

EMERITA

REVISTA DE LINGVISTICA
Y FILOGIA CLASICA

Volumen LXXXI

Nº 1

enero-junio 2013

Madrid (España) | ISSN: 0013-6662



 **CSIC**

INSTITUTO DE LENGUAS Y CULTURAS DEL MEDITERRÁNEO Y ORIENTE PRÓXIMO

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

EMERITA

REVISTA DE LINGVISTICA
Y FILOLOGIA CLASICA

Volumen LXXXI N.º 1 enero-junio 2013 Madrid (España) ISSN 0013-6662



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE ECONOMÍA
Y COMPETITIVIDAD



CSIC

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

EMERITA. Revista de Lingüística y Filología Clásica

Revista publicada por el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, CCHS, CSIC

Fundada en 1933 por D. Ramón Menéndez Pidal, EMERITA publica dos números por año, con cerca de 400 páginas de artículos originales y reseñas de Filología Clásica, de Lingüística griega, latina, indoeuropea e ibérica, y de Historia antigua. EMERITA es, desde su fundación, una de las revistas científicas de alto nivel más valoradas en su campo.

Edición electrónica:
<http://emerita.revistas.csic.es>

Founded in 1933 by D. Ramón Menéndez Pidal, EMERITA publishes two issues per year, about 400 pages of articles and reviews concerning Classical Philology, Greek, Latin, Indoeuropean and Iberian Linguistics and Ancient History. EMERITA is, since its foundation, one of the best known and valued high level scientific journals in its field.

Electronic edition:
<http://emerita.revistas.csic.es>

Director:

Francisco Rodríguez Adrados (Reales Academias de la Lengua y de la Historia).

Secretaria:

Matilde Conde Salazar (Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC).

Consejo de Redacción:

Antonio Alvar Ezquerra (U. de Alcalá)
José Antonio Berenguer Sánchez (CSIC)
José Manuel Cañas Reillo (CSIC)
Matilde Conde Salazar (CSIC)
Luis Alberto de Cuenca y Prado (CSIC)
Emilio Fernández-Galiano Ardanaz (CSIC)
Elvira Gangutia Elicegui (CSIC)
Benjamín García-Hernández (U. Autónoma de Madrid)
José García López (U. de Murcia)
Ciriaca Morano Rodríguez (CSIC)
Domingo Plácido Suárez (U. Complutense)
Francisco Rodríguez Adrados (RAE y de la Historia)
Helena Rodríguez Somolinos (CSIC)
Juan Rodríguez Somolinos (CSIC)
José Luis Vidal (U. de Barcelona).

Consejo Asesor:

Pedro Bádenas (CSIC)
Francis Cairns (Florida State Univ.)
Gualtiero Calboli (U. de Bolonia)
Carl Joachim Classen (U. de Gotinga)
Monique Clavel-Levêque (U. Franche-Comté, Besançon)
Dulce Estefanía (U. de Santiago)
M.ª Paz García-Bellido (CSIC)
Juan Gil (U. de Sevilla)
Ana María González de Tobia (U. Nacional de la Plata)
Jacques Jouanna (U. París-Sorbonne)
Javier López Facal (VICYT - CSIC)
José M.ª Lucas de Dios (UNED)
Francisco Villar (U. de Salamanca)
Georgia Xanthakis-Caramanos (U. del Peloponeso)
Ernst Vogt (Ludwig-Maximilians-U. de Munich)

Coordinación y gestión editorial y técnica:

Unidad de Apoyo a la Edición de Revistas (Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC)

REDACCIÓN E INTERCAMBIO:

Revista *Emerita*
Unidad de Apoyo a la Edición de Revistas
Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC
Albasanz, 26-28
28037 Madrid (España)
Teléfono: +34 916 022 316
Fax: +34 916 022 971
e-mail: emerita.cchs@cchs.csic.es
www.cchs.csic.es

DISTRIBUCIÓN, SUSCRIPCIÓN Y VENTA:

Editorial CSIC

Vitruvio, 8
28006 Madrid
Teléfonos: +34 915 612 833
+34 915 681 619/620/640
Fax: +34 915 629 634
e-mail: publ@csic.es

Librería Científica del CSIC

Duque de Medinaceli, 6
28014 Madrid
Teléfono: +34 913 697 253
e-mail: libreria@ch.csic.es

SERVICIOS DE INFORMACIÓN:

EMERITA es recogida sistemáticamente por las bases de datos *Arts & Humanities Citation Index*, *A&HCI* (ISI, USA); *SCOPUS* (Elsevier B.V., NL); *MLA Bibliography* (Modern Languages Association, USA); *Linguistics and Language Behavior Abstracts*, LLBA (Sociological Abstracts Inc., USA); *Linguistic Bibliography*, BL (Brill, NL); *L'Annee Philologique*, APH (SIBC, FRA); *Francis* (CNRS-INIST, FRA); *Periodical Index Online*, PIO (Chadwick-Healey, ProQuest, UK); *Gnomon* (Catholic University Eichstätt-Ingolstadt, GER); *TocSIn* (Tables of Contents of Interest to Classicists, University of Toronto, CA) e *ISOC* (CSIC, SPA). Presente en *Latindex* (en Catálogo) y *European Reference Index for the Humanities*, ERIH (ESF).

© CSIC 2013

Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva responsabilidad de sus autores. El Consejo Superior de Investigaciones Científicas no se hace responsable, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos. Los originales de la revista *Emerita*, publicados en papel y en versión electrónica son propiedad del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.

The opinions and facts stated in each article are the exclusive responsibility of the authors. The Consejo Superior de Investigaciones Científicas is not responsible in any case for the credibility and authenticity of the studies. Original texts published in both the printed and online versions of the journal *Emerita* are the property of the Consejo Superior de Investigaciones Científicas, and this source must be cited for any partial or full reproduction.

ISSN 0013-6662

eISSN 1988-8384

NIPO (en papel): 723-13-058-7

NIPO (en línea): 723-13-059-2

Depósito legal: M. 552-1958

Impreso en España - Printed in Spain

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado TCF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible

Maquetación, impresión y encuadernación:

DiScript Preimpresión, S. L. Hierro, 33. 28045 Madrid



EMERITA

REVISTA DE LINGÜÍSTICA Y FILOLOGÍA CLÁSICA

ÍNDICE DEL PRIMER FASCÍCULO

Págs.

ARTÍCULOS

- JOSÉ CARLOS FERNÁNDEZ CORTE, SUSANA GONZÁLEZ MARÍN: Escritura e historia literaria en el *Brutus*
Writing and Literary History in Cicero's *Brutus* 1-29
- JAVIER MARTÍNEZ: Banishing the Poet: The Pedagogical function of Mythology in the Dialogues of Plato
Destierro del poeta: la función pedagógica de la mitología en los diálogos de Platón 31-44
- ANDRÉS FEDERICO RACKET: Tragedia, comedia y diálogo socrático: el *Banquete* entre los géneros teatrales, Sócrates entre la belleza y la fealdad, ἔρωξ entre lo elevado y lo bajo
Tragedy, comedy and socratic dialogue: the *Symposium* between the theatrical genres, Socrates between the beauty and the ugliness, ἔρωξ between the high and the low 45-64
- ARACELI STRIANO: Los antropónimos femeninos latinos de origen griego de la Península Ibérica
Latin Feminine Personal Names of Greek origin coming from the Iberian Peninsula 65-81
- ISABEL MARTÍN DE LUCAS: Los demostrativos con partícula deíctica en el *Corpus Aristotelicum*: razones del uso exclusivo de ὀδί
The demonstratives reinforced by the deictic particle in the *Corpus Aristotelicum*: reasons for the exclusive use of ὀδί 83-109
- DOMINGO F. SANZ: El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias greco-romanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua
Cannibalism in Latin-Greek sources: its references in mythology and ancient philosophy 111-135

	<u>Págs.</u>
GABRIELA A. MARRÓN: <i>Imago rapti</i> : La ira de Ceres en Claud., <i>Pros.</i> III 260-268	
<i>Imago rapti</i> : CERES' wrath in Claud., <i>Pros.</i> III 260-268.....	137-150
KLAAS BENTEIN: HAVE-perfects in Post-classical and Early Byzantine Greek	
Sobre los perfectos con HABER en griego Post-clásico y Bizantino temprano.....	151-182
ALEJANDRA GUZMÁN ALMAGRO: Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término <i>larua</i> y sus significados	
Demons, ghosts and masks in antiquity: <i>larua</i> concept considerations and their meanings.....	183-202

NOTAS E INFORMACIÓN

MARC VANDERSMISSEN: Ovid, <i>Metamorphoses</i> IV 94 - Parthenius, Ἐρωτικά Παθήματα 32.1-2	
A Moral Interpretation	
Ovidio, <i>Metamorfosis</i> IV, 94 – Partenio, Ἐρωτικά Παθήματα 32.1-2	
Una interpretación moral.....	203-207

RESEÑAS DE LIBROS

I. Ediciones y técnica filológica

FERNÁNDEZ MARCOS, NATALIO Y SPOTTORNO DÍAZ-CARO, MARÍA VICTORIA (coords.), <i>La Biblia griega. Septuaginta. II Libros históricos</i> (JESÚS-M. ^a NIETO IBÁÑEZ).	209-210
<i>Hechos apócrifos de los Apóstoles. III. Hechos de Felipe, Martirio de Pedro, Hechos de Andrés y Mateo, Martirio de Mateo, Hechos de Pedro y Pablo, Viajes y martirio de Bernabé, Hechos de Tadeo, Hechos de Juan, por Prócoro, Hechos de Santiago el Mayor, Hechos de Santiago, Simón y Judas, Milagros de Juan, Pasión de Bartolomé, Martirio de Nereo y Aquiles, Martirio de Andrés.</i> Edición preparada por ANTONIO PIÑERO y GONZALO DEL CERRO (J. A. ARTÉS HERNÁNDEZ).....	211-213

II. Lingüística

MEID, WOLF, <i>The Celts</i> (FRANCISCO R. ADRADOS).....	213-215
--	---------

	<u>Págs.</u>
SPEVAK, OLGA (ed.), <i>Le syntagme nominal en latin. Nouvelles contributions</i> (CONCEPCIÓN CABRILLANA).....	215-217
VAN LAER, SOPHIE, <i>La préverbation en latin: étude des préverbes ad-, in-, ob- et per- dans la poésie républicaine et augustéenne</i> (LUIS UNCETA GÓMEZ).....	218-220
CERRA, GABRIELA, <i>Linguistic questions in Cicero's poetic translations</i> (MATÍAS LÓPEZ LÓPEZ).....	220-221
III. Literatura y filosofía	
VINAGRE LOBO, MIGUEL ÁNGEL, <i>Los libros griegos de interpretación de sueños</i> (MÁXIMO BRIOSO SÁNCHEZ)	222-224
BILLERBEK, MARGARETHE Y SOMAZZI, MARIO, <i>Repertorium der konjekturen in den Seneca-Tragödien</i> (DULCE ESTEFANÍA).....	224-226
CITRONI MARCHETTI, SANDRA, <i>La scienza della natura per un intellettuale romano. Studi su Plinio il Vecchio</i> (MANUELA GARCÍA VALDÉS)	226-228
BERTINI, FERRUCCIO, <i>Attila, 'optimus princeps'</i> (LUIS ALBERTO DE CUENCA)	228-230
IV. Historia, religión y sociedad	
MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, MARCOS, <i>Sófocles. Erotismo, soledad, tradición</i> (EUGENIO R. LUJÁN)	230-231
VANESSE, M., <i>La défense de l'Occident romain pendant l'Antiquité tardive. Recherches géostratégiques sur l'Italie de 284 à 410 ap. J.-C.</i> (GONZALO BRAVO).....	231-234
CHARRUE, JEAN-MICHEL, <i>De l'être et du monde. Ammonius, Plotin, Proclus</i> (MARÍA REGLA FERNÁNDEZ GARRIDO)	234-236
Relación de libros recibidos durante el primer semestre de 2013	237-238
Normas de presentación de originales	239-240

Escritura e historia literaria en el *Brutus*¹

José Carlos Fernández Corte y Susana González Marín

Universidad de Salamanca
corte@usal.es y sana@usal.es

Writing and Literary History in Cicero's *Brutus*

En este trabajo tratamos de presentar el *Bruto* de Cicerón como un producto de la tensión de la época entre la escritura y la oralidad. La obra es una historia escrita en forma de diálogo, cuyo contenido es básicamente un producto de la oralidad, los discursos emitidos por los oradores romanos más famosos. Cicerón, el escritor de esta historia, es tanto un orador como un escritor de discursos que se proclama como la culminación del género gracias a su dominio de la escritura.

Cicerón utiliza los textos escritos de los oradores como fuente y también como apoyo a su juicio crítico. Desde su punto de vista, la escritura es una forma de desarrollo y aprendizaje para el orador y un importante instrumento de *inuentio*; asimismo, es un método para extender su *auctoritas* más allá de las circunstancias en que se pronunció el discurso original. Además Cicerón recibe de César el título de *princeps atque inuentor Romanae copiae*, lo que le confiere *auctoritas* para juzgar cualquier obra de prosa latina e inventar un género hasta ahora inexistente en las letras latinas, la historia de la literatura.

Palabras clave: Cicerón; *Brutus*; oralidad; escritura; *auctoritas*; diálogo; cronología; final de época; historia literaria.

In this paper we try to present Cicero's *Brutus* as a product of the tension of that age between writing and orality. The work is a history written in dialogue form whose content is basically a product of orality, the speeches delivered by the most famous roman orators. Cicero, writer of this history, is a speechmaker (*orator*) as much as a speechwriter who proclaims itself as the pinnacle of the genre thanks to his mastery of writing.

Cicero uses the written texts of the orators as the source and also as the support for his critical judgment. From his point of view, writing is a way of development and learning for the orator and one important instrument of *inuentio*; also, as a result of a continuous practice, writing (and publishing) transforms himself in Cicero hands in a method to extend his *auctoritas* beyond the circumstances in which the original speech was delivered. Caesar supports Cicero by calling him *princeps atque inuentor romanae copiae*, a title that, in his view, confers him an *auctoritas* to judge any work of Latin prose and invent a genre hitherto non-existent in Latin letters, the history of literature.

Key words: Cicero; *Brutus*; Orality; Writing; *auctoritas*; Dialog; Chronology; End of Times; Literary History.

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de investigación FFI2009-09531 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

I. ESCRITURA, HISTORIA, DIÁLOGO

1. *Introducción*

El *Brutus* es una historia crítica de la oratoria², escrita en un momento decisivo de la historia política y cultural de Roma. Se trata de la primera historia literaria de la Antigüedad que ha llegado a nuestras manos, por lo que nos interesa destacar las enormes dificultades que traía consigo alumbrar, aunque fuera de manera imperfecta y un tanto inconsciente, una forma inédita. Nuestro punto de partida es la idea de Schwindt 2000, pp. 214-217, de que la historia de la literatura adopta en la Antigüedad diversas formas y no una sola, más o menos canónica. A mayor abundamiento, resaltamos la importancia de la escritura en todo el diálogo, partiendo de una oposición, todo lo matizada que se quiera, pero clara en teoría³, entre retórica y literatura. Nuestra historia pertenece a las *litterae* (escritura, literatura), siendo la retórica la que proporciona su contenido. Tampoco se nos pasa por alto su carácter dialogado, por lo que diremos algo del «contenido de la forma».

2. *La primera historia literaria latina*

El *Brutus* es la primera (y única) historia crítica de la literatura latina. Su autor necesitó dominar la cronología, en una extensión sin precedentes⁴, y poseer las categorías que la crítica literaria de carácter aristotélico y alejandrino proporcionaban. Lo que ha inducido a confusión, aparte de su carácter único, es que el género del que se hace historia es aparentemente oral (aunque no exclusivamente, ni mucho menos, como luego precisaremos), y que el autor de la historia de la oratoria era también el personaje-orador más destacado de la misma⁵. Salvo alguna excepción (por ejemplo Narducci, al que mencio-

² Novara 1982-1983, pp. 212-239, Mañas 2000, p. 8 y Narducci 2002, p. 412.

³ Cf. Kennedy 1985, pp. 108-119, especialmente p. 111; López Eire 2002, pp. 30-32, 45-46.

⁴ Después de las aportaciones prosopográficas de Douglas 1966b y Sumner 1973, Feeney 2007, pp. 25-28, ha puesto de manifiesto la importancia del *liber Annalis* de Ático para la concepción y el desarrollo del tiempo en la obra de Cicerón, señalando un antes y un después del *Brutus* en la visión de Cicerón sobre las relaciones cronológicas entre la literatura griega y la literatura latina.

⁵ Se ha prestado poca atención, no a que el autor se elogie a sí mismo, sino a la diferencia entre hacerlo ante el público en una asamblea, o incluso en un discurso escrito, o en hacerlo

namos más abajo) no se ha reparado suficientemente, sin que, por tanto, se hayan extraído las consecuencias pertinentes, en el carácter del *Brutus* como una obra de historia, tanto como de oratoria, que sólo constituye su contenido. Ello es debido a que, antes que nada, se exhibe su condición de diálogo y el diálogo tiene un importante *pedigree* en la Antigüedad, precisamente como género filosófico⁶. El propio Cicerón, cuando califica sus obras sobre retórica, dejando a un lado las técnicas, las considera dentro de la filosofía (Codoñer 1996, p. 84; Mañas 2000, p. 10, n. 10), comparándolas con las obras de Aristóteles y Teofrasto. Pero el paso más correcto sería calificarla también como historia (Narducci 2002, p. 412).

3. *Historia en el diálogo*

Es lo que hace Ático en un pasaje próximo al final (*Brut.* 292): *sed in historia, qua tu es usus in omni sermone, cum qualis quisque orator fuisset exponeres, uide quaeso, inquit, ne tam reprehendenda sit ironia quam in testimonio*. Rodríguez Mayorgas 2007, p. 103, afirma que el término latino *historia* está relacionado con la escritura y designa en general un relato de hechos pasados, poniendo el acento en su carácter escrito, y en que se distingue por eso claramente de los hechos en sí mismos y sus conexiones⁷. Al aparecer al lado del término *sermo*, referido inequívocamente a un enunciado oral, lo que se pretende es aludir a la enunciación ficticia del *Brutus*, un diálogo precedido de una breve introducción. Además, como señala Schwindt 2000, p. 97, también pone de relieve el contraste entre el *continuum* de la narración histórica y el *discontinuum* de la conversación. Pese a que Rodríguez Mayorgas indica que *historia*, en latín, no conservó la acepción que tenía en griego de «investigación» salvo en sitios muy contados, en este texto es posible entender así el término a la luz del procedimiento de Cicerón, que valora simultáneamente su acopio de testimonios escritos y su propia expe-

en una historia de la literatura, en la que todo confluye en él. Cf. Schwindt 2000, pp. 96-121, donde se mezclan todos los desarrollos: el del género, el suyo propio, etc.

⁶ Entre los méritos literarios del *Brutus* se pone de relieve que proponer un diálogo sobre un tema histórico no tenía precedentes, salvo tal vez el *Peri Poietón* de Aristóteles, cf. Douglas 1966a, pp. XXII-XXXIII.

