilidad* de realización de la “condición erótica” en la antigüedad y nuestro tiempo.

Bibliografía

- Bonet, Julio. trad., “Libro Octavo,” en *Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 2014.
- Calvo, Tomás. Trad., *La Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1994.
- Cruz, Manuel. *Amo, luego existo; El amor y los filósofos*. Ciudad de Buenos Aires: Eudeba, 2010.
- Duch, Lluís y Mélich, Joan. *Ambigüedades del amor, antropología de la vida cotidiana 2/2*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2009.
- García, José. “Método filológico, ¿una nueva herramienta?” en *Retos. Nuevas tendencias en Educación Física, Deporte y Recreación*, nº 25 (2014): 113-116.

22 *Ibid.*, 14.

- Gómez, José. *El concepto de Eros en el Banquete de Platón, un análisis morfo-sintáctico*. (Monografía presentada para optar por el título de Filósofo). Medellín: UPB, 2014.
- Han, Byung-Chul. *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder Editorial, L. S., 2014.
- Julio Bonet. Trad., “Libro Octavo” de la *Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 2014.
- La psicología de Clitemnestra*, tesis doctoral realizada por Cesar García, doctor en filosofía de la Universidad de San Sebastián de Chile.
- Mariás, Julián. *La educación sentimental*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1992.
- Martínez, Marcos. trad., *El Banquete de Platón*. Barcelona: Editorial Gredos, S. A., 1993.
- Mattoni, Silvio. Trad., El fenómeno erótico de Jean-Luc Marion. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005.
- Nueva Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brower, 1998.
- Pabón, José. *Diccionario Manual Griego Vox (griego clásico – Español)*. Madrid: Vox, 1967.
- Paz, Octavio. *La llama doble, Amor y erotismo*. Barcelona: Seix Barral, S. A., 1993.
- Perea, Bernardo. Trad., *Tragedias de Esquilo*. Madrid: Editorial Gredos, 1986.
- Pino, Luis. Graecorum Philosophorum Aurea Dicta: Selección de apotegmas (Primera parte), en *Fortunatae: Revista de filología, cultura y humanidades clásicas*, ISSN 1131-6810, N° 5, 1993, 125 – 140.
- Rosenberg, Mirta. trad., *Amor líquido, acerca de la fragilidad de los vínculos humanos de Bauman*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Ruiz, Constantino. Trad., *Antología de George-Hans Gadamer*. Salamanca: Ediciones Sígueme, S. A., 2001.
- Sánchez, Andrés, trad. *El origen de la tragedia de Friedrich Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1995.
- Schopenhauer, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*. Medellín: Bedout, 1982.
- Serrano, Agustín. Trad., *El concepto de amor en San Agustín de Hannah Arendt*. Madrid: Encuentro: 2009.
- Soto, Gonzalo. *En el principio era la Physis: el logos filosófico de griego y romanos*. Medellín: UPB, 2010.
- Soto, Gonzalo. *Los cínicos y la filosofía*. Medellín: UPB, 2014.
- Swanwick, Anna. *The Agamemnon of Aeschylus*. Cambridge: Trinity College Library: 1900.
- Vicens, Antoni. Trad., *El Erotismo* de George Bataille. Barcelona: Tusquets Editores S. A., 1992.
- Xirau, Joaquín. Trad., *Paideia: los ideales de la cultura griega de Werner Jaeger*. México: Fondo de cultura económica, 1996.
- Zúñiga, José. Trad., *Mito y Razón de George-Hans Gadamer*. Barcelona: Paidós Studio, 1997.

La Casa de la Escucha de Dios. Análisis semiótico-narrativo de Lucas 4, 38-39*

Juan Eliseo Montoya Marín**

Introducción

El análisis de los textos puede ser asumido con base en diversas teorías y criterios de procedimiento. La perspectiva semiótica es particularmente atractiva para los textos bíblicos y, en general, para los textos clásicos, en primer lugar, porque ofrece apertura en los procesos de interpretación, en segundo, porque permite desentrañar contenidos culturales, sociales y, a veces, psicológicos de la época a partir de los relatos y de la interdisciplinariedad que se gesta a partir de la lectura intencionada. Por estas dos razones, entre otras, se elige ésta como la perspectiva para realización del presente análisis, como un ejercicio de investigación literaria.

* El presente capítulo se deriva del proyecto de investigación “Didáctica de las lenguas clásicas: enseñanza y aprendizaje en la formación universitaria” (137C-05/18-42) de los grupos de investigación *Epimeleia* de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, y de *Lengua y Cultura* de la Escuela de Educación y Pedagogía de la misma Universidad.

** Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín; Magíster en Teología; Psicólogo y Licenciado en Filosofía. Docente de Educación Media en el departamento de Antioquia y docente-investigador de la Escuela de Educación y Pedagogía de la UPB e integrante del grupo de investigación Lengua y cultura de la misma universidad. Correo electrónico: juan.montoyam@upb.edu.co
ORCID: 0000-0002-0788-3702

Ciertamente los estudios culturales aportan significativamente a la comprensión del tema al cual alude el relato elegido para el ejercicio. No obstante, narratología, hermenéutica, lingüística, estructuralismo y criticismo aportan también al presente empeño comprensivo de un texto de casi dos milenios de antigüedad. La traducción del texto es propia, así como propias son las tablas y las representaciones diversas que aparecen en el texto. El presente capítulo, producto de un proyecto de investigación, tiene una pretensión múltiple: avivar el deseo por el estudio de las lenguas clásicas como una forma expedita del estudio cultural de los pueblos; incorporar el análisis literario en el panorama de la investigación literaria y lingüística con perspectiva interdisciplinar; apreciar los textos clásicos desde la perspectiva semiótica-narrativa; ofrecer un ejemplo de análisis textual y de lectura crítica a estudiosos de la literatura, y disfrutar concienzudamente de la filigrana de un texto profundamente incidente en la cultura y la tradición occidentales.

Reconocimiento del texto

Se elige para este trabajo la versión griega presentada por Nestlé Aland (28 Revidierte Auflage, 2012) en su Nuevo Testamento Griego.

Lucas 4, 38 Ἀναστάς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος. πενθερὰ δὲ τοῦ Σίμωνος ἦν συνεχομένη πυρετῶ μεγάλῳ καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς.

Lucas 4, 39 καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς ἐπετίμησεν τῷ πυρετῶ καὶ ἀφῆκεν αὐτήν· παραχρῆμα δὲ ἀναστᾶσα διηκόνει αὐτοῖς.

Este texto guarda estrecha relación con su concordante en Marcos 1,30-31¹.

De acuerdo con el estado de la cuestión acerca de su datación, se trata de un texto escrito en griego a finales de la segunda mitad

del primer siglo d. C. por una comunidad no judía conversa al cristianismo. Se cree que el redactor del texto tuvo acceso a la fuente Q y que era de cultura griega, aunque parece que también conocía de cerca las tradiciones judías. Los años que haya tardado la redacción completa del texto pleno que ha llegado a nosotros se desconoce, aunque pudo abarcar hasta finales del siglo segundo, lo cual dificulta identificar la secuencia temporal de algunos relatos.

La distribución por capítulos y por versos de este relato se realizó a principios del s. XIII por el después arzobispo de Canterbury, Stephen Langton, y, a mediados del s. XVI, por el humanista francés Robert Estienne, respectivamente, siguiendo la guía de las escrituras hebreas. La delimitación de la perícopa se hace con base en este consenso.

Según el marco amplio de la narración lucana, estos dos versos probablemente constituyeron un inciso puesto allí por un copista o por uno de los cristianos que tuvieron en sus manos el texto original de la comunidad lucana, quizás tiempo después de su redacción. Las alusiones contrastivas a la sinagoga y a la vida de la comunidad de Jesús, la omisión de ciertos nombres, los vacíos narrativos, entre otros detalles del relato, hacen pensar en la dinámica literaria apocalíptica del Cuarto Evangelio (Montoya, M., 2017), posterior a la reunión de Jamnia. No obstante, cualquier afirmación a este respecto, a pesar de contar hoy con avances muy significativos en grafología y paleografía, es especulación, lo cual hace, paradójicamente, que los estudios semióticos y semiológicos tengan validez y aporten significativamente al progreso de la ciencia y a las comunidades de estudio.

¹ 1-30 ἢ δὲ πενθερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα, καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς. 1-31 καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτήν κρατήσας τῆς χειρός· καὶ ἀφῆκεν αὐτήν ὁ πυρετός, καὶ διηκόνει αὐτοῖς. (Mar 1:30-31 BNT)

Verbos V.	Sustantivos Sust.	Adjetivos Adj.	Pronombre Pron.	Conjunción Conj.	Adverbio Adv.	Preposición Prep.	Artículo Art.
Ἀναστάς	συναγωγῆς	μεγάλω	αὐτὸν	δὲ	παραρχοῖμα	ἀπὸ	τῆς
εἰσῆλθεν	οἰκίαν		αὐτῆς	καί		εἰς	τὴν
ἦν	Σίμωνος		αὐτῆν			περὶ	τοῦ
συνεχομένη	πενθερὰ		αὐτοῖς			ἐπάνω	τῷ
ἠρώτησαν	πυρετῷ						
ἐπιστάς							
ἐπετίμησεν							
ἔφηκεν							
ἀναστάσα							
διηκόνει							

Tabla de clasificación morfológica (autoría propia).

Verso 38			
Ἀναστάς	ἀνίστημι=	v part. Aor. Act. Nom. Masc. sing.	(se levantó)
δὲ	δέ=	conj. Coord.	(y/pero)
ἀπὸ	ἀπό=	prep. Genit.	(de/desde)
τῆς	ὄ=	art. Def. genit. Fem. Sing.	(de la)
συναγωγῆς	συναγωγή=	sust. Genit. Fem. Sing. Común	(sinagoga)
εἰσῆλθεν	εἰσέρχομαι=	v ind. Aor. Act. 3a pna. Sing.	(fue/vino/entró en)
εἰς	εἰς=	prep. Acus.	(en)
τὴν	ὄ=	art. Def. Acus. Fem. Sing.	(la)
οἰκίαν	οἰκία=	sust. Acus. Fem. Sing. Comun	(casa)
Σίμωνος	Σίμων=	sust. Genit. Masc. sing. Propio	(Simón)
πενθερὰ	πενθερά=	sust. Nomin. Fem. Sing. común	(una suegra/madre)
δὲ	δέ=	conj. Coord.	(pero/y)
τοῦ	ὄ=	art. Def. genit. Masc. sing.	(de)
Σίμωνος	Σίμων=	sust. Genit. Masc. sing. Propio	(Simón)
ἦν	εἰμί=	v. indic. Imperf. Act. 3a pna. Sing.	(estaba siendo)
συνεχομένη	συνέχω=	v. part. Pres. Pas. Nom. Fem. Sing.	(en ayuno tradicional/oprimida)
πυρετῷ	πυρετός=	sust. Dat. Masc. sing. Común	(por [un] fiebre)
μεγάλω	μέγας=	adj. normal. Dat. Masc. sing. de cant.	(grande, extensa)
καί	καί=	conj. Coord.	(y/incluso/además)
ἠρώτησαν	ἔρωτάω=	v. indic. Aor. Act. 3a. pna. Pl.	(suplicaron/ pidieron)
αὐτὸν	αὐτός=	pron. Pnal. Acus. Masc. sing.	(a él)
περὶ	περί=	prep. Genit.	(acerca de/sobre)
αὐτῆς	αὐτός=	pron. Pnal. Genit. Fem. Sing.	(de ella)

Tabla de clasificación morfosemántica (autoría propia).

Verso 39			
καί	καί=	conj. Coord.	(y/incluso/también)
ἐπιστάς	ἐφίστημι=	v. part. Aor. Act. Nom. Masc. sing.	(encontró/se paró)
ἐπάνω	ἐπάνω=	prep. Genit.	(encima)
αὐτῆς	αὐτός=	pron. Pnal. Genit. Fem. Sing.	(de ella)
ἐπετίμησεν	ἐπιτιμάω=	v. ind. Aor. Act. 3a pna. Sing.	(reprendió/advirtió)
τῷ	ὁ=	art. Def. Dat. Masc. sing.	(al)
πυρετῷ	πυρετός=	sust. Dat. Masc. sing. Común	(fiebre)
καί	καί=	conj. Coord.	(y/incluso/también)
ἀφήκεν	ἀφήμι=	v. ind. Aor. Act. 3a pna. Sing.	(dejó ir/permitió/perdonó)
αὐτήν	αὐτός=	pron. Pnal. Acus. Fem. Sing.	(a ella)
παραχρῆμα	παραχρῆμα=	adv.	(inmediatamente)
δὲ	δέ=	conj. Coord.	(pero/y)
ἀναστᾶσα	ἀνίστημι=	v. part. Aor. Act. Nom. Fem. Sing.	(se levantó)
διηκόνει	διακονέω=	v. ind. Imperf. Act. 3a pna. Sing.	(esperaba/servía)
αὐτοῖς	αὐτός=	pron. Pnal. Dat. Masc. pl.	(a ellos)

Tabla de clasificación morfosemántica 2 (autoría propia).

La traducción es personal, con apoyo de lexicones, diccionarios y gramáticas. Por tratarse de un texto antiguo, la traducción no solo responde a las características morfológicas de los términos contenidos en el relato, sino en la mentalidad que llevaba a las comunidades a utilizar un verbo y no otro, una preposición con un sentido y no con otro, un anafórico o un catafórico, una frase parentética o un referente social. Muchas veces esta mentalidad era hebrea, por lo que el uso del griego como lengua de comunicación estaba atravesada por la tradición judía y eludía la filigrana simbólica helenista, al momento de utilizar una lengua extraña para expresar sentimientos, pensamientos y emociones propios; otras, como en este caso, se trataba de una mentalidad pagana griega que accedía por primera vez al cristianismo, directamente o de manera vicaria por el judaísmo, en cuyo caso el esfuerzo era contrario, incorporar la nueva mentalidad cristiana a la lengua griega propia.

Estas afectaciones sociales y culturales incorporadas en la lengua no pueden pasar inadvertidas en el estudio semiótico, aunque el punto de partida sea el relato. En este sentido, el género, el caso, el número, la voz, el uso de pronombres, etc., son elementos cuyo sentido aporta al sentido global. La clasificación morfológica se hace con base en la gramática griega y no española, aunque al momento de realizar la traducción es necesario atender la estructura de la lengua de destino.

Descripción sintáctica/semántica

Los verbos determinan la existencia de una oración gramatical. Los enunciados en el acápite de estudio están agrupados en oraciones sucesivas que podrían relacionarse de la siguiente manera:

Se levantó de la sinagoga
entró en la casa de Simón
 la suegra de Simón *estaba siendo sujeta*da por una fiebre grande
le rogaron acerca de ella
 y *se puso sobre* ella
reprendió a la fiebre
 y (la fiebre) *la dejó*
 inmediatamente *se levantó*
les servía

Estas nueve oraciones constituyen un cuerpo narrativo completo que podría representarse como un quiasma:

1. *se levantó* de la sinagoga y *entró* en casa de Simón

- i. la suegra de Simón *estaba siendo sujeta* por una gran fiebre

1) *le rogaron* acerca de ella

X. *se puso* sobre ella

2) *reprendió* a la fiebre

- ii. la fiebre *la dejó*

2. *se levantó* y *les servía*

La sintaxis del quiasma puede explicarse como sigue:

En **1** el personaje está en tercera persona masculino singular con un sujeto tácito, “*él*”, quien se levanta de la Sinagoga donde estaba realizando el servicio religioso propio de un judío devoto con el propósito de poner en acción su oración, por lo cual se sabe que era Sábado. Aunque seguramente este personaje estuvo en relación con otros, quienes habían ido también a la Sinagoga, interesa aquí su acción. La entrada en “*casa de Simón*” implica entrar en la casa de la escucha, pues “*Simón*” significa precisamente eso: “*la escucha (de Dios)*”; como se verá, “*él*” los escucha a “*ellos*”, “*ella*” lo escucha a “*él*”, “*él*” reconviene a “*la fiebre*”. No se especifica si entra solo o en compañía, pues el pronombre alude a un solo sujeto (él), pero no excluyente. En **2** el personaje está también en tercera persona del singular, pero femenino, “*ella*”, quien ejerce la misma acción, levantarse, pero con el propósito de servir, poner en acción su oración sabática en esa otra sinagoga: la casa de Simón. El servicio religioso de “*él*” se complementa con el contacto con “*ella*” quien se completa como persona en el servicio a los hermanos. solo en relación con los hermanos, sirviéndoles, se hace real la espiritualidad interior y el cumplimiento de los preceptos religiosos. Es en “*Casa de Simón*” donde los demás aparecen, donde se construye la comunidad, no solo en la Sinagoga, donde la tarea, desde la perspectiva neocristiana, está a medias, pues falta la acción real, la materialización en la familia, con los más allegados. Aunque la Sinagoga

también es la casa de la escucha, la de Simón es la escucha de Dios a través del hermano, aquella donde se hace realidad la escucha divina de la sinagoga; asimismo, “*les servía*” implica un servicio a quienes habitan la casa de Simón, que serían quienes escuchan a Dios, es decir, los miembros de la comunidad Judeocristiana (después cristiana) quienes se reunían en casas, no en Sinagoga, y para quienes era más importante el hermano que el precepto sabático, el cual, poco a poco fue trasladándose para el domingo.

En **i** hay dos personajes en estrecha relación de posesión simbiótica: la suegra de Simón y la fiebre, que es quien ejerce control sobre aquélla. Esto se hace explícito en el verbo en voz pasiva: “*estaba siendo sujeta*”, lo cual implica que la suegra de Simón no es un sujeto activo, sino un personaje pasivo que recibe la acción de quien tiene el control: la fiebre, la cual, además, refleja una característica, era grande. El uso de la voz pasiva representa la sujeción gramatical y simbólica de la suegra de Simón: está siendo sujeta por la fiebre (contenido) y, como segmento gramatical, recibe la acción de la fiebre. El poder de la fiebre sobre la suegra es precisamente su grandeza; se da a entender que es más grande que quien la padece y, según el sentido, también más fuerte, pues la sujeta. En **ii** la fiebre “*deja*” a la suegra de Simón: aquella que era grande y estaba sujetando a la suegra de Simón, ahora se retira, la deja, la libera. Estas dos acciones están emparentadas por contraste: sujetar-dejar; la acción siempre es ejercida por la fiebre, ya por presencia (i), ya por ausencia (ii).

En **1** hay dos personajes y la alusión a un tercero: “*ellos*” le ruegan a “*él*”; el alusivo es “*acerca de ella*”, quien no ejerce ninguna acción; de hecho, se presenta como un sintagma preposicional. Contrasta con **2** donde hay también dos personajes: “*él*” y “*la fiebre*”, pero aquí es él quien actúa con pleno control sobre ella, lo cual se nota en el verbo utilizado: “*la reprendió*”. Esta cercanía de él solo se hace explícita en la entrada a la casa de Simón y se comprende que el segmento

1) tiene como consecuencia el segmento **2)** haciendo más notable el elemento de la escucha, pues él los escucha a ellos y la fiebre escucha a él.

El quiasma encuentra su punto de quiebre en “*se puso sobre ella*”. Ponerse sobre “*ella*” marca el clímax de la narración y denota, además, contextualmente, la única acción que podría ser

reprochable en Sábado, pero, al mismo tiempo, la que libera y resuelve el nudo narrativo. Queda, no obstante, un inquietante elemento: ¿quién es ella? ¿la suegra de Simón? ¿la fiebre? En el primer caso podría entenderse: se puso sobre la suegra de Simón y reprendió a la fiebre; en el segundo: se puso sobre la fiebre y la reprendió, pues la reprensión siempre va dirigida a la fiebre. Tal vez este recurso narrativo pone en evidencia la intención del autor de incorporar como un sujeto activo al lector; una narración con dos posibilidades. Aunque comúnmente se ha interpretado como la primera opción, llama la atención la falta de sentido de ponerse sobre la suegra de Simón, pues ello contrastaría con el resto de la intención comunitaria del texto, la reivindicación del valor del sujeto sobre el valor que se le concedía al sábado. Pero si pensamos en la norma sabática, una norma fortísima, como una fiebre grande, más poderosa que la suegra de Simón, que la mujer en general e, incluso, que los hombres ordinarios, pues le piden a “él” que actúe, en parte por la confianza que depositan en él, en parte por el miedo de ser ellos quienes transgredan la Ley del sábado, en parte por el temor a caer en impureza al hablar a una mujer, quizás impura, en sábado (alrededor del medio día, como ocurre con el relato de la samaritana en Jn.4). Siendo así, tiene más sentido que “él”, –a quien se identifica con “Jesús” dado el contexto más amplio del hecho narrativo completo–, se ponga sobre la fiebre, –o como quedaría con una traducción más literal, “se paró sobre ella”, se puso en su lugar, como quien ostenta un poder mayor, se impone sobre la norma sabática básica–, y la reprenda, –como quien toma sustento en la Ley anterior y se yergue sobre ella, convirtiéndola en una ley liberadora, dándole sentido. La reprende, es decir, le da sentido, por lo que ese poder absoluto de una ley (judaica) subyugante y esclavizadora cede su lugar a una ley (cristiana) centrada en el ser humano y con el propósito de fortalecer las relaciones interpersonales, por encima del miedo y del desinterés por las personas. Esto equivale a pasar del “ojo por ojo” al “amarse unos a otros”. Este clímax narrativo puede constituir también un clímax espiritual y de sentido para quienes escribieron el relato y para los posteriores lectores, principalmente después de la separación definitiva entre judaísmo y cristianismo. El sábado cede su lugar a quien está por encima del sábado, a “él”, en quien únicamente la ley tiene sentido; el sábado (judaísmo) se

subordina al domingo (cristianismo). Una especie de reivindicación de los *sujetos* que habían sido *sujetados* por una ley con un poder mayor al del valor de ellos.

En este sentido, la progresión temática muestra una transición paulatina de personajes reflejada en la sintaxis:

- (Él) un sujeto indeterminado, aunque definido de acuerdo con el contexto narrativo, se pone en movimiento de la sinagoga.
- Entra en casa de Simón, con lo cual comienza a transitar de lugar. El único personaje es él.
- La fiebre sujeta a la suegra de Simón, le hablan sobre ella, segmento en el cual hay varios actores: la fiebre, ella, ellos y él.
- Se inclina sobre ella y la increpa (a la fiebre), aquí él y la fiebre marcan una transición más notable, pues el personaje eje del relato va dejando lugar a los demás, los que no estaban al comienzo de la narración.
- La fiebre la deja, la suegra de Simón se levanta y les sirve. Aquí toman protagonismo quienes no aparecían al comienzo: ella y ellos.

También se puede notar un movimiento permanente que representa un alejamiento paulatino de la Sinagoga y un acercamiento a la casa de Simón, un alejamiento del judaísmo y un acercamiento al cristianismo (si se acepta la hipótesis que se trata de un texto que refleja la dinámica transicional de una comunidad al cristianismo, inclusive sin la impronta del judaísmo), un alejamiento de la comunidad más amplia y un acercamiento a comunidades pequeñas, un alejamiento de una congregación religiosa y un acercamiento a un ambiente de familia, un alejamiento de la Ley y un acercamiento a las personas, un alejamiento del sábado y su descanso y demás normas concomitantes y un acercamiento al domingo y sus consideraciones noveles de fe.

En el ejercicio semiótico no puede dejarse de lado el componente semántico, pues este funge como puente entre el contenido léxico y el referente extralingüístico, en otras palabras, hace posible el mecanismo referencial. Esto supone una quintuple función: lingüística, ideológica, política, religiosa y literaria.

De acuerdo con los postulados semióticos, el relato deja entrever aquellos detonantes abductivos sobre los cuales hay que fijar

la atención, pues son los que exigen una pesquisa teórica, histórica, contextual, cultural, más allá de la semántica lexicológica. Los segmentos sobre los cuales resulta relevante hacer alguna alusión semántica son los siguientes:

- *Ponerse en movimiento*: el relato utiliza el mismo verbo para resucitar, recobrar el movimiento, moverse, ponerse en acción. Dado que éste es el primero de los verbos del relato, es ahí donde está el *quid* de toda la enunciación. Tal vez no se trata solo de un verbo de acción, sino de un verbo que alude a la transformación interior que implica la resurrección.
- *Entrar*: este verbo, además de implicar un movimiento en el espacio, indica una actitud. Entrar es ponerse en disposición, comenzar a hacer parte de algo, incorporarse. Al entrar en casa de Simón (y solo se dice esto de un personaje), se incorpora a lo que estar allí implica, lo asume, lo encarna.
- *Sinagoga*: es la casa de los judíos, casa de oración, de encuentro, de conversación, de escucha de la palabra.
- *Casa*: es el hogar. Después de la Alef, la primera letra, la que le corresponde a Dios y a su nombre, está la Bet. De hecho la casa es casa para Dios o casa de Dios, por eso le sigue en el alefato. Es el lugar del encuentro con Dios a través de la escucha (en el AT) y de la acción (en el NT).
- *Simón*: Significa “*Dios ha oído*” o “*la escucha de Dios*”. Representa al pueblo de Israel precisamente porque este era el mandamiento antiguo: “Escucha, Israel”, el primero de los mandamientos, el que definía a los judíos.
- *Suegra*: se le conoce también como madre en el contexto hebreo. Depende del yerno, que es al mismo tiempo su hijo, o de su marido, el suegro de su yerno. La suegra estaba en una posición de desventaja social, pues dependía del marido o de los hijos o de los yernos, siempre de un varón familiarmente cercano.
- *Ser sometido*: ser agarrado, sometido, inmovilizado. Esta estrechez en la acción no está circunscrita a la inactividad del cuerpo sino, principalmente, a los obstáculos, muy comunes, que ofrecía la Ley para ejercer cualquier acción. La normatividad definía los límites de prácticamente todas las acciones cotidianas.

- *Fiebre*: se trata de los síntomas propios de una infección. La fiebre hace notar un malestar cuyo origen está en el interior y se manifiesta en la alteración de la temperatura, se pierde la homeostasis, se rompe la armonía de todo un conjunto. La fiebre como analogía de un sentimiento de incomodidad por la asunción de criterios de vida distintos a los que se quiere o a los que se requiere.
- *Ponerse encima de*: sobreponerse, superar, estar por encima. Estos son los sentidos de este verbo. Ponerse encima implica reconocerse superior, superar eso otro que queda por debajo. No destruirlo, sino alcanzarlo y sobrepasarlo.
- *Increpar/reprender*: ejercer la autoridad sobre otro. La reprehensión implica el reconocimiento de que algo no está funcionando como debería. Inclusive se puede leer como un regaño a quien no está haciendo las cosas bien o a quien está induciendo a otros a hacer las cosas de manera indebida. Reprender es regresar bajo coerción al lugar que corresponde.
- *Perdonar/liberar/dejar ir*: liberar de la atadura. El perdón equivale a liberación. Las ataduras puestas por otro las debe retirar el otro. Por eso el perdón debe venir siempre de quien ha generado la atadura, no al contrario, pues el reconocimiento de un procedimiento nocivo es el que permite que sus efectos sean liberados.
- *Servir*: el servicio es uno de los principios más insistentes en el NT. Se trata de una actitud que bien puede ser vista como el sentido de la vida. En el mundo judío esto no resulta tan extraño como en los contextos occidentales, claramente individualistas y con mayor tendencia egoísta. Para el judío la primera persona en quien se debía pensar era el que estaba en la diáspora, luego en quien estaba al lado o al frente, es decir, cerca, y, finalmente, en uno mismo. En este panorama social el servicio definía, no solo las relaciones sino la identidad del pueblo.

Estos detonantes semióticos se ponen en evidencia en el conjunto analítico siguiente.

Descripción semiótica/narrativa

La secuencia semiótica y narrativa puede explicitarse solo a partir de los análisis previos: morfológico, léxico, sintáctico, semántico. Tomándolos como referencia textual, se propone la siguiente traducción de la perícopa:

Ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς εἰσήλθεν εἰς τὴν

Levantándose de la sinagoga entró en la

οἰκίαν Σίμωνος.

casa de Simón.

πενθερὰ δὲ τοῦ Σίμωνος ἦν συνεχομένη πυρετῶ

La suegra de Simón estaba siendo sujeta por fiebre

μεγάλῳ

grande,

καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς.

y rogaron-le alrededor (sobre, acerca) de ella.

Sabiendo que son los verbos los que conducen la narración, vale la pena notar que estos constituyen mayoría en la clasificación morfológica:

Ἀναστὰς	ἦν	ἠρώτησαν	ἐπετίμησεν	ἀναστᾶσα
εἰσήλθεν	συνεχομένη	ἐπιστάς	ἀφήκεν	διηκόνει

Obedeciendo a la secuencia narrativa, donde reposa también parte del contenido de la enunciación, se harán algunos comentarios de este tipo en algunos puntos específicos, siendo intercalados con el comentario semiótico.

