

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

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.

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 ποῖός τις Ἴφικράτης, ἀλλὰ καθόλου· καὶ οὐ περὶ πάντων καθόλου, οἷον ὅτι τὸ εὐθὺ τῷ καμπύλῳ ἐναντίον, ἀλλὰ περὶ ὄσων 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’, translaticiamamente, 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 rhesis 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; παρὰγγελημα (latín *praeceptum*), el consejo de una persona o de una institución que tiene autoridad moral, como los Siete Sabios o el santuario de Delfos; ἀφορισμός, 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 (*παροιμίαι*) insertados aquí y allá, de moralejas al comienzo (*επιμύθοις*, *epmithio*) o al final (*προμυθοις*, *promithio*) de las fábulas, de estribillos que agregan sentido a las estrofas (*epitegmáticos*), como los de Baquílides, 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 *chrías* (*χρηια*) o *apomnemóneumas* (*απομνημονευμα*, *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 *paroiμία* 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 gnomic statements in archaic greek poetry*, Diss. Princetón University, 1995.

Diógenes Laercio, hasta las ἀγραφα (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 ἀγραφοις*. (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.

sos 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 γνώμας ὑποστήσας σοφὰς
εἶτ' αὐτὸς ἐν θανοῦσιν ὕβριστῆς 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 γνώμαι), datables hacia 430 a.C.:

γνωμέων μευ τῶνδε εἴ τις ἐπαίοι 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' ἄν πατρὸς
γνώμας φράσαντος (362-3)
“quiero a ti, hijo,
pues ya tienes sensatez y salvaguardarías las máximas
que te diga tu padre...”

El vocablo *παροιμία* (*paroimía*), 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 (paroimía) y ὄμοιόν (*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 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:

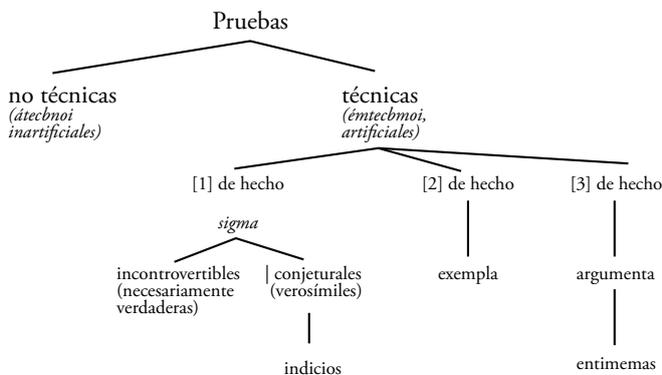


Figura 1. Fuente: Mortara Garavelli, 1988, 84

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 contradicción; 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 tópoi: 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 “Ayan-te 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 rthesis los parlamentos que sobrepasan los cinco o seis versos, siempre que éstos estén claramente articulados” (Encinas Reguero, 2008, 21)¹³.

Esta rthesis aparece en el contexto del primer episodio (201-595), en el marco de la escena donde dialogan el Corifeo, Άyax y Tecmesa (333-595). Es una escena próxima a un agón entre Ayax y Tecmesa (430-595). La primera rthesis de Ayax (430-480) se compone de 51 versos, se trata de una rthesis de decisión: Άyax toma la decisión de morir, al tiempo que la justifica. Para Fowler (1987, 7-9, citado en Encinas Reguero, 2008), esta primera rthesis “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 rthesis 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, Άyax plantea la narración de la rthesis. 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 rthesis: “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 rthesis. Después del parodos, el episodio primero comienza con una rthesis 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 agonales o de reflexión... Al final el mensajero narra la catástrofe en otra rthesis. (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 ruín 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

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)

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 rthesis 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).

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 Άyax, 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 Gnomie Anthologies I.» *Classical Quaterly*, 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 Aristófanes.» *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 Bacchylides*. 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.