⁷ Rodríguez Mayorgas 2007, p. 139, n. 484, cita el texto de *Brutus* 292 pero no lo comenta. En el famoso pasaje del *De oratore* sobre la historia (2, 51-64) Cicerón insiste varias veces en su carácter escrito.

riencia. No hace falta añadir también que, según el conocido pasaje del *De Oratore* 2. 64, la historia, en calidad de *genus oratorium*, exigía un género de prosa diferente del de la oratoria forense y deliberativa (véase *Brut.* 287, a propósito de Tucídides). Al ser su finalidad informar de la verdad y deleitar, su estilo era el propio del *genus mediocre*, donde la *delectatio* se combina en grado sumo con otros elementos.

4. *Destinatario del diálogo. Traditio lampadis*

El escrito, por consiguiente, pertenece por el estilo a la *oratio*, pero no va destinado al gran público. El título de la obra, dirigida a Bruto, apoya esta opción. Él es quien confiesa no haber leído muchos discursos que en ella se incluyen (*Brut.* 123, 125), el que pide a Cicerón que les comente los antiguos discursos (*Brut.* 300), y el que muestra la avidez de un discípulo pidiendo la aclaración de numerosas cuestiones y saliéndose, por así decirlo, del guión preestablecido por Ático y el maestro⁸. En la misma dirección, el diálogo insiste en el concepto crítico de la *treditio lampadis*: Cicerón es el orador maduro que, ya al final de su carrera, parece designar a su sucesor y transmitirle los secretos del oficio. Un maestro que habla a su discípulo⁹.

5. *La escritura del diálogo*

La acción de escribir no se ve, es transparente. Cicerón no se refiere a su condición de autor de un escrito, salvo en un único pasaje (*Brut.* 181). Sin embargo, justo antes de que Ático le proponga proseguir la exposición sobre los oradores que había empezado en una ocasión anterior (*Brut.* 20), le pide otra cosa:

Vt scribas, inquit, aliquid; iam pridem enim conticuerunt tuae litterae. nam ut illos de re publica libros edidisti, nihil a te sane postea accepimus: eisque nosmet ipsi ad rerum nostrarum memoriam comprehendendam impulsim atque incensi sumus. sed illa, cum poteris; atque ut possis, rogo (*Brut.* 19).

⁸ Un análisis narratológico que tenga en cuenta las intervenciones de Bruto y Ático y su sentido, pese a ser requerido por Novara 1982-1983, p. 214, está aún por hacer.

⁹ Sobre el carácter protreptico del *Brutus* como exhortación de Cicerón a Bruto, cf. Schwindt 2000, pp. 100-101. Cf. Douglas 1966, pp. XVIII-XIX, sobre la falsa imagen que Cicerón ofrece de las relaciones que mantenía con Bruto, y el retrato de éste como un rendido discípulo suyo.

Está claro que en el alambicado lenguaje de las convenciones sociales antiguas acerca del regalo y de la obligación de reciprocidad, el *liber Annalis* de Ático es una respuesta al ciceroniano *De Republica*, que a su vez está esperando respuesta. El *Brutus* es la materialización de ese deseo de Ático. De este modo Cicerón da a entender, utilizando la forma oral y dialogada, que los escritos de sus dos interlocutores —sobre todo, el de uno de ellos— están en la base de su escritura de la actual obra¹⁰.

En el *Brutus* se mencionan cerca de trescientos oradores, ordenados más o menos cronológicamente, y se habla en detalle de más de cincuenta. Douglas 1966a, p. 50, sostiene que, siguiendo convenciones antiguas, el material ha sido convenientemente «oralizado». Pues bien, son esas convenciones las que nos interesa delimitar con toda claridad. Como en el caso de Bruto y Ático, hay que deducir que la intervención oral de Cicerón está basada en investigaciones escritas, como se comprueba fácilmente por las numerosas referencias a la escritura que puntúan el curso de su disertación oral; por ejemplo, la mención de las memorias de Rutilio Rufo¹¹, Escauro o Lutacio Cátulo. De la misma manera que hay un Cicerón orador y uno escritor de discursos, siendo el *Brutus* en realidad, más que una historia de la oratoria (oral), una historia de la literatura¹², así, entre el investigador del pasado, con sus pretensiones de exhaustividad, y el participante en el diálogo, obligado a mayor agilidad expositiva por la «supuesta» oralidad del género, se crea una cierta tensión, como ponen de manifiesto las continuas bromas de Ático¹³. Con ello se consigue dar relevancia a la acción de hacer públicas unas largas y cuidadosas investigaciones en una forma que imita la conversación oral, sin desear borrar del todo el trasfondo y los vestigios del trabajo intelectual que la precede. Cicerón, en este libro, está escribiendo una historia de la elocuen-

¹⁰ Antes, en *Brut.* 11-16, se habla también de lo importante que fue, además del *liber Annalis*, una *consolatio* escrita por Bruto para animar a Cicerón con motivo de la muerte de su hija.

¹¹ Douglas 1966a, p. 50, apunta, a propósito de Rutilio Rufo, que Cicerón pudo informarse de muchas cosas hablando con él directamente o tal vez por escrito, leyendo sus memorias. Sin embargo, siguiendo la convención del diálogo, prefiere representarse a sí mismo como oyente de esas informaciones, y no como lector. Por eso decimos que el autor «oraliza» su material.

¹² Esa es nuestra tesis, frente a Douglas 1966a, p. XVI, n. 1, que no deja de ser consciente de la dualidad, o de Kytzler 1973, p. 474, que no la refleja.

¹³ Kytzler 1973, p. 471: «Nicht weniger als viermal (176, 244, 269, 297) lässt er den Dialogpartner Atticus sich freundschaftlich mokieren über die vielen und vielleicht allzu vielen Figuren, die Cicero da aufbietet».

cia, por más que dialogada. Nos referiremos en ocasiones a la manera en que «la voz» dialogada, con sus intercambios de preguntas y respuestas, se adapta al curso cronológico o a la concepción evolutiva del arte oratoria. Pero es, sobre todo, a la huella que deja la escritura en el diálogo y al significado retórico y literario que tal decisión transmite, a lo que dedicaremos el grueso de nuestras investigaciones en el presente escrito. Nuestra perspectiva crítica se sitúa claramente «post muerte del autor» (Hardie 2010, p. 1, n. 2).

6. *Retórica y escritura. Fuentes y categorías críticas*

Naturalmente, la oposición oralidad/escritura ha sido abundantemente tratada por los materialistas culturales, especialmente Habinek 1998 o Dupont 1994. Sin embargo, nosotros no relacionaremos la forma en que se combinan oralidad, escritura y autoridad en el *Brutus*, con las grandes tendencias sociales que sin duda afectaron a la totalidad del saber y la tradición¹⁴, sino que preferimos seguirla a una escala más reducida, sirviéndonos de conceptos a la vez familiares (obras retóricas de Cicerón) y menos familiares (historia de la *oratoria escrita*). Nuestra idea es que la escritura, aplicada a la oratoria, siempre ha dado lugar a tensiones variadas, tanto técnicas como sociales.

Las primeras nos conducen a considerar el *Brutus* como una historia, no de la oratoria, sino de la escritura (de la oratoria escrita, *litterae*), en la que Cicerón convierte el acto de escribir discursos, no en una fuente para la historia de la oratoria, sino en una categoría crítica para observar las cualidades oratorias de los oradores más importantes

Las segundas nos conducen a un Cicerón orador y escritor de discursos, que se diferencia claramente del *auctor* del *Brutus*, con títulos culturales suficientes para definir la tradición.

II. MEMORIA Y DISCURSO ESCRITO

1. *Historia y escritura. La importancia de las fuentes escritas*

Cicerón necesita fuentes y testimonios escritos para escribir el *Brutus* y la distribución del material que adopta es en parte consecuencia de la disponibi-

¹⁴ Moatti 2008 presenta un análisis de la época en el que resalta el papel decisivo que el avance de la escritura desempeñó en el desarrollo del espíritu crítico en Roma.

lidad de estos recursos (y también, por otro lado, de la relación que establece entre la historia de la oratoria y la de la república¹⁵).

La fuente principal son los escritos que los oradores han dejado (véase entre otros muchísimos ejemplos *Brut.* 82: *sed C. Laelius et P. Africanus in primis eloquentes, quorum exstant orationes, ex quibus existumari de ingeniis oratorum potest.*)

Su posición a este respecto se resume en la cita de *Brut.* 181: *quid enim est superioris aetatis quod scribi¹⁶ possit de iis, de quibus nulla monumenta loquuntur nec aliorum nec ipsorum?*¹⁷

De hecho, Cicerón marca una diferencia clara entre aquellos de los que no se conserva nada y aquellos de los que sí tiene algún testimonio escrito¹⁸.

De esta manera el autor distingue en su exposición de los principales oradores romanos dos etapas claramente diferenciadas, atendiendo al pasaje de *Brut.* 181:

Una primera en la que sólo se puede mover a base de conjeturas debido a la carencia de textos escritos. Lo expresa así claramente cuando habla de Bruto (*Brut.* 53): ¿cómo el hombre que acabó con la monarquía y que instituyó la república, iba a haberlo logrado sin el auxilio de la elocuencia? Exactamente el mismo argumento vale para los personajes que cita en los párrafos siguientes (hasta *Brut.* 57); él mismo tiene la prudencia de señalar lo incierto de su inclusión en el grupo de oradores en *Brut.* 56: *sed eos oratores*

¹⁵ Gowing 2000 relaciona estos conceptos: la retórica como expresión de la vida política republicana y la escritura como instrumento para remediar el silenciamiento de la retórica.

¹⁶ Aquí es donde Cicerón utiliza el verbo *scribo* traicionando la supuesta oralidad de su enunciado.

¹⁷ El profesor Rosati, *per litteras*: «mi pare evidente che qui il lettore sia invitato a pensare al ‘monumento’ in senso fisico, artistico-architettonico, e che l’immagine della ‘statua parlante’ sia una specie di ossimoro che esalta la maggiore efficacia, anche nel parlare (il gesto tipico dell’oratoria), della letteratura, che produce monumenta che durano nel tempo, non effimeri, e ‘parla’ meglio di un oratore vivente».

¹⁸ Una distribución similar a la observada por los historiadores. Por eso afirma de la oratoria ateniense: *tamen ante Periclem, cuius scripta quaedam feruntur, et Thucydidem, qui non nascentibus Athenis sed iam adultis fuerunt, littera nulla est, quae quidem ornatum aliquem habeat et oratoris esse uideatur* (*Brut.* 27). Es cierto que señala que existía la opinión de que Pisístrato, Solón y Clístenes, anteriores a ellos, eran excelentes oradores, pero aquí procede por conjetura, como enseguida veremos que hace más adelante, cuando habla de las primeras etapas de la elocuencia en Roma. Según infiere, los hombres que han sido tan relevantes en la actividad política necesariamente deben haber destacado por su elocuencia.

habitos esse aut omnino tum ullum eloquentiae praemium fuisse nihil sane mihi legisse uideor: tantummodo coniectura ducor ad suspicandum. Este verbo, *susplicari*, aparece varias veces referido a estos primeros personajes¹⁹.

En un segundo momento ya existen testimonios directos, textos de los propios oradores (*monumenta ipsorum*) —a veces no sólo de discursos sino de otros géneros cultivados por ellos—, o indirectos (*monumenta aliorum*), procedentes de una autoridad. Este cambio se percibe en *Brut.* 57, donde aparece el que con toda certeza podemos considerar verdaderamente primer orador, Marco Cornelio Cetego. Éste no es conocido directamente por Cicerón ni siquiera a través de sus escritos, pero está respaldado por una autoridad, Ennio (al que llama *auctor*), cuyas palabras textuales sobre el personaje cita Cicerón (*aliorum monumenta* de la cita de *Brut.* 181)²⁰.

En *Brut.* 61 se avanza otro paso con la aparición de Catón, del que Cicerón puede responder directamente, puesto que, a pesar de las dificultades de la empresa, ha reunido, según sus propias palabras, más de 150 discursos. Es decir, su juicio depende de la lectura de estos textos, está haciendo una crítica de la oratoria escrita²¹.

¹⁹ Cf. en *De oratore* 1, 35-38 la opinión discrepante de Escévola sobre este tipo de inferencia.

²⁰ Otros ejemplos del empleo de autoridades: Carbón en §105 es respaldado por Lucio Gelio; en §107 Accio responde de Décimo Bruto, Q. Máximo y Escipión; al final, el propio Cicerón es testigo directo, pues escuchó en persona a muchos de ellos. También en la oratoria griega había acudido a opiniones autorizadas; por ejemplo, en el caso de Antifonte de Ramnunte recurre al juicio de Tucídides (§47).

²¹ Según Douglas 1966a, p. 47, las fuentes del *Brutus* pueden obtenerse de alusiones explícitas en la obra misma. Cada vez que hay cambios en el material que sirve como fuente, cambia también la aproximación crítica: al principio se deduce la importancia oratoria de alguien de su importancia política, L. Bruto por ejemplo; luego están figuras de importancia política primordial de las que ha sobrevivido alguna evidencia específica, pongamos Apio Claudio el Ciego. Luego la edad de la que se conservan un número de discursos más numerosos (Catón, que los incluyó en su obra). Douglas 1966a, pp. LI-LII: «At this point Cicero's criticism begins to be detailed, but only in respect of *inuentio*, *dispositio*, and *elocutio*, qualities that survive in the written Word. (Martha has observed that of ninety orators cited up to this point, i.e. the time of Antonius and Crassus, only about a third are the subjects of any substantial comment, but of that third almost all had left written speeches.) This last period merges into the beginnings of live oral tradition. Finally, for Cicero's own times we have an altogether fuller treatment which includes descriptions of orators' delivery and powers of memory as well.» Como puede verse, la orientación de Douglas es totalmente «oralista». El *Brutus* avanza desde la incertidumbre de la conjetura, hasta las fuentes escritas indirectas, las

2. *Laudationes funebres*

La valoración del texto escrito como fuente fidedigna no es ciega. Cuando Cicerón habla de Catón afirma que no hay escritos anteriores dignos de ser leídos a no ser que incluyamos las *laudationes funebres*, en cuya veracidad no confía y que considera en su mayor parte ejemplos de falsificación y manipulación histórica, quizás debido a que, además de ser *monumenta*, como llama muchas veces a los discursos, son también *ornamenta* de la familia:

ipsae enim familiae sua quasi ornamenta ac monumenta seruabant et ad usum, si quis eiusdem generis occidisset, et ad memoriam laudum domesticarum et ad illustrandam nobilitatem suam. quamquam his laudationibus historia rerum nostrarum est facta mendosior. multa enim scripta sunt in eis quae facta non sunt (*Brut.* 62).

La diferencia que Cicerón establece entre ambos tipos de discurso, los oratorios (políticos y forenses) y las *laudationes*, se debe a que el propósito expreso de su libro es pasar revista a los *oratores* y sus respectivas *aetates*, entendiendo por *orator* sólo aquel que está relacionado con la *res publica*, esto es, con la política del estado romano. Los *oratores* latinos no son homologables a los *rhetores* griegos, ni del pasado ni mucho menos del presente, porque siempre son ciudadanos destacados públicamente, según su *cursus honorum* (Wisse 2002, p. 346). De la retórica formaban parte las *laudationes* o incluso las *declamationes* que a veces el propio Cicerón afirma practicar para entrenarse, pero ello no debe confundirse con las piezas oratorias de una ciudad libre, que corrían a cargo de *oratores* en el desempeño de sus funciones públicas. Y tampoco son lo mismo los discursos de los oradores que una historia escrita acerca de ellos, como el *Brutus*, porque esta última no tiene precedentes genéricos claros (desde luego no orales) y se sitúa en un nivel distinto de escritura que los discursos. Las *laudationes*, aunque fueran pronunciadas por un político en activo, por ejemplo César a propósito de su tía Julia, y tuvieran indudables efectos políticos a corto o largo plazo —precedentes divinos del linaje del Emperador—, sin embargo carecen de relación inmediata con la política, porque la ocasión en la que eran pronunciadas no formaba parte de la vida pública, sino de la particular de las familias.

fuentes escritas directas, y, por fin, la tradición oral. Nuestra tesis es exactamente la contraria: la tradición oral directa, siempre, está interferida y es mejorada por la práctica de la escritura.

3. Memoria y testimonium

En general, los términos *testimonium* y *testis* (así como *iudicium*, *gloria*) adquieren una gran relevancia para la exposición de Cicerón: *Enni testimonio* (*Brut.* 60); *memoria patrum teste* (*Brut.* 104). En efecto, el discurso debe su repercusión, más allá de su efecto inmediato, a la escritura: o un personaje de prestigio respalda su calidad o es puesto por escrito por el propio autor, aspirando a extender su efecto más allá de la situación que lo motiva, y prestándose así a ser examinado críticamente por especialistas, en concreto, por Cicerón. Porque Cicerón, entre los muchos roles que desempeña en el *Brutus*, funciona como Ennio o Accio: posee, como veremos más adelante, *auctoritas* para emitir un juicio y respaldar la calidad de unos oradores por encima de otros. Bruto apela al testimonio del propio Cicerón: *et nunc meum iudicium multo magis confirmo testimonio et iudicio tuo* (*Brut.* 157). Como es sabido, los griegos emplearon categorías jurídicas como *agón* y *crisis* traslaticiamente, *metafóricamente*, para juzgar la actividad literaria. Pero los romanos le confieren un sesgo característico: el *testimonium* está muy ligado a la *auctoritas* que se requiere de los testigos en un juicio para establecer la verdad. Y la verdad era la primera *lex* de la historia según se establece en el *De Oratore* y se corrobora en el *Brutus*: *sed in historia, qua tu es usus in omni sermone, cum qualis quisque orator fuisset exponeres, uide quaeso, inquit, ne tam reprehendenda sit ironia quam in testimonio* (*Brut.* 297). Por esta razón en esta historia crítica de la oratoria, escrita a modo de diálogo, es fundamental la aportación de testigos. Pero, más allá del *shifter* testimonial de que hablaba Barthes 1984, p. 164, desde una perspectiva estructuralista, los *testimonia* de que aquí se habla conservan su valor como *autoridades* literarias, debido, fundamentalmente, a la fuerte impronta jurídico-social que aún conserva el término testimonio.

4. *Historia de la literatura e historia crítica de la literatura a propósito de Catón*

El caso de Catón es ilustrativo.

Para Cicerón era un punto crucial en la historia de la elocuencia porque:

- es el primero del que conservamos discursos escritos (*Brut.* 61, 80, 89).
- es el primero en el que encuentra atestiguada la voluntad de ampliar su *auctoritas* mediante la conservación por escrito de sus discursos.

Su actividad oratoria forma parte de su vida política; la inclusión de sus discursos en su obra histórica, *Origines* (en sí misma una innovación, porque es la primera obra histórica escrita en *latín*), es una manera de extender su *auctoritas* como orador y político a otro plano, prolongándola de cara a la posteridad más allá de la situación inmediata para la que el discurso fue concebido (Habinek 2009, p. 123). Sin embargo, por lo que dice Cicerón, no logró su propósito de forma duradera, puesto que se queja repetidamente del olvido en el que ha caído (*Brut.* 65: *Catonem uero quis nostrorum oratorum, qui quidem nunc sunt, legit?*)²². En su nivel de autor de una historia crítica de la elocuencia, Cicerón practica la crítica retórica de las cualidades y defectos de los escritos de Catón, tal como exigían los tratados de imitación (Muckelbauer 2003, pp. 70-71). En lo que toca a sus defectos los atribuye en una buena medida a tendencias colectivas del lenguaje de su época²³, y, efectivamente, recomienda o parece comprender que ahora no se lo imite. Cicerón exhibe en este punto la complejidad y agudeza de sus juicios histórico-críticos. Sabe que a un autor lo envejecen los que vienen después: así ha sucedido con Tucídides, debido al estilo de Teopompo, y así con Catón y sus escritos históricos tanto como con sus discursos.