Verso 38

Comienza el relato con un enunciado de acción doble: *se levantó de* (A_1) y *entró en* (A_2). Hay un lugar específico de salida (L_1): *la sinagoga*, y un punto de entrada [L_2]: *la casa de Simón*. El relato comienza con Ἀναστὰς (*se puso en movimiento*); para ponerse en movimiento debió levantarse [estaba echado]. Estas dos acciones son casi simultáneas, levantarse (*ponerse en movimiento*) de un lugar implica *salir* para entrar en otro, por ello las partículas δὲ ἀπὸ. Esto quiere decir que aquí la preposición indica procedencia y no posesión. En este proceso dinámico el sujeto permanece invariable, no hay una transformación en él ni en el medio. Se infiere que estaba sentado o recostado en la Sinagoga, posición reservada para quien enseña. El verso 44 empalma con este: Καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας (*y predicaba en las sinagogas de Judea*). Este verso conecta con la acción no nombrada previa a la primera acción explícita del verso 38.

Aparecen tres *actantes* que introducen la idea del tema y de lo que va a ocurrir: Él, que es un personaje innombrado pero dinámico; la casa de Simón (*referencia deíctica*²³), un personaje claramente identificado, estático, representado con un genitivo, y la Sinagoga, otro personaje estático ampliamente conocido en la época. La casa de Simón no podía estar lejos de la Sinagoga, pues, por una parte, no podría darse la dupla de acciones simultáneas, por otra, habría un vacío narrativo, pues no se tendría información de lo que sucedió mientras P_1 , A_1 de L_1 y A_2 en L_2 ; por otra, había una restricción legal acerca de la distancia que podía recorrerse a pie en sábado. El autor está pensando en un destinatario ideal para el texto que escribe, pues da por hecho que sabe cuál es la casa de Simón y dónde está ubicada o qué significa como referencia diatópica, inclusive, da por hecho, tal vez, el conocimiento de quienes viven allí. Se trata de una referencia, además de deíctica, contextual. En este caso, para los destinatarios reales

23 Unidad lingüística cuyo funcionamiento semántico-referencial implica tomar en consideración algunos elementos constitutivos de la situación comunicativa: papel de los actantes, situación espacio-temporal del locutor, etc. Como los pronombres...

del texto, veinte siglos después, no resulta tal clara ni útil, por lo menos literalmente, esta referencia. El único que se mueve es P_1 ; sus únicas acciones (A_1 y A_2) son levantarse y entrar. Esta dinámica del P_1 supone que lo sucesivo del relato estará marcada por dicho movimiento, εἰς τὴν (*se dirigió a*) la casa de Simón. Las *actuaciones narrativas* estarán circunscritas a estos tres elementos o *figuras actantes*, alrededor de las cuales se desarrolla la narración. Se deja entrever desde ahora que las acciones van a ocurrir en el lugar donde entra; el otro quedó atrás; la actualización de la acción ocurrirá en la casa de Simón. Hasta aquí el primer personaje no entra en contacto con alguno más.

El propósito abductivo ahora es analizar y determinar el valor de esas tres figuras, ya sea mediante los *cursos actanciales*, la *frecuencia de repetición* o las *relaciones* entre figuras. Esta expresión constituye un *conjunto figurativo* en varios niveles: A_1 y A_2 , L_1 y L_2 . El espacio está presentado aquí como un lugar común, pero llama la atención que, a pesar de adjetivar *la casa* con el genitivo *de Simón*, no entra en contacto con él. Para A_1 utiliza una preposición de procedencia, por eso puede traducirse por “*salió*” o “*saliendo*”; para A_2 utiliza un genitivo que dota a este L_2 de propiedad. Se ubica una espacialidad de cercanía, tanto física como figurativa entre L_1 y L_2 , pero no identificable. Dado que no se hace otra alusión a alguno de los dos lugares, es decir, no se explica qué es, dónde queda o cómo se llega, se da por hecho que hay una representatividad social y actancial de un lugar tradicional y socialmente conocido [lugar de salida: L_1] y de un lugar particular, concreto [lugar de entrada: L_2]. Para nominar ambos lugares el texto utiliza el artículo definido: τῆς y τὴν; ambos artículos femeninos singulares, el primero en genitivo singular femenino con sentido de procedencia, el Segundo en dativo singular femenino con sentido de destino o finalidad, es decir, el primero indica pertenencia o condición locativa previa y el segundo un circunstante de lugar, por eso al primero lo precede la preposición *de* y el segundo implica *en*. Quien se mueve es P_1 , lo demás permanece estático, inclusive en sus significados.

La συναγωγῆς (*Sinagogués*: reunir, congregar) constituye la *casa de encuentro* de los judíos (tsnkh tyb: *Bait haKenéset*), *casa* donde se encuentran *para la oración* (hlpt tyb *Bait Teflá*). οἰκίαν Σίμωνος (*La casa de Simón*; בית שמעון: *Bait Simeón*) es el

lugar de la escucha de Dios, pues Simón significa “*Dios ha oído*”. P_1 va de una casa comunal a una casa particular y su finalidad está ya enunciada en el nombre, fue a escuchar. Ambos lugares comparten la misma connotación de casa: familia, encuentro, reunión, palabra, hablar, leer, oración, escuchar. Como no hay distancia entre A_1 y A_2 , implican una cercanía inseparable entre L_1 y L_2 . Es como si P_1 estuviera en un mismo *locus* pero con intenciones diferentes, allí reunirse y hablar, por eso se levanta, pues estaba recostado; aquí escuchar y actuar (como se verá en 39), por eso entra y se inclina. El relato no enuncia que haya un desplazamiento, cosa prohibida por precepto sabático, de P_1 ; L_1 y L_2 no están separados, ni hay transgresión de la norma. Además, si P_1 puede realizar A_1 y A_2 es porque tiene voluntad, actúa con libertad y deliberación, sobre todo puede *levantarse*, acción inicial que detona el resto de la narración, *salir de* y *dirigirse a*. Dado que la Sinagoga es el lugar de reunión del sábado, coincide que sea este, la casa de Simón, el escenario para la escucha de Dios.

La suegra de Simón (P_2) es el siguiente personaje que introduce el relato. Este segmento de la enunciación dice que se trata de una mujer (la), que está emparentada familiarmente con Simón (suegra) y, por supuesto, que habita en su casa. Simón es el punto de referencia para identificar la suegra, así como para identificar la casa, el punto que la casa y la suegra están en el mismo nivel de enunciación y, además, comparten género, número, referencia genitiva y ubicación contextual. Asimismo, conviene reconocer en esta expresión una alusión a la madre y a Simón como hijo, pues suegra y madre se correponden. Así queda claro que la suegra, como mujer y como madre parece cumplir una función diferente a la de Simón, pero fundamental y ascendente en relación con él. La referencia, pues, no es solo de un lado; aunque parezca que *la suegra* está supeditada a *Simón*, en términos sociales su incidencia es recíproca, pues Simón es el yerno (hijo) de ella, si Simón es quien escucha, ella es su ascendente más próximo. El término *suegra* para designar a una determinada persona, mujer, familiar, implica que el hablante o enunciador tiene en cuenta, además de la misma persona P_3 , otra persona que toma como elemento de referencia. No es posible otorgar contenido referencial preciso a la palabra *suegra* si no está en relación con *de Simón*. Es decir, el significante *suegra* no está vinculado de manera absoluta al refe-

rente *Simón*, pues puede ser nombrado como *madre de, Hermana de, sobrina de, hija de, tía de...* Esto parece insignificante, pero no lo es, pues el enunciador ha elegido por alguna razón a Simón como ese elemento de referencia familiar y contextual, y a la suegra como P_3 . ¿Por qué eligió a Simón? ¿Por qué a la suegra y no al suegro, en un ambiente claramente marcado por lo masculino? ¿Por qué no la presenta como madre de..., hace referencia a su hija, la esposa de Simón, pariente más directo?

¿Cuál es la intención del enunciador al poner a una mujer, en singular, sin nombre, como necesitada de ayuda cerca de la Sinagoga en la casa de un familiar? Es necesario buscar las respuestas en los segmentos mismos de la enunciación: la palabra *suegra* es, en griego, *πενθερά* (*pentherá*). Hace referencia a una relación familiar, en este caso, en el ambiente judío. También el mismo término alude a “*algunos*”, un número indeterminado pero definido; así, pues, es representación del pueblo judío, pero no de todos los individuos, quizás de aquellos que profesaban cabalmente la tradición religiosa y cultural del pueblo. La misma palabra *πενθεω* (*penthéō*) tiene cercanía semántica con triste o afligido por un dolor provocado por haber ofendido de alguna manera a Dios, y que dispone de algún ritual de duelo, o lamento de un marginado. Se trata de una mujer que está en conflicto, que posiblemente está triste o afligida un sábado al medio día, momento de salida del ritual sabático en la Sinagoga; está, además, ligada a la Ley y es madre (suegra) de Simeón, la escucha de Dios. Queda claro que es una mujer viuda, pues, de no ser así, el relator hubiera elegido al suegro, y que Simón, el marido de su hija, es ahora el *Pater Familiae* de quien ella misma depende para vivir y sobrevivir. Ella, no obstante, está en situación de inmovilidad, según lo enuncia el segmento siguiente de la narración. Simón representaría, pues, a la comunidad que originalmente es acogida en la casa de la suegra, la Ley judaica, pero que ahora se convierte en el *Pater Familiae*, la ascendencia más importante; la suegra queda en un segundo lugar y es acogida ahora en la casa de Simón, los judíos que deseen son acogidos en la casa del judeocristianismo primitivo o del cristianismo posterior, pero no ya en la sinagoga, sino en la casa de Simón, la casa de la nueva familia, y ahora no dependientes de la Ley, sino de las relaciones interpersonales.

En contraste con la figura de P_1 que *se levanta de(sde)*, el verbo *ἦν* (*estar siendo*) A_3 de P_2 indica que su situación no es dinámica, sino estática, pero no solo en lo físico, sino que *está siendo sometida* a permanecer en una misma situación interna, la quietud, la que ordena la Ley a la cual representa. El verbo está en voz pasiva continua: *ἦν συνηχομένη* (*estaba siendo sujeta*). A_3 es una falsa acción, pues, a pesar de ser un verbo conjugado, está en voz pasiva, lo cual designa a un sujeto que recibe una acción ejecutada por un P_4 que fungue como sujeto, pero no lo es. Esta *figura actante* (*πενθερά* está relacionada con Simón mediante la preposición *de* con sentido genitivo, *δὲ τοῦ Σίμωνος*, *de Simón*), lo cual implica un componente deíctico negativo, pues no se define por sí misma sino a través de otro sujeto de referencia. Las relaciones están dadas. P_1 no está definido; L_2 y P_2 están definidas por ser *de Simón*, elemento común que les otorga identidad: *la escucha de Dios*. La suegra está en una situación de falta de voluntad, de minusvalía, de inmovilidad, de ausencia de humanidad, como una alusión extensiva a la Ley que representa; pero hay una actividad interna intensa que le genera *fiebre*, pero que no obedece a su deseo, sino que obedece a una voluntad externa impersonal: *πυρετῶ μεγάλῳ* (*calentura grande*); su deseo interior riñe con la acción externa que la tiene sometida, en otras palabras, su angustia o sufrimiento puede estar relacionado con el duelo por no tener hijos varones ni marido y por la directriz de la Ley de no poder hacer oficios domésticos en Sábado, aún cuando su familia (los suyos) lo requieran. Aunque no hay movimiento, dinámica o desplazamiento externos, sí existe una actividad interna, pero hay una fiebre grande que no la deja levantar, ponerse en movimiento, en actividad, ir de un lugar a otro y hacer cosas con plena voluntad. Si P_1 , que está hablando en la Sinagoga, se pone en movimiento con la finalidad de “escuchar”, pues entra en casa de Simón, entonces la primera de las acciones propias del descanso sabático es la escucha, la cual no está prohibida por la Ley.

Esta situación incluye un elemento no mencionado: el lugar de quietud, pues está imposibilitada; esto está corroborado en el verso siguiente al declarar *se levantó*. Y, aunque compartía una posición del cuerpo similar a la de P_1 al inicio del relato, pues el verbo para ponerse en movimiento es el mismo (*ἀναστᾶσα*), también es cierto que la acción queda a la mitad, pero, al completarse, com-

plementa y le da sentido a las dos acciones anteriores: ponerse en movimiento y entrar, ponerse en movimiento y ponerse a servir.

Aparece también otro personaje (P_3), múltiple, tampoco nombrado, tácito en la conjugación del verbo: [ellos –o ellas–] *le rogaban* (A_4). Este P_3 ejerce también una acción como P_1 : mientras él *salió y entró*, ellos *le suplicaban*. Podría decirse, siguiendo la derrota del relato, rogaban *que los escuchara*, lo cual unido al significado de Simón, implica el reconocimiento de P_1 . Su actuación no está finalizada (pretérito imperfecto). La situación comunicativa de P_3 está marcada de manera necesaria pero no suficiente; [ellos] es un deíctico, pues hace referencia a un sujeto aparentemente conocido en la enunciación, aunque en este caso el componente deíctico carece de contenido sémico e indica que P_3 no funciona ni como locator ni como locutario; también es un representante, pues exige un antecedente lingüístico, el cual, en el caso presente, tampoco está, pues no se sabe de dónde sale P_3 , no se sabe de dónde viene o cuál es su función explícita en el relato. La súplica implica una nueva acción no especificada: *hablar acerca de* es hacer algo, una acción de gente pasiva dirigida y orientada hacia un sujeto P_1 en beneficio de otro P_2 : *περὶ αὐτῆς*: *por ella, en favor de ella, acerca de ella, alrededor de ella*. Esta acción hace notar que P_2 no tiene voz, no puede hablar en su propio nombre, pero P_3 también está imposibilitado para actuar, pues, no solo es sábadó, sino que, al parecer, se trata de hombres (ellos), quienes tenían prohibido hablar con una mujer si estaba sola, a menos que esta fuera su madre, su hija o su esposa. Así como A_3 es una falsa acción, A_5 es una acción no explícita, deseada, que puede emparentarse con el adverbio/adjetivo *inclinado sobre ella* (39), al cual complementa. Mientras ella no puede hablar, ellos no pueden actuar; ambos están a mitad de camino entre la escucha y la acción.

En este sentido *le rogaban y acerca de ella* constituyen la segunda alusión a P_1 y P_2 : *αὐτὸν/αὐτῆς*: *a él/acerca de ella*. Ella está en situación de viuda, de madre sin hijos (varones), de mujer sola en la casa (excluida), de mujer sometida por la Ley e imposibilitada para ponerse a servir a los suyos. Sobre ellos, por su parte, no se dice que hayan estado en la Sinagoga, pero sí están en casa de Simón. Por su actitud, están siendo sometidos tanto como la suegra de Simón, solo que ella es mujer y es sobre ella que recae dicho peso, pues, no solo tiene que cumplir la Ley, sino que ellos

esperan que cumpla también con su rol domestico del cuidado de su familia. Ellos están sometidos a la misma Ley que ahora, aparentemente, les perjudica.

En este orden narrativo se suceden tiempos perfectos e imperfecto: *se levantó y entró*. El primero de ellos es un verbo pronominal y el Segundo, intransitivo. Luego deviene *estaba siendo sujeta*, un verbo de difícil construcción: estaba (imperfecto pasado de estar), siendo (presente continuo o gerundio de ser), sujeta (participio de sujetar. De manera aislada funge como adjetivo; en conjugaciones compuestas es el verbo principal). En este caso no se trata de un verbo auxiliar sino de una conjugación compuesta que constituye una voz pasiva. Se unen el pasado (estaba) con el presente pasivo (siendo sujeta[da]). La suegra de Simón había perdido su autonomía sobre el pasado y todo lo que ello representa; su historia no es contada por ella sino por su sujeción involuntaria, y, a la postre, su pasado no le pertenece, pues se expresa en imperfecto, en contraste con P_1 cuyas acciones son perfectas. Son las acciones de P_2 y no las de P_1 las que aparecen en voz pasiva y en imperfecto. *Ellos le rogaban*, está en pasado imperfecto de nuevo, y la preposición *περὶ* denota la forma intransitiva del verbo, pues no se pide algo, sino por alguien. El texto no explicita qué era lo que pedían o solicitaban mediante su ruego, lo cual hace indirecta la acción. Asimismo, no queda claro *quiénes son ellos*. En su caso, no se relacionan con Simón (la escucha de Dios), lo cual deja intuir que en ellos no habrá ningún cambio de estado, ninguna transformación. Puede verse la diferencia entre las acciones directas y las indirectas: las de P_1 son directas y perfectamente identificables y ya terminadas. Las de ellos, imperfectas, inconclusas e impersonales. Ella tiene la posibilidad de actuar, ellos reducen su actuación a hablar en favor de, lo cual está lejos de implicar ponerse en movimiento, pues no están relacionadas con la dupla indisoluble escuchar/actuar. Las acciones de Ellos se tornan también imperfectas, pero ahora no aluden a nadie en particular, pues *le rogaban* es una acción precisa, concreta y terminada, pero abre al mismo tiempo un nuevo episodio narrativo: al no nombrar el objeto del ruego ni su contenido deja un vacío sobre la intención de la enunciación y sobre el contenido del enunciado. En el español debería seguirle a esta expresión un subjuntivo, la solicitud de una posible acción como respuesta (*le rogaban que...*); en griego le sigue un

complemento con un constructo nominal de referencia indirecta (*acerca de ella*). *Le rogaban* sugiere una nueva pregunta en el relato ¿por qué la manera de dirigirse a él es mediante un ruego o súplica? ¿Quién es él y quienes son ellos para interactuar de esta manera? ¿Por qué él no responde con palabras a la solicitud de ellos? Además, hay una preocupación real por el otro más que por la ley, pero no se hace manifiesta de manera pública, sino solo en privado, dentro de la casa; un ruego sobre ella por la imposibilidad que representa la Ley para ayudarlo, entonces, acuden a “él”, el único que podría hacer algo en su favor. Al parecer, él representa autoridad y superioridad frente a ellos, pues ellos le ruegan; esto lo pone como alguien con mayor autoridad y con mayor poder para actuar.

Hasta ahora quedan varias preguntas para la narración:

- ¿Quién es P₁?
- ¿Quién es P₂ y quién es en relación con P₁, además de ser suegra de Simón?
- ¿Quiénes son P₃? ¿Cuál es su relación con P₂?
- ¿Qué le pidieron a P₁ en relación con P₂?

El único personaje nombrado de manera clara y directa es la fiebre muy alta (P₄), que estaba sometiendo a la suegra de Simón. Sabemos qué era (*fiebre*), cómo era (*muy alta*), qué hacía (*estaba teniendo sometida*) y sobre quién ejercía esa acción (*a la suegra de Simón*). Así las cosas, solo P₁ puede tener un interlocutor (P₄), pues son los dos únicos que realizan acciones claras y directas y son, por tanto, los únicos interlocutores mutuos posibles. A pesar de que (ellos) hablan acerca de ella, se trata de una acción elusiva y que no exige interacción o interpelación. En este sentido se plantea la plataforma para la sucesión siguiente.

Cada uno de los pronombres incluidos en este segmento narrativo marcan una línea de pensamiento y de acción: masculino singular; femenino singular; masculino plural. Asimismo, los verbos: *poniéndose en movimiento*, *entró*, *estaba siendo sujeta*, *le rogaban*; y los escenarios: la Sinagoga, la casa de Simón. Los dos primeros verbos de la lista conforman, como se dijo, el detonante inicial y el propósito de la narración, y la inactividad de los demás denota un consiguiente temporal y espacial, es decir, no se sabe si

los que están en casa de Simón también salieron de la Sinagoga; al parecer, no, pues a diferencia de P₁ que deja atrás la Sinagoga, los demás, a pesar de estar en casa de Simón, no han salido aún, es decir, no han hecho efectiva en su vida la escucha, pues escuchar implica asimismo actuar, pero ellos no se han puesto en movimiento, su escucha está a mitad de camino entre la Sinagoga y la Casa de Simón. A pesar de estar en casa de Simón no han entrado en ella todavía; comparten la misma situación de atadura y limitación que la suegra de Simón. Y, dado que P₃ intercede por P₂, tampoco P₃ tiene autonomía ni autoridad para hacer algo en favor de P₂. P₂, personaje femenino y sujeto, pero dinámico internamente, tal vez está designando en el relato aquéllo que aparentemente solo obedece a un orden doméstico estándar o espontáneo.

Verso 39

καὶ	ἐπιστὰς	ἐπάνω αὐτῆς	ἐπετίμησεν	τῷ	πυρετῷ	καὶ ἀφῆκεν
y	poniéndose	sobre ella	reprendió	a la	fiebre	y [la fiebre] dejó-
αὐτήν	παραχρῆμα		δὲ ἀναστᾶσα	διηκόνει	αὐτοῖς.	
la;	Inmediatamente		se levantó	servía-	les.	

La perícopa continúa con una conjunción copulativa coordinada, καὶ (y), lo cual denota que esta acción (ἐπιστὰς: *se paró/se encontró/se puso*) sucede inmediatamente después de la anterior sin mediación de otra, y es consecuencia de ella, aunque se trata de una oración con identidad propia. Llama la atención la raíz compartida con el verbo ἐπίστημαι, que significa entender o comprender algo acerca de alguna cosa. Esta relación supone que ponerse (sobre ella) consiste en asumir una actitud comprensiva y de entendimiento (acerca de ella), en otras palabras, entiende su situación, la actividad de su pensamiento se orienta a la comprensión de su persona y de su mundo; podría suponerse, inclusive, que establece un diálogo con ella, la escucha. La respuesta a la petición de P₃ consiste en conversar con P₂, es decir, transformar su dinámica interna en una dinámica externalizable mediante la palabra y la acción; solo así puede salir de la situación de apoca-

miento en la cual se encuentra. La ayuda que puede prestársele a quien está en esta o en una situación similar debe comenzar por comprender dicha situación antes de intentar otro mecanismo, es decir, la transformación que se espera en el otro comienza por una transformación personal en cuanto a la manera de percibir el mundo y a los demás.

La deixis ἐπάνω αὐτῆς, *sobre ella*, constituida por una preposición de genitivo y un pronombre personal femenino de genitivo singular, cumple la misma función sintáctica que la deixis περὶ αὐτῆς, *acerca de ella*, del verso anterior. El cambio de preposición va de una referencia formal de cercanía a una posición de cercanía, pues περὶ indica “sobre” entendido como “acerca de”, mientras ἐπάνω significa “sobre” como “encima de”. Ambas preposiciones son de genitivo y están acompañadas del mismo pronombre femenino de genitivo singular. Se pasa, entonces, de una acción sin movimiento de P₃, *hablar sobre*, a una acción en movimiento de P₁, *ponerse sobre*. Se repite la secuencia de paso de la sinagoga, donde se habla y se escucha mientras se permanece echado, a moverse (levantarse y caminar) para entrar a la casa de Simón. Una actuación sucede a la otra en una progresión de la acción ligada a la Ley, por cumplimiento o por transgresión, y a la escucha. Se pasa aquí de hablar acerca de la suegra a intentar comprender la situación de la suegra, como dos formas de asumir la Ley; mismo contraste de la sinagoga entre estar echado escuchando o hablando acerca de la Escritura y pasar a una acción concreta de levantarse para dirigirse hacia otro lugar. Se trata, entonces, de una sucesión: estar echado, escuchar; moverse, entrar; comprender, increpar. Se trata de la progresión que implica el conocimiento, la comprensión y la aplicación de la Ley, la cual nunca se dinamiza sin la comunidad, sin el otro: P₁ va a una casa, entra en contacto con P₂, atendiendo la sugerencia de P₃. P₁ no irrumpe violentamente en la vida y los asuntos de P₂, sino con tacto, con consideración, intentando ponerse en su lugar para comprender su papel.

La frase siguiente es introducida por un verbo en aoristo activo ἐπετίμησεν, en la misma lógica de la enunciación anterior. Se conserva la forma sintáctica y gramatical porque hay continuidad en la narración y en la posición de los personajes en el relato. *Reprender* o *advertir* equivale a reconvenir mediante el argumento de la Ley. Lo sorprendente es que la reconvencción se hace sobre la fie-

bre y no sobre la mujer definida por la ley. Darle personificación a la fiebre hasta el punto de interactuar con ella no es necesariamente reconocerla como interlocutora, pues la consecuencia de ello no es una respuesta oral sino una acción sin palabras. Es similar a lo que ocurrió en Jardín de Edén cuando el Señor Dios reconviene a la serpiente, pero ella no tiene una actancia oral. Dado que la fiebre no tiene una existencia independiente de un sujeto que la albergue o la padezca, a pesar de haberse declarado que la suegra estaba siendo poseída por la fiebre, podría, por extensión, pensarse que la alusión a la fiebre es una alusión a la suegra, es decir, que, al dirigirse a la fiebre (la increpó), reconviene también a la suegra. Además, *la suegra*, tal como se ha visto, es también una alusión a *la Ley*, fuente del padecimiento y de la reconvencción: increpar a la fiebre, manifestación externa de un padecimiento interno, es aludir a la comprensión que se tiene de la Ley y a la actuación subsecuente. La fiebre parece tener el poder y el control sobre la suegra de Simón; no obstante, es la fiebre quien necesita a la suegra de Simón para poder existir, pues ella es una huésped. Hay una representación aquí de un sujeto que cede toda su libertad y decisión a la Ley mientras que es la Ley la que está sujeta a la decisión de la persona. Cobra relevancia aquella alusión de Jesús: “No está hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre”.

Continúa el relato con la consecuencia de la reprección: καὶ ἀφῆκεν αὐτήν, *y la dejó*. Esta deixis está conformada por la conjunción copulativa, el verbo en aoristo activo en tercera persona y el pronombre de acusativo femenino singular. Su sentido alude a dejar ir, perdonar. La fiebre, encarnada en la suegra, la libera, la deja. Este *dejar* no representa un castigo o un abandono, sino una posibilidad, una liberación. Si se entiende la fiebre encarnada en la suegra, entonces, la liberación de la suegra consiste en la autoliberación. Esta referencia es concordante con el hecho que “la tenía sujeta” del verso anterior, por tanto, ahora la suelta, la deja, la libera. Si la sujeción de la fiebre la obligaba a estar en cama, echada, como en la Sinagoga quienes iban allí invitados por la misma Ley que ataba a la suegra a estar quieta en casa, entonces la liberación implica un cambio de actitud, actuar diferente, ponerse en pie (como se verá) y ponerse al servicio de otros, así como el cambio de actitud implicó antes ponerse en movimiento, pararse y entrar en otro ambiente donde la escucha de Dios se

hace efectiva en la vida, en lugar de la fiebre. La escucha de Dios es lo que remplaza la fiebre; dicho en otras palabras, la Ley en sí misma esclaviza, pero como escucha de Dios en el conocimiento de los otros, libera.

Inmediatamente, παραχρήμα, funge como articulación de la secuencia oracional y, al mismo tiempo, como contenido semántico de cada una de ellas, es decir, la fiebre la dejó inmediatamente; y también, inmediatamente se levantó y se puso a servirles. *Inmediatamente* es, pues, un adverbio de tiempo, el cual, acompañado de las conjunciones sucesivas, afianza la idea de simultaneidad. El cambio es inmediato, es decir, el efecto de la conminación se comienza a notar sin dilación alguna.

El efecto de ser dejada por la fiebre, la cual obedeció a quien la exhortó, es el mismo que encarna P_1 cuando se levanta de la sinagoga y entra a casa de Simón. Pareciera que el mismo efecto se produce por la misma fuente. Ahora bien, la suegra de Simón, por Ley, no podía ir a la Sinagoga, es decir, estaba sometida por la Ley a no poder disponer de esa misma Ley y a no poder sentir en sí misma sus efectos, salvo los de estar sometida. A ella le llevan la Ley, o, como lo deja intuir el texto, la Ley va hasta ella y, entonces, inmediatamente, siente el efecto, δὲ ἀναστᾶσα, *se levantó*. La comprensión de la Ley hace que los sujetos se pongan en movimiento. El mismo efecto que tiene P_1 , de levantarse y entrar en casa de Simón, para ponerse al servicio de P_2 , es el que tiene ahora, a manera de retribución, la suegra: se levanta y διηκόνει αὐτοῖς, *les servía*. Si esto es así, entonces la escucha (Simón) de Dios es el servicio a los otros, principalmente a los excluidos y marginados. Además, P_2 les sirve, es decir, que, aunque no sabemos quién más estaba con P_1 , los efectos de la liberación los cubre a todos, quizás a quienes le hablaron sobre ella, quizás también a quienes no le hablaron. Este cambio aquí tiene una connotación más universal, más orientada a lo comunal y social, pues “les servía”. El aislamiento que produce la ausencia de Ley o su falta de comprensión se trueca por sociabilidad. Solo la comprensión de la Ley permite la vida social, la ciudadanía, y aquello en lo que se fundamenta el intercambio interpersonal es precisamente el servicio como una manera de reivindicar al otro: se reivindica al que se sirve y, al mismo tiempo, quien sirve es reivindicado. La perícopa comienza en la sinagoga y termina en el servicio, es decir, la experiencia de

transformación se completa. Cobra sentido aquí, nuevamente, el quiasma formado por la narración. P_1 está presente en el relato, pero, aunque el relato mismo dice que es locuente, no determina su locución. P_2 está presente y es no-locuente. P_3 alude a la fiebre, la única que está presente, pero no habla, actúa, no para cambiar su estado, sino para impedir que P_2 cambie el suyo. P_4 está presente y, aunque se dice que emite algún enunciado, no se precisa cuál es tal. Cuando el personaje es no-locuente, no hay intercambio oral o interacción propiamente dicha, de manera activa y directa, sino que se da por hecho que se hacen ciertas declaraciones sin interlocución. A los sujetos de este relato, entonces, los determinan las acciones. Los pronombres son asémicos, no tienen contenido semántico a menos que hagan algo o sean deícticos explícitos y directos. No se nombra a ningún personaje porque en lo que se quiere centrar el texto es en sus acciones, aquello que determina la escucha completa de la palabra es la acción. La escucha pasiva termina siendo un aprisionamiento o un estatismo que no permite dejar atrás la Sinagoga y entrar en la casa de Simón.