En este punto, con su conocida capacidad de generalización, el historiógrafo de la literatura logra formular dos principios semiótico-literarios que tienen plena vigencia en la actualidad:

1) Los practicantes de la oratoria, a diferencia de los de otras artes, no prestan atención o estima a las obras antiguas, porque logran incorporar o embeber los recursos de éstas en sus propias creaciones. Diríamos que ello es inevitable debido al sesgo crítico-imitativo al que se somete toda la literatura escrita, incluidos naturalmente los discursos, en la formación del

²² Moatti 2008 y Rodríguez Mayorgas 2007 dirían que la creciente familiaridad con la escritura hace notar a los estudiosos de la república tardía lo fácil que es caer en el olvido.

²³ *Brut.* 68: *Cur igitur Lysias et Hyperides amatur, cum penitus ignoretur Cato? Antiquior est huius sermo et quaedam horridiora uerba. Ita enim tum loquebantur. Id muta, quod tum ille non potuit...iam neminem antepones Catonem?* Para el juicio de Cicerón sobre Catón, cf. Schwandt 2000, p. 111.

orador. Sólo se lee para imitar, comparar, extraer cosas útiles, sin que se practique la lectura por el mero placer de leer y de descubrir cómo se hablaba y escribía en tiempos pasados. Y, sin embargo, Cicerón, pasada ya la fase en que necesita servirse de los oradores del pasado con un fin formativo para su estilo oratorio, es capaz de degustar los estilos relacionándolos con sus respectivas épocas. Es el comportamiento propio de un auténtico historiador. Ambos puntos de vista, el teórico del historiador y el práctico del crítico, quedan perfectamente dramatizados en el diálogo²⁴: en *Brut.* 66 Cicerón alaba encarecidamente las virtudes oratorias de Catón, señalando que lo que le interesa no es el ciudadano o el general, sino el orador: *omnes oratoriae uirtutes in eis reperientur*. Frente a él, Ático expresa una opinión distinta sobre Catón:

Ego enim Catonem tuum ut ciuem, ut senatorem, ut imperatorem, ut uirum denique cum prudentia et diligentia tum omni uirtute excellentem probo; orationes eius ut illis temporibus ualde laudo —significant enim formam quamdam ingeni, sed admodum impolitam et plane rudem. (*Brut.* 294-295).

Es una opinión crítico-valorativa, didáctica y renuientemente histórica. Pero Ático no repara en un factor que Cicerón consideraba de suma importancia en su valoración de los grandes oradores, como veremos más adelante, y es el hecho de que Catón sea el primero en escribir sus discursos en latín lo que lo convierte en un modelo preferible a los griegos (*Brut.* 68: *cur igitur Lysias et Hyperides amatur, cum penitus ignoretur Cato?*) con lo que su olvido actual —incluso desde un punto de vista crítico— pasa a ser un reproche frente a los aticistas²⁵.

²⁴ C. Codoñer 1996, pp. 78-84 distingue entre *disputatio* y diálogo. La primera afecta a la forma del contenido y suele ponerse al servicio de la investigación filosófica, reflejando tesis contrapuestas. En esta parte del *Brutus*, la mezcla de los principios de colaboración y confrontación que a veces implica la forma conversacional, parece inclinarse por la contraposición de dos posturas, las que llamamos, sin más, «histórica» y la «histórico-crítica». Se trata de una *disputatio*, que asigna cada uno de sus roles a un personaje, Cicerón, primero, y Ático, después. Y también se puede afirmar que el modo dialogado se pone al servicio del contenido de la *disputatio*: cuánto vale Catón en comparación con los oradores griegos.

²⁵ La actitud de Cicerón de cara al aticismo no debe pasarse por alto aunque escapa del propósito fundamental de este trabajo.

2) La segunda cuestión de historia literaria que suscitan las ideas de Cicerón acerca de Catón es también interesante. En su diferenciación entre la retórica y las demás artes, habla de la veneración que se tributa en estas últimas a sus fases anteriores menos perfectas. Sirviéndose del ejemplo de Andronico, Nevio y Ennio, vuelve a la diferencia entre la historia literaria, tal como él la concibe, y la historia crítica de la oratoria, tan volcada hacia el presente, sin consideración por el pasado²⁶. Ennio²⁷, un poeta, está a punto de borrar la memoria de sus predecesores, relegándolos al mundo prear-tístico y proclamándose él primero en su arte. Hinds 1998, pp. 52-91, ha estudiado esto a propósito de la actitud de los poetas, lo que nos puede servir de discriminación entre la historia literaria inmanente que ellos practican y la historia literaria de Cicerón, donde se hace patente una clara contradicción entre las categorías retórico-críticas, en las que se practica la apropiación (y que se extienden también a la poética: Ennio) y las histórico-cronológicas, más teóricas que prácticas, con una atención equilibrada a todas las fases del desarrollo de un arte y a las aportaciones de sus practicantes, aunque sean insignificantes si se miden por el rasero de su valor para la actualidad²⁸.

En suma, Ático valora a Catón como personaje histórico y lo desdeña como orador e historiador, mientras que Cicerón defiende más que Ático sus logros como literato —él escribía como se hablaba en sus tiempos— y sobre todo su voluntad «literaria» de publicar sus escritos. Cicerón piensa en los suyos propios y cree que ya Catón trataba de contribuir con su publicación al desarrollo de la oratoria. Es probable que Cicerón haya literaturizado las intenciones de Catón antes de tiempo.

²⁶ Cf. Novara 1982-1983, I, p. 240, sobre los progresos técnicos y los progresos estéticos de un arte. El arte del presente puede significar un progreso técnico, pero sin que ello implique necesariamente superioridad sobre el arte del pasado.

²⁷ Sobre esta actitud de Ennio no sólo hay que acudir al famoso pasaje de *Brut.* 76, sino también a *Orat.* 171, donde Cicerón, en su disputa con los aticistas acerca de la falta de ritmo de sus períodos oratorios, muestra una posición distinta a la del historiador de la literatura que exhibe en el *Brutus*:

Ergo Ennio licuit uetera contemneri dicere:
«uersibu' quos olim Fauni uatesque canebant»,
mihi de antiquis eodem modo non licebit?

²⁸ Gracias a ese punto de vista, tan de la historia literaria contemporánea, Cicerón puede hacer una valoración de Catón en nada diferente de la que se practica hoy en día: Schwindt 2000, p. 111.

III. LA ESCRITURA COMO AUXILIAR DE LA *INVENTIO* Y CREADORA DEL DISCURSO ACABADO

1. *La escritura en relación a la inuentio de los discursos*

En la concepción ciceroniana, oratoria y escritura están íntimamente relacionadas y el autor afirma rotundamente que esta última es el instrumento idóneo para el perfeccionamiento en la elocuencia (*Brut.* 92: *nulla enim res tantum ad dicendum proficit quantum scriptio*). Por lo tanto, es natural que la escritura forme parte del entrenamiento de un orador y que en varias ocasiones incluya la redacción como uno de los ejercicios convenientes para éste (*Brutus* 272, hablando de su yerno Pisón, *Brut.* 305, 310, 321; cf. *De oratore* 1.147-159).

El ejemplo de Galba nos aclara el papel que la escritura puede desempeñar en la fase de la *inuentio* (*Brut.* 93-94).

Galba se encerraba con sus secretarios antes de ir al foro dictándoles simultáneamente a cada uno, lo que habla de la utilización de la escritura en el proceso mismo de la *inuentio*, en muchos casos inseparable de la *elocutio*, pues se supone que las cosas que dictaba estarían en distintos grados de acabamiento, unas esbozadas, otras terminadas. Cuando abandonaba la habitación parecía haber pronunciado ya su causa, afirma Cicerón: tal era su aspecto físico y no digamos el de sus secretarios, que parecían haber recibido una tunda de palos. La anécdota nos da una idea de la pasión de Galba, de su fuerza personal, su fuego, su *uis* elocutiva, su uso de la *conmiseratio*, aunque, como luego va a contar, en una fase posterior este orador no era capaz de trasladar estas cualidades a sus escritos.

En este punto la práctica romana difería considerablemente de la griega, puesto que entre los griegos la figura del logógrafo al que se encargaba la elaboración de un discurso implicaba necesariamente la redacción previa por escrito de éste, que era aprendido de memoria por el interesado. Isócrates es el ejemplo de escritor de discursos que nunca hablaba en público, como se señala en *Brut.* 32.

2. *Versiones posteriores al discurso pronunciado*

Cicerón nos aclara que la mayor parte de los discursos escritos que se conservan proceden de una redacción posterior (*Brut.* 90: *pleraeque enim scri-*

buntur orationes habitae iam, non ut habeantur) y son éstos los textos que él toma como base de su juicio crítico.

Aunque, como ya hemos señalado, consideraba que escritura y oratoria mantenían una estrecha relación, era plenamente consciente de que se trataba de actividades distintas para las cuales no siempre los oradores mostraban habilidad similar. Precisamente el caso de Galba sirve como ejemplo de esta disparidad. La escritura le había sido muy útil para la preparación, pero después, a la hora de poner por escrito el discurso, desaparecía su pasión y foga como orador (*Brut.* 93-94), cosa que no sucedía a otros que pulían más sus discursos.

Por eso, cuando habla de ellos distingue las dos facetas: una como *orator* en el foro y en la curia²⁹ y otra como *scriptor*.

En todos los casos salta a la vista la enorme diferencia entre un discurso pronunciado en una ocasión real y su versión escrita (aunque naturalmente en esta distancia haya grados): el discurso pronunciado es profundamente dialógico, enmarcado en una situación concreta temporal y espacial (siempre en un espacio público), inserto en una secuencia, es decir, pronunciado antes y después de otras intervenciones, que lógicamente debía tener en cuenta³⁰, dirigido a un público muy amplio con un conocimiento de la situación y una predisposición determinada, etc.

En cambio, el discurso escrito se aleja de esa situación real (especialmente cuando adquiere su propia autonomía e independencia respecto a la historiografía), se aísla de esa secuencia de intervenciones a la que en origen perteneció. La redacción se hacía en frío (recordemos a Galba de nuevo). El público era diferente, más reducido necesariamente, pero también más distante de las circunstancias originales. Además, el autor lo redactaba contando con el conocimiento de lo acaecido en la situación real, sabiendo el efecto causado, la reacción del público presente en cada momento, lo que le permitía, si no grandes modificaciones, sí insistir en una cuestión determinada o incluso seleccionar unos pasajes u otros en su versión definitiva (*Brut.* 164: Craso).

²⁹ También le gusta distinguir entre los que tienen más éxito en el ámbito judicial o en el político, lo que habría que relacionar con la diferencia de públicos.

³⁰ En *Brut.* 208 Cicerón comenta los inconvenientes de la defensa compartida (Humbert 1925, p. 90).

Pero la variedad en el grado de elaboración y la configuración y la función de cada uno de los discursos escritos que Cicerón considera también sirven para probar la diferencia esencial que existía entre el orador y el autor.

No obstante, antes de emprender cualquier análisis sobre estas versiones escritas *a posteriori*, conviene advertir de las circunstancias de difusión de los textos escritos en general y en particular, de los discursos, para intentar aclarar la incertidumbre sobre la autoría real de algunos de los textos³¹.

Para empezar, no siempre la responsabilidad de la redacción ni de la conservación ni de la forma de un discurso pronunciado era necesariamente del orador, puesto que durante su ejecución oral cualquiera podía tomar notas y poner en circulación un texto³². Quintiliano (*Inst.* 7, 2, 24) se queja de que circulaban ediciones no autorizadas de sus discursos que conservaban poco del original. Suetonio (*Iul.* 55) nos dice de César que el discurso titulado *Pro Quinto Metello* no fue editado por él, según Augusto, sino recogido por estenógrafos que cometieron errores. Cicerón, estando fuera de Roma, podía leer textos escritos de *contiones* que se habían celebrado apenas unos días antes (*Att.* 7, 8, 5; 14, 17a, 7; 14, 20, 2; 5, 14, 21; 15, 2, 3, etc.). White 2009, p. 280, señala que es posible que detrás de algunas de estas ediciones hubiera librerías deseosas de hacer negocio, pero naturalmente cuenta también con que la circulación podía deberse a intereses políticos; por ejemplo, Cicerón en *Vat.* 3 reprocha a Vatinius que facilitara a la acusación contra Sestio los textos de las *contiones* que éste había pronunciado.

Podía suceder que el único rastro escrito de los discursos pronunciados fueran estos apuntes, cuyos objetivos y grado de fidelidad eran sin duda muy diversos.

Naturalmente entre estos estenógrafos también figuraban los propios secretarios de los oradores que estaban encargados de tomar notas. El material podía pasar a formar parte de sus archivos privados o podía ser puesto en circulación prácticamente en bruto; también podía servir como guía para una reelaboración escrita del discurso y su publicación posterior por parte del orador. Esta publicación podía hacerse no mucho después de la ejecución oral, como sucedió por ejemplo con el discurso de Craso a favor de la ley Servilia (*Brut.* 161): tanto el momento en que se pronunció el discurso como

³¹ Cf. *Brut.* 99 ss., donde Cicerón y Ático discuten sobre la autoría de un discurso *de sociis et nomine latino contra C. Gracchum*.

³² En *Brut.* 290 Cicerón menciona a los *scribae* que asistían a los discursos.

su redacción se sitúan dentro del mismo consulado. Por supuesto, incluso aunque la redacción fuera responsabilidad del propio orador, el objetivo y el grado de elaboración podían ser diferentes.

A la vista de todo lo dicho, podemos comprobar que los textos de los discursos no constituían un tipo homogéneo sino realidades muy diferentes por su función y su *status* (Dupont 2009, p. 144). Nos lo demuestra un breve repaso a la información del propio Cicerón en el *Brutus*, donde ya hemos señalado la fuerte relación entre los oradores considerados mejores y su contribución (o falta de ella) a la elocuencia escrita.

En Roma los discursos comenzaron a ponerse por escrito incluyéndolos en obras históricas, empezando por la analística. Se trata de una práctica atestiguada profusamente en Grecia, como el propio Cicerón señala. En este caso el discurso carece de autonomía y se subordina a los fines de la historiografía. En función de su objetivo historiográfico, las circunstancias del acto de enunciación en el que se pronunció el discurso tienen su importancia.

Catón constituye un caso especial dentro de esta práctica. Como ya hemos mencionado, Cicerón nos cuenta que incluyó en sus *Origines* algunos discursos pronunciados por él mismo (por ejemplo, en *Brut.* 89 nos dice que poco antes de morir incorporó el discurso contra Galba), es decir, que asume a la vez el papel de historiador y el de orador que es personaje de la historia. Es indudable la intención de Catón de aportar un testimonio histórico cuyo valor aumenta al tratarse de una experiencia directa, y es más que probable que deseara acrecentar y preservar su gloria personal.

Como parte de esa intención se puede interpretar el hecho de que también dejara por escrito un *corpus* de discursos independiente de su obra histórica. Es difícil saber cuál fue el grado de elaboración de estos discursos y su objetivo. Es posible que simplemente estuvieran destinados a los archivos privados de su autor; el hecho de que fueran escritos en tablillas parece apuntar más bien a un libro de valor documental³³. Si de Catón no podemos afirmar que tuviera la idea de preservar para la posteridad su imagen como hombre de letras, al fin y al cabo una faceta derivada de su actividad pública, sí se percibe claramente que Cicerón sí piensa en recibir reconocimiento en este sentido: los discursos no son sólo el soporte de la memoria histórica colecti-

³³ Pasaje conservado en Frontón, *Aur.* 1, 2, 11: *iussi caudicem proferri, ubi mea oratio scripta erat de ea re, quod sponsionem feceram cum M. Cornelio. tabulae prolatae*. Es un buen ejemplo de la función que podían tener estos textos.

va, sino también de la memoria individual como hombre público y también como orador. De hecho, en el *excursus* de *Brut.* 92 uno de los motivos que enumera para que los oradores no escriban discursos es que hay quienes *memoriam autem in posterum ingeni sui non desiderant* (y también hay quienes temen que si lo hacen serán criticados).

Cicerón ha presentado a Catón como un iniciador: es el primero que escribe historia en latín; también es el primero en dejar sus discursos por escrito, y no sólo como parte de su obra historiográfica sino que da un salto cualitativo al concederles entidad propia independiente.

Craso recibe de Cicerón un juicio extremadamente favorable (sin embargo, obsérvese la opinión de Ático en *Brut.* 296) y minucioso. De hecho, en *Brut.* 164 considera una obra maestra su discurso a favor de la ley de Cepión, pronunciado en el año 106 a. C., justamente el del nacimiento del propio Cicerón, un dato que éste procura resaltar. Pero la versión escrita estaba incompleta, constaba de una selección de pasajes unidos por epígrafes sin desarrollar que pretendían dar una idea del desarrollo del proceso: *multa in illa oratione grauitur, multa leniter, multa aspere, multa facete dicta sunt; plura etiam dicta quam scripta, quod ex quibusdam capitibus expositis nec explicatis intellegi potest*. En otros casos sabemos que se contentó con un resumen: *ipsa illa censoria contra Cn. Domitium conlegam non est oratio, sed quasi capita rerum et orationis commentarium paulo plenius*. Previamente también ha señalado lo mismo a propósito de otro discurso que pronunció a favor de la vestal Licinia (*Brut.* 160). Bruto, de hecho, lamenta la escasa producción escrita de Craso y Antonio³⁴.

De Sulpicio y Cota aportamos el texto de *Brut.* 205:

Sulpici orationes quae feruntur, eas post mortem eius scripsisse P. Cannutius putatur aequalis meus, homo extra nostrum ordinem meo iudicio disertissimus. ipsius Sulpici nulla oratio est, saepeque ex eo audiui, cum se scribere neque consuesse neque posse diceret. Cottae pro se lege Varia quae inscribitur, eam L. Aelius scripsit Cottae rogatu.

Sulpicio habla y no tiene voluntad de poner por escrito sus discursos ni utilizando habilidades propias ni recurriendo a instancias ajenas; si se conser-

³⁴ *Brut.* 163: *quando quidem tu istos oratores, inquit, tanto opere laudas, uellem aliquid Antonio praeter illum de ratione dicendi sane exilem libellum, plura Crasso libuisset scribere: cum enim omnibus memoriam sui tum etiam disciplinam dicendi nobis reliquissent.*

va algo de él es porque otro se ha apropiado de su nombre, utilizando en provecho propio la fama (oratoria) ajena.

Cota utiliza a Elio como «negro», pero se contenta con un escritor inferior a sus logros como orador; Elio, un estoico, escribe para muchos, y, según Cicerón, no bien (*Brut.* 207). Si hay un lugar en el que discurso oral y escrito muestren sus diversidades es aquí. Pues Elio facilita a gente que pronuncie discursos orales que no son suyos, mejorando así las prestaciones de los clientes, pero, en el caso de Cota, que sí destacaba por su habilidad oral, éste permite voluntariamente (o no es plenamente consciente) que su fama como escritor ofusque sus logros como orador.