Cuestiones diversas y consideraciones finales

La conversación con la Ley es delicada y difícil, con mayor razón si se trata de superar su letra para otorgar sentido. Tal vez la suegra de Simón (la mujer judía sin varón) sentía que no podía preparar lo básico para la familia, incluyendo a quienes acababan de llegar de la sinagoga, cansados y con deseos de comer, por el precepto del reposo sabático. Tal vez estaba sometida por la pereza y la desidia y se amparaba en la Ley para justificar su inacción y descuido. Tal vez estaba siendo sometida por la familia a vejámenes y exclusión por la pérdida de su marido y posiblemente de sus hijos. En cualquier caso, la atadura venía de la Ley, mientras Simón, su hijo/ yerno, no aparece, y el otro sujeto, quien suponemos que es Jesús, es perfectamente libre, por encima de la simple normatividad legal. Encuentra sentido en los preceptos y los comparte con ella. La superación de las ataduras de la Ley en virtud del mensaje nuevo de Jesús que otorga espíritu a la letra de la Toráh, puede ser el centro de este mensaje, o puede serlo la decisión personal de ponerse por encima de las ataduras de la ley, interpretarla en función de sí mismo y de los demás y transformar la mera atención a la letra de

la Escritura por una comprensión completa de la misma mediante su escucha completa.

La suegra, sometida a y por la ley, se pone al servicio de todos, espera por todos, como lo indica el verbo. Se abre a todos. Pero esto ocurre gracias a una transformación que consiste en la liberación de una ley que subyuga y atormenta, que impide la libertad y el servicio a otros, y en convertirse en la Ley, ese cúlmen con sentido que se pone al servicio de los seres humanos, más allá de los prejuicios, inclusive, de tipo religioso. Este cambio puede entenderse como una osadía por parte de algunos judíos, o como una rebeldía por parte de quienes llegan a hacerse cristianos en un mundo de tradición judía. En otras palabras, tanto judíos como cristianos tienen la posibilidad de comprender e interpretar y aplicar la ley en función de otros y no solo de sí mismos, al margen de lo religioso, pues la humanidad está por encima de ello.

A pesar de lo que se ha creído en relación con la intención del Cuarto Evangelio, único datado en la época de la transición entre el judeocristianismo primitivo y el cristianismo posterior al año 90, este trozo parece indicar que la intención de mostrar esta transición era ya contemplada en la época de Lucas, o que este acápite de los Sinópticos es una redacción contemporánea o posterior al año 90.

Actualmente, cuando están de moda los diálogos en diversos contextos políticos, económicos y sociales en general, vale la pena recordar que no son lo mismo los acuerdos a los cuales se llega por escrito como consecuencia de un diálogo y la acción real que suponen dichos acuerdos, aquella que germina en el interior de los sujetos, gracias a su comprensión propia y de la sociedad, y a su interés genuino en fortalecer los lazos humanos. El cambio de perspectiva en el mundo depende de una decisión, de la comprensión de la humanidad y de la determinación para la acción.

Además, se puede pensar de manera explícita en la situación de muchas familias que han sido desarticuladas por incidencia de ideologías religiosas o políticas y que se han dividido o enemistado por pensamientos que sólo pueden existir y ser poderosos si los sujetos se comprometen con ellos. Son las personas las que toman la decisión de adherirse o no a una ideología o pensamiento, y son ellas quienes pueden cambiar desde adentro para transformarse y transformar el mundo.

Los procedimientos semióticos y narratológicos aplicados a un texto pueden dar luces sobre aquellos mensajes que permanecen allí dispuestos para emerger ante la lectura acuciosa y fina de quien desea encontrar en ellos más de lo que aparentemente dicen, y de quienes desean transformar también su pensamiento a partir de conocimientos nuevos y reflexiones diversas.

Referencias

- Balz y Schneider (2005). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. 2 vols. Salamanca, Sígueme.
- Bazylinski (2006). *Guía para la investigación bíblica*. Navarra, Verbo Divino.
- Entrevernes (1998). *Análisis semiótico de los textos*. Madrid, Cristiandad.
- Kerbrat-O., C. (2009). *La enunciación de la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires, Edicial.
- Nestlé-Aland (2012). *Novum Testamentum Graece*. Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. 28 Ed. Stuttgart.
- Romera, José (1980). *El comentario semiótico de textos*. Madrid, Sociedad General Española de Librería.

El desprecio del mundo de Inocencio III: un no a la alegría de vivir*

Gonzalo Soto Posada**
Conrado Giraldo Zuluaga***
Luis Fernando Fernández Ochoa***

* El presente capítulo se deriva del proyecto de investigación “Didáctica de las lenguas clásicas: enseñanza y aprendizaje en la formación universitaria” (137C-05/18-42) de los grupos de investigación *Epimeleia* de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, y de *Lengua y Cultura* de la Escuela de Educación y Pedagogía de la misma Universidad.

** Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, y Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Docente-investigador de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la UPB. Integrante del grupo de investigación *Epimeleia* de la misma universidad. Correo electrónico: gonzalo.soto@upb.edu.co

*** Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín. Docente-investigador de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la UPB. Coordinador del grupo de investigación *Epimeleia* de la misma universidad. Correo electrónico: conrado.giraldo@upb.edu.co

*** Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España. Decano de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la UPB. Integrante del grupo de investigación *Epimeleia* de la misma universidad. Correo electrónico luis.fernandez@upb.edu.co

1.

Es indudable que la Edad Media osciló entre el desprecio del mundo y la alegría de vivir¹. Paradigmáticos a este respecto son los múltiples textos que en este tema dejaron los medievales. Desde *La Ciudad de Dios* con sus dos amores: *amor Dei* y *amor sui*, los múltiples comentarios al *Apocalipsis*, la insistencia en el más allá frente al más acá como valle de lágrimas, la predicación continua sobre los novísimos hasta, por mencionar un texto paradigmático, el *De Contemptu mundi* de Inocencio III, se pasó también por manifestaciones sobre la alegría de vivir como los carnavales, las fiestas de los locos, los cantos de los goliardos, la producción literaria cómica, las parodias de la cultura oficial y su inversión desde la cultura de la risa, las obras teatrales propias del realismo grotesco, los dichos y refranes, la ironía y el sarcasmo, la *Caena Cipriani* como vuelta canela de la Biblia².

Para ilustrar ambos paradigmas citemos dos textos fundamentales. El primero es de Agustín: “[...] dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial”³. *El segundo es de los goliardos:*

[...] estamos en la estación alegre, doncellas. ¡Alegraos ya, jóvenes!
¡Ay, ay, qué lozano estoy! Me abrazo en el amor de una doncella.
Un nuevo amor me hace perecer. ¡Qué dulce canta la filomena, qué melodías!
Me abrasso en mi interior, la flor de las doncellas es mi amada,
la rosa de las rosas a quien veo con frecuencia. Tus promesas me confortan
y me ponen loco tus negativas, Soy juguete de tu virtud, y tu inocencia me enajena.
Calla un poco, filomena, para que salga la endecha de mi pecho. Tranquilo estoy durante el invierno;

1 Cf. Emilio Mitre. *Desprecio del mundo y alegría de vivir en la Edad Media*. Madrid: Trotta, 2017

2 Cf. Mijail Bajtin. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barcelona: Barral, 1974. Jacques Heers. *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona: Península, 1988. Ricardo Arias y Arias. *La poesía de los goliardos*. Madrid: Gredos, 1970

3 Agustín. *La Ciudad de Dios*, XIV, 28

*con la primavera me enciendo. Ven a mí, doncella, con alegría; ven, ven hermosa, que perezco*⁴.

Entre el desprecio del mundo y la alegría de vivir se desarrolla el mundo medieval. Hay un pesimismo antropológico y uno alegre, una reivindicación solo del alma o del cuerpo, un olvido de los placeres por el deber y un olvido del deber por los placeres, una transferencia de la eudaimonía al más allá o al más acá, una verdadera psicomaquia entre la virtud y el vicio, una apología del no a la concupiscencia y del sí, una puesta en escena del no a la libido y del sí, una vida totalmente cuaresmal o pascual (el *risus paschalis*)⁵, entre el cuerpo como tumba del alma y el alma como tumba del cuerpo, entre el dominio de las pasiones y su exaltación, entre la catarsis de los deseos y su explosión maníaca, entre el ascetismo y su negación.

En una palabra: el *contemptus mundi* como regla de oro del vivir y la *laetitia mundi* como gozo del vivir bien. El arte de vivir, la estética de la existencia se inclina hacia el olvido del mundo y su desprecio o la alegría de vivir como libido del placer. La Edad Media es una agonía entre don carnal y la cuaresma como bien lo pinta el Arcipreste de Hita en su *Libro del buen amor*⁶.

2.⁷

Papa del 1198 al 1216, Inocencio III, de nombre Lotario, hijo de Thrassimond, conde de Segni y de Claricia, de la familia de los

4 Citado en Ricardo Arias y Arias. *La poesía de los goliardos*. Op. Cit., 199

5 Cf. Maria Caterina Jacobelli. *Risus paschalis. El fundamento teológico del placer sexual*. Barcelona: Planeta, 1991

6 Véase *la batalla entre don carnal y la cuaresma*. Barcelona: Vosgos, 1975, 111-117

7 Cf. Gerardo Laveaga. *El sueño de Inocencio*. México: Mr. Ediciones, 2006. Michele Macarrone. *Innocent III*. Dictionnaire de Spiritualité. Tomo VII. Segunda parte, c. 1767-1773. E. Amann. *Innocent III*. Dictionnaire de Théologie Catholique. Tomo VII. Segunda parte, c. 1961-1981. Para esta investigación seguimos la siguiente edición: *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae*. Migne, Patrología Latina, tomo 217. París, 1890, cc. 702-746. Todas las traducciones son de Gonzalo Soto Posada. Citamos con la sigla CM, por libro y capítulo.

Scotti, nació en Gavignana en el año 1160. Perteneció a la alta nobleza romana. Recibió en Roma, en el monasterio de san Andrés en Celio, su primera formación intelectual y espiritual. Fue canónigo de san Pedro. Orientó su vida a la carrera eclesiástica. En la universidad de París recibió una sólida formación académica teniendo como maestro a Pedro de Corbeil. En Bolonia se abrió al conocimiento del derecho gracias a la orientación del maestro Ugucione de Pisa y su *Summa super decreto*. Regresó a Roma en 1185 con el objetivo de hacer una carrera eclesiástica llena de honores y poder. Es hecho cardenal por Clemente III (1187-1191). A la muerte de Celestino III es elevado al solio pontificio en el que permanece 18 años, llevando a su plenitud la monarquía papal y su *plenitudo potestatis* en lo espiritual y temporal tanto en Roma, como en Italia y el resto de Europa. Coronó como emperador y rey de Sicilia a Federico II Barbarroja, sometiendo a Sicilia y al sacro imperio romano germánico a su control y el resto de Europa, como se dijo, no sin luchas y enfrentamientos con las autoridades alemanas, francesas, inglesas, españolas, portuguesas, húngaras, polacas, escandinavas.

Persiguió con ahínco la unión con las Iglesias orientales separadas definitivamente de Roma desde el siglo XI. Sus intentos fueron fallidos, máximo con la conquista de Constantinopla durante la cuarta cruzada y la fundación del reino latino de Constantinopla, hecho que incidió fuertemente en la no unión de las Iglesias. Inocencio consideró que este reino expandió el influjo romano sobre Oriente. No fue así pues pronto Constantinopla es reconquistada por los bizantinos y la toma de Jerusalén por los cruzados fue un fracaso.

Respecto a la herejía, su posición fue radical: exterminarla de raíz. Bogomilos, cátaros, albigenses fueron destruidos brutalmente.

Sobresalió como predicador y sus sermones causaron gran impacto en sus auditores.

Aprobó en 1210 la regla de san Francisco de Asís.

Convocó el Concilio de Letrán, noviembre de 1215, que marcó el apogeo de su pontificado⁸. Este concilio determina, entre otras cosas, la comunión y la confesión anuales.

Hans Küng⁹ anota que con Inocencio III se consolida el paradigma eclesial romano de la Iglesia como poder y centralización romana. Es *una Iglesia universal pontificia*¹⁰ y un *papismo autoritario*¹¹. No puede ser el papa juzgado por nadie, solo por Dios¹². La Iglesia romana tiene la primacía absoluta. Roma es el poder eclesial para efectos de la fe, del derecho, de la disciplina y de la organización eclesial. Todo se hace derecho y *romanización significa jurisdicción*¹³ y *canonistas profesionales*¹⁴. El papa deviene *gobernante supremo, legislador absoluto y juez supremo de la Iglesia*¹⁵. Se politiza la Iglesia y el papa posee *el dominio del mundo*¹⁶. Estamos ante una *hierocracia papal*¹⁷ y el papado es *una institución de soberanía absoluta*¹⁸.

Sus ideas teológico-políticas fueron muy claras y distintas: primacía absoluta y universal del papado sobre la cristiandad, el papa como vicario de Cristo en la tierra y representante directo e inmediato de Dios, primacía de la Iglesia romana sobre todas las Iglesias, catolicidad y romanidad son una y la misma cosa, los obispos son los delegados del papa, el papado tiene el derecho soberano de disponer de los bienes de la Iglesia, la magistratura de toda disciplina eclesiástica reside en el papa.

Representante de Dios en la tierra, *rey de reyes y señor de señores*, el papa participa del poder universal de Dios y tiene la soberanía universal sobre los poderes terrenales; él es la roca de toda

8 Cf. Enrique Denzinger. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1995, 153-159

9 *El Cristianismo*. Madrid: Trotta, 1997, 399-413

10 *Ibid.*, 400

11 *Idem.*

12 *Ibid.*, 401

13 *Ibid.*, 402

14 *Ibid.*, 403

15 *Ibid.*, 404

16 *Ibid.*, 406

17 *Idem*

18 *Ibid.*, 413

la Iglesia; lo que el alma es al cuerpo lo es el sacerdocio al poder real; el vicario de Cristo en la tierra tiene todos los poderes, las dos espadas, el sol del poder frente a la luna de los demás poderes; él debe hacer reinar en todo lugar la virtud, la justicia, la paz; está para mandar sobre naciones y reinos; concede la autoridad imperial del sacro Imperio romano germánico.

En este sentido se pronuncian sus decretales *Venerabilem* y *Novit ille*.

3.

Su primera obra fue compuesta hacia 1194-1195. Tenía alrededor de 35 años. Fue su célebre *De contemptu mundi sive De miseria humanae conditionis*. Revela, por su contenido, una sólida preparación. En el prólogo, se afirma, que quiere ser un pequeño tratado ascético moral en el que se describe la basura de la condición humana para dejar de lado el orgullo.

Es un tema bíblico, de tal modo que hay más de 550 citas bíblicas. Usa también fuentes patrísticas, escolásticas y clásicas con autoridad y precisión. El tema de fondo es la miserable condición humana en todas las circunstancias, desde el nacimiento hasta el juicio final.

Consta de tres libros. El primero intitulado *Del inicio miserable de la condición humana*. Allí determina la condición miserable de la naturaleza humana en razón de su cuerpo y de sus pasiones. Toda la vida es un conjunto de vicisitudes y avatares llenas de dolor y sufrimiento que hacen que toda la vivencia humana se llene de sombras. El segundo lleva por título *Del progreso culpable de la condición humana*. El hombre crea su infelicidad y miseria. Atado a las riquezas, honores y placeres deviene avaro, lujurioso, orgulloso, injusto, incontinente y repleto de vanidad. El tercero está dedicado a *la decadencia lamentable del hombre*. Es una *meditatio mortis* y sobre las postrimerías del hombre, en especial el infierno y sus penas.

Es un libro de espiritualidad que tiene mucha influencia desde el siglo XIII hasta el siglo XVII, pues medita sobre los aspectos fundamentales de la existencia y sus experiencias límite. Tiene un éxito inmediato, lo que se revela en sus más de 600 manuscritos

y sus numerosas ediciones, la primera de las cuales fue en 1478. Sobra decir que toda la meditación está untada de pesimismo.

Su segunda obra es el *De missarum mysteriis* (*sobre los misterios de la misa*). Es un ejercicio que reúne la tradición litúrgica romana y la teología de París. Expresa un profundo respeto y veneración por la sagrada Eucaristía, en especial por la consagración, el corazón mismo del sacrificio eucarístico. Formula con claridad la transubstanciación y los efectos del sacramento como alimento espiritual y como símbolo de unidad de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo.

La tercera obra que queremos señalar es el *De quadripartita specie nuptiarum*. Es un extenso e intenso comentario del salmo 44. Sobresalen sus reflexiones sobre la eucaristía y un texto que hizo carrera en la liturgia de la iglesia: *¡O magnum et salutare convivium, in quo caro Christi comeditur, et sanguis Christi potatur!*¹⁹.

4.

La antropología de Inocencio hace del cuerpo la tumba del alma²⁰. El cuerpo es finito, envejece, muere, deviene cadáver, se disuelve en polvo, es el alojamiento provisional del alma que, por el contrario, es inmortal y noble. La tarea humana es escapar de esta envoltura y despreciarla. Aprender a morir al cuerpo es la gran faena humana. Es que *mientras viva la carne, habrá dolor y mi alma siempre se lamentará*²¹. La concupiscencia de la carne o lujuria es el instrumento y el lugar de la tentación. La muerte es la separación de cuerpo y alma. El primero deviene polvo; la segunda no perece y si ha pecado debe purificarse en el purgatorio²² hasta la resurrección final del hombre entero.

19 ¡Oh grande y saludable banquete, en el que se come la carne de Cristo y se bebe su sangre!

20 CM I, XXI

21 *Ibid.*

22 Cf. Jacques Le Goff. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus, 1981, especialmente las páginas 201-202; 240-241; 421

Ello remite a una vida de ascetismo y desprecio del cuerpo y sus placeres: hay que disciplinar el cuerpo. Un texto paulino refuerza esta argumentación: *¿Infeliz es el hombre, quién me libraré de este cuerpo de muerte?* (Rom, VII, 24)²³. Por el cuerpo hay dolor y temblor, trabajo, inseguridad, infelicidad²⁴. Es la condición miserable de la existencia humana²⁵. Somos por el cuerpo *una masa de putrefacción*²⁶. Con más radicalidad:

[...]lo expondré más plenamente, lo diré con más claridad. El hombre está formado de polvo, fango y cenizas; y lo que es más vil, de semen inmundísimo; concebido en la comezón de la carne, en el fervor de la libido, en la pestilencia de la lujuria y lo que más deprimente, en la mancha del pecado. Nacido para el trabajo, el dolor y el temor y lo que es más miserable, para la muerte²⁷.

Inocencio no cita para nada a Platón ni se refiere a la tradición neoplatónica de la Edad Media. Son textos bíblicos sus puntos de apoyo. Pero es indudable que el neoplatonismo con su ecuación *soma-sema* está presente en esta visión negativa de la corporeidad, tal como se desarrolla, por ejemplo, en *El Fedón*. Hacer filosofía y teología es aprender una forma de vida como hábito de vivir: despreciar todo lo relacionado con el cuerpo aprendiendo a morir en vida. De ahí la *meditatio mortis* como esencia del pensar. La tarea es, como dice el Salmista, citado por Inocencio: *Saldrá de la cárcel mi alma* (Psal. CXXI, 8)²⁸. Por lo mismo, se deben evitar el cuidado superfluo²⁹ y los adornos superfluos³⁰, pues *más se exponen los vestidos que las virtudes*³¹.

Ni siquiera el iluminado de Hipona habló del cuerpo como tumba del alma. Para él, *el alma es una sustancia racional creada*

*para regir un cuerpo*³². En cambio, Inocencio determina que el alma es una sustancia racional encarcelada en un cuerpo. No es tampoco la forma del cuerpo como en el Aquinate. Está encerrada en una mazmorra, el cuerpo, que es su prisión y ergástulo. No es sino ver la putrefacción de los cadáveres³³

5.

Hay otra idea antropológica clave en Inocencio. Es la del hombre como microcosmos y árbol invertido: *¿Qué es el hombre según su forma sino un árbol invertido? Sus raíces son los pelos; su tronco, la cabeza y el cuello; su madera, el pecho con el vientre; sus ramas, las tibias; su follaje, los dedos y las articulaciones*³⁴.

Ya podemos vislumbrar, por lo dicho por Inocencio, a que se apunta cuando el hombre viene definido como microcosmos. No es otra cosa que entenderlo como síntesis y resumen del cosmos. Y aquí es precisamente donde las correspondencias macro-microcósmicas cobran todo su sentido y desempeñan todo su papel. Nada mejor que acudir a ellas y por ellas esclarecer qué es esto del hombre microcosmos: si en el macrocosmos hay animales terrestres y acuáticos, así en el hombre pulgas, piojos y lombrices intestinales. Aquél tiene fuentes, ríos y mares, éste entrañas. Aquél, animales aéreos, éste mosquitos. Aquél, vientos y soplos, éste flatulencias y olores. Aquél sol y luna, éste dos ojos. Aquel montes y colinas, éste huesos. Aquél cielo, éste cabeza. Aquél meteoros, éste fiebre e inflamación. Aquél terremotos, éste forúnculos. Aquél truenos, éste toses y estornudos. Aquél lluvia, nieve, granizo, arroyos, éste catarros y resfríos. Aquél se inunda, este suda. Aquél piedras, éste huesos. Aquél cuatro elementos, éste cuatro humores. Aquél tierra, agua, gleba, ríos ramificados, guijarros, raíces nudosas, musgos, pastos y ramajes, metales preciosos, árboles, éste carne, sangre, músculos, venas, glándulas, nervios, vello, cabellos, medula de los

23 CM I, XXI

24 *Ibid.*

25 CM I, I

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 CM I, XXI. Cf. Jean-Claude Schmitt. Corps et âme. En: Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (ed.). *Dictionnaire raisonné de l'Occident Médiéval*. Paris: Fayard, 1999, 230-245

29 CM II, XXXVII

30 CM II, XXXVIII

31 CM II, XXXIX

32 *De quantitate animae* XIII, 22

33 CM III, I

34 CM I, IX. Cf. Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1968, especialmente el capítulo II: *La prosa del mundo*, 26-52. Gonzalo Soto Posada. *La función de la semejanza en las Etimologías de Isidoro de Sevilla*. Medellín: UPB, 1998

huesos, pelos. Aquél océano que crece y decrece con la respiración del universo, éste pulmones que se dilatan y contraen. Aquél restaura sus heridas, éste hace lo mismo. El cielo en el cosmos está por encima del aire, mares y tierras, la cabeza del hombre por encima de sus miembros a los que domina. Estaciones, elementos y humores se corresponden: la sangre crece en la primavera y como el aire es cálida y húmeda; el verano, cálido y seco se corresponde con el fuego y la cólera roja; el otoño, seco y frío, con la tierra y la bilis negra; el invierno, frío y húmedo, con el agua y la flema. El cielo es redondo como la cabeza del hombre. En el macrocosmos tres partes: cielo o empíreo, atmósfera o aires o cielos, y tierra, en el microcosmos cabeza, corazón y partes inferiores, y así como en el cielo gobierna Dios, en el hombre el alma que dirige todo el cuerpo desde la cabeza. En el cosmos mundo angélico, mundo celeste, mundo sublunar, en el hombre intelecto, razón y sentido, cerebro (símbolo de la inteligencia), corazón (símbolo de la vida y la razón), órganos genitales (generación y corrupción, sensibilidad). En el cosmos sustancias espirituales, en el hombre alma racional. En el cosmos movimiento armonioso y equilibrio sintético en los cuerpos celestes, en el hombre armonía y equilibrio en su complejión. Aquél tiene siete planetas por los cuales y sus revoluciones asegura su circuito vital, éste siete planetas corporales, sus órganos (Bazo-Saturno, Hígado-Júpiter, Bilis-Marte, Corazón-Sol, Riñones-Venus, Pulmones-Mercurio, Cerebro-Luna), por los cuales se garantiza su círculo vital³⁵. Tres los tiempos cósmicos: pasado, presente, futuro, tres los tiempos humanos, tres sus edades (juventud-madurez-vejez) y tres sus facultades psicológicas en conexión con el tiempo: la memoria que recuerda el pasado, la inteligencia que juzga el presente y la previsión que anticipa el futuro, cuya síntesis nos hace prudentes³⁶. Así como el sol disipa

las tinieblas del macrocosmos, la razón en el microcosmos disipa la tenebrosidad del error y de la confusión. En el cosmos hay dos mundos, la región supraceleste y etérea y la región sublunar y sensible, en el hombre el alma humana y el cuerpo humano. Lo que la faz del cielo es al éter, es el rostro al cuerpo del hombre. Como el pulso de éste corre por sus venas, los astros circulan por sus vías propias. Los siete planetas se corresponden con las siete aberturas en el rostro humano. Sus ojos son estrellas en cuanto reparten su luz en la oscuridad del rostro. Los siete metales escondidos en el fondo de las minas son los siete miembros principales del hombre. Sus partes bajas se corresponden con los lugares infectos del mundo, con el infierno, sus tinieblas, sus condenados, los excrementos del mundo. Su esqueleto se corresponde con el de los animales. Como el Primer Móvil es el soberano cielo y parte principal del mundo, el hombre es el cielo de la tierra y su parte principal, etc...

Podríamos extender las correspondencias indefinidamente. Sin embargo, queremos agregar otras dos como muestra de las aplicaciones prácticas de las relaciones macro-microcósmicas. La primera se refiere a la orina. Así como el hombre espeja y refleja el cosmos así la orina espeja y refleja el microcosmos; en ella está representado todo el hombre. Y por este su papel de síntesis y resumen del microcosmos, ello es, microcosmos del microcosmos, podemos conocer el estado de salud o enfermedad, de equilibrio o desequilibrio. Es como un retrato del hombre y su microcosmicidad.

La segunda se refiere a la sociedad y al ser social del hombre. Si mundo y hombre pueden explicarse por sus correspondencias macro-microcósmicas, sociedad y hombre también pueden recibir este tratamiento: el mundo puede ser considerado como una gran polis, armoniosa y ordenada, de la cual y correspondiéndose con ella, la polis humana puede ser una síntesis y resumen y en consonancia con las leyes cósmicas, causa de ese orden y armonía cósmicos, deben ser pensadas las leyes de la sociedad, microcosmos político frente al macrocosmos pero a la vez macrocosmos político frente al hombre como ser social y político, microcosmos de la sociedad.

Como podemos ver, el fondo clave nos aparece en primer plano: el hombre es microcosmos en cuanto es síntesis y resumen del macrocosmos (cielo y tierra), su diminutivo, semejanza

35 La correspondencia es de Paracelso. Varía según los autores. Pero en sus distintos matices lo que se debe subrayar como eje es siempre la relación macro-microcósmica. Cf. Ángel Castellán. *Anales de historia antigua y medieval* 15 (1970) 85

36 Como en la correspondencia planetas-partes del cuerpo, en la correspondencia tiempos o edades del mundo y del hombre, los matices varían según los autores. Cuando nos ocupemos de Inocencio veremos su matiz. Pero en todos ellos el fondo es siempre la correspondencia cosmos-hombre.

e imagen del mundo, en su estructura copia la estructura del cosmos, contiene sus elementos y fuerzas vitales, es todas las cosas y está en todas partes³⁷. En este sentido, la definición del hombre como microcosmos viene significada por expresiones tan gráficas como: “pequeño mundo”, “epítome del mundo”, “epílogo del cosmos”, “cosmos del cosmos”, “pequeño mapa”, “hijo del entero universo”, “officina creaturarum omnium”, “omnis creatura”, “in homine omnia constant”...