Con Hortensio encontramos otra modalidad de discurso escrito: en *Brut.* 328 se dice *idque declarat totidem quot dixit, ut aiunt, scripta uerbis oratio*. Se entiende que se trata de una transcripción del discurso tal y como fue pronunciado (Douglas 1966a, p. 232), no un resumen ni una selección de pasajes, como la de Craso. Parece que Hortensio aspiró a poner por escrito el discurso como una totalidad, aunque su intento aparentemente responde a una intención documental. No sabemos cómo solucionó Hortensio las complejidades de los mecanismos legales que condicionaban el proceso o si reprodujo también testimonios o documentos. El propio Cicerón no parece saberlo muy bien puesto que reproduce testimonios ajenos.

Y llegamos a Cicerón, que constituye el punto culminante como *orator* y como *scriptor*.

Si tuviéramos que escoger un texto sobre la escritura del propio Cicerón, sin duda sería el de *Brut.* 123:

nobis quidem pueris haec omnium optima putabatur, quae uix iam comparet in hac turba nouorum uoluminum. Praeclare, inquit Brutus, teneo qui istam turbam uoluminum effecerit. Et ego, inquam, intellego, Brute, quem dicas; certe enim et boni aliquid adtulimus iuuentuti, magnificentius quam fuerat genus dicendi et ornatius; et nocuimus fortasse, quod ueteres orationes post nostras non a me quidem —meis enim illas antepono— sed a plerisque legi sunt desitae.

Cicerón veía cómo los oradores anteriores, incluso los mejores, como Craso, no habían logrado perdurar. Reconoce en ellos una evolución: la autonomía del discurso escrito, el progresivo perfeccionamiento técnico, la pretensión de crear un texto completo y unitario. Pero él aspira a más, a la excelencia intelectual y literaria, destinada a la posteridad. Es preciso convertir el discurso en un texto literario con autonomía y concebido como una unidad gracias a una

elaboración cuidadosa y de calidad, que permita observar en detalle la *elocutio* del orador y, por tanto, su *auctoritas* en el terreno de la elocuencia. Se trataba de un trabajo arduo, porque exigía la refundición completa de los discursos que cuando se pronunciaban estaban sujetos a un procedimiento determinado (recordemos la costumbre de que actuaran varios defensores, el número y orden de las intervenciones, testimonios, incidentes, etc. Cf. Humbert 1925, pp. 82-96 y 256-266), una tarea laboriosa y disuasoria para muchos oradores antiguos, que se contentaban con ver testimonios de su discurso en esquemas, resúmenes y antologías, renunciando a transmitir la idea de unidad. Este tipo de textos no lograba ocupar un lugar relevante socialmente.

Cicerón no duda en abordar este trabajo. Confecciona textos que presentan su intervención en el proceso como un conjunto; con este fin elimina los detalles de la argumentación que considera poco interesantes para un lector, teniendo en cuenta que en el momento de la publicación el discurso había ya perdido actualidad inmediata y el público estaba movido por el deseo de hacerse una idea general de la marcha del proceso o por la curiosidad literaria. Por las mismas razones, elimina los documentos probatorios que se leían durante la causa o aquellas declaraciones de testigos que no le daban pie a la exhibición literaria o que podían romper el tono del conjunto.

Además él les añade la excelencia literaria hasta el punto de que el término con el que se refiere a sus discursos escritos es *uolumen*, un soporte literario sujeto a determinadas convenciones materiales, el mismo término que se usa para un libro de poesía.

De esta manera los libros resultantes gozan de un nuevo *status* social. Antes las versiones escritas de los discursos tenían fundamentalmente un valor documental, o se utilizaban como instrumento de intereses políticos, o, en el caso de los oradores más destacados, establecían modelos morales dignos de imitación por la posteridad, podían ser útiles para aprender cuestiones sobre la *inuentio* y la *dispositio* y constituir una base que sirviera para emitir un juicio aproximado sobre el orador. Ahora los discursos escritos de Cicerón, como otras piezas literarias, podían circular privadamente entre miembros de la élite para su disfrute; podían constituir un objeto de regalo para los implicados en la causa, que constataban así el esfuerzo que el *patronus* les había dedicado y gracias al escrito podían revivir aquellos momentos; y, por supuesto, se erigían como modelos destinados a la imitación.

Cicerón en la redacción de los discursos evoca un acto de enunciación real, es decir, los discursos realmente fueron pronunciados, y es probable

que su versión escrita fuera fiel a la original, pero él mismo dio el siguiente paso: escribir los cinco discursos de la *actio II contra Verrem*, que nunca fueron pronunciados. Él los coloca en una situación enunciativa ficticia, aunque inspirada en una real, la de la *actio I* (Butler 2002, pp. 71-84). De hecho, algo similar es lo que está haciendo en el *Brutus*: evocar en un texto escrito una situación ficticia como el diálogo, inspirándose en el modelo platónico. Podríamos imaginar el origen del *Brutus* según una concepción rígida de la contraposición entre oralidad y escritura, o de forma menos tajante, pero más efectiva. La visión oralista se atendería a un diálogo que luego se reproduciría por escrito de una manera más o menos automática. La actividad de escribir sería aquí transparente (por inexistente) y mecánica. La concepción literaturista rígida, absolutamente ficcionalista, pretendería que el diálogo es una creación literaria en su totalidad, en el que se fingiría una instancia narrativa dialogada como origen de la voz de Cicerón y de sus interlocutores. Más probable, con toda seguridad, es una situación en la que Cicerón comunica de alguna manera, oral o por escrito, el resultado de sus investigaciones a partir del libro de Ático, y responde a preguntas de sus interlocutores. Sobre esta base, o una parecida, Cicerón pondría por escrito la obra cuyo resultado final conocemos, algo muy lejano de un diálogo «espontáneo».

Cicerón juzga a los oradores del pasado por los discursos que han dejado escritos, lo que los convierte, por supuesto, en fuentes indispensables para el contenido de la historia de la elocuencia; pero, mejor aún que eso, al juicio que le merecen como oradores añade siempre su calidad como escritores, tanto que, de hecho, ambos criterios son inseparables. Frente a Kytzler, que sin reparar en el carácter contradictorio del libro —una *historia de la elocuencia hablada a partir de textos escritos*— cree que la finalidad de Cicerón es subrayar sobre todo la *elocutio* y la *actio* y, por tanto, la ejecución oral del discurso (Kytzler 1973, p. 474), los ejemplos de Catón, Galba, Gayo Graco, Antonio, Craso, Cota y Sulpicio, Hortensio y Cicerón representan cada uno un caso distinto en una tipología, en la que, dotes oratorias aparte, Cicerón supera siempre a estos personajes en el dominio de la escritura. Así que en lo que atañe a la crítica de la oratoria, Cicerón es el único modelo, el único paradigma que se puede usar por parte de los oradores modernos, por lo que Bruto apenas conoce³⁵ otros discursos de oradores que no sean los suyos.

³⁵ En *Brut.* 125 afirma que Cayo Graco es uno de los pocos oradores antiguos que ha leído.

En su calidad de historiador, faceta distinta de la de orador, situada a otro nivel de escritura, Cicerón cita a muchos oradores sólo por su contribución a la historia de la cultura y reivindica a aquellos a los que su faceta como orador-escritor había borrado. En suma, escribir discursos y contribuir al fin de la historia de la oratoria anterior, que no escribía o escribía poco y mal, es la misma cosa. De ahí que el historiador reivindique a los que ha «matado» como escritor.

IV. *AVCTORITAS* POLÍTICA Y *AVCTORITAS* LITERARIA

1. *Auctoritas política, auctoritas literaria, testimonium*

No se trata solamente de que en Cicerón confluyan las funciones de orador «oral», escritor de discursos y, en un tercer nivel, de escritor de diálogos e historiador. Se trata de que todas estas categorías narratológicas están atravesadas por algo imprescindible: la condición y la categoría socio-política de Cicerón. La historia de los oradores romanos no tiene paralelos en la cultura griega, pues allí, en otras formas literarias, se habla de *rhetores*, oradores, logógrafos, de maestros o políticos, pero no de personajes que, exclusivamente, han desempeñado todos o casi todos los grados del *cursus honorum*. El *cursus honorum* es una categoría política. Por esa misma razón los personajes que se presentan en el *Brutus* tienen ya una *auctoritas* inherente a su condición y una capacidad de poder e influencia. En ese mundo Cicerón es un recién llegado, un *homo nouus*, no un aristócrata, un *ciuis inquilinus urbis Romae*, en gráfica expresión de Catilina. Y se atreve a juzgar, no sólo políticamente, sino sobre todo técnicamente, a ciudadanos que tenían un prestigio heredado mucho mayor que el suyo, con una *auctoritas* pasada y quizás presente mucho mayor. Pese a ello Cicerón plantea cuestiones de corrección lingüística (y también otras, como quién escribe mejor, quién es la cima de la oratoria, etc.). Repárese en su atrevimiento: en más de un lugar se dice que el acento romano tiene algo indefinible (el famoso «no sé qué») que suele ser propiedad inherente de las familias con más *pedigree*³⁶.

³⁶ Parece obligado hacer confluír las disputas sobre autoridad gramatical, oratoria y literaria y referirlas a lo que estaba en juego desde el punto de vista social: Habinek 1997, pp. 64-65; cf. asimismo J. Clackson-G. Horrocks 2007, pp. 199-206, 215-219, sobre el lenguaje de Cicerón y la norma de la prosa. La situación, sin embargo, no es tan homogénea culturalmente como se pretende. Sinclair 1995, p. 95, sostiene que Cicerón en el *de oratore* trataba de fijar una norma del latín, más o menos conforme con la tradición y las convenciones sociales

Una razón para descubrir por qué hacía esto debemos buscarla en el *testimonium Caesaris*.

Tum Brutus: amice hercule, inquit, et magnifice te laudatum puto, quem non solum principem atque inuentorem copiae dixerit, quae erat magna laus, sed etiam bene meritum de populi Romani nomine et dignitate. quo enim uno uincebamur a uicta Graecia, id aut ereptum illis est aut certe nobis cum illis communicatum. hanc autem, inquit, gloriam testimoniumque Caesaris tuae quidem supplicationi non, sed triumphis multorum antepono.

Et recte quidem, inquam, Brute; modo sit hoc Caesaris iudici, non beneuolentiae testimonium. plus enim certe adtulit huic populo dignitatis quisquis est ille, si modo est aliquis, qui non inlustrauit modo sed etiam genuit in hac urbe dicendi copiam, quam illi qui Ligurum castella expugnauerunt: ex quibus multi sunt, ut scitis, triumphis. (*Brut.* 254-5)

El texto no sólo versa acerca del tipo de lenguaje que debe ser formalizado o normativizado, sino también acerca de la importancia que tiene contribuir al aumento de la *eloquentia* del pueblo romano. Aquí tenemos un elogio de la capacidad de Cicerón como agente cultural que promueve el prestigio de Roma al mismo nivel que los políticos. La actividad literaria y cultural recibe respaldo político de la persona más autorizada del momento³⁷. Es pre-

elevadas, mientras que César, dándose cuenta de la creciente amplitud del Imperio, pensaba que había que adaptarse a los nuevos hablantes, y reducir las exigencias del buen latín a un punto razonable. Su defensa de la *ratio* frente a la *consuetudo* es un impulso hacia la sistematización y racionalización muy similar al pensamiento político que guió la actuación del principado. Podríamos resumir el trasfondo de la política de la escritura en el *Brutus* diciendo que la norma escrita la fijan, desde luego, las élites políticas, pero a finales de la república, tanto el concepto de élite política o cultural como el ejercicio efectivo del poder político son inestables y están en plena transición. Por eso es tan difícil erigir el *Brutus* en representante de la cultura de toda una clase, y no en una tentativa, más o menos coyuntural o exitosa, de poner orden en la confusión lingüística, literaria y cultural.

³⁷ Esta concepción es extraordinariamente importante en la cultura romana y de hecho encontramos un pasaje paralelo a éste en la *Historia Natural* (7, 107-117) de Plinio el Viejo (González Marín 2003). El interés de Plinio no es literario, pero para respaldar el prestigio de estos intelectuales acude a los *testimonia* proporcionados por *auctoritates*: Plinio se dirige así a Cicerón (7, 117, 5): *salue primus omnium parens patriae appellate, primus in toga triumphum linguaeque lauream merite et facundiae Latinarumque litterarum parens aequae (ut dictator Caesar, hostis quondam tuus, de te scripsit) omnium triumphorum laurea maiorem, quanto plus est ingenii Romani terminis in tantum promouisse quam imperii*.

cisamente esa *auctoritas* de Cicerón, ganada a lo largo de su carrera y respaldada por el *patrocinium Caesaris*, la que le habilita o capacita para abordar un género de escritura nunca visto en las letras romanas. Afirma Dupont (2004, p. 173) que un escritor augústeo sólo podía aspirar a la condición de tal cuando confluía en él una doble cualidad, intentar un género en el que superara a sus predecesores griegos y contar con un respaldo socio-político que le confiriera *auctoritas*. Cicerón ya puede emprender la narración dialogada de la historia de la elocuencia romana, porque César lo ha investido de los títulos de *princeps e inuentor romanae copiae*, lo cual sirve no sólo para la oratoria, sino para cualquier género de prosa.

V. CONCLUSIONES: EL FIN DE LA HISTORIA Y EL COMIENZO DE LA HISTORIA LITERARIA

1. Pasamos por alto el que los neohistoricistas e historiadores de la cultura (Habinek 1998, Moatti 2008, Dupont 1997) hayan explicado de forma suficientemente clara las razones que llevaron a los romanos de clase alta a poner por escrito su tradición precisamente en los últimos decenios de la República y no en otra época. Con ese trasfondo lo que nos interesa a nosotros es entender algo que todo el mundo acepta con naturalidad, pero que de hecho requiere muchas explicaciones, a saber, que Cicerón escribió la primera historia de la oratoria romana.

Y ponemos en el primer lugar, precisamente, la dimensión social. Para inventar una forma literaria nueva, primero hay que ser literato, y para elegir ese tipo de actividad, ésta debe tener una fuerte remuneración social en la sociedad en la que se ejerce, por lo que no es válida la comparación con la nuestra. Cicerón se ocupa de la cultura oratoria romana, es decir, de juzgar y catalogar a cónsules, censores, o senadores (por lo general de una importancia social muy superior a la suya), porque César lo había facultado para ello, dando por supuesto que el oficio que se estaba alumbrando, el de autor literario, tenía, precisamente, una autoridad que cumplía con todos los requisitos que tal cualidad social requería. No tenía sentido que Cicerón mudara su condición de cónsul y ex senador por la de escritor si éste no hubiera recibido ninguna estima pública. La novedad de la forma produce un efecto retroactivo creando un *auctor*. Notemos que no nos sirven, por anacrónicos, nuestros términos de «artista», «escritor» o «autor». Cicerón no era ninguna de estas tres cosas.

2. El *Brutus*, como historia de la elocuencia, registra las contradicciones del término *eloquentia*, buen estilo a la vez oral y escrito. Su objeto de estudio es mixto, pues se trata de valorar oradores, o bien por las virtudes ligadas a su presencia y su *auktoritas* pública —con la correspondiente capacidad de persuasión—, o bien por su contribución al arte, donde es necesario contar con su utilización de la escritura. Cicerón es al mismo tiempo el orador de más éxito de su época y el que ha sabido descubrir que el discurso escrito se diferencia del pronunciado según una gran cantidad de parámetros, y que resulta con mucho preferible a su versión oral, porque, entre otros efectos, ya sirve para dejar en la oscuridad más absoluta a sus predecesores³⁸. Sólo en el personaje de Cicerón confluyen multitud de funciones. Destacamos la discontinuidad absoluta que él mismo señala entre ser buen orador y ser buen escritor de discursos. Pues bien, una discontinuidad tan grande o aun mayor es la que reina entre ser un escritor de discursos de una amplitud y número sin comparación posible y ser un investigador y escritor de una historia de la oratoria escrita.

3. Pasemos a la forma. Cicerón escribe una historia crítica de la oratoria en forma básicamente dialogada, salvo una breve introducción, y, siguiendo, *grosso modo*, un orden cronológico. El diálogo con sus interlocutores le permite, precisamente, que salgan a relucir puntos de vista críticos (si se habla para entendidos o para el público en general, si merece la pena ser tan exhaustivo en los autores que se citan, si los oradores romanos son verdaderamente dignos de parangón con los griegos, si tiene algún interés para la oratoria del presente interesarse por los discursos de las grandes figuras del pasado, pongamos Catón).

En su respuesta a Ático, a propósito de Catón, Cicerón sabe subrayar que la oratoria escrita tiene una vertiente histórica que valora al orador en términos relativos, según las circunstancias histórico-políticas de su época; y en términos absolutos, cuánto tiene de modélico para el presente un orador pasado y, por tanto, a quién hay que imitar. Esta segunda dimensión, crítico-imitativa, es la que se impondrá en la práctica de la literatura latina pues

³⁸ Se ha destacado desde siempre el carácter del *Brutus* como epitafio (Schwindt 2000, p. 11, 120-121 y Narducci 2002, p. 401) de una forma política, de una forma oral, de una forma literaria —la del discurso deliberativo o judicial escrito— y también el epitafio de uno de sus mayores representantes.

todos los escritores relegan a sus predecesores a la categoría de imperfectos, y les encuentran notables defectos artísticos. Ligado a la imitación como apropiación, a la angustia de la influencia, etc., vemos actuar este modelo en la poesía latina augústea. Nos parece que el *Brutus*, en cuanto forma literaria, en cuanto historia de la oratoria escrita, es tan novedoso al preferir la dimensión histórica a la crítico-imitativa que, quizás por esa razón, su forma nunca tuvo seguidores y permaneció aislada³⁹.

4. Cuando pasamos del contenido de la materia a la forma en que está organizado el *Brutus*, vemos actuar el principio de iconicidad que solía actuar en las historias de la literatura «clásicas» (las del XIX y primera mitad del XX). De hecho, como historia de la oratoria literaria que es, el *Brutus* con su forma anticipa o inventa muchos de los conceptos de las historias literarias posteriores. Por ejemplo, el de agonismo.

Lo hay entre épocas, con cumbres y descensos, muerte y renacimiento⁴⁰. Lo hay entre griegos y romanos; entre comienzos del arte y su primera madurez, entre la primera madurez y la última; entre generaciones de oradores que se suceden y (eventualmente) se mejoran; entre oradores que luchan por la primacía dentro de una generación. Lo hay dentro del género, pero también entre géneros.

La cronología tiene, pues, sus héroes⁴¹. En términos de Perkins 1993, pp. 29-51, los héroes de la historia crítica de la oratoria deben ser aquellos que ocupan más tiempo narrativo (que medimos en capítulos) y están situados en los lugares más significativos en la disposición de la obra. Hortensio está al principio y al final; Bruto y Cicerón aparecen por todas partes; Catón figura en el arranque de los oradores que usan la escritura; y Craso y Antonio están, con toda precisión, en el centro de la obra. El tratamiento que reciben en la *historia*, entendida como relación escrita de los hechos, es proporcional a su importancia en la realidad⁴². Su *cursus honorum* es exhibido con mayor de-

³⁹ Cf. Schwindt 2000, pp. 216-217 acerca de la volatilidad de la historiografía literaria latina y su carácter desultorio.

⁴⁰ Cf. Perkins 1993, p. 39: «The possible plots of narrative literary history can be reduced to three: rise, decline, and rise and decline.»

⁴¹ Cf. Perkins 1993, p. 39: «The reason for this is that the hero of a narrative literary history is a logical subject- a genre, a style, the reputation of an author- and the plots are limited to what actions or transitions can be predicated of such heroes.»

⁴² Cf. Schwindt 2000, p. 111, a propósito de Catón: «Der erste Höhepunkt der römischen Rednergeschichte ist auch in seiner *narratio* als Höhepunkt gestaltet.»

talle que en los demás casos, pero además se utilizan numerosas síncretis con otros oradores o sincronismos⁴³ con la vida de Cicerón, que sirven para «amplificar» el contenido —las *aetates oratorum*— o para comparar la evolución de la oratoria en relación con otras artes.

Y los héroes tienen sus armas. Entre ellas, la escritura figura en un lugar más destacado que la *actio*. De hecho, tiene una gran importancia en la competición entre géneros —otra forma de agonismo que hemos señalado en el *Brutus*—. Todos los grandes oradores utilizaron la escritura de una u otra manera para preparar sus discursos, pero, como ya hemos mencionado repetidamente, Cicerón los supera ampliamente a todos en la importancia que le concede a ese medio. Después de que busque una salida para la oratoria en la oratoria escrita y en la historia de la oratoria, asume de tal manera el peso de la escritura en su recientemente adoptada condición de *auctor* que, como sucesor del género oratorio, no postula otro género oratorio y oral, como las suasorias o las controversias, sino un género escrito, que participa de la *eloquentia* al igual que la oratoria y la historia. Ese género es la filosofía. El autor de la historia deja escrito en ella que no se puede llegar a la cumbre como orador sin dominar toda la literatura escrita en prosa, llámese historia, oratoria, jurisprudencia o filosofía.

En resumen, Cicerón, que tanto se preocupaba de la escritura de la historia, nos ha dejado aquí un relato con sus héroes, sus síncretis entre ellos, su agonismo y sus pugnas, de épocas, pueblos, géneros. La obra aparece organizada cronológicamente y articulada según principio, medio y fin, se ajusta a datos, es veraz, atiende a un componente objetivo, y es también subjetiva, porque el escritor deja ver siempre sus intereses y sus categorías críticas para realzar su tema y hacerlo atractivo. Nuestra conclusión es que, dejando a César aparte, cuyos *commentarii de Bello Gallico* alaba en el *Brutus* por primera vez en el mundo romano, reconociéndoles su condición de historia, Cicerón es el primer historiador real dentro de la literatura latina. Y la primera historia real de la literatura latina es una historia literaria.

⁴³ Cf. Feeney 2007, pp. 5-28, sobre estos conceptos como recursos literarios y, a la vez, cognitivos.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, R. 1984 (1967¹): «Le discours de l'histoire», en *Le Bruissement de la langue, Essais Critiques IV*, Paris, pp. 163-167.
- Butler, S. 2002: *The Hand of Cicero*, London.
- Codoñer, C. 1996: «El diálogo», en Estefanía, D. y Pociña, A. (eds.), *Generos Literarios Romanos, Aproximación a su estudio*, Madrid, pp. 71-89.
- Clackson, J. y Horrocks, G. 2007: *The Blackwell History of the Latin Language*, Oxford.
- Douglas, A. E. (ed.) 1966a: *M. Tulli Ciceronis Brutus*, Oxford.
- Douglas, A. E. (ed.) 1966b: «Oratorum aetates». *AJPh* 87, pp. 290-306.
- Dupont, F. 1994: *L'invention de la littérature, de l'ivresse grecque au livre latin*, Paris.
- Dupont, F. 1997: «*Recitatio* and the reorganization of the space of public discourse» en Habinek, Th. N. y Schiesaro, A. (eds.), *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge, pp. 44-59.
- Dupont, F. 2004: «Comment devenir à Rome un poète bucolique? Corydon, Tityre, Vergile et Pollion», en Calame, C. - Chartier, R. (eds.), *Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne*, Grenoble, pp. 171-189.
- Dupont, F. 2009: «The Corrupted Boy and the Crowned Poet: or, The Material Reality and the Symbolic Status of the Literary Book at Rome», en Johnson W. y Parker, H. (eds.), *Ancient Literacies*, Oxford, pp. 143-162.
- Feeney, D. 2007: *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History*, Berkeley; Los Angeles; London.
- González Marín, S. 2003: «Una lista de autores literarios en Plinio el Viejo: *Naturalis Historia* VII, 107-117», *Emerita* 71.1, pp. 95-114.
- Gowing, A. 2000: «Memory and Silence in Cicero's Brutus», *Eranos* 98, pp. 39-64.
- Habinek, Th. N. 1998: «Writing as Social Performance», en *The Politics of Latin Literature: Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*, Princeton, pp. 103-21.
- Habinek, Th. N. 2009: «Situating Literacy at Rome», en Johnson, W. y Parker, H. (eds.), *Ancient Literacies*, Oxford, pp. 46-68.
- Hardie, Ph. y Moore, H. (eds.) 2010: *Classical Literary Careers and their Reception*, Cambridge.
- Hinds, S. 1998: *Allusion and Intertext: Dynamics of Appropriation in Roman Poetry*, Cambridge.
- Humbert, J. 1925: *Les plaidoyers écrits et les plaidoiries réelles de Cicéron*, Paris.
- Kennedy, G. 1985: *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill.
- Kytzler, B. 1973 (1970¹): «Ciceros Literarische Leistung im *Brutus*», en Kytzler, B. (ed.), *Ciceros Literarische Leistung*, Darmstadt, pp. 460-488.

- López Eire, A. 2002: *Poéticas y Retóricas griegas*, Madrid.
- Mañas, M. 2000: «Introducción», de *Cicerón, Bruto*, Madrid.
- Moatti, C. 2008 (1997¹): *La razón de Roma: el nacimiento del espíritu crítico a fines de la República*, Madrid.
- Muckelbauer, J. 2003: «Imitation and Invention in Antiquity: An Historical-Theoretical Revision», *Rhetorica* 21.2, pp. 61-88.
- Narducci, E. 2002: «*Brutus*: The History of Roman Eloquence», en May, J. M. (ed.), *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, Leiden, pp. 401-425.
- Novara, A. 1982-1983: *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République: Essai sur le sens latin du progrès*, 2 vols, Paris.
- Perkins, D. 1993: *Is Literary History Possible?*, Baltimore.
- Rodríguez Mayorgas, A. 2007: *La memoria de Roma: oralidad, escritura e historia en la república romana*, Oxford.
- Schwindt, J.P. 2000: *Prolegomena zu einer Phänomenologie der römischen Literaturgeschichte - Von den Anfängen bis Quintilian*. Göttingen.
- Sinclair, P. 1995: «Political Declensions in Latin Grammar and Oratory 55 BCE-CE 39», en Boyle, J. (ed.), *Roman Literature and Ideology, Ramus Essays for J. F. Sullivan*, Bendigo, pp. 92-109.
- Sumner, G. V. 1973: *Orators in Cicero's Brutus: Prosopography and Chronology*, Toronto.
- White, P. 2009: «Bookshops in the Literary Culture of Rome», en Johnson, W. y Parker, H. (eds.), *Ancient Literacies*, Oxford, pp. 268-287.
- Wisse, J. 2002: «The intellectual Background of Cicero's Rhetorical Works», en May, J. M. (ed.), *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, Leiden, pp. 331-374.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 04/07/2012

Fecha de aceptación: 17/09/2012

Fecha de recepción de la versión definitiva: 11/10/2012

Banishing the Poet: The Pedagogical Function of Mythology in the Dialogues of Plato*

Javier Martínez

Universidad de Oviedo
martinez@uniovi.es

Destierro del poeta: la función pedagógica de la mitología en los diálogos de Platón

This text attempts to develop a sound justification for Plato's pedagogical use of myth in the dialogues. In particular, I seek to resolve a seeming contradiction: why Plato personally made use of myths in spite of his many statements that seem to contradict such a pedagogical approach, especially his edict that poets and myth-makers be banished from his republic for the danger their works pose to the attainment of true philosophical wisdom. An analysis of the centrality of myths to the dialogues is carried out, followed by a discussion of the place of *muthos* in its Ionian historical context. This establishes the basis for resolving the contradiction through the division of *muthos* into two distinct modes: the fantastic and the eikastic.

Key words: Myth; Plato's Republic; Banishing of Poets.

En este artículo se intenta desarrollar una justificación del uso pedagógico que hace Platón del mito en sus diálogos. En particular, trato de resolver una aparente contradicción: ¿por qué Platón hace uso de mitos, a pesar de sus numerosas declaraciones que parecen contradecir este enfoque pedagógico, especialmente cuando destierra a los poetas y a los escritores de mitos de su república por el peligro que sus obras representan para el logro de la verdadera sabiduría filosófica? Se efectuará un análisis sobre la importancia de los mitos en los diálogos, y, después, se ubicará el uso del *muthos* en su contexto histórico jónico. Con ello se establece la base para resolver la contradicción a través de la división del *muthos* en dos tipos distintos: el fantástico y el icástico.

Palabras clave: Mito; República de Platón; Destierro de poetas.

The works of Plato are unique among ancient philosophers in that Plato utilizes an atypical narrative form, the dialogue, in order to convey philosophical truths, rather than relying purely on *logos*, or argumentative ap-

* I would like to thank the anonymous reviewers for their helpful comments and suggestions.

peals to reason. Indeed, one can regard many of Plato's writings as a form of «philosophical fiction», constructed narratives in which the interactions between imagined characters serve to illuminate some central truth by means of example rather than direct logical explication. Indeed, in many of Plato's most famous dialogues, he relies not only on the construction of fictional scenarios involving realistic Athenian characters, but on appeals to Greek mythology and poetry, in order to get his point across. Plato's use of *muthos* in the context of *logos* has been the subject of much scholarly inquiry, and it has often been cited that Plato regarded myths as possessing some degree of pedagogical merit. However, this explanation is, in itself, somewhat lacking when taken in the context of the entire body of Plato's works. This is because Plato himself, on numerous occasions, speaks out against the allegorical use of myth as a means of enhancing philosophical understanding and, famously, calls for the banishing of all poets and myth-makers from his utopian republic on the grounds that their works are obstructive to a legitimate understanding of noble philosophical truths. Any adequate justification of Plato's use of myth, then, must resolve these apparent contradictions. Beginning with an examination of some of the most prominent uses of myth in the Platonic dialogues as well as the contemporary historic context for the division of *muthos* and *logos*, this text will develop a potential justification for Plato's pedagogical use of myth that resolves the seeming contradictions of the *Republic* via an appeal to the dichotomous division of myth into fantastic and eikastic components in an earlier dialogue, the *Sophist*.

I. MYTH IN THE DIALOGUES

The presence of mythological allusions, and later mythological inventions, in the dialogues of Plato suggests that the author possesses an approving critical stance towards mythology. Indeed, myths or at least mythological motifs form a central component of many of his most popular works. This is a view held by the majority of scholars who look at the works of Plato, regardless of their opinion of the dialectical merit of the use of myth. In his now famous critique of Plato's use of myth, Edelstein writes that myths «seem to occupy a fixed and allotted place within the cosmos of his philosophy» (Edelstein 1949, p. 463). In other words, it seems plain to most scholars that the use of myth in Plato's work is not incidental, but rather a carefully determined decision; the mythological content is not just there, but there for a *reason*. In

most cases, Plato's inclusion of a myth is entirely essential to the respective dialogue's thematic intent; one often cannot discern the «meaning» of a given dialogue without considering it in the context of the mythological motif in which Plato has situated it.

One key case in which myth informs Plato's thematic intent is in the *Euthyphro*. The central question of this dialogue, the question of what constitutes true piety, is not directly handled in an abstract discussion, but rather situated in the concrete context of the experiences of Socrates and Euthyphro. Meeting Socrates at court rather than in his usual place in the Athenian market, Euthyphro asks after Socrates' business and is told of the charges of impiety that Meletus had laid against him. In turn, Socrates is told of Euthyphro's business: he has come to court as a seer to give his opinion on the matter of a local death, and is prepared to level accusations against his own father, because he considers this the proper course of action in spite of the familial discord to which it will expose him. Socrates appeals to several instances of Greek mythology in order to provide a context through which both his and Euthyphro's situations can be better understood: Zeus' chaining up his father Cronus, as well as Cronus' castrating his own father Uranus (*Euthyphro* 6a173). In this case, Plato's use of mythology serves a clear textual purpose: it not only functions as an allusion to Euthyphro's plans to condemn his own father, but calls into question the very concept of piety as understood by the Athenian courts; indeed, there is a great deal of hypocrisy, as Socrates points out, in the court's attitudes towards the actions of Zeus and Cronus, and their attitude towards his own actions (Billingsley 1991, p. 14).

Elsewhere, in the *Phaedrus*, the tendency for Plato to rely upon mythology for thematic emphasis becomes even more pronounced. Here, Socrates again makes an appeal to myth in order to illuminate a point about the role of pragmatism in human sexual and romantic relationships. The idea of pragmatic rationality as opposed to «seductive but ultimately empty» passions is clearly common to many of Plato's works (Kluge 2010, p. 347). What is interesting in the *Phaedrus* is the fact that Socrates employs a myth in order to convey this common theme rather than relying purely upon logical argument. In doing so, it can be said that Socrates successfully provides the context by which to unify the two otherwise disparate topics of the *Phaedrus*, metaphysical truth and the experience of love, into a cohesive thematic whole (*Phaedrus* 246a-256e). In other words, Plato has relied on myth rather than logic for a pedagogical and aesthetic purpose, a «means of reconciling truth

and beauty», a feat which is central to one's full thematic understanding of the dialogue as a whole (Kluge 2010, p. 347).

To further examine this, one might look at the presented dichotomy in greater detail. On the one hand, one is presented with the usual Platonic assertion that the pursuit of truth and the pursuit of the passions are set at odds to one another; that philosophy, reason, and substance lie on one path, and poetry, passion, and ephemeral beauty on another. It is the use of the myth in this context, however, that demonstrates Socrates', and by extension, Plato's understanding that truth and beauty are not necessarily mutually exclusive, and that the superiority of the reason-based approach to truth can be more effectively demonstrated through providing an aesthetically beautiful example. From the standpoint of literary criticism, this use of beauty to indicate truth can also be seen mirrored within the narrative of the dialogue in Socrates' invocation of a physically beautiful boy as a means to elucidate the nature of the «transcendent form of beauty» (Kluge 2010, p. 347). It is through the same means that the myth functions in this context; it provides an appealing attraction for the reader which ultimately points the way to the work's deeper philosophical truths.

Elsewhere, Plato utilizes myths related to the afterlife in order to convey key philosophical points. In the *Gorgias*, Socrates invokes the mythological afterlife motif of Cronus judging the moral merit of men in a crude dichotomous fashion, emphasizing the point that Zeus is said to have changed the nature of this judgment by requiring that both the judge and those being judged are stripped of their clothing and other worldly trappings (*Gorgias* 523a). This appeal to myth is used to demonstrate Plato's philosophical points about the unjust politics of tyrants and the unjust use of rhetoric to support such tyrants, as opposed to the less appetitive but ultimately more substantial use of philosophy (Daniels 1992, p. 271). Much later, in the *Republic*, Plato famously uses a myth entirely of his own creation, the myth of Er, to expound upon a similar philosophical premise: the idea that «the happy life is the just life» (Johnson 1999, p. 3). The use of the myth in this context is essential for clarifying the theme that just behavior is inherently rewarding, a point that would be plainly unconvincing if expressed in a purely logical fashion, without appeal to the beauty of the Er myth.

In short, it is evident not only that Plato frequently uses myths in his philosophical writings, but also that his appeals to myth are essential. In many cases, these appeals made by Socrates or by Plato directly not only

enhance the theme or message of the work, but are critical to conveying a sensible understanding thereof. It is this fact, however, that makes Plato's later banishment of the poetic tradition from his hypothetical republic all the more puzzling (v.gr. *Republic* 398a-b, etc.). This is especially true when one considers that his use of myth is not only seemingly in contradiction to his own statements on the merits of poetry, but also in contradiction to the cultural expectations for philosophical writing during the time in which he lived.

II. MUTHOS IN ITS HISTORICAL CONTEXT: THE 6TH CENTURY BCE

Expounding upon the use of myth in Plato's philosophical works requires an in-depth understanding of the historical context of the literary tradition in Greece during Plato's lifetime. There is a great deal of historical and scholarly evidence to suggest that an ideological shift occurred in the 6th century BCE, during which a deep sense of division emerged between the traditions of *muthos* and *logos* (Bargeliotes & Triantou 2005, p. 107). Prior to this point, one might observe, such as in the works of Homer and Hesiod, that mythic and intellectual traditions «very often ... penetrate each other, in order to dissociate later on» (Bargeliotes & Triantou 2005, p. 107). For instance, one might observe the pedagogical tradition in ancient Greece of memorizing extensive passages from Homer. This can perhaps be viewed as being connected to the status of mythology as the officially recognized state theology at that point in time. Whatever the case, circumstances began to change in the 6th century, when this state endorsement of myth began to dissolve in favor of a greater emphasis upon empiricism and reason.

This trend can be said to have begun with the Ionian philosophers of the 6th century, who are credited with initiating a de-emphasizing of mythic content in literature because of myth's apparent lack of utility as a means for effectively explaining the natural world (the goal of works driven by *logos*) (Bargeliotes & Triantou 2005, p. 107). As a consequence of this more rational approach to explaining the universe, philosophical works soon relegated the use of myth to a sub-function as explanatory rhetoric, and this was true only in the most permissive circumstances. Many philosophers in the two centuries before Plato condemned the use of myth outright, having «discarded [it] as unworthy of him who searches for knowledge» (Edelstein 1949, pp. 463-464). When Plato began writing after centuries of such thinking, it

would have been natural for him to adopt a similar way of thinking towards the dichotomy between *muthos* and *logos*.

Indeed, some of Plato's own writings seem to indicate a stance on the issue that is very much in keeping with the popular prevailing opinions of the time. Despite the above cited use of myth in the *Phaedrus* to convey the philosophical messages of that dialogue, it also contains one of Plato's most clear and direct statements on the allegorical use of myth (*Phaedrus* 229e-230a): ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἔστι σχολή: τὸ δὲ αἴτιον, ὦ φίλε, τούτου τόδε. οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτόν: γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. «But I have no leisure for them at all; and the reason, my friend, is this: I am not yet able, as the Delphic inscription has it, to know myself; so it seems to me ridiculous, when I do not yet know that, to investigate irrelevant things» (trans. H.N. Fowler). While it can be problematic to ascribe the views of Socrates to Plato himself, this nevertheless suggests a certain reluctance of attitude towards the acceptance of *muthos* as an integral part of philosophical inquiry. Indeed, it seems particularly at odds with the fundamentally *logos*-driven Socratic method, save for one fact: often when Socrates appeals to a myth in these early dialogues, he states that while his interlocutors will view it as a false story, he himself regards the myth as true (see, for instance, *Gorgias* 523a). This suggests that even while preserving the contemporary view of *muthos* and *logos* as distinct, Plato understands that the use of *muthos* could subordinately point to the truthful object of a *logos*-driven argument.