Todo ello nos revela la importancia de esta categoría del microcosmos tanto como categoría del pensamiento como configuración general de la naturaleza, pues como *categoría del pensamiento*,

37 Sobra advertir que la relación es ambivalente. Por algo son correspondencias mutuas. Si en el hombre podemos ver sintetizado el cosmos, en el cosmos podemos ver sintetizado el hombre. Si el hombre es un “mundo menor”, el cosmos es un “hombre mayor”. Si el hombre es un círculo menor, el mundo es un círculo mayor. Nada hay en el cosmos que no esté en el hombre y viceversa. De ahí el juego de la cosmologización del hombre y de la antropomorfización del cosmos (éste puede derivar de un Gigante primordial, de un Macrantropos). De ahí que el cosmos se represente con miembros desde cabeza hasta pies. El caso del Zodíaco. O que se hable de un Macrantropos como hombre cósmico. O que, así como el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, así el cosmos es cuerpo y alma, las célebres categorías de resonancia platónica, “Corpus Mundi” y “Anima Mundi”, el cosmos como “Gran Viviente”, como un organismo vivo, como “Unidad Viviente”, “Animal Divino”, Viviente Mayor... con sus cuerpos celestes vivos y animados, dotados de cuerpo y alma, con sus cavernas llenas de hombres, demonios, dragones, bestias... Y del mismo modo que el alma expande su calor vital por todo el cuerpo humano, así el alma del mundo lo hace por todo el cuerpo del mundo como un soplo vital permitiendo las relaciones armoniosas entre las cosas del cielo y las de la tierra. O que se piense y se describa el cosmos como un feto. O que el reino vegetal y mineral, los útiles y objetos del mundo sean sexualizados como machos o hembras, que la Tierra sea vientre y madre, la mina útero, los minerales embriones, las fuentes de los ríos vagina, las grutas y cavernas, matriz, que las especies vegetales sean homologadas a órganos genitales humanos

[...] ella aplica a todos los dominios de la naturaleza el juego de las semejanzas redobladas; garantiza a la investigación que cada cosa hallará en una escala mayor su espejo y su certidumbre macro cósmica; ella afirma a su vez que el orden visible de las esferas más altas vendrá a reflejarse en la profundidad más oscura de las tierra...³⁸

Y como *configuración general* de la naturaleza,

[...]ella pone límites reales, y por así decirlo, tangibles, en el camino de las similitudes que se unen. Ella indica que existe un gran mundo y que su perímetro traza el límite de todas las cosas creadas; que en la otra extremidad, hay una criatura privilegiada que reproduce, en sus dimensiones restringidas, el orden inmenso del cielo, de los astros, de las montañas, de los ríos y de las tormentas; y en fin, que es en los límites efectivos de esta analogía constitutiva donde se da el juego de las semejanzas³⁹.

Ahora bien, si es síntesis y resumen del cosmos lo es en cuanto participa de lo celeste (Dios, ángeles, astros) y de lo terrestre (minerales, vegetales, animales), en cuanto está en contacto con el arriba y con el abajo. Esta simbiosis hace entonces que el microcosmos devenga intermedio, nudo, centro, nexo, vínculo entre las naturalezas superiores y las inferiores, “cópula del mundo”, medianía entre Dios y mundo, entre lo sensible y lo inteligible. De ahí su composición: reúne en sí todos los elementos cósmicos, desde los minerales, pasando por los vegetales y animales hasta los cuerpos celestes, ángeles y divinidad. Por eso es vida material (los cuatro elementos), vida vegetativa, vida sensitiva y vida intelectual, o si se quiere expresar de otro modo, tiene ser en común con las piedras, vida con las plantas, sensación con los animales, inteligencia con los seres superiores (en la astrología serán los astros, en la perspectiva cristiana, ángeles y Divinidad), o con otra categoría: es cuerpo en correspondencia con el mundo material y sensible, es alma en correspondencia con el mundo astral y es espíritu para co-

38 Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., 46

39 *Ibid.*

rresponderse con la divinidad⁴⁰, o con las categorías tradicionales es cuerpo (sensación) y es alma (razón). Como cuerpo es terrestre y sintetiza el mundo de abajo, como alma es celeste y sintetiza el mundo de arriba. Es homo-humus en cuanto comunión con la tierra y sus modos de vida mineral, vegetal y animal, en cuanto es compuesto de los cuatro elementos, “*hombre exterior*”, “*hombre de la formación*” con categorías bíblicas. Pero a la vez *homo-caelum*, “*hombre interior*”, “hombre de la insuflación” en cuanto comunica con las naturalezas puramente espirituales. En esta óptica, entonces, el hombre-microcosmos es copia del mundo y de la Divinidad. Y por ello debemos tener presente que en esta definición microcósmica del hombre como síntesis y reflejo del cosmos, siendo el cosmos, imagen de la divinidad, el hombre, como síntesis de esta imagen, resulta, por ende, imagen de la divinidad. Y como este carácter de síntesis del cosmos hace del hombre un ser privilegiado en el contexto cósmico, entonces, por lo mismo, su imagen de la divinidad también resulta privilegiada. En este sentido, en esta concepción del hombre como microcosmos lo que se plantea, en última instancia, es la relación Mundo-Hombre-Divinidad, en la cual la Divinidad es el modelo y mundo y hombre copias. Y el hombre como microcosmos copia el mundo y lo sintetiza, pero al sintetizarlo ocupa en él un puesto central. Por eso es su co-creador y dominador. Y así, en su microcosmicidad, se relaciona con mundo y Dios: como microcosmos sintetiza el cosmos.

Como éste es criatura de Dios, y el hombre resume el cosmos, entonces es a la vez síntesis y resumen de la Divinidad, “pequeño Dios terrestre”, “como Dios en la tierra”. O sea, a la vez que copia del mundo como microcosmos, es su modelo y arquetipo como imagen de la Divinidad y por eso lo puede conocer, dominar, transformar, organizar, perfeccionar, penetrar, configurarlo a su imagen, llevarlo a la Divinidad...⁴¹. Henos aquí ante la dignidad del hombre y su privilegio en el concierto de las cosas como ser

40 Son categorías de Paracelso. Cf. Ángel Castellán. *Anales de Historia Antigua y Medieval* 15 (1970) 82

41 Una síntesis de este doble carácter del hombre como microcosmos pero a la vez como *microtheos* (según la expresión de Castellán), de síntesis pero a la vez modelo del cosmos en tanto que su denominador y transformador, de esta su dignidad, puede verse en el planteo de Godefroy de

de excepción. “*Apenas inferior a un Dios le hiciste*”, hablando con el salmo VIII, sería la expresión adecuada para vislumbrar esta dignidad del microcosmos: intermedio entre las naturalezas puramente espirituales que están sobre él y las materiales sometidas a su dominio, “*en el horizonte entre la eternidad y el tiempo*”, privilegio que incluso no tienen los ángeles, naturalezas puramente espirituales y en este sentido superiores al hombre, pero a la vez, en cierta medida, inferiores en cuanto no medianías, en cuanto no celestes y terrestres a la vez, en cuanto no microcosmos, en cuanto no dominan ni transforman el cosmos, en cuanto no encadenamientos entre arriba y abajo. Por algo el hombre, a diferencia de los demás animales y vegetales, tiene su figura erecta (los vegetales son erectos pero su cabeza son sus raíces, hincada en la tierra, no orientados hacia el cielo: “*animales invertidos*”), su rostro levantado y orientado hacia el cielo, está en pie, su posición es vertical y con ello los supera infinitamente y puede, por lo mismo, corresponderse con el arriba y dominar lo de abajo. Es, pues, un signo de su potencialidad intelectual, de su superioridad sobre los animales como animal superior, como encuentro de lo celeste y de lo terrestre, cabeza del abajo, pies del arriba. Por algo es racional, conoce que conoce, puede descubrir el qué de las cosas, incluso de las celestes y de la Divinidad, a pesar de sus limitaciones. Por algo es libre y por su libertad puede optar hacia el arriba o hacia el abajo o conjugar ambos en una síntesis admirable. Por algo es lo más semejante a Dios entre lo terrestre en cuanto como un “*pequeño Dios*” conoce, organiza y domina el cosmos. Por algo es el coronamiento y resumen de la obra creadora, la “*obra del último día*”, signo de su dignidad y dominio cósmicos. Son sus posibilidades creadoras, su nunca acabada potencialidad de saber, ordenar y transformar, su responsabilidad cósmica como co-creador, como dueño, rey, señor, centro del universo. Por algo es trino y uno en cuanto memoria, inteligencia y voluntad. A todo este contexto apuntan expresiones como “*planta celeste*”, “*árbol invertido*”, “*audacísima naturaleza*”, “*animal divino*”, “*suprema creatura*”, “*gran milagro*”, “*señor de las cosas inferiores y familiar de las superiores*”,

Saint-Victor, esquematizado en Ángel Castellán. *AHAM* 15 (1970) 48. De ahora en adelante AHAM

“cumplimiento de lo existente”... Todas ellas nos hablan y sintetizan esta dignidad del hombre en el concierto de lo existente, cosa que Inocencio reconoce, pero que por la culpa original fue destruida: De ahí su miseria en medio de su dignidad: *Vanidad de vanidades y todo vanidad (Eclesiastés I, 2)*⁴².

Pues bien, después de lo expuesto sobre el hombre-microcosmos, aparece claro el porqué de la importancia de esta categoría en la explicación del cosmos. Por ello rematamos este numeral distinguiendo con R. Allerse⁴³ las diversas acepciones del microcosmos, a modo de resumen de todo lo dicho y con ellas su función totalizante y totalizadora:

Microcosmismo elementalístico (el hombre como síntesis de los elementos cósmicos).

Microcosmismo estructural (el hombre se piensa sobre el modelo del mundo o éste sobre el modelo del hombre).

Microcosmismo holístico (toda la organización del mundo se hace a imagen del hombre o viceversa).

Microcosmismo simbólico (las diversas asimilaciones, el cuadro de correspondencias macro-microcósmicas).

Microcosmismo psicológico (la asimilación se hace por el conocimiento: lo semejante se conoce por lo semejante, sentidos y cosas se asemejan: el ojo ve lo visible, el oído oye lo audible, el olfato huele los olores, el gusto gusta los distintos sabores..., porque el hombre está compuesto como las cosas de cuatro elementos puede conocerlas, porque el hombre es cuerpo y alma, sensación e inteligencia, puede conocer lo sensible y lo inteligible, así como el sol, fuente de luz, hace visible los objetos, así el ojo, sol del hombre, como fuente de luz, hace posible la visibilidad cognoscitiva de las cosas, así como el cosmos es unidad en la diversidad, así el conocimiento... Conocer es ese “*atingere per similitudinem*”, ese “*alcanzar las cosas por semejanza*”. Sujeto y objeto entran en relación por su semejanza).

42 CM I, XII

43 Cf. Ángel Castellán. AHAM 14 (1969) 89

Microcosmismo metafísico (el hombre se convierte en universo por pura imagen).

En este orden de ideas muy bien resuenan las palabras de Inocencio: *envejecen los dos mundos, tanto el macrocosmos como el microcosmos, es decir, el mundo mayor y el mundo menor. Y cuando más prolijamente se produce la senectud de ambos, tanto más se deteriora la naturaleza de los dos*⁴⁴. Es su dignidad hecha pedazos por las innumerables especies de amarguras⁴⁵.

6.

Esta dignidad antropológicamente se hace añicos por la miseria de la condición humana. Estamos tocados por la finitud, labilidad y debilidad. Ello nos hace, desde la cuna hasta la muerte, un mar de sufrimientos y dolores. Es lo de Jeremías (XX, 18): “¿Por qué salí del vientre de mi madre, para ver trabajo y dolor y que se consuman en la confusión mis días?”⁴⁶. Somos *una masa de putrefacción*⁴⁷, compuestos de vil materia, generados de semen inmundo⁴⁸, entramos y salimos desnudos del mundo por el nacimiento y la muerte⁴⁹, devenimos esputo, orina y estiércol⁵⁰, nuestra vida es breve y envejece⁵¹, nuestro trabajo es fatiga y vanidad⁵², el estudio de los sabios es pura aflicción y estulticia⁵³, la vida está repleta de ansiedades⁵⁴, las riquezas son polilla miserable⁵⁵, los honores y

44 CM I, XXVIII

45 *Ibid.*

46 CM I, I

47 *Ibid.*

48 CM I, III

49 CM I, VIII

50 CM, I, IX

51 CM I, X

52 CM I, XII

53 CM I, XIII

54 CM I, XV

55 CM I, XVI

dignidades son flor de un día⁵⁶, el matrimonio y el celibato están untados de concupiscencias⁵⁷, la bondad y la maldad se disputan el corazón del hombre⁵⁸, la vida es una constante e inútil milicia⁵⁹, alegrías y dolores están en todo proyecto humano⁶⁰, se vive para morir⁶¹, la amistad genera infortunios continuos⁶², amargura, tormentos, penas son el pan nuestro de cada día⁶³, nadamos en la criminalidad incluso de los recién nacidos⁶⁴, injusta es la justicia⁶⁵, la avaricia todo lo inunda⁶⁶, la explotación del hombre por el hombre es moneda corriente⁶⁷, la corrupción corre como un río llenándolo todo⁶⁸, la libido nunca se sacia⁶⁹, la gula hace del vientre un dios⁷⁰, la ebriedad hace que el vino sea la verdad de la vida⁷¹, la ambición rompe el saco⁷², los magnates florecen para caer⁷³, la soberbia y la arrogancia se enlazan provocando ruinas y caídas como la de Lucifer⁷⁴, los adornos y joyas desplazan las virtudes⁷⁵, el corazón se infla de inmundicia⁷⁶, todos terminamos en cadáve-

-
- 56 CM I XVII
 57 CM I, XVIII
 58 CM I, XIX
 59 CM I, XX
 60 CM, I, XXII y XXIII
 61 CM, I, XXIV
 62 CM, I, XXVI
 63 CM, I, XXVIII y XXIX
 64 CM I, XXX
 65 CM I, XXXI
 66 CM II, II y XI
 67 CM II, III
 68 CM II, IV
 69 CM II, VI y VII
 70 CM II, XVII
 71 CM II, XIX
 72 CM II, XXVI
 73 CM II, XXIX
 74 CM II, XXX-XXXIV
 75 CM II, XXXVI-XXXIX
 76 CM, II, XLI

res putrefactos⁷⁷ y seremos juzgados por Dios como juez justo y severo para salvarnos o condenarnos⁷⁸.

Ante esta miserable condición humana más vale no haber nacido y suplicarle a la Divinidad que se apiade de nosotros⁷⁹.

7.

Si tal es la condición humana, pensar en los novísimos y en las postrimerías es un buen remedio para saber vivir bien y cuidar de nosotros y de los otros. Todo el libro III es una meditación escatológica. La escatología de Inocencio recuerda lo dicho por la *Ciudad de Dios*: la historia es la lucha entre dos ciudades y dos amores que comienza con la creación y el drama de la caída original, prosigue con la encarnación como *kénosis* con su drama de la redención y concluye con el juicio final con su drama de salvación y condenación. Cielo e infierno son la teleología de la historia con su visión beatífica y las penas de los condenados que no tienen ningún remedio⁸⁰. Con suma plasticidad pinta el papa Inocencio estas dos realidades finales, especialmente los tormentos del infierno y de la gehena con su llanto y crujir de dientes. La parusía como fin de la historia debe ser meditada constantemente convirtiendo la vida en una *meditatio mortis* como vigilancia sobre la maldad y la contaminación humanas⁸¹.

Los tormentos de los condenados se ganan toda la atención del cardenal Lotario. En su visión, el infierno es:

-
- 77 CM III, I
 78 CM III, II-XVII
 79 CM III, XVII
 80 Cf. Emilio Mitre. *Desprecio del mundo y alegría de vivir en la Edad Media*. Op. Cit., 17-41
 81 Cf. Bernard Töpfer. *Eschatologie et Milenarisme*. En: Jacques Le Goff y Jean- Claude Schmitt. *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Op- Cit. 360-373. Jacques Le Goff. Au-de là. En: Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt. *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Op- Cit., 89-101. Colleen McDannell y Bernhard Lang. *Historia del Cielo*. Madrid: Taurus, 2001.

[...] gemidos y alaridos, lutos y dolores, rechinamiento y clamor, temor y temblor, dolor y trabajo, ardor y fetidez, oscuridad y ansiedad, amargura y asperidad, calamidad y miseria, angustia y tristeza, olvido y confusión, torsiones y picadas, amarguras y terrores, hambre y sed, frío y bochorno, azufre y fuego ardiente por los siglos de los siglos⁸².

Es más: la gehena viene pensada como tinieblas exteriores e interiores⁸³, fuego que nunca se extingue⁸⁴, oscuridad tenebrosa⁸⁵, angustia terrible⁸⁶, penas dolorosas⁸⁷, confusión y caos⁸⁸ lleno de gusanos⁸⁹.

En última instancia: *Las penas del infierno son diversas según los diferentes pecados*⁹⁰ desde la concupiscencia hasta todo tipo de vicio particular⁹¹. El hedor y la fetidez llenan estas penas y las hacen más tétricas⁹². Por lo mismo, toca convertirse y hacer penitencia y convertir la vida en una constante *metanoia*⁹³ que permita evitar la confusión del infierno y los condenados, una vida consagrada a Dios, un volverse a Dios de todo corazón, una renovación interior, un cambio de mirada y modo de vivir, un volverse del mal hacia Dios.

8.

Toca concluir: la reflexión de Inocencio está en las antípodas de las disertaciones sobre la dignidad del hombre como la de Pico della Mirandola. Su *De Contemptu mundi* es una meditación sobre la

82 CM III, XVII

83 CM III, VII

84 CM III, VI

85 CM III, VI

86 CM III, V

87 CM III, IV

88 CM III, III

89 CM III, II

90 CM III, IV

91 CM III, IV

92 CM III, IV

93 CM III, III

miseria de la condición humana untada de pesimismo sobre el sentido de la vida. Más valiera no haber nacido del vientre materno⁹⁴. La alegría de vivir se desmorona ante las trágicas consistencias de la vida del hombre. Desde el nacimiento hasta el juicio final todo es agonía y sin sentido. Su *humanitas* está permeada por la desgracia de haber visto, no la luz del vivir sino la noche de la vida. Esta oscuridad trágica de la existencia la convierte en algo absurdo lleno de vileza y porquerías. Desde la cuna hasta la condenación final todo es temor y temblor sin que brille una lucécita que ilumine el camino del vivir. A la luz de sus ideas, parece que todos somos un fracaso total en nuestras aspiraciones, pues los vicios más que las virtudes son la razón de ser del vivir. Dios mismo, más que Salvador, es un juez implacable que condena y el pecado, no la gracia, es la causa eficiente, material, formal y final de nuestro proyecto vital. Hasta nuestra realidad de microcosmos y andar erguidos para poder mirar el Empíreo es una suciedad, no un poema al vivir. Su poética vital pinta a los hombres como un aborto de la naturaleza en su crudeza y putrefacción. Todo es inmundo comenzando por el coito. Nuestra condición de seres sexuados, lejos de ser un canto al placer de vivir, es una melodía poco sinfónica al tener que reproducir la especie humana para sufrir y pecar. Como masa corrupta y putrefacta nuestra dignidad de hombres es su indignidad. Somos fascinantemente terribles y temibles, verdaderos monstruos de la perversión. El poder del amor, esencia de la vida feliz humana y cristiana, es solo amor del poder, riquezas, honores y dignidades, verdaderas inconsistencias del gozo evangélico y su poema de las bienaventuranzas. Somos ciegos guiando a otros ciegos, sepulcros en vida tocados de fetidez y hedores nauseabundos. La náusea vital es el eje teleológico que cruza la vida, verdadera inmundicia en todos sus aspectos. En pecado nos concibió nuestra madre⁹⁵ y *el polvo, fango y cenizas* son nuestra esencia⁹⁶. La vida, lejos de ser una economía del don, es una apología del egoísmo y del no darse. No convivimos, sino que nos matamos espiritual y materialmente. Esta apología de la

94 CM I, I

95 CM I, I

96 CM I, I

muerte y del pecado no nos deja respirar con quietud, relativa seguridad y tranquilidad. Así negamos la *epimeleia heautou* con su radical poética vital para devenir un cadáver que anda por la vida sin rumbo ni orientación. No hay mapa vital. Nuestra cartografía es una prosopografía que revela que somos puentes caídos y en ruinas, verdaderas momias en vida.

Esta tumba ambulante como fantasma antropológico es una masa corrupta en materia y forma. La única luz en medio de estas tinieblas es el más allá visto solo desde el ángulo de la eterna condenación, más que de la salvación. La psicomauia está ganada por los vicios, no así por las virtudes y la gracia no aparece en el plan salvífico de la economía de la salvación. Dios es *acusador, abogado y juez*⁹⁷, *más que gracia salvadora. El fuego de la gehena, no la fruición divina es el fin de la historia. El reino de satanás parece vencer al reino de Cristo. Somos la desgracia en pasta que, cual abortos, fuimos arrojados al seno de la existencia. La alegría de vivir no es lo propio de este valle de lágrimas. La fruición vital está ausente de la meditación del cardenal Lotario. Las experiencias límite de la vida hacen crujir esta alegría de vivir: la muerte, el vicio, el dolor, el sufrimiento, el crimen, la condenación. La luz para enfrentar esta economía de las experiencias límite es el amor fraterno, de lo que seremos juzgados en el juicio final. solo que este amor fraterno es vapulado por el odio anti fraterno y la maldad viviente. solo se respira lo otro de la areté y la phrónesis. El kakós y la hybris nos devoran en la carrera hacia el juicio final. Parece que nuestro destino ya está escrito: hedor vicioso y fetidez corpórea llena de piojos y liendres, hormigas y pulgas*⁹⁸. El hombre, cual pequeña pulga, busca a quien devorar y cual garrapata chupa la sangre de los demás hinchado de orgullo y engreimiento. El mundo, el demonio y la carne nos asfixian cual enemigos nunca vencidos. La concupiscencia de los ojos de la carne y del alma nos agita cual león rugiente. He ahí las proezas de la gran bestia. Somos peregrinos que navegamos en un mar agitado por las olas de los vicios sin puerto seguro y sin faro que ilumine este peregrinar. En esta navegación naufragamos hinchados por las anclas de la *libido dominandi* y la *libido possidendi*, verdadera

97 CM III, XVI

98 CM I, XX

Babilonia que oculta el puerto de Jerusalén. Estas libidos como concupiscencia de los placeres ahogan las virtudes como deberes del horizonte vital y la alegría de vivir, combinando equilibradamente deber y placer, es una lejanía inalcanzable. La astucia de la serpiente vuelve a hacernos comer la fruta prohibida. Y el retorno al paraíso como salvación y fruición de Dios se oculta en los ropajes de la condenación.

Como Jorge Manrique cantará siglos después en sus *Coplas por la muerte de su padre*, Inocencio puede repetir:

[...]recuerde el alma dormida, avive el sexo y despierte contemplando, se pasa la vida, cómo se viene la muerte tan callando; cuán presto se va el placer, cómo, después de acordado, da dolor; cómo, a nuestro parescer, cualquier tiempo pasado fue mejor⁹⁹. Al fin y al cabo: nuestras vidas son los ríos que van a dar en la mar, qu'es el morir; allí van los señoríos derechos a se acabar e consumir; allí los ríos caudales, allí los otros medianos e más chicos, allegados, son iguales los que viven por sus manos e los ricos¹⁰⁰.

En síntesis: desde Inocencio, somos un ser tocado por la finitud que nos hace seres para la muerte y putrefacción, carnes dadas a los gusanos, verdaderos cadáveres, cuya alegría de vivir se desvanece en las experiencias límite de la vida.

Bibliografía

- Mitre, Emilio. *Desprecio del mundo y alegría de vivir en la Edad Media*. Madrid. Trotta, 2017
- Mijail Bajtin. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barcelona: Barral, 1974.
- Jacques Heers. *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona: Península, 1988.
- Ricardo Arias y Arias. *La poesía de los goliardos*. Madrid: Gredos, 1970

99 En: *Historia y antología de la poesía española*. Madrid: Aguilar, 1950, 430

100 *Ibid.*

- Agustín. *La Ciudad de Dios*
Ricardo Arias y Arias. *La poesía de los goliardos*. Madrid, Gredos, 1970
Maria Caterina Jacobelli. *Risus paschalis. El fundamento teológico del placer sexual*. Barcelona: Planeta, 1991
Juan Ruiz, Arcipreste de Hita. *Libro del buen amor*. Barcelona: Vosgos, 1975
Inocencio III. *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae*. Migne, Patrología Latina, tomo 217. París, 1890
Enrique Denzinger. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1995
Gerardo Laveaga. *El sueño de Inocencio*. México: Mr. Ediciones, 2006.
Michele Macarrone. *Innocent III*. Dictionnaire de Spiritualité. Tomo VII. Segunda parte, c. 1767-1773.
E. Amann. *Innocent III*. Dictionnaire de Théologie Catholique. Tomo VII. Segunda parte, c. 1961-1981
Hans Küng. *El Cristianismo*. Madrid: Trotta, 1997

Consolatio ad Apollonium de Plutarco. Técnicas de educación emocional ante la pérdida de un ser querido*

John Edison Mazo Lopera**

“μακάριοι οἱ πενθοῦντες,
ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται”
(Mt. 5.4)

Introducción

El dolor ante la pérdida de un ser querido no se aplaca de la misma forma en todas las sociedades y en todas las épocas. De hecho, las emociones se pueden considerar como fenómenos históricos que responden a las dinámicas sociales y culturales de cada sociedad. En este orden de ideas, la literatura de consolación en la antigüedad clásica ofrece la oportunidad de abrir, tal como lo plantea Han Baltussen (2013), una ventana hacia “*the ancient emotion of grief*” (13).

* El presente capítulo se deriva del proyecto de investigación “Didáctica de las lenguas clásicas: enseñanza y aprendizaje en la formación universitaria” (137C-05/18-42) de los grupos de investigación *Epimeleia* de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, y de *Lengua y Cultura* de la Escuela de Educación y Pedagogía de la misma Universidad.

** Candidado a *PbD*. en Historia por la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, Magister en Historia por la misma Universidad, y Filósofo de la Universidad de Antioquia. Docente de la Facultad de Filosofía de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades (ETFH) de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín. Integrante del grupo de investigación *Epimeleia* de la UPB. Correo electrónico: john.mazol@upb.edu.co

Los escritos de consolación, en consonancia con la idea de la filosofía antigua como medicina para el alma, pretendían curar el dolor mediante estrategias filosóficas que pueden ser consideradas como técnicas de educación emocional en la antigüedad. Con ellas no se intentaba eliminar o negar el dolor humano, sino brindarle un tratamiento racional de tal modo que la terapia contribuya a entender lo que esencialmente hace parte del dolor en el ser humano y lo que no es connatural a ese padecimiento.

David Konstan (2006) afirma que: “el género de la consolación fue pensado no tanto para cortar el dolor de raíz como para prevenir que se establezca como un hábito permanente” (256).¹ Esa tendencia a prolongar y acentuar la experiencia del dolor (*grief*) al afrontar la pérdida de un ser querido fue un motivo considerable para que la reflexión filosófica en la antigüedad, planteara estrategias alternativas para contrarrestar los efectos dañinos de algunos comportamientos y pensamientos que acompañan el luto.

En este sentido, agrega Konstan que: “los griegos y los romanos reconocieron el poder del sufrimiento e inventaron los modos de mitigarlo, desde el consejo filosófico hasta el límite oficial sobre el periodo de duelo” (256).² La filosofía antigua reflexionó sobre la inconveniencia del luto extremo (Séneca *Consolación a Polibio* 6.1) y las enfermedades del alma que prolongan dicho sufrimiento. Una muestra de esto se observa en *Consolatio ad Apollonium* donde Plutarco escribe palabras de consuelo a un amigo para que afronte la muerte de su hijo con la educación emocional que proporcionan los bálsamos de la filosofía.

A continuación se analizan cuáles fueron los bálsamos filosóficos y qué tipo de procedimientos se utilizaron para curar el dolor ante la pérdida de un ser querido a través de las cartas de consolación. En primer lugar, se exponen los antecedentes de la filosofía como medicina para el alma; luego, se presentan los aspectos generales de las consolaciones en la antigüedad y, posteriormente,

1 “The genre of the consolation was intended not so much to cut grief off at the root as to prevent it from settling in as a permanent habit.” La traducción es propia.

2 “The Greeks and Romans recognized the power of grief, and devised ways of assuaging it, from philosophical advice to official limits on the period of mourning.” La traducción es propia.

se analizan estos mismos procedimientos y los bálsamos filosóficos aplicados por Plutarco en *Consolatio ad Apollonium* (en adelante *Cons. Ap.*), entendidos en este artículo como antiguas técnicas de educación emocional ante la pérdida de un ser querido.

1. Antecedentes de la filosofía como medicina para el alma

Fueron los mismos griegos quienes compararon la filosofía con la medicina.³ La utilidad práctica de su ejercicio trata sobre la curación de las enfermedades del alma que prolongan la rivalidad, los celos, la angustia, el duelo, la tristeza, la tribulación, el lamento, la preocupación, el dolor, la inquietud, el desaliento, la desesperación y otros estados de ánimo que los griegos sintetizan con el uso del concepto *πάθη* (Pabón 2012).

La filosofía antigua representó una forma de vida cuya dimensión práctica tiene por objeto la salud del alma.⁴ Aquí se da una preocupación constante por el pensamiento y la acción en tanto que estas se relacionan mutuamente con la naturaleza física y racional del ser humano. Las causas del sufrimiento pueden recaer en aspectos físicos o ser producto de diferentes agitaciones del alma. Sin embargo, los padecimientos físicos, al considerarse como parte de los fenómenos de la naturaleza, no dependen de los designios humanos; mientras las afecciones del ánimo entendidas como fenómenos que tienen su sede en el alma, sí dependen de nosotros (Epicteto *Manual* 1.1, 3). De ahí que, los ejercicios espirituales de la filosofía antigua enfatizan que la salud espiritual depende especialmente de las opiniones que posee el hombre sobre las cosas.