However, such a claim brings one back to the initial point of contention: if Plato recognizes the instructional value of *muthos*, why does he decry myth and poetry as antithetical to learning in the *Republic*? Indeed, it is plain that Plato's utopian view entails the denouncing of «the poetical as well as the mythological-religious speech, as a speech entirely impious, which obscures, gives false images of the gods and the heroes, excites the passions of the soul, diverts morals and lapses away from the area of mere truth» (Bargeliotas & Triantou 2005, p. 108). This concept of the elegant «mere truth» is quite appealing within the context of Plato's writings, being the object of all Socratic inquiry, which seeks to gradually strip away all obfuscation and confusion, leaving behind a singular truth supported by *logos*. Even contemporary authors, moved by the elegance of the truth exposed by Socratic methods, have spoken out against the occasional Platonic appeal to myth, deeming it an «unbecoming habit» (Trainer 2007, p. 31).

Nevertheless, one cannot discount the fact that, for all his denouncing, Plato nevertheless *does* support his logical presentation of «mere truth» with poetry and myth.

III. PLATO'S NEW CONTEXT FOR MUTHOS

The natural conclusion to draw from this apparent contradiction is that, even while Plato might have discounted the philosophical value of the myth, he nevertheless was «aware of the limitations of logical argument» (Edelstein 1949, p. 464). In other words, Plato viewed the use of myth as an essential aspect of his duty, as an essentially Socratic philosopher, to educate those around him. In this sense, the function of a logical argument is severely limited. While a logical argument appeals to the philosopher, it is often unconvincing, or at least less convincing, to the average person whose passion for pure philosophy has not yet been kindled. In this sense, it is plain to see why Plato would have been drawn to use myths, while also reluctant to do so. Indeed, as will be further explicated, in the *Republic*, the use of myth is superficially anathema to the Platonic and Socratic methods of pursuing the truth. For Plato, especially, who asserts the existence of Forms, myths must be regarded as simply another obfuscation which stands in between one's understanding and the plain objective truth of the Form, the thing which exists.

Nevertheless, as Plato would have been well aware of, there are some things which fall under the domain of philosophical discussion that cannot be directly perceived or experienced in a purely rational way. For example, topics such as the nature of the human soul, or the nature of the further reaches of the cosmos, cannot be handled entirely in rationalistic terms, because there is no living human who has empirically experienced such phenomena. On these matters, one can «discourse only in pictures of imagination» (Edelstein 1949, p. 464). It is with this understanding that Plato's acceptance of myths begins to seem more consistent with his statements on the logical value of said myths.

In essence, while Plato may deride myths for existing apart from the truth, and in many cases, acting to obscure the truth through layers of separation from the Form, he still recognizes the allegorical value (if not the logical value) that myths can possess. Even though passages attributed to Socrates disparage the use of allegory, as established above, the allegorical function of myth was nevertheless the commonly accepted use of myth among the

Ionian philosophers of the 6th century BCE (Benítez 2007, p. 225). It is easy to see how the allegorical use, while perhaps not ideal, could still be appealing to Plato, in that allegory serves to establish a more or less direct link between the myth itself and the object to which it refers, fulfilling a clarifying function rather than an obfuscating function.

Interestingly, this concession by Plato places his use of myth in a new context not otherwise employed during the Ionian era, achieving something closer to the synthesis of *muthos* and *logos* seen in Homer and Hesiod. This new context can be best understood by categorizing myths and qualitatively distinguishing between them on the basis of content and instructive value. While this may seem like a major assumption to make about Plato's methodologies, one might refer to his dialogue *The Sophist*. In this text, a figure known as the Eleatic Stranger famously draws an aesthetic distinction between what he sees as two separate types of myths: fantastic myths and eikastic myths.

The distinction between the two types of myths is made on the basis of aesthetic intent (Benítez 2007, p. 225). Those myths which are said to focus on the presentation of an aesthetically pleasing experience, through the distortion of actual reality (for instance, tragic plays or poetry), are regarded as fantastic myths. For Plato, these myths are those with the greatest likelihood of misleading people, and which have the least regard for the truth; as such, they have the least pedagogical value and have no place in a work of *logos*. These are the works of those poets whom Plato seeks to banish from his utopian Republic. By contrast, those myths which strive to accurately reproduce reality in some meaningful way through «employing the right perspective and accurate proportions», are said to be eikastic myths (Benítez 2007, p. 225). Such myths can be used in a work of *logos*, because they serve as the aforementioned bridge between representation and reality, rather than working to obscure reality for the sake of aesthetics. Plainly, if the distinction between fantastic and eikastic myths can be drawn on the basis of whether or not a given myth illuminates or obscures its reality-based referents, all of the myths utilized in the Platonic dialogues, as outlined above, are fundamentally eikastic in nature as they serve to illuminate philosophical truths rather than obscure them.

Thus, by embracing the pedagogical utility of eikastic myths, Plato is better able to fulfill his own prescribed civic duty as a philosopher, and instill his philosophical works with a quality that is more appealing and accessible to the average reader, without hypocritically degrading the quality of his *lo-*

gos. Plato's use of myth, then, can be regarded not purely as an aesthetic choice, but rather a functional «instrument in the dialectical process» (Bargeliotes & Triantou 2005, p. 109). Because his dialogues must often make considerable reference to subjects and objects that lie beyond the scope of direct empirical experience, it becomes necessary to provide examples of these things by whatever means possible; since no direct experience is possible, indirect experience through carefully constructed myths, themselves possessing elements that are familiar to his audience, offers the best technique for expressing «whatever is inexpressible by literal language» (Bargeliotes & Triantou 2005, p. 109).

A simplistic example of the use of the eikastic myth to close the gap between mythic representation and reality can be found in the *Republic*, in the famous *eikón* (better for the common «allegory» as pointed out by Gilbert 2010) of the cave. Here, Plato describes the experience of a figure chained in the dark and exposed only to vague and ambiguous representations of reality, «shadows» reflected by a fire. While the figure's contemporaries all regard these shadows as the literal objective truth, the figure himself would be able to loosen his bonds and escape from the cave, where he discovers the actual Forms of reality that are casting the shadows. Within the context of this mythic analogy, Plato chooses to represent the concept of the supreme good as a light which illuminates everything in a harsh and unrelenting manner: the sun. This is the fundamental structure of an eikastic myth: the message is situated in a fictional context (a society chained inside a cave), but uses symbols and objects knowable to the senses (the sun) to convey truths about the nature of things that are not directly knowable to the senses (the idea of «supreme good»).

Interestingly, the philosopher who escapes from the cave faces a predicament remarkably similar to Plato's own. Here is a figure who has seen and comprehended the Forms of reality directly, and who is sadly incapable of conveying these truths to his contemporaries who remain chained up in the cave. They dismiss his assertions as groundless flights of fancy, because they are so alien to their own experiences. Thus, just as Plato must struggle to make his *logos* intelligible to his untrained audience in the fulfillment of his civic duty as a philosopher, the figure from the *eikón* of the cave must also struggle to «make himself understandable to people who don't possess a special theoretical training» (Bargeliotes & Triantou 2005, p. 110). Ultimately, he is unable to convince those around him of the truth of the Forms by pointing to the Forms directly, because those who remain chained lack the

necessary faculties with which to behold the Forms; figuratively, they are incapable of viewing objects lit by the sun directly, because the light is too harsh and glaring for their sense of vision, which has been dulled by spending years in the dark. Rather, he must use the shadows themselves to convey his understanding of the truth, slowly and incrementally, in such a way that can be understood by those who remain chained, and it is in this context that the pedagogical value of myth in philosophy is laid bare: myth becomes «an instrument of the soul's diversion ... piloting towards the great and significant subjects» (Bargeliotes & Triantou 2005, p. 110). The analogy to Plato's own experience is plain; he cannot rely purely upon *logos*, or direct rational appeals to knowledge, because such is unintelligible to his audience; rather he must make use of what *is* intelligible, *muthos*, to make himself heard. In this sense, myths become «those shadows that show their own shadow-like nature», and which must work «hand in hand with dialectic» in order to produce truly effective pedagogy (Hooper 2010, p. 843).

The epitome of this eikastic use of myth in the works of Plato occurs, somewhat ironically, at the end of the *Republic*, the very same work in which the philosopher calls for the banishing of poets from his utopian vision. After presenting an argument founded in *logos* for the impetus to live a just life, making the claim that one who lives a just life will by necessity also live the happiest life, Plato follows up with a self-constructed eikastic myth known as the «Myth of Er». This myth follows the activities of several prominent figures from Hellenic myth and literature as they find their way through the afterlife and proceed towards a form of reincarnation. Along the way, they encounter various scenarios in which the value of reason and just behavior is explicated, not only in earthly life, but in the next as well. In presenting a mythic counterpoint to his *logos*, Plato fully returns to the synthetic treatment of *muthos* and *logos* that was characteristic of the Hellenic tradition from which he borrows symbols and characters (Wang 2009, p. 282). Some critics have thusly regarded the myth of Er as «a philosophical rewriting of poetry» in which the virtues of the poetic form are fully bent to Plato's instructive and pedagogical purpose (Wang 2009, p. 282).

IV. MYTH AND THE NOBLE LIE

Having determined a probable rationale for Plato's inclusion of myth in his dialogues, it is still necessary to resolve the fundamental paradox between

this rationale and the decree that poets and myth-makers are to be banished from the republic, due to the harm their works do in obscuring understanding of the truth. One might attempt to resolve such a contradiction by an appeal to the fantastic and eikastic dichotomy of myth, asserting that Plato meant only that fantastic myths are to be abandoned, but this is not explicitly indicated anywhere in the text; it can only be inferred.

The proper resolution to this seeming contradiction on the part of Plato lies in the fact that not all poetry and myth is banished from the republic. Indeed, one remains, which is to be perpetuated by the masters of the republic themselves: the «noble lie». In the third book of the *Republic*, Plato expresses the need for the regimented order of the republic to be maintained by means of a carefully calculated illusion, a «noble lie» which gives individual citizens of the republic an impetus to behave justly and maintain the necessary order. This «noble lie» takes the form of an invented creation myth, in which the gods who created humanity are said to have instilled different individuals with one of three types of precious metal: gold for those individuals fated to rule the republic and hold executive offices, silver for those who defend the city or aid it in some fashion, and iron or brass for those who perform the menial tasks that nonetheless support the continuation of the republic: farming, smithing, building, and so on (*Republic* 414e-415c). Notably, the instilling of these metallic symbols of quality is not hereditary; golden parents may give birth to iron or brass offspring, and vice versa. Therefore, the myth does not espouse fatalism, so much as a crude meritocracy wherein the meritorious virtues of each individual are judged, and the individual is then placed in the appropriate caste accordingly, such that the tripartite order upon which the republic depends can be maintained. Plato asserts that the use of a myth to make this regimentation more comprehensible and palatable to the populace will make it significantly easier to maintain order by giving each citizen a shared reason to participate in that order (*Republic*, 415d).

At first, the invocation of the noble lie might seem to only further bolster the idea that Plato is contradicting himself; after all, he first banishes the poets as dangerous to his republic, but then immediately makes personal use of poetry as a means to ensure the success of that republic. However, one must not fail to view this contradiction, as mentioned, in terms of the fantastic and eikastic dichotomy.

Indeed, one must examine not just Plato's dismissal of the poets from the republic, but the three reasons he gives for doing so. In the first place, poets

are dismissed because their works tend to obscure rather than illuminate the important topics of philosophical inquiry. They serve ultimately to erect barriers before people's understanding of the Forms, further separating them from reality through the process of representation distorted for aesthetic purposes. However, as determined above, Plato's own use of *muthos* in the support of *logos* steps around this criticism by using myths that are carefully constructed, not so much for aesthetic appeal, as for their pedagogical value, their ability to accurately reveal the Forms to which they refer, particularly when those Forms are intangible and unable to be discerned directly with the senses. Certainly, the use of the noble lie falls into this category of an eikastic myth; it lacks the beauty of Plato's earlier use of myths such as in the *Phaedrus* or *Timaeus*, and is more directly utilitarian in its construction.

Secondly, Plato banishes poets from the republic for the reason that poets have a tendency to place aesthetic emphasis only on those parts of the human soul which are, in Plato's mind, least worth regarding and studying. Few are the poems about the beauty of truth and reason, for instance, while the appetitive parts of the soul are frequently depicted in poetic form, for the sake of aesthetic gratification. Again, however, the noble lie does not fall under the auspices of this criticism; in fact, it serves the eikastic function of providing a concrete example of the tripartite division of the soul which is directly analogous to the tripartite division of social classes upon which the success of the republic depends.

Lastly, the banishing of the poets is justified by the tendency for poetry to incite inappropriate feelings of pity and sympathy in citizens, causing them to sympathize with those figures of poetic regard who engage in tragic self-destruction through appetitive pursuits. This is, once again, a criticism only valid when applied towards fantastic mythology; it does not constitute a contradiction for Plato to make use of an eikastic myth such as the noble lie, even after an injunction to «banish all poetry».

While one can make a valid criticism that the noble lie is a form of a tyranny which actually obstructs the pursuit of philosophical truth by superimposing an innate categorization of humanity which does not metaphysically exist outside the edicts of the state, the fact remains that the pedagogical virtue of the noble lie has been effectively demonstrated in various real world contexts outside the work of Plato. Much has been written about the use of the noble lie in American civic education, for instance, wherein civic identity is regarded as being pedagogically constructed through the forma-

tion in the classroom of «the meaning of national identity» (Burch 2007, p. 111). In particular, critics have cited the use of carefully skewed historical narratives, themselves a form of eikastic myth, to purposively construct a sense of national identity similar to the «precious metals» identity which Plato hoped to instill; for instance, the commonly taught narrative that Columbus «discovered America» in some heroic and laudable fashion is a form of eikastic myth that dispenses with historical fact in order to engender a sense of patriotism and civic duty in the population. The control of discourse and narrative by the state establishes conditions wherein national identity is easily manipulated into serving the interests of states; as another example, it might be argued that the plainly constructed narratives surrounding the justification of the Iraq War, and the success such narratives had, regardless of truthfulness, at convincing the Western public of the necessity of said war. However, the contemporary student of Plato maintains an advantage that the hypothetical citizen of Plato's republic did not: one is fully aware of the mythic nature of the noble lie, and as such has the capacity to critically evaluate the use of such lies by the state. In this way, one might judge that Plato's use of the noble lie in the *Republic* has served an ultimately anti-tyrannical purpose, providing the citizen with instruction in the techniques of authoritarian statecraft, so that these techniques might be understood, critiqued, and overcome.

Ultimately, it is an excessively simplistic interpretation of Plato to say that his banishing poetry is a contradiction when taken in the context of his own use of myth. Rather than utterly devaluing poetry like some Ionian philosophers, and as he himself *seems to* in some early dialogues, Plato openly acknowledges the pedagogical function of eikastic myth and poetry. It is only poetry for poetry's own sake, the creation of myths derived from purely aesthetic considerations, that Plato considers to be harmful to the soul and obstructive of learning and education. By contrast, myths which are purposively constructed to illuminate a philosophical truth are not only permissible, but in fact actively necessary in order to fulfill the civic duty of the philosopher to improve the moral identity of the citizenry.

REFERENCES

- Bargeliotes, L., & Triantou, P. 2005: «The cognitive role of Plato's use of mythos», *Dialogue and Universalism*, 15.3, pp. 107-115.

- Benítez, E. 2007: «Philosophy, myth, and Plato's two-worlds view» *European Legacy*, 12.2, pp. 225-242.
- Billingsley, D. 1991: «Myth and dialogue in Plato's Euthyphro», *College Literature*, 18, pp. 14-24.
- Burch, K. 2007: «Plato's myth of the noble lie, and the predicaments of American civic education», *Studies in Philosophy and Education*, 26.2, pp. 111-125.
- Daniels, Ch. 1992: «The afterlife myth in Plato's 'Gorgias'», *Journal of Value Inquiry*, 26.2, pp. 271-279.
- Edelstein, L. 1949: «Function of the myth in Plato's philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 10, pp. 463-481.
- Gilabert, P. 2010: «La imagen de la caverna y la tentación constante de corregir a Platón: Benjamin Jowett como ejemplo», *Estudios Clásicos*, Anejo 1, pp. 103-113.
- Hooper, A. 2010: «The philosopher's stories: The role of myth in Plato's pedagogy», *European Legacy*, 15.7, pp. 843-853.
- Johnson, R. 1999: «Does Plato's myth of Er contribute to the argument of the Republic?», *Philosophy and Rhetoric*, 32.1, pp. 1-13.
- Kluge, S. 2010: «Eros as 'Pteros'. Allegorical mythology in Plato's Phaedrus». *Orbis Litterarum*, 65.5, pp. 347-371.
- Trainer, Ch. 2007: «Treason to truth: The myths of Plato», *Philosophy Now*, 62, pp. 31-34.
- Wang, K. 2009: «Plato's poetic wisdom in the myth of Er», *Frontiers of Philosophy in China*, 4.2, pp. 282-293.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 30/01/2012

Fecha de aceptación: 01/08/2012

Fecha de recepción de la versión definitiva: 01/10/2012

Tragedia, comedia y diálogo socrático: el *Banquete* entre los géneros teatrales, Sócrates entre la belleza y la fealdad, ἔρως entre lo elevado y lo bajo

Andrés Federico Racket

Universidad de Buenos Aires
andres.racket@gmail.com

Tragedy, comedy and socratic dialogue: the *Symposium* between the theatrical genres, Socrates between the beauty and the ugliness, ἔρως between the high and the low

Diversas lecturas de algunos de los discursos del *Banquete* de Platón proponen que se trabaja en ellos con una mezcla entre lo trágico y lo cómico. Este artículo aúna esos resultados y suma elementos de análisis para construir una interpretación del diálogo que los integre en un todo y los ponga en relación con otros aspectos de la filosofía platónica. Sostenemos que en los discursos de Aristófanes, Agatón, Sócrates-Diotima y Alcibiades, y en el *Banquete* como totalidad, Platón opone distintas mezclas entre lo trágico y lo cómico a través de las cuales construye una postura sobre los géneros tradicionales. Desde esa perspectiva el diálogo socrático-platónico es el verdadero género μεταξὺ, en una compleja analogía con la figura de Sócrates, por una parte, y la noción platónica de ἔρως, por otra.

Palabras clave: Platón; *Banquete*; filosofía; comedia; tragedia.

Various readings of some speeches of Plato's *Symposium* propose that within them the characters work with a mixture of the tragic and the comic. This article combines these results and adds elements of analysis to construct an interpretation of the dialogue that integrate the previous results into a whole and put them in relation to other aspects of Platonic philosophy. We argue that in the discourses of Aristophanes, Agathon, Socrates-Diotima and Alcibiades, and in the *Symposium* as a whole, Plato opposes various mixtures between the tragic and the comic through which he builds a position about traditional genders. From this point of view the socratic-platonic dialogue is the true μεταξὺ genre, in a complex analogy with the Socrates figure, on the one hand, and the platonic notion of ἔρως, on the other.

Key words: Plato; *Symposium*; philosophy; comedy; tragedy.

En el pasaje final del *Banquete* Sócrates dice a Agatón y Aristófanes que «es cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y que quien con arte es autor de tragedias es también autor de comedias» (223d6-8). Esta

afirmación ha llamado la atención de la crítica especializada, en la medida en que no existen noticias de que una misma persona haya compuesto en ambos géneros hasta época helenística. Se ha señalado frecuentemente que parece enrolarse en el típico argumento socrático respecto a la τέχνη: si hay una técnica/arte con la que escribir tragedia, debe posibilitar también escribir comedia. Un argumento similar le presenta Sócrates a Ion en el diálogo *Ion* al mostrarle que no es posible que tenga una τέχνη para recitar a Homero, pues en ese caso también podría recitar con ella a Hesíodo u otros poetas. Notablemente, en *República* III 395a ss. Sócrates expresa lo contrario:

Sóc.- Mucho menos, por ende, [un mismo hombre] podrá ejercitar oficios de alto valor simultáneamente con la imitación de muchas cosas, por hábil que sea al imitar, puesto que incluso los dos tipos de imitación que parecen ser tan vecinos entre sí —como la comedia y la tragedia— no pueden ser practicados bien por las mismas personas.

Ad.- Sí, y tienes razón al afirmar que no pueden ser los mismos poetas los que creen ambas. (Platón 1986)

Esta respuesta de Adimanto hace innecesario el análisis detallado de la cuestión, por lo que se sigue adelante, pero resulta claro que en *República* no se aplica el argumento basado en la τέχνη. En contraposición, en el *Banquete* Sócrates habla irónicamente ante dos interlocutores ebrios, incapaces de responderle adecuadamente. Sin embargo, como señala Mársico 2003, p. 45: «Las interpretaciones de este pasaje final son diversas y van desde lo anecdótico a la atribución a estas líneas de la clave exegética de toda la obra.» En efecto, la actividad de la crítica, cuando ha considerado importante esta afirmación socrática, ha sido la de buscar al autor de ambos géneros en el interior del *Banquete*, interpretando, entonces, ciertos discursos de sus personajes desde el punto de vista del género discursivo y relacionándolos con la comedia, la tragedia, e incluso el drama satírico. Eso mismo haremos aquí, ya que consideramos que, en efecto, la cuestión del género de los discursos está no solo presente en el *Banquete*, sino también que a través de ella puede leerse una dimensión del diálogo que ha sido generalmente soslayada. Propondremos que el *Banquete* contiene en su interior un discurso sobre el diálogo socrático-platónico definido como un tipo particular de mezcla entre la tragedia y la comedia —lo que en última instancia remite a la categoría central de lo serio-cómico—, y que los discursos de Aristófanes, Agatón, Sócrates-Diotima y Alcibiades están contruidos con diferentes tipos de mezcla entre

lo cómico y lo trágico, resultando la que está en la base del discurso de Sócrates-Diotima aquella que el diálogo propone como óptima, y que está también en la base del *Banquete* como totalidad. Consideramos pertinente sumar elementos de análisis y realizar un recorrido por algunas interpretaciones de estos discursos, que aportarán argumentos a la demostración de nuestra hipótesis.

I. BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN Y ANÁLISIS DE ALGUNOS DISCURSOS:
IDENTIFICANDO LAS PIEZAS DEL ROMPECABEZAS

Posiblemente fue Dover 1966 quien potenció la discusión con respecto al género del discurso de Aristófanes al proponer que se trata no de una comedia, como hubiera sido esperable, sino de una historia con carácter de «unso-phisticated, subliterate folklore» (p. 45). Dover propuso que Platón presenta a través de la figura de Aristófanes ciertos elementos representativos de la cultura popular que, siendo capaz de un cierto tipo de σοφία, no puede estar a la altura, sin embargo, del tipo de saber encarnado por la filosofía. Por ello, considera que este discurso es genéricamente cercano al de una fábula como las de Esopo, esto es, un relato anclado a lo particular que apunta a una conclusión o saber de orden moral.

Rodríguez Adrados 1969 retoma el análisis de Krüger 1948 y señala que Aristófanes hace «comedia trágica» (p. 6). En efecto, entre otros elementos su discurso es trágico principalmente por la ὕβρις de los antiguos seres dobles al intentar traspasar los límites del ámbito divino, motivo por el cual son castigados por Zeus, dando origen a la forma actual de la raza humana. El discurso de Aristófanes presenta un paso de la dicha a la desdicha (περιπέτεια) motivado por un acto excesivo para con los dioses y tiene, por ende, la evolución narrativa típica de una tragedia. Culmina, además, con el llamamiento a la mesura con el que finalizan muchas tragedias griegas.

Por otra parte, al referirse a la hipótesis de Dover, Rodríguez Adrados establece que los elementos cómicos de este discurso no tienen por qué ser considerados secundarios:

El tema de la perfección original del mundo, luego turbada de algún modo, es un tema cómico frecuentísimo ... Pero este tema del paraíso perdido se encuentra en realidad en toda la comedia: siempre hay que eliminar un obstáculo que nos devuelva a una felicidad pasada, aunque no se localice en la Edad

de Oro...El héroe cómico elimina precisamente ese obstáculo y en cierto modo, la antigua felicidad es reconstruida: las aves se imponen a dioses y hombres, Pluto recobra la vista, se hace la paz, Cleón es derrocado, Esquilo es devuelto a la tierra, es quemada la escuela de Sócrates. No hay comedia conservada o conocida de algún modo de la que no pueda trazarse este esquema. Esto es paralelo al mito del *Banquete*: ἐρωσ logra devolver a los hombres, aunque sea por momentos, a la felicidad original. (pp. 10-11.)

Este aspecto distingue al discurso aristofánico del género trágico. La concepción que de ἐρωσ tiene la tragedia griega lo define como una fuerza con agente divino que provoca un estado pasajero de enfermedad, locura o ceguera en el cual los personajes no actúan «razonablemente» y cometen errores que desencadenan sus propias desgracias¹. Esta concepción encuentra su expresión en algunos pasajes frecuentemente citados para ejemplificarla: el himno a Eros de la *Antígona* de Sófocles —anterior al *Banquete* y que Platón, es de suponer, no ignoraba—, o algunos versos puestos en boca de Fedra por Eurípides en el *Hipólito*². Esta no es la definición de ἐρωσ que surge del discurso de Aristófanes: allí a partir de él se recupera la antigua naturaleza perdida, quedando opuesto ἐρωσ a ὕβρις. Es un elemento de desmesura lo que produce la ruptura del orden primigenio y la partición en μέρη del ὅλον original. Estas partes combinadas, que son asociadas al sol, la luna y la tierra, configuran tres tipos de parejas marcadas por la pérdida y la carencia. Esta situación desastrosa de los hombres sólo puede redimirse mediante ἐρωσ, única vía para recuperar parcialmente la εὐδαιμονία. El ἐρωσ del discurso de Aristófanes parece coincidir mejor, como dice Rodríguez Adrados, con los aspectos cómicos del discurso³. Esto significa que, así como hay elementos que claramente lo vinculan a una tragedia, no estamos en sentido estricto ante ella, en la medida en que no reproduce la ideología del género trágico respecto a ἐρωσ. Podría argüirse, claro está, que la imposibilidad de recuperar la antigua naturaleza perdida surge como conciencia en el hombre precisamente a causa de su deseo de ello. En este sentido ἐρωσ sería lo que hace paten-

¹ Cf. Dodds 1980, Gill 1996, Padel 1997, entre otros.

² Cf. Sóf. *Ant.* 781 ss. y Eur. *Hip.* 391 ss.

³ En ellos insiste también Suárez de la Torre 2002, al señalar que en el discurso aristofánico los dioses son presentados en funciones dignas de la comedia: Zeus como un cocinero que amenaza incluso con reducir a los hombres en lonchas; Apolo como un batanero, un zapatero trabajador de pieles, y, más adelante, Hefesto como un buen herrero (p. 86).

te a los hombres su condición trágica, esto es, su condición de parte y su carencia del todo. Pero incluso si ἔρωξ constituye el impulso a través del cual se les presenta a los hombres una condición trágica de su existencia, insistimos, no se trata de la concepción tradicional del género trágico.

Posteriormente, Soares 1999 sostuvo que se trata de una tragicomedia aportando una enumeración completa de los aspectos trágicos y cómicos del discurso, y luego (Soares 2009) que en el *Banquete* se presenta a Aristófanes como un poeta trágico.

Es buen momento para sumar a este recorrido interpretaciones anteriores: Robin 1908 señala que el discurso de Aristófanes es más poético que riguroso (§71, p. 49) y Bury 1909 lo denomina «comedy in miniature», y considera que se parodian en él ciertas teorías médicas de la época en la que se analizaban combinatoriamente, de acuerdo a la gestación, las posibilidades de sexo y orientación sexual de quienes nacían, así como la posición de Empédocles sobre la cuestión, concluyendo que «Aristophanes intended to satirize the theories of generation and of sex-evolution which were argued so solemnly and so elaborately by the *confrères* of Eryximachus» (p. XXXIII)⁴. Esta postura adquiere interés si se repara en que la supuesta mini-comedia trabaja en clave cómica temas serios presentes en su contexto. Algo muy similar hace el Aristófanes histórico en sus comedias, y de hecho en *Nubes* este ejercicio se realiza con la figura y las prácticas de Sócrates. En el *Banquete* da pie a esta satirización el contrapunto entre Aristófanes y Erixímaco que, algo antes, motivó el cambio de orden en la serie de oradores a causa del ataque de hipo de Aristófanes. Este ataque de hipo fue considerado por algunos una ridiculización de la figura de Aristófanes efectuada por Platón en venganza precisamente por el modo en que había sido presentado Sócrates en *Nubes* (Brochard 1926). Sin embargo, como señaló Eisner 1979, la venganza platónica parece hallarse más en el contenido del discurso de Aristófanes que en ese ataque de hipo: el relato aristofánico justifica la unión homosexual y la coloca a un nivel superior que la heterosexual, pues se detiene ampliamente en ella evidenciando su especial interés, la ensalza y argumenta en su defensa. Esto es muy alejado, según se colige de sus textos, de lo que pensaba el Aristófanes histórico sobre este punto.

Quienes no se refieren explícitamente a la cuestión del género de este discurso muestran también las vacilaciones que venimos señalando: Jaeger,

⁴ Cf. también Robin 1938, p. LVII ss., O'Brien 2002.

1933-47¹ lo llama «mito» (p. 575) y una posición intermedia, aunque posterior, es la de Nussbaum 1986, que lo denomina comedia (p. 176), mito (p. 174) y «comic myth» (p. 174).

Basados en este recorrido, podemos afirmar no solo que no existe acuerdo en la crítica especializada respecto al género del discurso de Aristófanes, sino también que resulta imposible enrostrarlo taxativamente en una única formación discursiva; se trata, en todo caso, de un cierto tipo de mezcla: contiene los rasgos narrativos de una tragedia, pero en su concepción de Eros y su impronta popular hallamos caracteres distintivos de la comedia. Es posible, sin embargo, limitar la mixtura a estos dos géneros: a las críticas de Rodríguez Adrados a Dover puede sumarse que la fábula esópica es traída a colación por este último en relación con el tipo de sabiduría presente en lo popular, pero eso mismo se identifica con el género cómico. Algo equivalente puede decirse del tratamiento de este discurso como mito: elementos como la fuerza etiológica de lo narrado por Aristófanes se corresponden con una perspectiva propia de un mito, pero aquí nos encontramos ante un mito ya trabajado en la forma de la tragedia.

En esta relación peculiar entre forma y contenido hay una fuerte referencia a *Nubes*: una de las particularidades de esta comedia es que parece tener el desarrollo narrativo típico de una tragedia. Cavallero 2006 ha explorado esta cuestión en detalle, proponiendo que *Nubes* «no es una tragicomedia o un híbrido sino que, tanto por sus componentes, su héroe, sus recursos y actitudes, Aristófanes la expone como ejemplo de τραγωδία, es decir, de una tragedia en disfraz de comedia» (p. 89). En efecto, Cavallero analiza exhaustivamente la cuestión y muestra cómo están presentes en *Nubes* diversos rasgos trágicos como la ὕβρις de Estrepsiades⁵, su ἀμαρτία al no prever los peligros de darle a su hijo herramientas que podían ser utilizadas en contra suya, y la περιπέτεια, dado su final no solo atípico para el género cómico, sino directamente trágico, sin que por todo esto se abandonen la estructura formal y el estilo cómicos. Si retomamos la caracterización que veníamos haciendo del discurso de Aristófanes en el *Banquete*, resulta claro que la expresión «trage-

⁵ Cavallero menciona diversas conductas excesivas de Estrepsiades: su casamiento con una aristócrata y su deseo de vivir por encima de sus posibilidades; que pretenda, sabiéndose poco memorioso, acceder a las artes del lenguaje capaz de defender la verdad o de tergiversarla; que, instruido ya su hijo, desprecie al público (vv. 1201-1203); que acuse a las diosas Nubes de ser responsables de su situación (vv. 1452-1453); y que recurra a la violencia vengativa, amparado en el supuesto consejo de Hermes (vv. 1478 ss.).

dia disfrazada de comedia» (p. 94) que Cavallero aplica a *Nubes* puede referirse *stricto sensu* al discurso aristofánico. La fuerte remisión a esta comedia desde el interior del *Banquete* plantea el marco en el cual se da la venganza platónica que mencionamos antes. Uno de los hombres capaces de componer tragedia y comedia a la vez, de acuerdo a la afirmación de Sócrates que adoptamos como punto de partida, es Aristófanes.

La mezcla entre comedia y tragedia ha sido analizada también en relación con el discurso que pronuncia Alcibíades tras irrumpir borracho en la reunión, irrupción que ha sido caracterizada como la del mismo Dioniso (Rowe 1998). En apariencia, este ingreso produce un cambio en el tema, que se transforma de Eros en Sócrates. Se ha propuesto que su discurso es un drama satírico (Sheffield 2001, Usher 2002); a lo que apunta una afirmación de Sócrates: «... pero no me pasaste inadvertido, sino que ese drama tuyo satírico y silénico resultó visible.» (222d3-4) El drama satírico se basaba en una mixtura entre comedia y tragedia representada en competencias como las Grandes Dionisias tras la puesta en escena de las tres tragedias de cada autor. Hay algunos rasgos que parecen ser típicos del género: la presencia de sátiros —la relación entre Dioniso y el drama satírico es más explícita que en la tragedia o la comedia— y un tipo de mixtura particular entre lo serio y lo risible; su intención sería mostrar los temas serios que antes ha tratado la tragedia en una nueva clave cómica, con un nuevo espíritu que produce, mediante la sátira, un distanciamiento del espectador. Estos rasgos están presentes en el discurso de Alcibíades: allí se compara a Sócrates con sátiros —Marsias— y estatuas de silenos —de ahí que Sócrates lo llame también drama silénico— y se presenta una imagen en la que se ridiculiza aquello que está presente en Sócrates y que momentos antes, en el discurso Sócrates-Diotima, se consideró seriamente. Visto así, el discurso Sócrates-Diotima propone que Sócrates es encarnación de una cierta noción de *ἔργος* y Alcibíades retoma la misma línea pero presentándola en una perspectiva satírica. Su discurso explora la dualidad presente en Sócrates —la misma de sus *λόγοι*—: tiene un aspecto feo, torpe, anda descalzo, pero está lleno de tesoros en su interior. Asimismo, sus *λόγοι* parecen referirse a cuestiones contingentes, pero contienen sabiduría⁶. El Sócrates que describe Alcibíades se parece más al personaje típico de una comedia que al de una tragedia, pero tanto en su interior como en el interior de sus *λόγοι* nos topamos con asuntos serios,

⁶ Cf. Rodríguez Adrados 1992.

elevados, más apropiados como temas de tragedia que de comedia. Del discurso de Alcibíades puede decirse entonces lo mismo que dijimos del de Aristófanes: es una cierta mezcla entre comedia y tragedia. Estamos, no obstante, ante otra posibilidad de combinar estos dos elementos que en esta ocasión coincide con un género existente, el drama satírico.

Si se siguen las líneas trazadas por Krüger 1948, el discurso de Agatón, en contraposición con el de Aristófanes, puede considerarse una «tragedia cómica». Generalmente se han enfatizado en relación con este discurso los elementos de estilo y construcción propios de un sofista, dada la mención inmediatamente posterior de Gorgias en boca de Sócrates (198c ss.), quien también menciona que lo dicho por Agatón es una apariencia de elogio y no un verdadero elogio (198e3 ss.). En esta dirección se ha interpretado también que Agatón diga, al terminar de hablar, que pronunció sus palabras con παιδιά, además de mesurada σπουδή cuando solo esto último es propio de un poeta trágico (197e5)⁷. Sin embargo —y más allá de que naturalmente se espera que Agatón pronuncie una tragedia, como de Aristófanes se esperaba una comedia—, existe un componente trágico en el modo en que suceden las cosas: cuando Agatón termina su discurso es aplaudido por todos, pero momentos después, por acción de Sócrates, debe aceptar ante esas mismas personas que lo aplaudían que su discurso carecía de sustento, esto es, se produce un cambio de suerte —una peripecia— ligado a la fama que acaba de reafirmar Agatón al pronunciar su elogio. Este cambio de suerte se combina con cierta ὕβρις de Agatón antes de iniciar su discurso, ya que responde afirmativamente a la recriminación socrática de que no se avergüenza ante ellos por pertenecer a la masa, pero que lo haría si los considerara sabios (194c2 ss.): esa respuesta es su error trágico. De alguna manera, Agatón y su discurso son contracaras de Sócrates y el discurso Sócrates-Diotima: Agatón es joven y bello, su modo de hablar es atractivo e impactante, pero en su interior no hay verdad.