Martha Nussbaum al igual que Pierre Hadot reconocen en los escritos clásicos de la filosofía antigua que la salud del alma depende de las opiniones. En este caso, el trabajo terapéutico de la filosofía antigua consistió fundamentalmente en dar tratamiento a

3 Platón *República* 564bc, *Gorgias* 504bd; Seneca *Ep* 2.3; 8.2; 27.1; 29.8; 40.5; 50.9; 53.7; 54.2; 64.8; 68.7; 78.3; 79.25; 94.17; 95.19; 106.6; 114.22; 115.6; Epicuro *Carta a Meneceo* 122, *Exhortaciones* 54; Cicerón *Tusc.* 3.6; 3.40; 3.54; 4.24; 4.58.

4 Hadot (1998 y 2009), Foucault (1990 y 2010), Nehamas (2005), Nussbaum (2003), Gual C.G. (2002).

los falsos juicios de valor. En *La terapia del deseo* (2003), la filósofa estadounidense dice: “La filosofía cura enfermedades humanas, enfermedades producidas por creencias falsas” (34). Por su parte, Pierre Hadot en *La ciudadela interior* (2013), considera que “la vida filosófica estoica consiste esencialmente en el dominio del discurso interior. Todo en la vida del individuo depende de cómo se representa las cosas, es decir, de cómo se las dice a sí mismo” (111). Estas observaciones plantean que los alivios proporcionados por la filosofía antigua estaban orientados hacia el tratamiento de las falsas consideraciones sobre las cosas, involucrando estados de ánimo y comportamientos que simpatizan con el error de algunas opiniones que pueden conducir hacia la infelicidad.

Michael Foucault también considera que para los antiguos la filosofía implicaba ciertos ejercicios espirituales que en términos terapéuticos estaban orientados hacia el “cuidado de sí”. Ejercicios o prácticas que denominó *Tecnologías del yo* (1990). En general, el filósofo francés menciona seis: 1) **meditar**: este ejercicio fue utilizado para examinarse a sí mismo, administrando los errores que se comenten y recordando las verdades que son útiles para la vida (71); 2) **imaginar el mal**: este ejercicio fue útil para enfrentar los reveses de la fortuna (61), especialmente cuando la meditación hace uso de la imaginación para representarse una gran desgracia que puede ocurrir: “Imagínate, sea cual fuere el acontecimiento que temes, que se ha de realizar indefectiblemente; y ese mal, no importa el que sea, tú mismo supéralo mentalmente y evalúa tu temor” (Séneca *Ep.* 24.5).⁵ Así, el estoico se adiestra para esperar y aceptar los designios de la fortuna,⁶ tal como lo ilustra Epicteto con la oración matutina: “Condúceme, Zeus, y tú, Destino, / al lugar que me tenéis señalado. / Que yo os seguiré diligente” (Epic-

teto *Manual*, 53)⁷; 3) **escribir**: este ejercicio Foucault lo menciona refiriéndose a la correspondencia epistolar entre amigos. El propósito de estos ejercicios consistió en actualizar las verdades que uno necesita decirse a sí mismo (Foucault, 1990, 61), ya que las cartas también hacen parte de un ejercicio autobiográfico.⁸ Por eso mismo, afirma que, “el sí mismo es un objeto de lo cual hay que escribir”;⁹ 4) **interpretación de los sueños**: aunque esta técnica no se desarrolla ampliamente en las *Tecnologías del yo*, por lo menos, sí se mencionan dos libros que pueden contribuir a su comprensión. El primero de ellos se refiere a *La Interpretación de los sueños* de Artemidoro y, el segundo, se refiere a los *Discursos sagrados* de Elio Aristides. Sobre este último, Foucault (1990) sugiere que los sueños eran útiles para recibir consejos de los dioses. Y sobre el primero, menciona que los sueños para los antiguos eran un objeto de preocupación porque ellos anunciaban el futuro (78-79); 5) **gimnasia**: esta técnica hace alusión a una serie de ejercicios físicos que someten el cuerpo a duras pruebas de abstinencia sexual, alimentación y restricción de algunas comodidades cotidianas (77). Estos ejercicios tenían como propósito disponer el cuerpo para que resista las incomodidades que puede deparar un futuro incierto y los caprichos de la fortuna; 6) **ejercicios sofísticos y éticos**: estos ejercicios los menciona Foucault refiriéndose al juego de preguntas y respuestas que hacen parte de las prácticas entre maestro y discípulo. Así también, menciona los “ejercicios ambulatorios” que se refieren a los paseos matutinos en los que el filósofo intenta observar sus propias reacciones durante el día. Y más adelante, agrega que otro ejercicio consiste en “el control de las representaciones” con el que se intenta recordar los principios de la acción (78). Así pues, estos ejercicios espirituales o *tecnologías*

5 Traducción de Ismael Roca Meliá (Planea-DeAgostini, 1995).

6 Al ejercicio que intenta imaginar desgracias con el propósito de prepararse en caso de que ocurran, se denomina *praemeditatio malorum*. Según Foucault, imaginar desgracias implica tres casos: primero, que los acontecimientos futuros ocurran, no como puedan ocurrir, sino que pueden ocurrir de la peor forma; segundo, que no ocurrirán en un tiempo lejano, sino en aquí y ahora; tercero, “se hace esto no para experimentar sufrimientos inexplicables, sino para convencerse a uno mismo de que no son verdaderas desgracias” (Foucault, 1990, 75-76).

7 Traducción de Paloma Ortiz García (Gredos, 1995).

8 Para los estoicos de los siglos I y II d.C., tenerse a sí mismo como objeto de estudio y objeto de narración autobiográfica implicó describir detalles minuciosos e incluso insignificantes sobre sí mismo. Y al respecto, opina Foucault que, “Cicerón solo cuenta las cosas importantes, pero en la carta de Aurelio estos detalles (inútiles) son importantes porque se refieren al tú: lo que tú has pensado, lo que tú has sentido.” (1990, 64).

9 Según Foucault, este tipo de ejercicio epistolar y autobiográfico se realizó con más frecuencia durante los siglos I y II d. C. (1990, 62).

tenían como objetivo buscar la felicidad mediante el “cuidado de sí” formando un conjunto de estrategias terapéuticas para conservar la salud del alma.

Ahora bien, recurriendo a una autoridad clásica como Cicerón, se pueden obtener algunas aclaraciones importantes a la hora de entender las intenciones terapéuticas de la filosofía antigua. Según el orador romano, la vida feliz no solo consiste en el placer y en la ausencia de dolor, porque estos fines también son buscados por los animales irracionales.¹⁰ De ahí que, la felicidad (el sumo bien) para el hombre más bien consiste en vivir conforme a su propia naturaleza racional y con miras hacia la virtud. Si esto es cierto, entonces, parece que el ser humano como animal que piensa, puede ser feliz cuando conoce¹¹ y, en tanto cuerpo, puede ser feliz cuando actúa o realiza actividades encaminadas hacia un fin práctico.¹²

El animal racional según su naturaleza, compuesta de alma y cuerpo, parece que ha nacido para conocer y esto lo hace feliz, tal como indica Aristóteles: “*Todos los seres humanos tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de ello.*” (Aristóteles *Metafísica* 980a).¹³ También parece que el animal que habla busca conocer aquellos bienes que están encaminados hacia la utilidad, de donde

10 No solo Cicerón como simpatizante de los peripatéticos afirma esto, sino también los filósofos estoicos. Por eso mismo, Séneca dice: “el placer constituye la felicidad propia del animal” (Séneca *Ep.* 92.6). Traducción de Ismael Roca Meliá (Planea-DeAgostini, 1995). Esto con el propósito de diferenciar la felicidad que buscan los animales y la felicidad que busca el animal racional.

11 “En efecto, es tan grande nuestro innato amor de aprender y de saber, que nadie puede dudar que la naturaleza humana se deja arrebatar hacia estas actividades sin que la atraiga ninguna utilidad” (Cicerón *Del supremo bien.* 5.48). Traducción de Víctor-José Herrero Llorente (Gredos, 1987).

12 “[...] hay indicios de la naturaleza todavía más claros, incluso evidentes e indudables, de que en todo animal, pero sobre todo en el hombre, el alma desea siempre hacer algo, y de ningún modo puede soportar un reposo perpetuo” (Cf. Cicerón. *Del supremo bien.* 5.55) Traducción de Víctor-José Herrero Llorente.

13 Traducción de Francisco Larroyo (Porrúa, 2004).

se deduce que ha nacido para actuar y esto también lo hace feliz (Cicerón *Del supremo bien.* 5.58).¹⁴ Así también lo indica Séneca cuando dice a Lucilio: “*prolonguemos la vida: su cometido y razón de ser es la acción*” (Séneca *Ep.* 122.3).¹⁵ Conocer y actuar son entonces las acciones que en general convienen al ser humano para que sea un animal feliz en correspondencia con su naturaleza física y racional. Sin embargo, aún no es claro cuáles son los conocimientos y las acciones que garantizan la salud psicósomática para el animal que habla.

Al respecto, así como existen diferentes tipos de acciones y actividades para el cuerpo, también los hay para el alma. Entre aquellas actividades se deben elegir las más perfectas o las mejores con miras hacia la felicidad. En este sentido, a partir de la opinión de Cicerón en *Del supremo bien.*, se puede comprender que el hombre debería, si es que ama la sabiduría, dedicarse a tres actividades específicas para el cuerpo y para el alma:

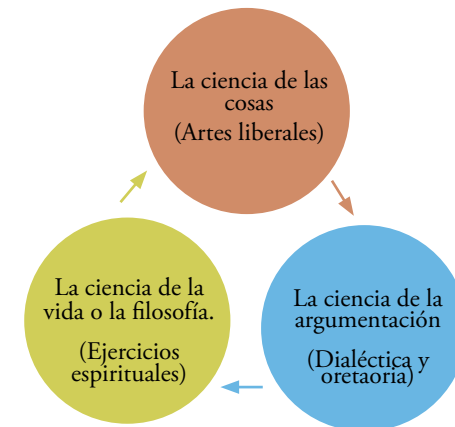


Ilustración: este esquema representa los tres ámbitos de la filosofía antigua: física, ética y lógica.¹⁶

14 Traducción de Víctor-José Herrero Llorente (Gredos, 1987).

15 Traducción de Ismael Roca Meliá (Planea-DeAgostini, 1995).

16 En *Tusc.* 5, 68 Cicerón sugiere que de estas ciencias nacerá lo que él denomina como el “triple fruto del espíritu”: “De aquí nacerá aquel famoso fruto triple del espíritu, consistente en el primero en el conocimiento de la realidad y en la explicación de la naturaleza, el segundo en el dis-

La ciencia de las cosas investiga qué es y qué lugar ocupa el animal racional en el cosmos (física); *la ciencia de la argumentación* se debe ejercitar para reconocer qué opiniones sobre las cosas son verdaderas, falsas o confusiones del lenguaje (lógica);¹⁷ y finalmente, *la ciencia de la vida o la filosofía* consiste en aprender a intervenir sobre uno mismo por medio de ejercicios espirituales (ética). Sobre lo primero, es decir, sobre *la ciencia de las cosas*, se intenta comprender el lugar que ocupa el ser humano en la totalidad del cosmos y cuáles son los fines que persigue cada ser según su naturaleza; sobre lo segundo, muchos filósofos escribieron tratados sobre lógica, gramática, dialéctica y retórica para dilucidar sobre el complejo uso que se hace de las palabras en el discurso continuo (oratoria) y en el arte del discurso discontinuo (diálogo) mediante preguntas y respuestas (Pernot 2013, 97). Así, lo primero, contribuye a ocuparse de uno mismo como parte de la naturaleza; lo segundo, a ocuparse de uno mismo como animal que utiliza razonamientos; mientras que *la ciencia de la vida* tiene como objetivo instruir al amante de la sabiduría para que se ocupe de sí mismo a partir de la conducta.

Y dado que la experiencia del dolor ante la pérdida de un ser querido involucra opiniones sobre la muerte y comportamientos de luto, aquellos elementos que se han mencionado también están presentes en las consolaciones en tanto que son discursos que pretende aliviar el dolor, aclarando al hombre cual es el lugar que ocupa en el cosmos (ciencia de las cosas), corrigiendo las falsas opiniones mediante razonamientos adecuados (ciencia de la argumentación) y practicando ciertos ejercicios espirituales (ciencia de la vida) que ayudarán a mejorar los padecimientos del afectado,

cernimiento de lo que hay que buscar y rehuir y en una norma de vida racional, el tercero en juzgar la coherencia y contradicción de cada cosa, en lo que reside no solo la sutileza de la argumentación, sino también la veracidad del juicio.” Traducción de Alberto Medina González (Gredos, 2005).

17 Marta Nussbaum en *La terapia del deseo* partiendo de los tratados filosóficos de Epicteto considera que el estoicismo plante como parte de la educación en lógica tres elementos fundamentales: el primero, trata sobre el significado de los términos; el segundo, el estudio de los silogismos y, por último, los enigmas y las paradojas (2003, 434).

afianzando la antigua idea de la filosofía como medicina para el alma.

2. Aspectos generales de las consolaciones en la antigüedad

El prototipo de las cartas de consolación se atribuye a Crantor de Solos (Ca. 330-268 a.C.) filósofo de la academia que escribió una consolación a su amigo Hipocleo por la reciente muerte de un hijo (Cf. Baltussen, 2009, 75). Epicuro también escribió una consolación a Metrodoro y este último a su propia hermana. Séneca escribió tres consolaciones dirigidas a Marcia, Polibio y a Helvia. Plutarco escribió una consolación dirigidas a su esposa y otra a su amigo Posidonio. Esta última carta no aparece en el *Catálogo* de Lamprias dando lugar a discusiones sobre la autoría del escrito (Cf. Marcos, 1998, 73).

La consolación era llamada en el mundo griego παραμυθητικός λόγος. “En su sentido estricto, el paramythétikos lógos era un escrito compuesto con ocasión de una desgracia y su finalidad era aliviar la pena de quien sufría...buscaba como fin último la tranquilidad espiritual que entrañaba el concepto de sophrosyne.” (Marcos, 1998, 73). De modo similar, George Boys-Stones en “The consolatio ad apollonium: therapy for the dead” (2013), considera que “es razonable suponer que el género consolatorio ha nacido de una particular e intensa necesidad de consuelo del ser humano frente a la pérdida y el dolor” (123).¹⁸ En general, el discurso consolatorio se puede considerar como un escrito de carácter privado, pero también existieron discursos públicos que tenían el mismo propósito en torno al dolor que causaba la enfermedad, la vejez, la ruina, el exilio o la muerte (Cf. Marcos, 1998, 74). Al respecto, el discurso de Pericles es uno de los pocos ejemplos de consolación pública que puede leerse en Tucídides II, 44.

En términos retóricos hay tres elementos fundamentales en los discursos consolatorios: 1) tópicos; 2) preceptos y 3) ejemplos. Los tópicos son los lugares comunes que plantean un tema de

18 “It is reasonable to suppose that the consolatory genre is born out of a particular and intense human need for comfort in the face of loss and grief”. La traducción es propia.

discusión a partir de opiniones aceptadas por la tradición. Los preceptos son máximas, dichos o refranes que las escuelas filosóficas comparten, recuerdan y replantean como principios morales. Los ejemplos son modelos históricos o literarios que sirven como paradigmas para consolidar el discurso filosófico e incitar a la acción.

Los tópicos en los escritos de consolación no siempre se plantean directamente, sino que se pueden inferir en el desarrollo del discurso tales como: ¿debemos afligirnos por la muerte de un ser querido?, ¿los que mueren prematuramente son desgraciados?, ¿las desgracias que sobrevienen a los hombres son producto del enojo divino o de las maquinaciones de la fortuna?, ¿la vida mejor se relaciona directamente con la vida larga?, ¿el alma se destruye con la descomposición del cuerpo?, ¿la muerte es un mal?¹⁹

Por su parte los preceptos y los ejemplos se plantean con mayor claridad. En este caso, las máximas de los siete sabios de Grecia se utilizan frecuentemente: “conócete a ti mismo”, “todo con medida”, “el tiempo todo lo descubre”, junto a otros refranes que las escuelas filosóficas rescatan de la literatura épica, trágica, cómica o que replantean con ingenio como: “la naturaleza huye de todo lo desagradable”, “la buena voluntad es racional y hermosa”, “la felicidad depende de razonamientos correctos”, “la felicidad no es permanente sino efímera”, “las palabras son médicos del alma enferma”, “en verdad buscar lo estable en lo inseguro es propio de quien no piensa correctamente sobre las cosas”, “se dice que debemos entregar la vida porque es la deuda del destino”. Y también, algunos preceptos sobre la terrible experiencia del cambio a efectos del exilio:

“el exilio no pasa de ser más que un cambio de lugar, un intercambio de lugar”, “el cambio debe considerarse, por lo demás, inherente a la condición humana”, “es característico de los

19 Mónica Marcos Celestino (1998, 82-83) asocia otros tópicos como el poder del tiempo (8.1; 26.6); sufrimientos y duelos (9.2; 12.4; 17.1); debilidad del hombre (11.3-5); apóstrofe a la Naturaleza (17.6-7); audacia del hombre (18.7); beneficios de la muerte (19.5-6; 20.1-3); carácter efímero de la vida (21); la Fortuna invencible y poderosa (10.6); ella nos da nada solo nos lo presta (10.1-2); como una tempestad ella todo lo arrastra (26.2).

propios pueblos un incesante nomadismo, de tal forma que, el cambio es una constante de la vida y del universo”, “la historia misma es fértil en ejemplos, Troya fue semilla de muchos destierros, y Eneas, el fundador de Roma, era también un exiliado” (Ascenso 1995, 596).²⁰

Los ejemplos más recurrentes en las consolaciones apuntan hacia la figura de Sócrates, Estilpón, Catón, Lelio (Séneca *Ep.* 6.6; 7,6), Anaxágoras de Clazomenas, Demóstenes, Pericles, Jenofonte, Dión de Siracusa, Antígono y los héroes épicos o trágicos como Heracles, Aquiles, Ulises, Áyax, Héctor, Edipo, Orestes, junto a mujeres como Deyanira, Andrómaca, Penélope, Hécuba, Clitemnestra, Ífigenia y Electra (Plutarco *Cons. Ap.* 118c-119e).²¹ Ejemplos que usualmente se usan para incitar en el lector el deseo de actuar.

Es importante mencionar que las consolaciones parecen estar dirigidas hacia terceros, personas que sufren y que necesitan ayuda de un pariente o de amigo. Sin embargo, Hans Baltussen también ha demostrado que Cicerón inventó para sí mismo una auto-consolación (Cf. Baltussen, 2013, 17). El profundo dolor que le causó la pérdida de su hija Tulia lo incitó a escribir para sí mismo una consolación tal como lo sugiere en *Cartas a Ático* 12.14.3. Su experiencia de luto también se manifiesta en los diálogos campestres de Túsculo cuando expone cómo se debe proceder al consolar a otros para mitigar el dolor de quienes sufren la pérdida de un ser querido.

20 “el exilio no pasa de ser más que un cambio de lugar, un intercambio de lugar”, “el cambio debe considerarse, por lo demás, inherente a la condición humana”, “es característico de los propios pueblos un incesante nomadismo, de tal forma que, el cambio es una constante de la vida y del universo”, “la historia misma es fértil en ejemplos, Troya fue semilla de muchos destierros, y Eneas, el fundador de Roma, era también un exiliado”. La traducción es propia.

21 En las consolaciones de Séneca los *exempla* recaen en personajes romanos, mientras que se reducen los ejemplos de los trágicos griegos (Marcos, 1998, 83). Véase en *Consolación a Polibio* 14.4- 17.4, como se desarrollan exclusivamente ejemplos sobre romanos que perdieron hermanos o hermanas.

Para Cicerón las consolaciones deben tratar sobre la naturaleza humana y demostrar que todo padecimiento se puede sobrellevar tal como otros lo han soportado o lo están soportando (Cicerón *Tusc.* 3.57). Sin embargo las opiniones del vulgo agudizan el sufrimiento al justificar algunas prácticas de luto que prolongan el dolor: arrancarse los cabellos tal como hizo Agamenón, buscar la soledad como hizo Belerofonte, quedarse petrificado y en silencio como Níobe y hablar en soledad como hizo la nodriza de Ennio (Cicerón *Tusc.* 3.63). Estas formas de canalizar el sufrimiento parece que fueron ejemplos de luto para el pueblo romano, pero frecuentemente agudizaron la tristeza. Por eso, la filosofía debió investigar qué costumbres y creencias convienen más en estos casos. Al respecto, Cicerón trata en *Tusc.* 3.76 sobre las principales técnicas consolatorias que fueron utilizadas por las escuelas filosóficas:

- Hay quienes piensan que el único deber del que consuela es hacer ver que dicho mal no existe en absoluto, como quiere Cleantes.
- Otros, como los peripatéticos, piensan que no se trata de un gran mal.
- Hay quienes, como es el caso de Epicuro, quieren apartar la atención de los males y dirigirla hacia los bienes.
- Hay quienes piensan que basta con mostrar que no ha sucedido nada inesperado, (como los cirenaicos), ningún mal.
- Crisípo por el contrario, considera que lo fundamental en la consolación consiste en arrancar del que sufre la creencia que le lleva a pensar que está cumpliendo con un deber justo y debido²²

Estas consideraciones conducen al orador romano hacia tres procedimientos específicos: 1) demostrar que no existe el mal o que es muy pequeño, 2) tratar de la condición común de la vida, 3) indicar que es una necesidad extrema dejarse consumir por el dolor (*Tusc.* 3.77). Según la experiencia de su propio dolor y consuelo, Cicerón recomienda que la consolación debe acomodarse a las

circunstancias, la naturaleza del dolor y de la persona para que el tratamiento sea útil en aquellos que necesitan alivio (*Tusc.* 3.79).

Estas indicaciones sugieren entonces que los escritos de consolación son discursos específicos que atienden el dolor de cada paciente según el caso. Pero, George Boys-Stones en “*The Consolatio ad apollonium: therapy for the dead*” (2013) considera que:

...for philosophical therapists at least, the treatment of grief is not different in kind from the treatment of any other disturbing emotion, or of emotional disturbance in general. On the contrary: what the philosopher might find especially attractive in addressing grief is only the special opportunity it offers to engage someone in more thorough-going reflection on their relationship with their emotions.

...para los terapeutas filosóficos en últimas, el tratamiento del dolor no es diferente a cualquier otro tipo de tratamiento sobre alguna alteración emocional o sobre la perturbación emocional en general. Al contrario: lo que el filósofo puede encontrar especialmente atractivo al tratar el dolor es solo la oportunidad especial de involucrar a alguien en una reflexión más profunda sobre su relación con sus emociones (123).²³

Esta interpretación da a entender que los filósofos antiguos trataron indistintamente cualquier tipo de emoción mediante las consolaciones. En este sentido, el sufrimiento causado por la pérdida de un ser querido tan solo representa una oportunidad para filosofar sobre las emociones. Y aunque no cabe duda de que los discursos consolatorios permiten identificar aspectos que delatan una técnica retórica común en cuanto al uso de los tópicos, preceptos y ejemplos, la experiencia de Cicerón no permite justificar la interpretación de Boys-Stones. Primero, porque Cicerón sufrió la pérdida de su hija y no encontró alivio en las consolaciones que conocía, evidenciando que no todo padecimiento puede ser tratado con las mismas medicinas; segundo, ya que necesitó escribir una consolación para sí mismo atendiendo el caso particular de su propio sufrimiento; tercero, debido a que Cicerón comprobó

22 Traducción de Alberto Medina González (Gredos, 2005).

23 La traducción es propia.

con su propia experiencia que la comparación no tiene la fuerza terapéutica suficiente para curar a todos por igual: “aunque se use mucho y a menudo ayude, ni siquiera es muy eficaz esa consolación que se resume en: «esto no te pasa a ti solo». Es cierto que ayuda, como he dicho, pero no siempre ni a todos; hay quienes la rechazan, pero importa mucho el modo en que se aplique” (*Tusc.* 3.79).²⁴

En verdad se puede decir que el procedimiento consolatorio es similar en su estructura retórica, pero el tono de la cuestión es problemático con respecto a su eficacia. El alivio del dolor exige un tratamiento distinto para cada paciente. Nótese el modo como Séneca procede al intentar aliviar el dolor de una mujer en *Consolación a Marcia* 2.1:

“Sé que todos los que pretenden aconsejar a alguien empiezan por las normas y terminan con los ejemplos. Conviene a veces cambiar esta costumbre, pues con cada uno hay que obrar de manera distinta: a unos los convencen los razonamientos, a otros, que se quedan fascinados ante hechos espectaculares, hay que presentarles unos nombres ilustres y una autoridad tal que no les dejen libre el espíritu”.²⁵

Aquí el procedimiento terapéutico hace acento en los ejemplos, incitando la imaginación moral de Marcia para que compare sus penas con otros paradigmas de luto. ¿Por qué Séneca hace uso de muchos ejemplos para curar los dolores anímicos de una mujer? Al parece cada enfermo necesita una terapia diferente, pues a otro de sus pacientes (un hombre) lo trata con más preceptos y con menos ejemplos como se lee en Séneca *Ep.* 63. Aquí el filósofo modera el uso del *exemplum* y hace brillar el discurso con máximas como: “pensar en los amigos cabales es tanto como saborear miel y pasteles; el recuerdo de los que fueron nos complace no sin cierta amargura” (6). “Nadie está triste para él solo” (2), “obremos de forma que nos resulte grato el recuerdo de los seres perdidos” (4) y, hablando sobre la muerte prematura de un ser querido, el filósofo

24 Traducción de Alberto Medina González (Gredos, 2005).

25 Traducción de Juan Mariné Isidro (Gredos, 1996).

recomienda repetir para sí mismo estas palabras: “debería morir después de mí, pero puede hacerlo antes que yo” (15).²⁶

Es cierto que los escritos de consolación utilizan ciertas técnicas retóricas similares para aliviar las enfermedades del alma y que los filósofos antiguos trataron de modo común diferentes tipos de emociones como la tristeza, la tribulación, el lamento, la preocupación, la ira, la inquietud, el desaliento, la desesperación y otros estados de ánimo. Pero también es cierto que el tratamiento debe atender el caso particular de cada paciente, porque la aplicación del medicamento no funciona igual en todos los casos.

Para terminar se puede decir en general que el tratamiento filosófico en las consolaciones involucra el reconocimiento de enfermedades comunes del alma y la aplicación de ciertos bálsamos según el caso. La *Consolación a Marcia* arroja luces sobre este procedimiento médico-filosófico cuando se identifican la causas específicas de las dolencias que suelen aparecer cuando el paciente acostumbra: 1) imaginar fantasías que agravan el dolor (7.1); 2) suponer que no se puede sufrir lo que otros han sufrido (9.5); 3) maquinarse proyectos inmortales (11.5); 4) suponer que no se puede morir en cualquier momento (21.7); 5) opinar que vivir es un bien y morir un mal (19.5); 6) obligarse a sufrir más de lo que es necesario (8.3).

Y en cuanto al alivio o los bálsamos terapéuticos de las consolaciones, estos consisten en: a) prever los acontecimientos para que cuando lleguen no dañen tanto (9.3); b) recordar que las cosas cambian y van desapareciendo (10.3); c) recordar que se ha nacido mortal y que se paren mortales (11.1); d) comparar los sufrimientos propios con gente que ha sufrido cosas peores (12.4); e) entender que la vida no es un mal ni un bien (19.5); f) comprender que la muerte prematura no es causa de infelicidad (23.2); g) aceptar que todo lo humano es fugaz y perecedero (21.2); h) reconocer que nadie muere demasiado pronto (21.4), i) repetir para sí mismo verdades o principios filosóficos que necesitan ser recordados (16.8; 9.3). Así pues, partiendo de estas aclaraciones se procede al análisis de *Cons. Ap.*, para notar con más detalle los procedimientos terapéuticos de la filosofía antigua en las consolaciones.

26 Las traducciones son de Ismael Roca Meliá (Planea-DeAgostini, 1995).

3. Procedimiento terapéutico de Plutarco

Después de esperar un tiempo prudente para que maduren las molestias y las inflamaciones, los médicos proceden a aplicar los remedios. Esto dice Plutarco para agregar un refrán de la tradición médica, según la cual “el tiempo todo lo cura”.²⁷ Y no solo esto, al igual que el tiempo, las palabras o los discursos también son medicinas para el alma: “ψυχῆς γὰρ νοσοῦσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι” (*Cons. Ap.* 102b). Así que este discurso de consolación dirigido a Apolonio le llega como un bálsamo que puede curar sus enfermedades.

En primer lugar, el filósofo examina el tipo de enfermedad. En este caso, se trata de la tristeza en el alma por la pérdida de un ser querido, un hijo. Es normal sentir dolor por esta pérdida, dice Plutarco: “ciertamente dolerse y molestarse por la pérdida de un hijo causa naturalmente tristeza, que no depende de nosotros” (*Cons. Ap.* 102c).²⁸ Esta aclaración permite introducir la distinción entre aquello que sí depende y lo que no depende de uno. Al hacerlo se da lugar al segundo paso con el que se examina si ese tipo de sufrimiento es normal o contrario a la naturaleza.

En verdad, la tristeza en el alma es algo natural cuando se pierde a un ser querido, pero perderlo por su condición de mortal, no depende de nosotros. Aumentar o exagerar ese mismo dolor, sí depende de uno.²⁹ Así que, al examinar esta afección en el alma, Plutarco considera que es natural y no depende de nuestra voluntad sentirlo; pero, sí depende de nosotros aumentarlo o disminuirlo (*Cons. Ap.* 102ac).

Después, Plutarco prepara a Apolonio para que reciba con inteligencia el tratamiento. Este procedimiento comprende dos partes. En principio, el filósofo conduce a su amigo para que acepte con prudencia el modo como la fortuna distribuye cada cosa y, en segundo lugar, para que contemple el orden al que está sometido el universo.

27 La alusión a este dicho popular también es utilizado en Séneca Ep. 63.12.

28 “τὸ μὲν οὖν ἀλγεῖν καὶ δάκνεσθαι τελευτήσαντος υἱοῦ φυσικὴν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς λύπης, καὶ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν.” En adelante, las traducciones de *Cons. Ap.* son propias a menos que se indique lo contrario.

29 Esta idea es semejante en Seneca *Consolación a Marcia* 7.1.

Lo primero que debe comprender Apolonio es que la fortuna es caprichosa. Unas veces otorga y otras veces arrebatada. Las mismas cosas no desaparecen completamente, sino que cambian de estado o de lugar. Por ejemplo, el dinero a veces está en las manos del rico o en las manos del pobre; la salud a veces está en los fuertes y en otro instante visita a los débiles; el amor a veces está en los amantes y luego se marcha dando lugar al odio, etc. Por su parte, el filósofo utiliza el concepto de democracia para ilustrar cómo la fortuna elige por azar o sorteo la suerte que se le ha asignado a cada quien (*Cons. Ap.* 102e). Y no se le debe reprochar su elección, pues al que le toca esa suerte la debe aceptar. En este caso, ante la mala fortuna la administración o el gobierno de esas desgracias se deben asumir y controlar. Desgracias que jamás deben representar una excusa para abandonar la moderación y la constancia de ánimo (*Cons. Ap.* 103a).

Además, el universo está sometido a cierto orden que es inexorable y se caracteriza por el cambio de los opuestos. Hay momentos en los que las plantas son fértiles y se marchitan; momentos en los que los animales son fecundos y cuando no lo son; momentos en los que el mar permanece en calma y luego en tempestad. Del mismo modo, al ser humano le acontecen suertes contrarias (*Cons. Ap.* 103b). En este punto hay una fuerte alusión a Heráclito, porque en el orden del cosmos se da el juego de contrarios que se oponen mutuamente (*Cf. Pérez, 2016, 151*). De igual forma, esta imagen se repite en la tragedia *Áyax*, donde el héroe trágico de Sófocles observa el rigor de los cambios en los fenómenos naturales. Áyax menciona que el verano sucede al invierno, la noche cede al día, el viento espantoso precede a la calma del mar y que el sueño poderoso se interrumpe ante la vigilia. Luego pregunta en el verso 677: “*así que nosotros, ¿cómo no aprenderemos a ser medidos?*” (ἡμεῖς δὲ πῶς οὐ γνωσόμεσθα σωφρονεῖν;).

Esa medida es característica de un hombre educado que aprende a reconocer en la naturaleza el orden cósmico bajo la condición del cambio inexorable y la suerte contraria de los opuestos a la que están sometidos los mortales. Consideraciones que inspiran a Plutarco a escribir en *Cons. Ap.* 103e una hermosa sentencia: “en verdad buscar algo estable en lo inseguro es propio de quien no piensa correctamente sobre las cosas” (“ζητεῖν οὖν ἐν ἀβεβαίοις βέβαιόν τι λογιζομένων ἐστὶ περὶ τῶν πραγμάτων οὐκ ὀρθῶς”).

Dicho así, el filósofo prepara a su amigo para que reciba los bálsamos de la filosofía al reflexionar sobre el trágico hecho de perder a su hijo, teniendo como base el cambio de las suertes contrarias al que está sometido el ser humano y, al mismo tiempo, reflexione con rectitud y sin reproches la suerte a la que ha sido sometido por la fortuna.

4. Los bálsamos filosóficos de Plutarco

En *Cons. Ap.* 103f se da inicio al procedimiento terapéutico. La preparación y la razón se utilizan como medicinas filosóficas para aliviar el sufrimiento que provoca la pérdida de un ser querido. Escribe Plutarco: “κράτιστον δὴ πρὸς ἀλυπίαν φάρμακον ὁ λόγος καὶ ἡ διὰ τούτου παρασκευὴ πρὸς πάσας τοῦ βίου τὰς μεταβολάς”. La razón (λόγος) y la preparación (παρασκευή) sirven como bálsamos que suavizan el sufrimiento que provocan los cambios de la vida. El filósofo confía inmensamente en los efectos de esta terapia, pues generaliza la expresión cuando escribe: “πρὸς πάσας τοῦ βίου τὰς μεταβολάς”. El adjetivo femenino *πᾶσα* que aparece en acusativo plural *πάσας*, indica que para todos los cambios desafortunados de la vida existe un efecto medicinal (φάρμακον) que proporcionan la razón (λόγος) y la preparación (παρασκευή). Pero, este tipo de medicina es amarga, porque induce a reconocer que todas las cosas son efímeras, cambiantes y que la desgracia es una condición inexorable de la vida humana. Estas reflexiones –dice Plutarco en *Cons. Ap.* 104d– estimulan a la razón “para que pensemos que no es novedoso para ningún hombre ser desgraciado” (“ἴν’ εἰδείημεν ὅτι καινὸν ἀτυχεῖν οὐδὲν ἀνθρώπῳ”). En este sentido, Apolonio debe comprender básicamente tres verdades fundamentales: 1) el hombre es mortal, 2) todo puede cambiar a su contrario, 3) todo es perecedero para los mortales.

Ser desgraciado se expresa con el verbo *ἀτυχέω*, indicando que esta forma de existir es una condición común para todo ser humano. Así que la razón y la preparación deben aplicarse como medicinas pensando por sí mismo y escuchando lo que otros dicen: “καὶ καθ’ ἑαυτὸν ἐκάστῳ λογίσασθαι ῥᾶδιον, καὶ ἄλλων

ἀκοῦσαι παλαιῶν καὶ σοφῶν ἀνδρῶν” (*Cons. Ap.* 104d).³⁰ En este sentido, el filósofo griego ayuda a su amigo para que escuche a Homero, Simónides, Hesíodo, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Sócrates y muchos otros antiguos sabios que utilizaron la comparación como estrategia de curación.

Plutarco induce a utilizar la comparación como alivio contra el sufrimiento. Los fragmentos que reúne el filósofo son numerosos. En esencia su estrategia terapéutica consiste en observar los mismos padecimientos que han sufrido otros para convertirlos en paradigmas de medición que permitan igualar o disminuir los males propios. Algunos paradigmas se encuentran en las narraciones de ficción como la poesía épica, la tragedia y la comedia, mientras que otros los aportan las narraciones historiográficas. En efecto, este método de consolación lo utilizó –dice Plutarco– Anímaco y Crántor; este último, como se ha dicho, fue el primer académico que escribió un discurso de consolación. Método que Sócrates también practicó, ya que mediante el uso de la comparación se cambia la opinión (δόξα) del que está triste “τὴν δόξαν λελυπημένου μεθίστησι” (*Cons. Ap.* 104c) y se crea (ποιέω) la convicción (πίστις) de que su padecimiento es menor.

Por otra parte, Plutarco introduce uno de los tópicos más comunes de las discusiones filosóficas: ¿la muerte es un bien o es un mal? Sobre esta cuestión se adoptan dos posiciones igualmente efectivas para curar el sufrimiento que provoca la muerte de un ser querido. En primer lugar, se niega que la muerte sea un mal, porque la vida es como una deuda que tarde o temprano se debe pagar y, en segundo lugar, se dice que la muerte tampoco es un mal, ya que es comparable con el sueño, un largo viaje o como la destrucción del cuerpo y del alma.

La muerte no es un mal, porque la vida es como una deuda. En este caso se retoma la alusión a Heráclito en tanto que la materia se transforma constantemente modificando una cosa por otra. El río de la generación (ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς) ha tomado prestada la vida mortal para heredarla de unos a otros en una acción circular sin fin. Pero, el río contrario (ἐναντίος) es el río de

30 “y es fácil pensar por uno mismo y escucharlo de otros hombres sabios y antiguos”.

la destrucción (*φθορά*) que consumirá a cada quien en su debido momento (*Cons. Ap.* 106e). De este modo, la deuda (*χρέος*) de la vida que ha heredado el ser humano de generación en generación, tarde o temprano debe ser entregada al prestamista, regresando lo que por derecho pertenece a la acción circular (*ἀνακύκλισις*) de la naturaleza o al *destino* que en este caso Plutarco denomina *μοιρίδιος* (*Cons. Ap.* 106f) haciendo una alusión poética de las Moiras.³¹

La muerte tampoco es un mal, ya que es comparable con el sueño, un largo viaje o como la destrucción del cuerpo y del alma. Aquí se hace referencia a las enseñanzas de Sócrates (*Cons. Ap.* 107f), donde la metáfora del viaje tiene en cuenta la transigración y el tránsito que el alma hace en este mundo a través del cuerpo, considerando este como un difícil vehículo que proporciona necesidades, enfermedades, temores y confusiones que no permiten contemplar la verdad hasta que la divinidad disponga separar el alma del cuerpo. En este caso, Plutarco utiliza el verbo *καθαίρω* para referirse a la liberación, la limpieza, la purificación o la sanación del alma con respecto a los menesteres del cuerpo. Luego en *Cons. Ap.* 108e, Plutarco cita un hermoso verso que engloba su reflexión filosófica cuando escribe: “nadie tema a la muerte, liberación de los dolores” (“μηδεὶς φοβείσθω θάνατον ἀπόλυσιν πόνων”). Esta misma consideración sobre la muerte como liberación, se refuerza con reconocidos ejemplos de narraciones históricas y de ficción que probablemente Apolonio debió leer o escuchar sobre los jóvenes Cleobis y Bitón, Agamedes y Trofonio, Eutinoos hijo de Elisio y la historia de Píndaro cuando recibió la bella muerte como respuesta, después de preguntar a los dioses: “¿qué es lo mejor para los hombres?” (*Cons. Ap.* 108e-109d).

Finalmente, si la muerte es la destrucción del alma y del cuerpo, tampoco así representa un mal. En este punto, Plutarco escribe sobre el alma y opina que a ella le sucede lo contrario que al cuerpo. Si bien este último afronta los embates del destino y padece los inexorables cambios del cosmos, dado que lo puro no se mezcla con lo impuro (*Cons. Ap.* 108d), la naturaleza del alma es

completamente ajena a los avatares del cosmos o, por otra parte, si ella también es destruida con la muerte, no puede padecer el mal, porque el sufrimiento existe solo para lo que *es* y lo que *no es* no puede sentir ningún dolor (*Cons. Ap.* 109d-110d).

Después de esta exposición Plutarco realiza un giro para ocuparse de las opiniones más comunes del pueblo. En este caso, el filósofo atiende aquellos juicios que califican la muerte prematura de los niños y de los jóvenes como un mal (cf., *Cons. Ap.* 111d). En principio invita a reconocer a su amigo que el ser humano no nace para establecer leyes, sino para obedecer las órdenes de los dioses (*θέα*), el destino (*εἰμαρμένη*) y la divina providencia (*πρόνοια*). Luego, aclara con el uso de una leyenda que el sufrimiento es un sentimiento común para el ser humano, pero aquellos que se lamentan y se quejan en exceso, voluntariamente honran a la diosa de la aflicción (*Cons. Ap.* 112a). También plantea que el sufrimiento en el alma es un mal del que se puede liberar el ser humano cuando se alivia con el arte de la medicina evitando comportarse como un bárbaro (*Cons. Ap.* 112e-113a).

Por otro lado, las palabras de Crantor recuerdan que es un gran alivio no ser responsable de las propias desgracias. Y Plutarco lo confirma al considerar que es la medicina más grande que puede aportar la filosofía: “φάρμακον ἀλυπίας εἶναι μέγιστον” (*Cons. Ap.* 114c). Sin embargo, ¿por qué Plutarco considera que en la ausencia de responsabilidad se encuentra la mejor medicina para los sufrimientos del alma? Al parecer esto se debe a que el hombre educado puede discernir entre lo que depende y no depende de sí mismo. En este sentido, quien bien se conoce, no encontrará verdaderos motivos de lamento cuando observa que parte del sufrimiento es producto de los embates del destino y los cambios inexorables del cosmos. Luego, Plutarco cita a Eurípides en *Cons. Ap.* 117d, para admitir que “lo necesario no es terrible para los mortales” (“δεινὸν γὰρ οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων βροτοῖς”), aclarando que el hombre educado puede evitar algunos sufrimientos si hace la distinción entre lo necesario y lo que puede elegir como consecuencia lógica de sus razonamientos para corregir las falsas opiniones sobre las cosas que aquejan a los mortales.

Ejemplos historiográficos aparecen nuevamente para reforzar esta misma idea con la nobleza (*εὐγενής*) y la grandeza de ánimo (*μεγαλόφρων*) de algunos hombres que soportaron con

31 La metáfora del acreedor también se repite en Séneca *Consolación a Marcia* 10.3 y *Cons. Ap.* 10.4.

firmeza la pérdida de un ser querido como Anaxágoras de Clazomenas, Demóstenes el ateniense, Pericles, Jenofonte, Dión de Siracusa y el rey Antígono (*Cons. Ap.* 118d- 119e). Por último, se puede mencionar una consideración muy particular de Plutarco para aliviar el dolor de su amigo Apolonio. Esta consiste en opinar que la muerte de los jóvenes es consecuencia del amor que los dioses sienten por aquellos que son virtuosos: “οἱ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος” (*Cons. Ap.* 119e). Junto a esta, otras opiniones también están acompañadas de un detalle importante en el desarrollo del discurso cuando Plutarco dice que el efecto terapéutico de la filosofía será más eficaz si el afligido cuenta con un cuerpo sano, tal como lo menciona al final de esta carta (*Cons. Ap.* 121ef) y de otra que dirige a su mujer (*Consolación a su mujer* 601a), dando a entender que las enfermedades del alma serán menos complejas de tratar si el paciente ha cuidado físicamente de sí mismo, facilitando la recuperación y la realización del dicho: “*mente sana en cuerpo sano*”.

Conclusión

Se ha dicho que la filosofía representó el arte de curar enfermedades del alma mediante técnicas de educación emocional ante la pérdida de un ser querido. Diversos ejercicios filosóficos se llevaron a cabo para evitar o corregir el error, producto de las falsas opiniones sobre las cosas. En este caso, las consolaciones jugaron un papel importante como estrategia terapéutica para enfrentar el dolor ante la muerte reciente de un ser querido.

Se mencionó que los escritos consolatorios utilizan estrategias retóricas como el uso de tópicos, preceptos y ejemplos. También se dijo que el consuelo de la filosofía propone reflexionar sobre el lugar que ocupa el ser humano en el cosmos (ciencia de las cosas), corregir las falsas opiniones mediante razonamientos adecuados (ciencia de la argumentación) y practicar ciertos ejercicios que ayudarán a mejorar la salud del alma (ciencia de la vida).

En cuanto a las enfermedades del alma, se mencionó que suelen aparecer cuando el paciente acostumbra imaginar fantasías que agravan el dolor, suponer que no se puede sufrir lo que otros han sufrido, maquinar proyectos inmortales, supone que no se puede morir en cualquier momento, opinar que morir es un mal

y obligarse a sufrir más de lo que es necesario. Mientras que el alivio o los bálsamos terapéuticos de las consolaciones consisten en prever los acontecimientos para que cuando lleguen no dañen tanto, entender que las cosas cambian y van desapareciendo, recordar que se ha nacido mortal y que se paren mortales, comparar los sufrimientos propios con gente que ha sufrido cosas peores, entender que la vida no es un mal ni un bien, comprender que la muerte prematura no es causa de infelicidad, aceptar que todo lo humano es fugaz y perecedero, reconocer que nadie muere demasiado pronto y repetir para sí mismo estas mismas verdades.

En *Cons. Ap.* la razón y la preparación se muestran como medicinas filosóficas para aliviar el sufrimiento que provoca la pérdida de un ser querido. Se considera que ser desgraciado es una condición común para todo ser humano y se induce a utilizar la comparación como alivio contra el sufrimiento. También, se plantea que la muerte no es un mal, ya que es semejante a una deuda, un sueño, un largo viaje o simplemente es la destrucción del cuerpo y del alma. Además, significa un gran alivio no ser responsable de las propias desgracias y diferenciar aquellas cosas que sí dependen de uno mismo.

Finalmente, se hizo notar que las consolaciones, aunque comparten algunos rasgos generales, se deben aplicar a cada paciente según el caso. Al parecer, en unos el alivio llega cuando se desarrollan más ejemplos, mientras que en otros, la curación se da cuando se refuerzan los razonamientos, los preceptos o el uso de las máximas. Junto a todo esto, el cuerpo vigoroso ayuda a una pronta recuperación del alma y, evidentemente, las curaciones o bálsamos que aportan las consolaciones no llegan con el auxilio de un filósofo cualquiera, sino especialmente con la ayuda de un buen amigo que se ejercita en la sabiduría.

Bibliografía

Fuentes clásicas

Aristóteles (2004). *Metafísica*. Francisco Larroyo (trad), México: Porrúa.
Cicerón (1987). *Del supremo bien y del Supremo mal*. Víctor-José Herrero Llorente (trad), Madrid: Gredos.

- _____ (2005). *Disputaciones tusculanas*. Alberto Medina González (trad), Madrid: Gredos.
- Epicteto (1995). *Manual. Fragmentos*. Paloma Ortiz García (trad), Madrid: Gredos.
- Epicuro (1994). *Obras*. Monserrat Jufresa (trad), Barcelona: Atalaya.
- Platón (1998). *Protágoras. Gorgias*. Carlos García Gual y J. Calonge (trads), Madrid: Planeta DeAgostini.
- _____ (1998). *República, Conrado Eggers Lan (trad), Madrid: Gredos*.
- Plutarco (1986). “*Consolación a Apolonio*”. En: *Obras morales y de costumbres (Moralia) II*, Concepción Morales Otal y José García López, Madrid: Gredos.
- _____ (1996). “*Escrito de consolación a su mujer*”. En: *Obras morales y de costumbres (Moralia) VIII*, Rosa María Aguilar (trad), Madrid: Gredos.
- Séneca (1995). *Epístolas morales a Lucilio*. Ismael Roca Meliá (trad), Argentina: Planea-DeAgostini.
- _____ (1996). *Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio*. Juan Mariné Isidro (trad), Madrid: Gredos.
- Tucídides (1990-1992). *Historia de la guerra del Peloponeso I-VIII, Juan José Torres Esbarkanch (trad), Madrid: Gredos*.

Fuentes modernas

- Ascenso A. C. (1995). “*Trilhos de evasão estratégica retórica de Séneca, nas consolações Ad helviam e ad polybium, Humanitas*. Vol. 47, 593-615.
- Baltussen H. (2009). “*Personal Grief and Public Mourning in Plutarch's Consolation to His Wife*”. *The American Journal of Philology*, Vol. 130, No. 1, 67-98.
- _____ (ed.) (2013). *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Boys-Stones G. (2013). “*The Consolatio ad apollonium: therapy for the dead*”, en: *Introduction to Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, H. Baltussen (ed), The Classical Press of Wales, 123-137.
- Cole Babbitt f. (trad) (1962). “*Consolatio ad Apolonium*”, In: *Plutarch's moralia II, Harvard University Press: The Loeb Classical Library*.
- Konstan D. (2006): *The emotions of the ancient Greeks. Studies in Aristotle and classical literature*. University of Toronto Press.

- Foucault M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Curso en el Collège de France (1983-1984). Horacio Pons (trad), Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1990). *Tecnologías del Yo. Y otros textos afines*. Miguel Morey (trad), Barcelona: Paidós.
- Gual C.G. (2002). *Epicuro, Madrid: Alianza*.
- Hadot P. (2013). *La ciudadela interior*. Introducción a las *Meditaciones* de Marco Aurelio. María Cucurella Miquel (trad), Barcelona: Alfa Decay.
- _____ (1998). “*¿Qué es la filosofía antigua? Eliane azenave Tapie Isoard y María Isabel Santa Cruz de Prunes (trads), México: Fondo de Cultura Económica*.”
- _____ (2009). *La filosofía como forma de vida*. María Cucurella Miquel (trad), Barcelona: Alpha Decay.
- Lloyd G. E. (2000). “*Filosofía y medicina en la antigua Grecia: modelos de conocimiento y sus repercusiones*”, *Asclepio*, Vol. LII-1, 111-125.
- Marcos C. M. (1998). “*Las Consolaciones de Séneca*”, *Estudios humanísticos. Filología*, No. 20, 69-84.
- Nehamas A. (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*.
- Jorge Brioso (trad.), *España: Pre-textos*.
- Nussbaum M. (2003). *La terapia del deseo*. M. Cande (trad), Madrid: Paidós.
- Pabón S. J. (2012). *Diccionario Vox. Manual Griego Clásico-Español*. España, De Urbina. Blackprint.
- Pérez L. F. (2016). “*El tiempo en Sófocles: formas y funciones*”. En: *Omnia mutantur. Canvi, transformació i pervivència en la cultura clàssica, en les seves llengües i en el seu llegat (II)*. Esperança Borrell Vidal i Óscar de la Cruz Palma (ed.) Edicions Universitat de Barcelona, 143-155.
- Taborda J. M. y Ochoa F.L (2008). “*La Medicina como filosofía*”, *Revista CES*, No. 22(2), 127-131.

Traducción y comentario de las “Historias de amor” de Plutarco de Queronea*

Mateo Navarro Quintero**

Este trabajo ofrece la traducción comentada de las “Historias de amor” (ἔρωτικά διηγήσεις) con una edición bilingüe, español-griego. Además de un comentario en donde se expone la vida y el contexto socio-cultural del autor; se resaltan algunos aspectos sobre las “Obras morales y de costumbres”, en las cuales, se encuentran las “Historias de amor”. Finalmente, un pequeño comentario sobre estas Historias.

Vida y contexto socio-cultural de Plutarco de Queronea

El estilo de la obra de Plutarco de Queronea tiene una característica particular, además de haber escrito tratados, diálogos o epístolas, en las que desarrolla su pensamiento sobre distintos temas,

* El presente capítulo se deriva del proyecto de investigación “Didáctica de las lenguas clásicas: enseñanza y aprendizaje en la formación universitaria” (137C-05/18-42) de los grupos de investigación *Epimeleia* de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, y de Lengua y Cultura de la Escuela de Educación y Pedagogía de la misma Universidad.

** Estudiante del pregrado en Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. Integrante del Semillero de Investigación de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la UPB, Medellín. Correo electrónico: mateo9519@hotmail.com

pero que apuntan a un objetivo común, eje principal de las reflexiones de este pensador, a saber: la moral. El género autobiográfico y biográfico es una característica constante en sus obras, ofreciendo distintos datos para conocer la personalidad del autor.

El examen de su propia vida y la de grandes personajes de la antigüedad es la fuente de hechos de la cual bebe Plutarco para desarrollar su pensamiento en distintos temas relativos a la moral. Aunque, tiene gran variedad de temas, pues sus “Obras morales y de costumbres” son una combinación, de acuerdo con la clasificación de Aurelio Pérez Jiménez en la introducción general a Plutarco que aparece en las “Vidas Paralelas” (Gredos, Madrid, 1985), de temas de carácter ético-didáctico, arqueológico-histórico, exegético-religioso, ético-filosófico, teológicos, políticos, histórico-literarios y filosóficos, naturalistas; entre otros géneros, en los que se encuentran los epistolares como por ejemplo la consolación que hace a su esposa Timóxena; también están los Diálogos de Banquete y los Píticos y el “Diálogo sobre el Amor”.

Plutarco nace aproximadamente en el año 46 d.C., en Queronea. Ciudad que se sitúa al sur del Parnaso y al norte del Helicón, a la orilla occidental con Cefiso y en la frontera beocia con la Fócide.

Para hacerse una idea de la formación de su pensamiento y el impacto que tuvo es importante tener en cuenta el contexto histórico, social y cultural en el que se desarrolla su pensamiento. El motivo del declive de la gran civilización helénica es debido a algunos factores, a saber, las guerras intestinas entre los mismos estados helénicos por el deseo que los movía a persistir en su supremacía; la amenaza externa que siempre representó Persia y, como si fuera poco, las distintas traiciones que sufrieron entre los mismos griegos³². Estos factores nunca permitieron un consenso sólido y permanente entre las Ciudades-Estados. No obstante, a pesar de las adversidades y diferencias entre las distintas *polis*, la Hélade resistió hasta la llegada al poder de un macedonio que ini-

ció la unificación y expansión de toda la región para consolidarla en un gran Imperio.

Filipo II, padre de Alejandro Magno, educado en Tebas y de carácter ambicioso, se armó con un ejército de soldados profesionales y se dedicó a conquistar a toda la región. Si bien Filipo II era un hombre desinteresado en la instrucción de la filosofía y el arte, es claro que estaba muy interesado en llevar a la pequeña Ciudad-Estado de Macedonia a la gloria, convirtiéndola en la capital de la Hélade. Mientras tanto, en Atenas, Demóstenes acude a sus habilidades como orador político y logra unir a Atenas y Tebas para derrotar a Filipo II.

Sin embargo, en el año 338 a.C., tuvo lugar en Queronea la famosa batalla, la cual perdieron los atenienses y los tebanos, y con esta victoria Filipo II pudo conquistar fácilmente el resto de colonias y unificar a Grecia. Muerto Filipo II, su sucesor, Alejandro Magno, continúa la conquista del mundo oriental y la unificación de los estados helénicos. Alejandro Magno logra conquistar a Persia,³³ el mayor enemigo de Grecia y emprende la expansión del Imperio. En el año 323 a.C. muere Alejandro en Babilonia.

La decadencia de la *Polis* y el nacimiento de la civilización greco-macedónica son consecuencias que a simple vista no parecen ser relevantes, pero la exigencia de nuevas formas de organización política en la región empieza a modificar las estructuras sociales y culturales. Por ejemplo, la democracia que se edificaba sobre la base de una *paideia* que formaba ciudadanos aptos para la administración pública es afectada en la medida en que los ciudadanos ya no tenían esa misma apropiación de estos asuntos, como si se tratara de lo más importante para la vida de cada uno, sino que la política y los asuntos administrativos se le dejan casi por completo al rey o al que se formara para ejercer la política.

Una de las consecuencias principales está en el ejercicio de la *paideia*, la cual es descrita por la mayoría de autores antiguos como el elemento fundamental para la vida del hombre, por lo que se vuelve un eje central para el desarrollo de los Estados. En la introducción general a las “Obras Morales y de Costumbres”

32 Para la historia de Grecia, y específicamente el declive de la *polis* y el inicio del helenismo. véase: Indro Montanelli, Historia de los griegos. En: cap. XLI-XLVIII.

33 Tras haber ganado cuatro batallas: la de Gránico 334 a.C., Issos 333 a.C., Gaugamela 331 a.C. y Puerta Persa 330 a.C.

(Gredos, 2014), Concepción Morales Otal y José García López plantean que:

Todos los esfuerzos de la “*paideia*” griega estaban concentrados en la formación del hombre con el fin de que su comportamiento como ciudadano fuera el más provechoso para la “*polis*” (12).

Sin embargo, el acontecimiento de la expansión del Imperio desplaza el foco de la *paideia* hacia la esfera de la vida privada del hombre. El hombre es llevado a un círculo mucho más reducido, a la vida familiar, modificando las relaciones personales. Desde cierto punto de vista esta modificación de la *paideia* conduce hacia una actitud individualista, haciendo práctica aquella máxima socrática que se volvió fundamental en la filosofía, a saber: “conócete a ti mismo”. Otal y López lo llaman “la interiorización de la *paideia*” (2014: 12).

En este contexto histórico y cultural se ubica la obra de Plutarco. Lo primero que se debe señalar, y es de gran importancia, es que la obra del Queroneense se enfrenta a esta forma de ejercer la *paideia* y el compromiso del hombre frente a los asuntos públicos. En general, no deja de confrontar su propia contemporaneidad.

Su obra está atravesada por la idiosincrasia de Queronea, pero a su vez, recibe gran influencia de los demás lugares en donde se forma como filósofo y como hombre, mostrando en su pensamiento gran respeto y admiración por los antiguos.

El factor de la patria, la familia y los amigos, por ejemplo, tienen el centro principal de acción y desarrollo en Queronea. Plantea Jiménez (Gredos, 1985, 11) que “[...] en las relaciones con ella (su familia) se refleja ya el hombre entrañable y sincero que encontrará, en la verdadera amistad, la máxima expresión de su valía humana.”

Ese vínculo de familia y amigos es manifiesto en casi todos sus tratados porque son dedicados a cada uno de ellos, dependiendo su necesidad. Por ejemplo, la dedicación del tratado sobre “Cómo debe un joven escuchar la poesía” a su amigo romano Marco Sedacio, quien tenía un hijo, Cleandro, de la misma edad que el hijo de Plutarco, Soclaro, los cuales, dice el Queroneense, estaban en edad para la lectura de la poesía (cf. 15a). El tratado

“Sobre cómo se debe escuchar”, dedicado a su joven amigo Nicandro, el cual es descrito por el autor como el joven que ha tomado la vestidura varonil y se ha separado de sus preceptores (cf. 37c), caracterizándose por ser un joven moderado que “*ha oído muchas veces que el seguir a la divinidad y obedecer a la razón son una misma cosa*” (37d).³⁴

En el “Diálogo sobre el amor” se puede ver a Plutarco andando con sus amigos y sirviendo para ellos. En 479B6-C, dice Plutarco en boca de su hijo Autóbulo:

Los amigos más íntimos de la casa estaban con él, pero en Tespias se encontró a Dafneo, hijo de Arquidamo, el feliz amante de Lisandra, hija de Simón, y el mejor de sus pretendientes; también encontró a Sóclaron, hijo de Aristón, que llegaba de Títoras; también estaban presentes Protógenes el tarsio y Zeuxipo el lacedemonio, y también decía mi padre que los [C] más ilustres extranjeros de Beocia estaban presentes.³⁵

Y su función es la de obrar como consejero, árbitro y juez entre Antemión y Peisías, quienes disputaban por la unión entre Ismenodora y Bacon.

Esto le da un matiz fundamental al pensamiento plutarquiano, el cual, de acuerdo con Jiménez permite ver una actitud completamente abierta hacia el saber humano (cf. Vidas Paralelas, 1985:12), o en otras palabras, una actitud filosófica que rechaza la mayoría de los dogmas;³⁶ además justifica el porqué de su miscelánea obra.

34 Para ver otros ejemplos de la dedicación de sus tratados a los amigos, ver: “Cómo distinguir a un amigo de un adulator”, dedicado al príncipe sirio, Antíoco Filópapo. “Cómo percibir los propios progresos en la virtud” dedicado a su amigo Sosio Senecio, quien fue cónsul cuatro veces entre los periodos de Nerva y Trajano. (cf. n1 de la edición de Gredos). “Cómo sacar provecho de los enemigos” dedicado en una breve carta preliminar al político Cornelio Pulcher.

35 Las citas del “Diálogo sobre el amor” de Plutarco son de mí autoridad.

36 Aunque cabe resaltar un aspecto importante de su pensamiento y dogma, a saber: una posición firme sobre la naturaleza divina frente a los demás

Pero la personalidad de Plutarco no solo está formada a partir de la idiosincrasia Queronense, sino también que Atenas, como la ciudad que lo educa, lo forma filosófica y retóricamente, lo introduce en el conocimiento religioso egipcio y se forma como un platónico. Es allí, por ejemplo, en donde conoce a su maestro, el platónico Ammonio, un egipcio que lo lleva a la Academia.³⁷ Pero también, se acerca a la filosofía estoica y al epicureísmo; además de una influencia muy notable en la ética aristotélica, como su tesis ética fundamental de buscar el justo medio y siempre actuar con prudencia, elementos que permiten alcanzar una vida feliz.

La tercera ciudad que formó el carácter y el pensamiento de Plutarco fue Delfos. El autor es nombrado, sin saberse con exactitud la fecha de nombramiento, durante aproximadamente cinco juegos Píticos como sacerdote del templo de Apolo. (cf. 1985:15). La labor más destacada que realizó Plutarco en ese cargo era claramente política, administrativa y, más importante aún, cultural entre Roma y Grecia. "En todo caso, es evidente que Plutarco, desde tan prestigioso cargo, fue, en los últimos años, un valioso puntual para la política de Roma en sus relaciones con los griegos." (1985:15).

Debido a su estrecha relación política y cultural con Roma, esta se convierte en la cuarta patria de Plutarco. A pesar de que Plutarco no tenía buena relación con el emperador Domiciano, quien perseguía a sus amigos, Plutarco gozaba de la protección de Avidio Quieto y Sosio Senecio. Pero, al llegar al trono Trajano en el año 98, es reconocido por éste oficialmente por sus servicios a Roma y se le confiere la dignidad consular (cf. 1985:17).

A parte de su actividad pública como cónsul, Plutarco desempeñó un papel importante como maestro, es en esa labor en donde se dan dos conceptos fundamentales de su filosofía: la educación y la amistad.

seres. La cual defiende una disposición natural de las cosas impuesta por la divinidad.

37 Impulsado por esta formación platónica, fue a Alejandría, en donde estudió los problemas egipcios, dice Pérez Jiménez (1985:13): "De este viaje quedó, afortunadamente, para nosotros, un tratado que le convierte en fuente principal para el conocimiento de las doctrinas de Isis y Osiris, tan divulgadas entonces por el Imperio."

Mientras Plutarco realizaba sus viajes por motivos políticos y actividades culturales, en Queronea se formaba un círculo de personas interesadas por la enseñanza. Entre las personas que concurrían a su Academia se encontraban sus amigos y sus discípulos, con los cuales sostenía una relación realmente amistosa. En este contexto el pensador genera un ambiente inclinado a la enseñanza de la virtud. Plantean Otal y García López (2014) que el objetivo principal de su Academia era desarrollar la tesis platónica de "la búsqueda constante por dirigir al hombre hacia la virtud, mediante la lucha y el control de las pasiones" (p.11). Dicha máxima es el lema esencial de su filosofía.

Plutarco muere aproximadamente en el año 120 a sus 74 años de edad.

Obras morales y de costumbre

En general la obra de Plutarco está compuesta, según el "Catálogo de Lamprias"³⁸ aproximadamente por 260 obras, sin embargo, al menos 250 son obras auténticas. Todas esas obras están clasificadas desde la Edad Media entre los "Moralía" (Obras morales y de costumbre) y las Vidas Paralelas. La mayoría de su obra está escrita en prosa y en el estilo de la diatriba, la cual es una estructura que se caracteriza por sus cuadros plásticos, distintas citas de poetas, filósofos e historiadores, anécdotas, máximas, tesis y antítesis, y no pone mucha atención en la forma de la frase, sino en el contenido.

A partir de conexiones temáticas entre un tratado y otro, Máximo Planudes conformó un cuerpo de veintiún tratados, nombrándolos "ἠθικὰ", esto significa moral o costumbre, por su evidente contenido moralista. Según la numeración de los textos, la cual corresponde a la edición de F. H. Sandbach, las Obras morales y de costumbre van desde 1A-1.130E. Para este trabajo se usó la edición hecha por Gregorius N. Bernardakis de 1892; sin embargo, no hay ninguna diferencia en la numeración de los textos.

38 Para más información sobre este particular Catálogo de las obras de Plutarco, atribuido a un hijo suyo, Cf. Pérez Jiménez, 1985:53-54

Historias de Amor (771E-775E)

Según el Catálogo de Lamprias, las “Historias de Amor” figuran como la obra número 222. Algunos filólogos han discutido sobre la autenticidad de las cortas narraciones, postulando la teoría de que por su estilo y su contenido esta pequeña obra no pertenece a Plutarco; sin embargo, hay otras vertientes que defienden su autenticidad.³⁹

Estas Historias están compuestas por cinco narraciones distintas, pero con dos puntos en común, a saber: primero, hay una ubicación territorial, pues se desarrolla en la región Beocia de Grecia, mencionando distintas ciudades en donde sucedieron estos acontecimientos. Además, menciona ciertos momentos históricos que permiten al lector situarse en el contexto. Esto les da categoría de realidad a los hechos. En segundo lugar, hay una temática central que es el amor por hombres o mujeres que se caracterizan por ser bellos y virtuosos, pero que no corresponden a los deseos de los enamorados.

Este amor no correspondido es el que lleva a la muerte a los personajes deseados, siendo asesinados por sus propios pretendientes. Esta característica hace que las narraciones presenten cuadros de violencia, raptos, asesinatos, llantos, venganzas y finales trágicos.

Recordando las dos formas de amor que Máximo de Tiro presenta en la Disertación XVIII, 3, a saber: hay dos tipos de amor el justo y el amor injusto. Según la tesis de Máximo, se puede clasificar estas historias de Plutarco como ejemplos de los amores injustos, aquellos deseos connaturales al vicio, parafraseando a Máximo, el cual muchos confunden con el amor. Plutarco ofrece una tesis similar en el “Diálogo sobre el Amor” 750D, cuando Protógenes le responde a Dafneo que “por naturaleza existe la necesidad del placer mutuo entre los hombres y las mujeres, pero el impulso que conduce a esto con vigor y fuerza, y que ha llegado a ser excesivo e inmanejable es llamado indebidamente amor.”

39 Para más información sobre éste debate, Cf. *Moralía* X. 93.

Traducción

A.

En Haliarto de Beocia⁴⁰ había una muchacha llamada Aristocla, hija de Teófanes, que se distinguía por su belleza. Pretendida por Estratón de Orcómeno⁴¹ y Calístenes de Haliarto. Estratón era el más rico y el que más fácil sucumbió a los encantos de la doncella; pues la había alcanzado a ver mientras ella se bañaba en Lebadea en la fuente de Hercine; porque iba a ser cenéforo de Zeus Rey.⁴²

Ἐν Ἀλιάρτῳ τῆς Βοιωτίας κόρη τις γίνεται κάλλει διαπρέπουσα ὄνομα Ἀριστόκλεια θυγάτηρ δ' ἦν Θεοφάνους ταύτην μνῶνται Στράτων Ὀρχομένιος καὶ Καλλισθένης Ἀλιάρτιος. πλουσιώτερος δ' ἦν Στράτων καὶ μᾶλλον τι τῆς παρθένου ἠττημένος: ἐτύγχανε γὰρ ἰδὼν αὐτὴν ἐν Λεβαδεῖα λουομένην ἐπὶ τῇ κρήνῃ τῇ Ἑρκύνῃ ἔμελλε γὰρ τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ κληροδοεῖν.

[772] Por otro lado, Calístenes obtenía mucho más, ya que estaba emparentado, por su linaje, con la doncella. Teófanes sobresaltado por la situación, temía a Estratón porque su riqueza y su linaje aventajaban a casi todos los beocios, quiso confiar la elec-

40 Fue una de las principales ciudades de Beocia, situada al lado sur del Lago Copaide, uno de los más importantes de la región. Fue destruida por los romanos en el año 171 a.C.

41 Orcómeno fue una ciudad situada al noroeste del Lago Copaide y cerca al río Cefiso.

42 Pausanias cuenta que cuando Lébadó llegó de Atenas a esta región, sus habitantes vivían en la altura y la ciudad se llamaba Mídea; pero cuando éste llegó sus habitantes bajaron a la llanura y llamó a la ciudad Lebadea. También cuenta Pausanias que una vez estaba Hercine jugando con Core, hija de Deméter, habiéndoseles volado un ganso hacia una cueva Core fue corriendo tras él y al alzar la piedra en donde se había escondido emana agua. Por lo que al lugar se nombró como Hercine y levantaron un monumento en su honor. En el bosque en que se encuentra la fuente hay un templo sin terminar de Zeus Rey. (cf. Pausanias IX, 39, 1-4). Las cenéforos (κληροδοεῖν), eran doncellas que se encargaban de llevarle las ofrendas a Zeus, el ritual exigía que se debían bañar en la fuente.

ción a Trofonio.⁴³ Estratón, dejándose persuadir por los sirvientes de la doncella, los cuales le decían que ella se inclinaba más por él, estimó que la decisión para casarse debía ser tomada por ella. Pero, cuando Teófanos preguntaba a su hija a la vista de todos, ella avanzó hacia Calístenes; de inmediato fue evidente que Estratón estaba sufriendo con pena el deshonor.

[772] ἀλλ' ὁ Καλλισθένης γε πλέον ἐφέρετο ἢν γὰρ καὶ γένει προσήκων τῇ κόρῃ. ἀπορῶν δὲ τῷ πράγματι ὁ Θεοφάνης, ἐδεδίει γὰρ τὸν Στράτωνα πλούτῳ τε καὶ γένει σχεδὸν ἀπάντων διαφέροντα τῶν Βοιωτῶν, τὴν αἴρεσιν ἐβούλετο τῷ Τροφωνίῳ ἐπιτρέψαι καὶ ὁ Στράτων, ἀνεπέπειστο γὰρ ὑπὸ τῶν τῆς παρθένου οἰκετῶν, ὡς πρὸς αὐτὸν μᾶλλον ἐκείνη ῥέποι, ἤξιον ἐπ' αὐτῇ ποιῆσθαι τῇ γαμουμένη τὴν ἐκλογὴν. ὡς δὲ τῆς παιδὸς ὁ Θεοφάνης ἐπυνθάνετο ἐν ὄψει πάντων, ἡ δὲ τὸν Καλλισθένην προὔκρινεν, εὐθύς μὲν ὁ Στράτων δῆλος ἦν βαρέως φέρων τὴν ἀτιμίαν

Dejando pasar dos días se acercó a Teófanos y Calístenes, considerando mantener la amistad entre ellos, aun si el matrimonio le fue negado por alguna divinidad. Ellos aprobaron lo dicho, por lo que lo invitaron al banquete de bodas. Disponiendo de una muchedumbre de compañeros y muchos de los que estaban a su servicio, entraron a la casa de estos y se ocultaron, hasta que la doncella por tradición bajara a la fuente llamada Císima, para ofrecer a las ninfas una ofrenda para el banquete oficial.⁴⁴

43 Pausanias (IX, 39; 8,9) cuenta que El oráculo Trofonio está ubicado más arriba del bosque sagrado en donde está la fuente de Hercine, en una montaña. Es de una altura de casi dos codos, sobre él hay dos barras de bronce, a través de esas barras hay puertas y dentro hay una grieta en la tierra hecha cuidadosamente. En resumen, la forma de esa construcción es similar a la de un horno. Para ver sobre el ritual, (Cf. Pausanias IX, 6-8 y 11.)

44 La celebración se hacía en la casa de la novia y la costumbre dictaba que las ofrendas se hicieran en la víspera a la boda. Císima era una fuente que quedaba a las afueras de Haliarto. Plutarco dice que fue allí en donde las nodrizas del dios Dioniso lo bañaron cuando era un recién nacido, por esa razón la fuente es color vinoso y su agua es dulce, (Cf. "Vida de Lisandro" 28, 4.). Κισσόεσσα, -ουσα. viene del sustantivo κισσός que significa yedra, uno de los atributos del dios.

ἡμέρας δὲ διαλιπῶν δύο προσήλθε τῷ Θεοφάνει καὶ τῷ Καλλισθέναι, ἀξιῶν τὴν φιλίαν αὐτῷ πρὸς αὐτοὺς διαφυλάττεσθαι, εἰ καὶ τοῦ γάμου ἐφθονήθη ὑπὸ δαιμονίου τινός. οἱ δ' ἐπήγουν τὰ λεγόμενα, ὥστε καὶ ἐπὶ τὴν ἐστίασιν τῶν γάμων παρεκάλουν αὐτόν. ὁ δὲ παρεσκευασμένος ἐταίρων ὄχλον, καὶ πλῆθος οὐκ ὀλίγον θεραπόντων, διεισπαρμένους παρὰ τούτοις καὶ λανθάνοντας, ἕως ἡ κόρη κατὰ τὰ πάτρια ἐπὶ τὴν Κισσόεσσαν καλουμένην κρήνην κατῆι ταῖς νύμφαις τὰ προτέλεια θύσουσα,

Entonces, todos los que estaban participando con él en la emboscada se apoderaron de ella. Estratón agarró a la doncella; como es natural, Calístenes y los que estaban con él la agarraron del otro lado, durante el tiempo en que tiraban de un lado a otro con violencia la muchacha murió. Desde ese instante Calístenes permaneció oculto, ya sea que él se suicidara o que se hubiese apartado lejos de Beocia para escapar; de modo que nadie tiene algo que decir sobre él y lo que ha podido sufrir. Por otro lado, Estratón se suicidó públicamente sobre la doncella.

τότε δὴ συνδραμόντες πάντες οἱ λοχῶντες ἐκείνῳ συνελάμβανον αὐτήν. καὶ ὁ Στράτων γ' εἶχετο τῆς παρθένου: ἀντελαμβάνετο δ' ὡς εἰκὸς ὁ Καλλισθένης ἐν μέρει καὶ οἱ σὺν αὐτῷ, ἕως ἔλαθεν ἡ παῖς; ἐν χερσὶ τῶν ἀνθελκόντων διαφθαρεῖσα. ὁ Καλλισθένης μὲν οὖν παραχρηῖμα ἀφανῆς ἐγένετο, εἴτε διαχρησάμενος ἑαυτὸν εἴτε φυγὰς ἀπελθὼν ἐκ τῆς Βοιωτίας: οὐκ εἶχε δ' οὖν τις εἰπεῖν ὅ, τι καὶ πεπόνθοι. ὁ δὲ Στράτων φανερώς ἐπικατέσφαξεν ἑαυτὸν τῇ παρθένῳ.

B.

[1.] Fidón uno que impuso su autoridad sobre los peloponesios, quería que su patria, la ciudad de los argeos, gobernara al resto, se decidió en primer lugar por la ciudad de Corinto.⁴⁵ Pidió que enviaran junto a ellos mil jóvenes que se distinguieran por su vi-

45 Fidón fue un tirano de Argos que reinó entre el siglo VIII y los inicios del s. VII a.C. La ciudad de Corinto, ubicada en el istmo de Corinto, era un lugar estratégico que unía al Peloponeso con el resto de la Hélade continental.

gor y valentía; y en efecto se los enviaron, designando a Dexandro como su general. Fidón que tenía en mente perseguirlos, con el fin de poder tomar Corinto para hacer ceder y disponer de la ciudad, pues ha de ser la fortificación más importante de todo el Peloponeso, confió el asunto a algunos de los compañeros. Entre ellos estaba Habrón, el extranjero que advirtió a Dexandro sobre la trama. De este modo, los fliasios⁴⁶ escaparon a salvo hacia Corinto antes del ataque. Fidón pedía encontrar al que perturbó su estrategia y lo hizo cuidadosamente. Temiendo Habrón, huye hacia Corinto, tomando a su mujer y sus sirvientes que estaban en Meliso, un pueblo del territorio Corinto, en donde nació su hijo que llamó Meliso, colocándole el mismo nombre del lugar. Meliso tuvo un hijo, Acteón, el más hermoso e inteligente entre sus contemporáneos, del cual muchísimos llegaron a estar enamorados, en especial Arquías, vástago de los heraclidas y el más ilustre de los corintios por su riqueza y su destacada fortaleza.

Φείδων τις τῶν Πελοποννησίων ἐπιτιθέμενος ἀρχῆ, τὴν Ἀργείων πόλιν, τὴν πατρίδα τὴν ἑαυτοῦ, ἡγεμονεύειν τῶν λοιπῶν βουλόμενος, πρῶτον ἐπεβούλευσε Κορινθίους: πέμψας γὰρ ἦτει παρ' αὐτῶν νεανίας χιλίους τοὺς ἀκμῆ διαφέροντας καὶ ἀνδρεία: οἱ δὲ πέμπουσι τοὺς χιλίους, στρατηγὸν αὐτῶν ἀποδείξαντες Δέξανδρον ἐν νῶ δ' ἔχων ὁ Φείδων ἐπιθέσθαι τούτοις, ἵν' ἔχοι Κόρινθον ἀτονωτέραν καὶ τῇ πόλει χρήσαιτο, προτείχισμα γὰρ τοῦτο ἐπικαιρότατον ἔσεσθαι τῆς ὅλης Πελοποννήσου, τὴν πράξιν ἀνέθετο τῶν ἐταίρων τισίν. ἦν δὲ καὶ Ἄβρων ἐν αὐτοῖς: οὗτος δὲ ξένος ὢν τοῦ Δεξάνδρου ἔφρασεν αὐτῷ τὴν ἐπιβουλὴν. καὶ οὕτως οἱ μὲν Φλιάσιοι πρὸ τῆς ἐπιθέσεως εἰς τὴν Κόρινθον ἐσώθησαν, Φείδων δ' ἀνευρεῖν ἐπειρᾶτο τὸν προδόντα καὶ ἐπιμελῶς ἐζήτει. δείσας δ' ὁ Ἄβρων φεύγει εἰς Κόρινθον, ἀναλαβὼν τὴν γυναῖκα καὶ τοὺς οἰκέτας, ἐν Μελίσσῳ, κώμη τινὶ τῆς Κορινθίων χώρας ἔνθα καὶ παῖδα γεννήσας Μελίσσον προσηγόρευσεν, ἀπὸ τοῦ τόπου θέμενος τοῦνομα αὐτῷ. τούτου δὲ τοῦ Μελίσσου υἱὸς Ἀκταίων γίγνεται, κάλλιστος καὶ σωφρονέστατος τῶν ὁμηλικῶν,

46 Según Pausanias (Descripción de Grecia, II, 12, 3), los fliasios, naturales de Fliunte ciudad ubicada al sur de Sición y al suroeste de Corinto, en un principio fueron argivos y luego se hicieron dorios cuando los Heraclidas regresaron al Peloponeso. Para más información sobre este pueblo, Cf. Pausanias. Descripción de Grecia, II, 12, 3- 13,8.

οὗ πλεῖστοι μὲν ἐγένοντο ἐρασταί, διαφερόντως δ' Ἀρχίας, γένους μὲν ὢν τοῦ τῶν Ἡρακλειδῶν, πλούτῳ δὲ καὶ τῇ ἄλλῃ δυνάμει λαμπρότατος Κορινθίων.

Puesto que no pudo persuadir al muchacho, decidió forzarlo y raptar al joven. Precipitándose sobre la casa de Melesio, trayéndose una multitud de amigos y sirvientes, pedía llevarse al muchacho. Su padre y sus amigos se oponían, también los vecinos se apresuraron y lo jalaban. Mientras esto sucedía, Acteón había perecido. De este modo, se alejaron. [773] Meliso mostró a salvo el cadáver de su hijo en el ágora de los corintios, reclamando justicia contra aquellos que lo habían hecho; mas, la mayoría tan solo se compadecían del hombre. Habiéndose retirado sin algún provecho, aguardaba los juegos ístmicos,⁴⁷ cuando subió al templo de Posidón lo invocó en contra de los baquíadas y recordaba el buen obrar de su padre Habrón, y al haber puesto a los dioses como testigos se lanzó contra las rocas.

ἐπεὶ δὲ πείθειν οὐκ ἠδύνατο τὸν παῖδα, ἔγνω βιάσασθαι καὶ συναρπάσαι τὸ μειράκιον: ἐπεκώμασεν οὖν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τοῦ Μελίσσου, πλήθος ἐπαγόμενος καὶ φίλων καὶ οἰκετῶν, καὶ ἀπάγειν τὸν παῖδα ἐπειρᾶτο. ἀντιποιούμενον δὲ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων, ἐπεκδραμόντων δὲ καὶ τῶν γειτόνων καὶ ἀνθελκόντων, ἀνθελκόμενος ὁ Ἀκταίων διεφθάρη: καὶ οἱ μὲν οὕτως ἀπεχώρουν. [773] Μελίσσος δὲ τὸν νεκρὸν τοῦ παιδὸς εἰς τὴν ἀγορὰν τῶν Κορινθίων παρακομίσας ἐπεδείκνυε, δίκην ἀπαιτῶν παρὰ τῶν ταῦτα πραξάντων: οἱ δὲ πλεόν οὐδὲν ἢ τὸν ἄνδρα ἠλέουν. ἄπρακτος δ' ἀναχωρήσας παρεφύλασσε τὴν πανήγυριν τῶν Ἰσθμίων, ἀναβὰς τ' ἐπὶ τὸν τοῦ Ποσειδῶνος νεὼν κατεβόα τῶν Βακχιαδῶν καὶ τὴν τοῦ πατρὸς Ἄβρωνος εὐεργεσίαν ὑπεμίμνησκε, τοὺς τε θεοὺς ἐπικαλεσάμενος ῥίπτει ἑαυτὸν κατὰ τῶν πετρῶν.

En poco tiempo la ciudad recibió la sequedad y la peste; así pues, lo corintios recibieron un oráculo sobre su liberación, el dios les dijo que se trataba de la cólera de Posidón y que no cesaría hasta que la muerte de Acteón fuera vengada. Dándose cuenta Arquías

47 Estos juegos fueron los famosos Juegos Panhelénicos, creados oficialmente en el año 582 a.C. Se celebraban en el istmo de Corinto en honor al dios Posidón.

sobre estas cosas, pues él era embajador, no tuvo la voluntad de regresar a Corinto, habiendo navegado hasta Sicilia fundó a Siracusa.⁴⁸ Allí llegó a ser el padre de dos niñas, Ortigia y Siracusa; pero Télefo, el cual era su amante favorito y con el que había comandado el barco que navegó hasta Sicilia, lo engañó para asesinarlo.

μετ' οὐ πολὺ δ' αὐχμὸς καὶ λοιμὸς κατελάμβανε τὴν πόλιν καὶ τῶν Κορινθίων περὶ ἀπαλλαγῆς χρωμένων, ὁ θεὸς ἀνείλε μῆνιν εἶναι Ποσειδῶνος οὐκ ἀνήσοντος, ἕως ἂν τὸν Ἀκταίωνος θάνατον μετέλθοιεν. ταῦτα πυθόμενος Ἀρχίας, αὐτὸς γὰρ θεωρὸς ἦν, εἰς μὲν τὴν Κόρινθον ἐκὼν οὐκ ἐπανήλθε, πλεύσας δ' εἰς τὴν Σικελίαν Συρακούσας ἔκτισε. πατὴρ δὲ γενόμενος ἐνταῦθα θυγατέρων δυεῖν, Ὀρτυγίας τε καὶ Συρακούσης, ὑπὸ τοῦ Τηλέφου δολοφονεῖται, ὃς ἐγεγόνει μὲν αὐτοῦ παιδικά, νεὼς δ' ἀφηγούμενος συνέπλευσεν εἰς Σικελίαν.

Γ.

[1.] Un hombre pobre, cuyo nombre era Escédaso, vivía en Leuctra, un pueblo que quedaba en tierras tespias.⁴⁹ Él tenía dos hijas llamadas Hipó y Milecia, o según algunos, Teano y Euxípe. Escédaso era servicial y amistoso con los extranjeros, aunque no ganaba mucho para sí. Habiendo llegado dos espartanos, hospedó animosamente a los jóvenes;⁵⁰ aunque dominados por los encantos de las doncellas, la bondad de Escédaso les impedía el atrevimiento. Luego se alejaron hacia Pito,⁵¹ pues ese era el camino que se había acordado. Después de haber consultado con el dios acerca de las cosas que necesitaban, regresaron de nuevo a su patria, y al pasar a través de Beocia se detuvieron otra vez en casa de Escédaso. Pero él no se encontraba en Leuctra, sin embargo, sus hijas por la costumbre aprendida hospedaron a los extranjeros. Como estaban solas las forzaron, pero viendo que estaban encolerizadas por lo

48 Siracusa está situada al sureste de Sicilia. Fue fundada en el año 733 a.C.

49 Ubicada al sur de Tespias y al norte de Platea. Fue famosa por la batalla que se libró entre los lacedemonios y los tebanos en el año 371 a. C. Cf. Pausanias IX, 13, 3-4. Sobre el nombre de una de las hijas, Milecia, Pausanias la llama Molpía. Cf. IX, 13, 5.

50 Frurárquidas y Partenio. Cf. Pausanias IX, 6.

51 Antiguo nombre de Delfos.

insultante de su preponderancia, las mataron, las lanzaron hacia un pozo y se fueron.

ἀνήρ πένης Σκέδατος τοῦνομα κατῶκει Λευκτρα: ἔστι δὲ κῶμιον τῆς τῶν Θεσπιέων χώρας. τούτῳ θυγατέρες γίνονται δύο: ἐκαλοῦντο δ' Ἰπῶ καὶ Μιλητία, ἧ, ὡς τινες, Θεανῶ καὶ Εὐξίππη. ἦν δὲ χρηστός ὁ Σκέδατος καὶ τοῖς ξένοις ἐπιτήδειος, καίπερ οὐ πολλὰ κεκτημένος. ἀφικομένους οὖν πρὸς αὐτὸν δύο Σπαρτιάτας; νεανίας ὑπεδέξατο προθύμως: οἱ δὲ τῶν παρθένων ἠττώμενοι διεκωλύοντο πρὸς τὴν τόλμαν ὑπὸ τῆς τοῦ Σκεδάτου χρηστότητος. τῇ δ' ὑστεραία Πυθῶδε ἀπήεσαν αὕτη γὰρ αὐτοῖς προῦκειτο ἡ ὁδός: καὶ τῷ θεῷ χρησάμενοι περὶ ὧν ἐδέοντο, πάλιν ἐπανήεσαν οἴκαδε, καὶ χωροῦντες διὰ τῆς Βοιωτίας ἐπέστησαν πάλιν τῇ τοῦ Σκεδάτου οἰκίᾳ; ὁ δ' ἐτύγχανεν οὐκ ἐπιδημῶν τοῖς Λεύκτροις, ἀλλ' αἱ θυγατέρες αὐτοῦ ὑπὸ τῆς συνήθους ἀγωγῆς τοὺς ξένους ὑπεδέξαντο. οἱ δὲ καταλαβόντες ἐρήμους; τὰς κόρας βιάζονται ὀρώντες δ' αὐτὰς καθ' ὑπερβολὴν τῇ ὕβρει χαλεπαιούσας ἀπέκτειναν, καὶ ἐμβάλοντες ἕς τι φρέαρ ἀπηλλάγησαν.

Cuando Escédaso regresa no vio a sus hijas, aunque todo lo encontró tal y como lo había dejado y reflexionó sobre la situación, pero después del ladrido de la perra y de haber corrido entre él y el pozo muchas veces, asimiló lo que había sucedido y de este modo subió a sus hijas muertas. Preguntando a los vecinos, le dijeron que lo que habían visto entre ayer y antier era que las muchachas habiendo introducido a los lacedemonios y acostándose con ellos, siendo convenientes las circunstancias para ellos al amanecer aprobaron de modo incesante a las doncellas, honrando a los que serían sus esposos.

ἐπανελθὼν δ' ὁ Σκέδατος τὰς μὲν κόρας οὐχ ἑώρα, πάντα δὲ τὰ καταλειφθέντα εὕρισκε ὡς καὶ τῷ πράγματι ἠπόρει, ἕως τῆς κυνὸς κνυζωμένης καὶ πολλακίς μὲν προστρεχούσης πρὸς αὐτὸν ἀπὸ δ' αὐτοῦ εἰς τὸ φρέαρ ἐπανιούσης, εἴκασεν ὅπερ ἦν, καὶ τῶν θυγατέρων τὰ νεκρὰ οὕτως ἀνιμήσατο. πυθόμενος δὲ παρὰ τῶν γειτόνων, ὅτι ἴδοιεν τῇ χθὲς ἡμέρᾳ τοὺς καὶ πρῶην καταχθέντας ἐπ' αὐτοὺς Λακεδαιμονίους εἰσιόντας, συνεβάλετο τὴν πρᾶξιν ἐκείνων, ὅτι καὶ πρῶην συνεχῶς ἐπήνουν τὰς κόρας, μακαρίζοντες τοὺς γαμήσοντας.

Él se fue para Lacedemonia para acudir a los éforos; habiendo estado en Argólide, y cogiéndole la noche, se hospedó en un

albergue donde también estaba otro anciano del linaje de Oreó, una ciudad de Hestia.⁵² Escédaso escuchó el llanto de aquel y los abrumadores ultrajes que hacía contra los lacedemonios. Le preguntó cuál era el mal que padecía a causa de estos.

ἀπήει εἰς Λακεδαίμονα, τοῖς ἐφόροις ἐντευξόμενος: γενόμενος δ' ἐν τῇ Ἀργολικῇ, νυκτὸς καταλαμβάνουσης, εἰς πανδοκεῖόν τι κατήχθη κατὰ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ πρεσβύτης τις ἕτερος τὸ γένος ἐξ Ὀρεοῦ: πόλεως τῆς Ἑστιαϊάτιδος; οὐ στενάξαντος καὶ κατὰ Λακεδαιμονίων ἀρὰς ποιουμένου ἀκούσας ὁ Σκέδαςος ἐπυνθάνετο τί κακὸν ὑπὸ Λακεδαιμονίων πεπονθῶς εἶη.

Él le contó que era súbdito de Esparta, siendo enviado a Oreó el harmoste Aristodemo por parte de los lacedemonios le permitieron ser licencioso y cruel con la ciudad.⁵³ "Aristodemo -decía-, se había enamorado de mi hijo, una vez que fue incapaz de persuadirlo, se dirige contra él para forzar y llevarse de la palestra; pero el profesor de gimnasia se lo impide y es ayudado por muchos jóvenes, Aristodemo cedió al asunto. Posteriormente equipó un trirreme raptando al muchacho, y atravesando desde Oreó a la región que está enfrente dirigiéndose en contra para injurarlo, como él no cedía, [774] Aristodemo lo degolló. Habiendo regresado a Oreó disfrutaba del banquete. Yo me enteré de lo sucedido, y haciendo los honores fúnebres llegué a Esparta y encontré a los éforos; pero no lo pusieron en consideración."

ὁ δὲ διηγείτο, ὡς ὑπήκοος μὲν ἐστὶ τῆς Σπάρτης, πεμφθεὶς δ' εἰς Ὀρεὸν Ἀριστόδημος ἀρμοστής παρὰ Λακεδαιμονίων ὠμότητα καὶ παρανομίαν ἐπιδείξαιτο πολλήν. ἔρασθεις γάρ' ἔφη τοῦ ἐμοῦ παιδός, ἐπειδὴ πείθειν ἀδύνατος ἦν, ἐπεχείρει βιάσασθαι καὶ ἀπάγειν αὐτὸν τῆς παλαιστρας: κωλύοντος δὲ τοῦ παιδοτρίβου καὶ νεανίσκων πολλῶν ἐκβοηθούτων, παραχρήμα ὁ Ἀριστόδημος ἀπεχώρησε: τῇ δ' ὑστεραία πληρώσας τριήρη συνήρπασε τὸ μειράκιον, καὶ ἐξ Ὀρεοῦ διαπλεύσας εἰς τὴν

52 Argólide era una ciudad antigua que lindaba al norte con Fliuntes y Corinto al norte y al sur con el golfo Argólico. Sobre la historia del linaje de Oreó y el nombre de la ciudad Hestia o Hiperesia, más tarde llamada Egira, cf. Pausanias VII, 4.

53 La historia se sitúa en el dominio espartano a Eubea en los años 405-395 y 380-377. Un harmoste era un gobernador, cuyo poder dependía de los éforos o magistrados.

περαίαν ἐπεχείρει ὑβρίσαι, οὐ συγχωροῦντα' [774] δ' αὐτὸν ἀπέσφαξεν. ἐπανελθὼν δ' εἰς τὴν Ὀρεὸν εὐωχεῖτο. ἐγὼ δ' ἔφη 'τὸ πραχθὲν πυθόμενος καὶ τὸ σῶμα κηδεύσας παρεγενόμεν εἰς τὴν Σπάρτην καὶ τοῖς ἐφόροις ἐνετύγχανον: οἱ δὲ λόγον οὐκ ἐποιοῦντο'

Escédaso que estaba escuchando estas cosas se quedó sin ánimo; pues los espartanos no aprobarían algún alegato en su favor; por otro lado, le contó lo que había sucedido en su casa al anciano extranjero, quien le advierte no procurar a los éforos, sino que se devolviera a Beocia para construir el sepulcro de sus hijas. A pesar de todo, Escédaso no es persuadido, sino que llega hasta Esparta para pedir ayuda a los éforos. En efecto, ninguno de ellos le prestaba atención, entonces fue hacia donde los reyes y después, se acercó llorando a cada uno de los pobladores. Pero sin sacar provecho, se dispuso a correr por medio de la ciudad, agitando las manos hacia el sol, acto seguido invoca a las Erinias⁵⁴ golpeando la tierra y al final se suicidó.

Σκέδαςος δὲ ταῦτα ἀκούων ἀθύμως διέκειτο, ὑπολαμβάνων ὅτι οὐδ' αὐτοῦ λόγον τινὰ ποιήσονται οἱ Σπαρτιάται ἐν μέρει τε τὴν οἰκείαν διηγῆσατο συμφορὰν τῷ ξένῳ: ὁ δὲ παρεκάλει αὐτὸν μηδ' ἐντυχεῖν τοῖς ἐφόροις, ἀλλ' ὑποστρέψαντα εἰς τὴν Βοιωτίαν κτίσαι τῶν θυγατέρων τὸν τάφον. οὐκ ἐπέιθετο δ' ὁμως ὁ Σκέδαςος, ἀλλ' εἰς τὴν Σπάρτην ἀφικόμενος; τοῖς ἐφόροις ἐντυγχάνει ὦν μηδὲν προσεχόντων, ἐπὶ τοὺς βασιλέας ἵεται καὶ ἀπὸ τούτων ἐκάστω τῶν δημοτῶν προσιῶν ὠδύρετο. μηδὲν δὲ πλέον ἀνῶν ἔθει διὰ μέσης τῆς πόλεως, ἀνατείνων πρὸς ἥλιον τῷ χεῖρει, αὐθις δὲ τὴν γῆν τύπτων ἀνεκαλεῖτο τὰς Ἐρινύας καὶ τέλος αὐτὸν τοῦ ζῆν μετέστησεν.

Con el tiempo los lacedemonios pagaron la pena. Una vez que gobernaban a todos los helenos y de haber tomado las ciudades con guarniciones, el tebano Epaminondas en primer lugar

54 Las Erinias son la personificación divina de las Furias, divinidades vengadoras. Parece haber una alusión al sol (ἥλιον) como la divinidad que todo lo ve y que castiga los crímenes violentos; sin embargo, el texto griego de la edición que se sigue aquí lo presenta como un sustantivo común y no como un nombre propio.

degolló a los lacedemonios de la guarnición,⁵⁵ luego, estando en la batalla contra él, los tebanos salen en contra de ellos en Leuctra, pidiendo que ese fuera el campo de batalla, pues antes se habían liberado en ese lugar, cuando Anfítrion fue expulsado por Esténelo, llegando a Tebas y descubriendo que estaban pagando el tributo a los calcideos, suprimió el impuesto, asesinando a Calcodónte, el rey de los eubeos.⁵⁶

ὕστέρῳ γε μὴν χρόνῳ δίκας ἔδοσαν οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐπειδὴ γὰρ τῶν Ἑλλήνων ἀπάντων ἦρχον καὶ τὰς πόλεις φρουραῖς κατειλήφεσαν, Ἐπαμεινώνδας ὁ Θηβαῖος πρῶτον μὲν τὴν παρ' αὐτῷ φρουρὰν ἀπέσφαξε Λακεδαιμονίων τῶν δ' ἐπὶ τούτῳ πόλεμον ἐξενεγκάντων, ἀπῆντων οἱ Θηβαῖοι ἐπὶ τὰ Λεῦκτρα, αἰσιούμενοι τὸ χωρίον, ὅτι καὶ πρότερον ἐνταῦθα ἠλευθερώθησαν, ὅτε Ἀμφιτρύων ὑπὸ Σθενέλου φυγὰς ἐλαθεῖς εἰς τὴν Θηβαίων ἀφίκετο πόλιν καὶ Χαλκιδεῦσιν ὑποφόρους λαβῶν ἔπαυσε τὸν δασμόν, Χαλκῶδοντα τὸν βασιλέα τῶν Εὐβοέων ἀποκτείνας.

Llegó a combatir hasta finalizar con la derrota de los lacedemonios que tuvo lugar en el monumento de las hijas de Escédaso. Dicen que antes de la batalla, Pelópidas, uno de los generales del ejército tebano, estaba perturbado por algunas señales que no tenían interpretaciones favorables, habiéndosele presentado Escédaso en sueños, lo anima a confiar; pues los lacedemonios llegarían a Leuctra para pagar la pena por él y por sus hijas.⁵⁷ Un día antes de luchar contra los lacedemonios, le ordenó que tuviese preparado un potro blanco de la yegua para sacrificar junto a la tumba de las doncellas. Aun cuando el ejército de los lacedemonios estaba en

55 Tebas se emancipó de los espartanos en el año 379 a.C. no fue Epaminondas quien lideró la liberación, sino, Pelópidas. Cf. Plutarco, Vida de Pelópidas 13, 1-2.

56 Pausanias IX, 17, 3, cuenta que cerca al templo de Artemis Euclea hay dos imágenes de mármol de Atenea con el sobrenombre de Zosteria, cuenta que esas imágenes fueron ofrendas de Anfítrion cuando tomó las armas para enfrentarse a los eubeos y los de Calcodón. En IX, 19, 3. Dice Pausanias que entre Teumeso y Calcis, está la tumba de Calcodón, asesinado en la batalla entre los tebanos y los eubeos.

57 La batalla de Leuctra, entre los lacedemonios y los tebanos, estos últimos fueron los vencedores, fue en el año 371 a.C.

Tegea, Pelópidas envía a unos hombres a Leuctra para averiguar sobre la tumba de las doncellas, informándose con los habitantes confía y conduce a su ejército y vence.

συνέβη δὲ Λακεδαιμονίων ἦτταν παντελῆ γενέσθαι περὶ αὐτὸ τὸ μνήμα τῶν Σκεδάσου θυγατέρων. φασὶ δὲ πρὸ τῆς μάχης Πελοπίδα, ἐνὶ τῶν στρατηγῶν τοῦ θηβαϊκοῦ στρατεύματος, ἐπὶ σημείοις τισὶν οὐ καλοῖς κρινομένοις θορυβουμένῳ Σκέδασον ἐπιστῆναι κατὰ τοὺς ὕπνους, θαρρεῖν κελεύοντα: παραγίνεσθαι γὰρ εἰς Λεῦκτρα Λακεδαιμονίου, αὐτῷ τε καὶ ταῖς θυγατράσι δώσοντας δίκας: πρὸ μιᾶς δ' ἡμέρας ἢ συμβαλεῖν τοῖς Λακεδαιμονίοις, πῶλον ἐκέλευεν ἵππου λευκὸν ἔτοιμον παρὰ τῷ τάφῳ τῶν παρθένων σφαγιάσασθαι. τὸν δὲ Πελοπίδα, ἔτι τῶν Λακεδαιμονίων στρατευομένων ἐν Τεγέᾳ, εἰς Λεῦκτρα πέμψαι τοὺς ἐξετάσοντας περὶ τοῦ τάφου τούτου, καὶ πυθόμενον παρὰ τῶν ἐγγχωρίων θαρροῦντα τὴν στρατιὰν ἐξαγαγεῖν καὶ νικῆσαι.

Δ.

Foco que era de origen beocio, pues era de Glisante,⁵⁸ padre de Calíroes que se distinguía tanto por su belleza como por su prudencia. Ella era pretendida por los treinta jóvenes más estimados en Beocia. Foco evitaba con unas y otras dilaciones los matrimonios, temiendo que fuera forzado, pero al fin con la persistencia de aquellos, piensa considerar la elección en Pitío. Sin embargo, los jóvenes se molestaron con este razonamiento y habiéndolo pensado asesinaron a Foco. En medio de la confusión la doncella escapó, mientras corría a través del campo los jóvenes la perseguían. Se encontró con unos labradores que amontonaban el trigo alcanzando la salvación entre ellos, manteniéndola oculta entre el trigo y de ese modo los que la perseguían pasaron de largo. Habiéndose escapado se protege en la celebración de los Pambeocios, y luego se fue hacia Coronea sentándose como una suplicante en el altar de Atenea Itonia⁵⁹ y contaba el delito de los pretendien-

58 Fue una ciudad antigua situada cerca del monte Hípato. Es mencionada por Homero en el catálogo de las naves, *Ilíada*. II 504.

59 Eran unas fiestas que se celebraban en el santuario de Atenea Itonia en Coronea, una ciudad ubicada al sur de Alalcómenas, por donde se llegaba

tes, indicando el nombre y la patria de cada uno. En efecto, los beocios se compadecían por la muchacha y con los muchachos estaban indignados; cuando se enteraron sobre estas cosas huyen hacia Orcómeno; pero como no fueron recibidos por los orcome-nios se precipitaron sobre Hírotas, [775] una aldea que estaba construida junto al Helicón, en medio de Tisbe y Coronea, en donde se hospedaron.

Φῶκος Βοιωτίας μὲν ἦν τῷ γένει, ἦν γὰρ ἐκ Γλίσαντος, πατὴρ δὲ Καλλιρρόης κάλλει τε καὶ σωφροσύνη διαφερούσης. ταύτην ἐμνηστεύοντο νεανίαί τριάκοντα εὐδοκιμῶτατοι ἐν Βοιωτία: ὁ δὲ Φῶκος ἄλλας ἐξ ἄλλων ἀναβολὰς τῶν γάμων ἐποιεῖτο, φοβούμενος μὴ βιασθεῖη, τέλος δὲ λιπαρούντων ἐκείνων, ἠξίου ἐπὶ τῷ Πυθίῳ ποιήσασθαι τὴν αἴρεσιν. οἱ δὲ πρὸς τὸν λόγον ἐχαλέπησαν καὶ ὀρμήσαντες ἀπέκτειναν τὸν Φῶκον ἐν δὲ τῷ θορύβῳ ἡ κόρη φυγοῦσα ἔτεο διὰ τῆς χώρας: ἐδίωκον δ’ αὐτὴν οἱ νεανίαί. ἡ δ’ ἐντυχοῦσα γεωργοῖς ἄλλω συντιθεῖσι σωτηρίας ἔτυχε παρ’ αὐτῶν: ἀπέκρυσαν γὰρ αὐτὴν οἱ γεωργοὶ ἐν τῷ σίτῳ καὶ οὕτω παρήξαν μὲν οἱ διώκοντες: ἡ δὲ διασωθεῖσα ἐφύλαξε τὴν τῶν Παμβοιωτίων ἑορτήν, καὶ τότε εἰς Κορώνειαν ἐλθοῦσα ἰκέτις καθέζεται ἐπὶ τῷ βωμῷ τῆς Ἰτωνίας Ἀθηνᾶς καὶ τῶν μνηστήρων τὴν παρανομίαν διηγεῖτο, τό τε ἐκάστου ὄνομα καὶ τὴν πατρίδα σημαίνουσα. ἠλέουν οὖν οἱ Βοιωτοὶ τὴν παῖδα καὶ τοῖς νεανίαις ἠγανάκτουν οἱ δὲ ταῦτα πυθόμενοι εἰς Ὀρχομενὸν καταφεύγουσιν. οὐ δεξαμένων δ’ αὐτοὺς τῶν Ὀρχομενίων πρὸς Ἰππότας εἰσώρμησαν [775] κώμη δ’ ἦν παρὰ τῷ Ἐλικῶνι κειμένη μεταξὺ Θίσβης καὶ Κορωνείας: οἱ δ’ ὑποδέχονται αὐτούς.

Los tebanos enviaron a unos mensajeros para que reclamarán a los asesinos de Foco; sin embargo, les negaron la petición. Entonces, marcharon junto con otros beocios siendo liderados por Fedo, el cual, en ese entonces ocupaba el mando de los tebanos; cuando sitiaron la aldea que estaba fortificada, debido a que sus habitantes fueron dominados por la sed, atraparon a los asesinos apedreándolos y esclavizaron a los habitantes de la aldea; habiendo

destruido las murallas y las casas, reparte la tierra entre los tisbeos y los coroneos.

εἶτα πέμπουσι Θηβαῖοι ἐξαιτοῦντες τοὺς Φώκου φονεῖς: τῶν δ’ οὐ διδόντων, ἐστράτευσαν μὲν μετὰ τῶν ἄλλων Βοιωτῶν, στρατηγούντος Φοίδου, ὅς τότε τὴν ἀρχὴν τῶν Θηβαίων διεῖπε: πολιορκήσαντες δὲ τὴν κώμην ὄχυρὰν οὖσαν, δίψει δὲ τῶν ἔνδον κρατηθέντων, τοὺς μὲν φονεῖς ληφθέντας κατέλευσαν, τοὺς δ’ ἐν τῇ κώμῃ ἐξηνδραποδίσαντο κατασκάψαντες δὲ τὰ τεῖχη καὶ τὰς οἰκίας διένειμαν τὴν χώραν Θισβεῦσι τε καὶ Κορωνεῦσι.

Cuentan que la noche antes de la conquista de los hipótas, escucharon muchas veces una voz desde el Helicón que decía: “estoy presente”. Los treinta pretendientes reconocen la voz como si fuera la de Foco. En el día en que fueron lapidados, dicen que de la tumba del viejo que estaba en Glisante, brotaba azafrán. Fedo, el general y el arconte de los tebanos, cuando volvía de la batalla recibe un mensaje de que ha tenido una hija, la cual es nombrada como Nicóstrata.

φασὶ δὲ νυκτός, πρὸ τῆς ἀλώσεως τῶν Ἰπποτῶν, φωνὴν ἐκ τοῦ Ἐλικῶνος πολλάκις ἀκουσθῆναι λέγοντός τινος ‘πάρεμι:’ τοὺς δὲ μνηστήρας τοὺς τριάκοντα τότε τὸ φώνημα γνωρίζειν, ὅτι Φώκου εἶη. ἡ δ’ ἡμέρα κατελεύσθησαν, τὸ ἐν Γλίσαντι μνήμα τοῦ γέροντος κρόκῳ φασὶ ῥεῦσαι Φοίδῳ δέ, τῷ Θηβαίων ἄρχοντι καὶ στρατηγῷ, ἐκ τῆς μάχης ἐπανιόντι ἀγγελθῆναι θυγατέρα γεγεννημένην, ἦν αἰσιούμενον προσαγορεῦσαι Νικοστράτην.

E.

[1.] Alcipo que era de linaje de los lacedemonios; habiéndose casado con Damocrita llega a ser padre de dos hijas. Como aconsejaba a los más poderosos que tenía la ciudad y se ocupaba del que lo requiriera entre los lacedemonios, fue aborrecido por sus adversarios políticos, los cuales, persuadieron a los éforos con un falso juicio de que Alcipo pretendía abolir las leyes, por lo que el hombre fue exiliado. Ciertamente emigró a Esparta, su mujer Damocrita quiso ir con su esposo junto a sus hijas, pero son impedidas, además,

al santuario, llamado así por un hijo de Anfictión, Itonio. Cf. Pausanias IX, 34, 1.

confiscaron sus riquezas con el fin de que las doncellas no tuvieran abundancia para la dote.⁶⁰

Ἄλκιππος τὸ μὲν γένος Λακεδαιμόνιος ἦν: γήμας δὲ Δαμοκρίταν πατὴρ θυγατέρων γίνεται δύο: συμβουλευόντων τε τῇ πόλει κράτιστα τε καὶ πράττων ὅτου δέοιντο Λακεδαιμόνιοι, ἐφθονήθη ὑπὸ τῶν ἀντιπολιτευομένων, οἱ τοὺς ἐφόρους ψευδέσι λόγοις παραγαγόντες, ὡς τοῦ Ἄλκιππου βουλομένου τοὺς νόμους καταλύσαι, φυγῆ περιέβαλον τὸν ἄνδρα. καὶ ὁ μὲν ὑπεξῆλθε τῆς Σπάρτης, Δαμοκρίταν δὲ τὴν γυναῖκα μετὰ τῶν θυγατέρων βουλομένην ἔπεσθαι τάνδρι ἐκώλυον, ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ἐδήμευσαν, ἵνα μὴ εὐπορώσι προικὸς αἱ παρθένοι.

A pesar de esto algunos pretendían a las muchachas a causa de la virtud de su padre, los enemigos impidieron a través de un decreto que ninguno pudiera pretender a las doncellas. Cuentan que la madre de aquellas, Damocrita, ofreció muchas veces a sus hijas para que engendraran niños lo más rápido posible para que llegaran a ser los vengadores del padre.

ἐπεὶ δὲ καὶ ὡς ἐμνηστεύοντό τινες τὰς παῖδας διὰ τὴν τοῦ πατρὸς ἀρετὴν, ἐκώλυσαν οἱ ἐχθροὶ διὰ ψηφίσματος μνηστεύεσθαι τινὰς τὰς κόρας, λέγοντες ὡς ἡ μήτηρ αὐτῶν Δαμοκρίτα πολλάκις εὗξατο τὰς θυγατέρας ταχέως γεννηῖσαι παῖδας τιμωροὺς τῷ πατρὶ γενησομένου.

Siendo Damocrita acosada por todos los del pueblo aguardó al festival, en el cual celebran mujeres junto con doncellas, siervos y niños; pero al fin las mujeres de ellos festejaron toda la noche en un gran salón para los hombres. Damocrita ciñó bajo su vestido una espada y tomando a sus hijas marcharon durante la noche hacia el templo, aguardando el momento oportuno, en el cual todas se reunían para el culto secreto en el salón para hombres y al estar cerradas las entradas, amontonó mucha madera en las puertas, que se habían procurado para el sacrificio de la celebración, prendiéndole fuego. Mientras que los hombres se disponían a socorrerlas, Damocrita degolló a sus hijas y también a ella misma sobre estas. Los lacedemonios no tenían idea de cómo calmar su ira, así que lanzaron fuera de sus límites los cuerpos de Damocrita

⁶⁰ La dote era fundamental para que las mujeres se pudieran casar, pues tenía la función de pago para entrar a la vida conyugal.

y sus hijas. Por lo que cuentan que estando el dios encolerizado provocó un gran sismo a los lacedemonios.⁶¹

πανταχόθεν δ' ἡ Δαμοκρίτα περιελαυνομένη ἐτήρησέ τινα πάνδημον ἑορτήν, ἐν ἧ ἡ γυναῖκες; ἅμα παρθένοις καὶ οἰκείοις καὶ νηπίοις ἐώρταζον, αἱ δὲ τῶν ἐν τέλει καθ' ἑαυτὰς ἐν ἀνδρῶνι μεγάλῳ διεπαννύχιζον ξίφος τε ὑποζωσαμένη καὶ τὰς κόρας λαβοῦσα νυκτὸς ἦλθεν εἰς τὸ ἱερὸν καιρὸν παραφυλάξασα, ἐν ᾧ πᾶσαι τὸ μυστήριον ἐπετέλουν ἐν τῷ ἀνδρῶνι καὶ κεκλεισμένων τῶν εισόδων, ξύλα ταῖς θύραις πολλὰ προσνήσασα ταῦτα δ' ἦν εἰς τὴν τῆς ἑορτῆς θυσίαν ὑπ' ἐκείνων παρεσκευασμένα, πῦρ ἐνήκε. συνθεόντων δὲ τῶν ἀνδρῶν ἐπὶ τὴν βοήθειαν, ἡ Δαμοκρίτα τὰς θυγατέρας ἀπέσφαξε καὶ ἐπ' ἐκείναις ἑαυτήν. οὐκ ἔχοντες δ' οἱ Λακεδαιμόνιοι, ὅπη τὸν θυμὸν ἀπερείσωνται, ἐκτὸς ὄρων ἔρριψαν τῆς τε Δαμοκρίτας καὶ τῶν θυγατέρων τὰ σώματα. ἐφ' ᾧ μηνίσαντος τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν ἱστοροῦσι Λακεδαιμονίοις σεισμὸν ἐπιγενέσθαι.

⁶¹ Este era uno de los castigos más severos que una persona después de muerta podía recibir en Grecia, condenados por traición. Uno de los casos más emblemáticos es el de la tragedia de Antígona y su hermano Polinices, a quien le fue negado el entierro por traición a la patria, pues había asesinado a su hermano Eteocles al reclamar su derecho al trono. Otro ejemplo lo ofrece Plutarco, quien cuenta que el orador Antifonte fue condenado por haber colaborado con los Cuatrocientos. Cf. Mor. 833A; 834 A-B. El sismo en Esparta del año 464 a.C.

Bibliografía



- Pérez Jiménez, Aurelio (1985): “Introducción general” en *Vidas Paralelas* (ed.), *Plutarco*, Madrid, Gredos, 7-131.
- Morales Ota, Concepción y López García, José (2ª ed. 2014): “Introducción” en *Obras morales y de costumbres* (ed.), *Plutarco*, Madrid, Gredos, 7-26
- Montanelli, Indro, (1959): *Capítulos 41-48, en Historia de los griegos*, Trd. Domingo Pruna. Barcelona: Planeta
- Valverde Sánchez, Mariano (2ª ed. 2014): “Introducción” en *Tomo X: Obras morales y de costumbres*, *Plutarco*, Madrid, Gredos, 93-94
- Tiro, Máximo, (2005): *Sobre el arte amatoria de Sócrates, XVIII. En: Disertaciones filosóficas*. Trad. Javier Campos Daroca. Madrid, Gredos, 8-19
- Plutarch. Amatorius. En: *Moralia*. Gregorius N. Bernardakis. Leipzig. Teubner. 1892.

Traducción consultada

- Valverde Sánchez, Mariano (2ª ed. 2014): “Narraciones de Amor” en *Tomo X: Obras morales y de costumbres*, *Plutarco*, Madrid, Gredos, 100-104.

Edición en griego

- Plutarch. *Moralia*. Gregorius N. Bernardakis. Leipzig. Teubner. 1892. 4

 Universidad Pontificia Bolivariana	SU OPINIÓN	
<p>Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.</p> <p>Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co</p> <p>Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.</p>		

Para griegos y medievales, la *Paideia* y la *Humanitas* eran formas de vivir bien, de desarrollar lo humano de lo humano en todas sus posibilidades, de habitar el mundo como un proyecto vital. Un libro sobre los Estudios Clásicos, más allá de los lugares comunes posibles de asociar con el Mundo Clásico, nos pone en la tarea de pensarnos, en la vida cotidiana, su significado y sentido, bajo la óptica de las categorías que instauraron en el Mundo Clásico una forma del “vivir bien”. En este sentido la *kalokagathía* se impone como ideal de vida y modera toda nuestra conducta desde el bien y la belleza.



ISBN: 978-958-764-789-1
<https://repository.upb.edu.co/>