Al comenzar, Agatón establece que para realizar un elogio es necesario decir primero cuál es la naturaleza de aquello que se elogia y, luego, de qué clase de efectos es responsable. Este principio es puesto a salvo más tarde por Sócrates, que sin embargo afirma que el discurso de Agatón carece de

⁷ Es más escasa la bibliografía relacionada al discurso de Agatón que a otros aspectos del *Banquete*, pero en las diversas Introducciones, ya sea a traducciones o a ediciones del texto griego, se ha vuelto tradicional el juicio de que el discurso de Agatón es el de un sofista.

verdad. Lo que se refuta en esa suerte de caída en desgracia de Agatón es el segundo principio presente en su encomio: «lo semejante se acerca siempre a lo semejante» (... ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεί πελάζει, 195b5). De hecho, el planteo socrático-platónico de que se busca aquello de lo que se carece está directamente enfrentado con este segundo principio. El primer principio es aceptable desde la perspectiva ontológica platónica, que procede siempre desde la causa hacia sus efectos. El segundo es problemático en diversos sentidos. Ante todo, no resulta claro qué significa allí ‘siempre’ (ἀεί), ya que eventualmente podría tratarse a la palabra ‘siempre’ como si se tratara de la palabra ‘solo’: «Algunos especialistas leen siempre a Platón» podría querer decir que «frecuentemente leen a Platón» o que «solo leen a Platón (si leen)»⁸. No hay ningún motivo para pensar que esta ambigüedad pueda estar ausente en griego. Por otra parte, es relativamente fácil pensar qué quiere decir ὅμοιος en la oración que enuncia el principio («si algo posee una propiedad y es semejante a otra cosa en cuanto a esa propiedad, esa otra cosa también posee esa propiedad»), pero no sucede lo mismo con «se acerca a». El verbo πελάζω significa ‘acercarse’, ‘aproximarse’ sobre todo en sentido físico: ‘acercarse a un lugar o un evento’. Pero, ¿qué quiere decir que Eros se acerca a algo? O bien significa que se acerca en ese sentido literal, físico, del verbo, o bien estamos ante un uso metafórico. Analicemos, para poder seguir adelante, cómo Agatón organiza su discurso:

- afirma que Eros es el más feliz de los dioses, por ser el más hermoso y el mejor (195a8 ss.);
- señala que una de las causas es que es el más joven y argumenta a favor de ella, mediante el segundo principio (195b ss.);
- afirma que otra causa es que es delicado y argumenta (195c9 ss.);
- afirma que otras causas son su flexibilidad o figura bien proporcionada y la belleza de su tez, y da breves argumentos (196a ss.);
- da por finalizada la parte de su discurso referente a la belleza de Eros e inicia la dedicada a su virtud (196b ss.);
- afirma que una causa es que no comete ni es objeto de injusticia, y argumenta a favor de ella (196b3 ss.);

⁸ Es decir que en el segundo principio ‘siempre’ podría equivaler a un cuantificador universal, dándole el sentido a) para todo x e y , si x e y son semejantes, entonces x se acerca a y ; o bien podríamos estar también ante b) para todo x e y , si x se acerca a y , entonces x es semejante a y , si ‘siempre’ equivale a ‘solo’.

- afirma que participa de la mayor templanza y argumenta a favor de ello (196c8 ss.);
- afirma que es valiente y argumenta a favor de ello (196d5 ss.);
- afirma que es sabio y argumenta a favor de ello (196d5 ss.);
- concluye con un final de impactante vuelo poético (197c).

Expuesta así la estructura del discurso, lo dicho en relación con el segundo principio parece exagerado: su influencia estaría acotada solo a una pequeña parte de lo que dice Agatón. Sin embargo, demostraremos que la influencia del segundo principio es mayor.

Para establecer que Eros es el más joven de los dioses Agatón dice que huye de la vejez, que la odia, y que no se le aproxima. Luego, enuncia el segundo principio y explica que, cuando Eros nació, finalizó el imperio de la necesidad: los demás dioses ya existían y, por ende, son mayores. Tomemos el primer argumento: lo que se afirma es 1) si x huye de la vejez, entonces x es joven; 2) si x odia la vejez, entonces x es joven y 3) si x no se le aproxima a la vejez, entonces x es joven. Si a la afirmación 1) le aplicamos la versión del segundo principio en la que $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ significa ‘siempre’ en el sentido de ‘frecuentemente’, resulta entonces que si Eros huye de la vejez, entonces Eros se acerca frecuentemente a los jóvenes —asumiendo que «viejo» y «joven», «huye» y «se acerca» son pares de contradictorios—, pero de esto no se sigue que los jóvenes y Eros sean semejantes. Confíemos en la capacidad argumentativa de Agatón y pensemos que en el segundo principio $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ debe ser entendido como ‘solo’. Resulta entonces que si Eros solo se acerca a los jóvenes, entonces es semejante a ellos en juventud, por lo que Eros es joven. Lo mismo se aplica a 2) y 3).

La primera conclusión es que en el segundo principio $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ debe ser equivalente a ‘solo’. Considerando esta versión del segundo principio, desde el punto de vista lógico la argumentación de Agatón es válida.

Teniendo presente esto último, avancemos hacia los argumentos a favor de la delicadeza de Eros: Agatón se apoya en una cita de Homero: Ate es delicada porque no se acerca al suelo, es decir, porque no anda sobre lo duro, sino sobre lo blando: el verbo que se usa esta vez es $\pi\lambda\nu\acute{\nu}\omega$ ‘acercarse’, con un sentido típicamente ligado a la cercanía física, como sucedía con $\pi\epsilon\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega$. A continuación, señala que Eros 1) no anda sobre la tierra ni sobre cráneos (cosas duras); 2) anda y habita sobre las cosas más blandas, los caracteres y almas de dioses y hombres, e incluso, si tropieza con un alma cuyo temperamento es duro, se marcha. Por lo tanto, concluye Agatón, al estar en contac-

to con las cosas más blandas, Eros es blando. Si analizamos esto a la luz de lo anterior, surge que es válido siempre y cuando «blando» y «duro» sean contradictorios y se siga aplicando el segundo principio. Aquí «andar», «habitar» y «estar en contacto» son sinónimos de «acercarse». Por lo tanto, el principio de que lo semejante se acerca siempre a lo semejante sigue siendo necesario en esta parte de la argumentación.

A continuación, Agatón argumenta respecto a la flexibilidad y belleza de tez de Eros. Con respecto a la flexibilidad, señala que si no fuera flexible no sería capaz de entrar y salir por primera vez de las almas inadvertidamente, ni de envolverlas por todos lados y que es flexible porque es elegante, y que es elegante porque todos dicen que entre Eros y la deformidad existe mutuo antagonismo. Esta parte de la argumentación no depende del segundo principio.

En cuanto a la belleza de su tez, el argumento es que Eros no se asienta sobre cosas marchitas, sino que se posa y asienta sobre lugares floridos y perfumados. Evidentemente, se recurre de nuevo al segundo principio.

Luego se inicia la parte del discurso dedicada a las virtudes de Eros. En esta sección no parece que sea necesario suponer el segundo principio para sostener la argumentación; su influencia se concentra en la demostración de que Eros es el más hermoso y el mejor de los dioses. La refutación posterior de Sócrates se concentra precisamente en este aspecto, dejando de lado lo dicho por Agatón sobre las virtudes, más allá de que esa escisión entre virtudes y belleza es, por cierto, inaceptable para la filosofía platónica.

Debe notarse que, si se trabaja con el principio de que lo semejante se acerca a lo semejante, y se deduce, por ejemplo, que Eros es joven porque solo se acerca a los jóvenes, o que es blando porque solo habita en y entre cosas blandas, que o bien se llega a conocer cuál es la naturaleza de Eros a través de sus efectos, o bien se trabaja bajo la convicción de que Eros no es la causa de la juventud o la blandura de las cosas. Si se piensa que las cosas blandas son blandas a causa de Eros, entonces no se puede concluir que Eros es blando porque se acerca a ellas, a menos que se contradiga el primer principio del discurso: primero la naturaleza, luego sus efectos. Por lo tanto, o bien el segundo principio contradice al primer principio, en la medida en que para conocer cuál es la naturaleza de Eros se analizan sus efectos y, a partir de ellos, se deduce su naturaleza, o bien Eros no es el causante de, por ejemplo, la juventud y la delicadeza de aquellas cosas a las cuales se acerca. En el caso de la juventud, Agatón suma otro argumento: Eros nació después.

Esto significa que la posibilidad de ser joven existía antes del nacimiento de Eros, y sugiere que Eros no es para Agatón el agente de la juventud, la delicadeza, etc. Si asumimos entonces que Eros no es el causante de aquellas cosas a las que se acerca, sucede que está ausente del discurso todo aquello que tiene que ver con los efectos de Eros, que sin embargo había sido prometido al comienzo. Esta ausencia sorprende en un discurso tan bien estructurado: hay que considerar la posibilidad de que la última parte, que describimos antes como un remate con gran vuelo poético, sea la que expone los efectos de Eros. En efecto, en esa última parte de su discurso Agatón parece resumir los dones de Eros a los hombres.

Ahora bien, supongamos que se quiera encomiar a Eros y se disponga del segundo principio. En ese caso, basta con pensar cualquier predicado que se quiera adscribir a la naturaleza de Eros y postular que Eros se acerca a algo que posea esa propiedad. Por ejemplo, se podría argumentar que Eros es un mamífero porque se acerca a los mamíferos, y ocultar el truco argumentativo llevando más lejos la metáfora: «a mamíferos como los osos panda y los corderitos Eros los acaricia constantemente, y a los que se alimentan de otros modos, como tienen pelajes ásperos, les huye». El segundo principio es el elemento de *παιδιά* del discurso de Agatón, que evidentemente, como mencionamos *supra*, remite a un juego sofístico. Sin embargo, en la ironía, llena de ὕβρις, de decir al finalizar que se acaba de actuar con *παιδιά*, hay una burla de Agatón dirigida a los otros comensales, burla que precisamente es castigada por Sócrates. Esa burla irónica está presente también en los constantes superlativos que usa para describir lo que propone como naturaleza de Eros y en la cantidad exagerada de rasgos positivos que suma haciendo uso de un procedimiento con el que se podría predicar, en realidad, casi cualquier cosa. Si se hace caso de esta peculiaridad del discurso de Agatón, resulta no solo que hay allí una remisión a la sofística, sino también una fuerte crítica basada en la soberbia que queda implicada en la actitud del sofista, que llevada al extremo constituye una burla a sus interlocutores.

El contenido del discurso de Agatón remite sin duda a un juego sofístico, pero en sus actitudes y en la de sus interlocutores hay algo más. El discurso de Agatón también posee algo de trágico y de cómico, aunque, nuevamente, la mezcla está organizada de otro modo: es trágico lo que le sucede cuando se enfrenta a la verdad, y agresivamente cómico para con quienes escuchan. Este tipo de agresividad, si se lee comedia aristofánica, está presente en el género cómico, lleno de ironías y burlas a ciertos sectores e incluso, en oca-

siones, al público mismo⁹. Mediante ellas se desestima a un oponente o a quien escucha ocultando el modo tramposo en que se razona para lograr las conclusiones que se desean. Posiblemente esta burla constituya uno de los momentos en que con más fuerza se hace presente el tinte agonístico tantas veces señalado del *Banquete*. A través de ella se critica no solo a la sofística, sino también a la comedia y a la carencia de contenidos de la última tragedia, cuyo estilo tendía a sentirse como emparentado con el de los sofistas —particularmente en el caso del Agatón histórico, que parece haber sido amante de los juegos fónicos¹⁰—. No parece casual que la mención burlesca de Gorgias que hace Sócrates inmediatamente después haga referencia simultáneamente también a la Gorgona, un ser proveniente del mundo de los mitos, esto es, de la épica y la tragedia.

En un artículo que toca de manera directa la cuestión de la afirmación socrática del final del *Banquete*, Clay 1994 ha propuesto que «Plato is the tragic and comic poet of the *Symposium*, and the object of his imitation is Socrates, who moves between the sublime and the ridiculous.» (p. 46) Clay muestra cómo Platón combina en el diálogo socrático-platónico elementos de la tragedia y de la comedia, cosa que se aplica bien al *Banquete*: allí se presenta la reunión en la casa de Agatón como si se tratara de un episodio mítico, a través de una cadena de transmisores que lo repiten de memoria, y suceden acontecimientos graciosos, como el modo en que Sócrates se detiene y hace llegar solo a Aristodemo, quien no había sido invitado, a la casa de Agatón. También, según se mencionó, hay en él una venganza por el modo en que Aristófanes había tratado a Sócrates en *Nubes* —y la venganza es algo propio de la tragedia—, o un divertido contrapunto entre Erixímaco y Aristófanes por el ataque de hipo de este último. Finaliza, como a veces lo hace la comedia, en borrachera, pero contiene momentos serios, por ejemplo cuando se refuta duramente a Agatón por no decir la verdad. La situación misma de banquete constituye en la Antigüedad un contexto típico de la presencia simultánea de lo serio y de lo cómico, como puede leerse, por ejemplo, en los diversos ejemplos que presenta la épica¹¹. Es visible, por otra parte, que el discurso Sócrates-Diotima funciona en el *Banquete* como representante del género diálogo socrático, y de hecho contiene la misma mixtura de elementos que mencionamos

⁹ Cf. *Nubes* 1200 ss., entre otros.

¹⁰ Cf. Mitscherling 1985.

¹¹ Cf. también Robin 1938, pp. XII-XVII.

para la totalidad del diálogo: los serios y elevados, como la mención de la puesta a salvo de un pueblo de la peste, o el relato de un mito —el de Poros y Penía—, y los cómicos, como una broma dirigida a Aristófanes realizada mediante un anacronismo. Como Sócrates, es φαῦλος en su aspecto, pero trata temas σπουδαῖος. Rescata de la comedia un lenguaje común, una recuperación de lo oral¹², pero los temas que trata son propios del género trágico. El discurso de Sócrates-Diotima es también una mezcla entre lo trágico y lo cómico, otra posibilidad más de combinación de estos elementos.

II. HIPÓTESIS: ARMANDO EL ROMPECABEZAS

Los discursos de Aristófanes, Agatón, Sócrates-Diotima y Alcibíades pueden caracterizarse como mezclas de distinto tipo entre lo trágico y lo cómico, e incluso el diálogo socrático tal como lo concibe Platón cae dentro de este tipo de mixtura. Ante todo, esto permite comprender la razón del ataque de hipo de Aristófanes: parece ser un modo de modificar el orden de los oradores de manera tal que todos aquellos que realicen discursos caracterizables en términos de mixtura entre lo serio y lo cómico queden reunidos¹³. En esta parte del *Banquete* lo que se tematiza entre líneas, al tiempo que se hacen discursos sobre Eros, en un paso menos abrupto pero de algún modo similar al que sucede en el *Fedro*, es la cuestión de los géneros discursivos. Esta cuestión va más allá de un análisis con el objeto de enrollar un discurso en mayor o menor grado en un género, ya se trate del trágico o el cómico, o de establecer cómo está cocinada la mezcla: lo trágico y lo cómico aparecen aquí como una de las oposiciones sobre las que en el *Banquete* se insiste constantemente: lo anciano vs. lo joven, lo elevado vs. lo vulgar, lo ordenado vs. lo desordenado, lo serio vs. lo risible, el amante vs. el amado, lo celeste vs. lo popular, lo honroso vs. lo vergonzoso, etc. Sin embargo, esta oposición en particular, proponemos, tiene un *status* diferente al de las otras. El orden de los oradores ha quedado organizado de manera tal que, quienes hablan a partir de Aristófanes, se identifican con una actividad ligada indisolublemente al λόγος: en esta suerte de segunda parte hablan un comediógrafo, un tra-

¹² Cf. Wieland 1999.

¹³ El traductor de Gredos, en su nota al pie 57, resume las diversas posiciones con respecto al episodio del hipo aristofánico, algunas de las cuales coinciden en que su sentido es modificar el orden de los oradores.

gediógrafo, un filósofo y un político. En lugar de satisfacer las expectativas del lector, que de manera inevitable conoce la identificación de cada uno de estos personajes con un tipo particular de λόγος, cada uno de ellos produce una mixtura diferente entre comedia y tragedia.

Aristófanes habla de recuperar la antigua integridad perdida. Esto, sin embargo, no puede realmente llevarse a cabo, salvo por medio de una extraña intervención divina como la que plantea en su discurso (192d) —lo que además produciría la recuperación de esa integridad solo en un caso particular—. La mixtura entre tragedia y comedia que produce podría tener la intención de salvar la distancia entre estos opuestos volviendo a un origen en el que se encontraban todavía indiferenciados. Sin embargo, este discurso no es capaz de superar la oposición entre tragedia y comedia, sigue dependiendo de ellas para constituirse en un híbrido: así como no puede volverse el tiempo atrás para recuperar verdaderamente la antigua integridad perdida, tampoco es posible remontar la historia para recuperar un supuesto género —y la misma palabra que se usa en el discurso de Aristófanes para el sexo de los seres dobles, γένος, es la que se utiliza en griego para el género literario— dionisiaco primigenio anterior a la escisión entre comedia y tragedia. No en vano la broma que Sócrates-Diotima dedica a Aristófanes está basada precisamente en un anacronismo.

Agatón afirma que lo semejante se acerca siempre a lo semejante y ese principio le es útil para identificar todo polo positivo de una oposición éticamente valorativa con Eros. Al mismo tiempo, su discurso, estructurado como el de un sofista, cae, por falso, en una tragedia, y tiene de la comedia la burla. No es capaz, por supuesto, de superar la oposición entre lo trágico y lo cómico, en la medida en que carece de verdad, se constituye a través de un juego que cierra al discurso sobre sí y lo priva de referencia a lo real.

El discurso de Sócrates-Diotima representa la mixtura verdaderamente superadora de la oposición entre comedia y tragedia, y esto se proyecta sobre el *Banquete* y el diálogo socrático-platónico como género. Allí ἔπος es μεταξύ y adquiere entidad precisamente no identificándose con el polo de ninguna oposición, sino siendo diferente a todos y, por lo tanto, además, no opuesto a nada. Del diálogo platónico-socrático puede afirmarse lo mismo: no es ni trágico ni cómico, en la medida en que, si bien contiene elementos tanto de la tragedia como de la comedia, no se identifica con ninguna de ellas. Es una combinación entre lo serio y lo risible, lo elevado y lo bajo, a través de la cual se puede alcanzar la verdad, un tipo de μίμησις que no produce la apa-

riencia de un elogio, sino un elogio propiamente dicho, lo que ocasiona que a través de él pueda conocerse la verdadera naturaleza de ἔπος.

Alcibiades, el representante de la política, presenta un drama satírico y, al tiempo, un elogio. En él, hemos dicho, Sócrates personifica al ἔπος que momentos antes se ha descrito en el discurso de Sócrates-Diotima. Alcibiades, como se destaca en el inicio de su discurso, dice la verdad, aunque, debe notarse, esa verdad queda puesta bajo la vigilancia de quien está siendo elogiado. En términos pragmáticos, su elogio intenta convencer a los demás de que no se acerquen a Sócrates, ya que no obtendrán ningún resultado, lo que al mismo tiempo le deja el camino libre para continuar con sus intentos amorosos. La mezcla entre lo cómico y lo trágico le sirve para elogiar y al tiempo conquistar un territorio, no tiene ningún valor en sí más que esta utilidad. Su autor no puede, en realidad, pensar en los términos abstractos en que han elaborado sus discursos los otros: esta mixtura responde por lo tanto a esos motivos pragmáticos y no constituye ninguna superación verdadera de la oposición entre lo trágico y lo cómico.

Como se observa, cada discurso tiene una intención: la de Aristófanes tal vez sea satirizar a Erixímaco y las teorías médicas de la época; la de Agatón, pronunciar el mejor elogio y aparecer como superior a los demás; la de Sócrates-Diotima, afirmar verdades sobre ἔπος; la de Alcibiades, acercarse a Sócrates al tiempo que aleja de él a sus oponentes. Estas intencionalidades producen, en última instancia, la mezcla particular entre lo trágico y lo cómico en cada discurso. En una concepción de lo sensible como la platónica probablemente no puedan más que considerarse mezclas, híbridos entre lo elevado y lo bajo que nunca representan por completo alguno de estos polos. Todos estos discursos están signados por su pertenencia a lo serio-cómico, lo *spoudogeloion*¹⁴. La mezcla que realiza quien tiene interés en la verdad constituye el género discursivo propio de la filosofía.

Una de las cosas que dice el *Banquete* es que el diálogo socrático tal como lo concibe Platón es la única opción posible para el filósofo, construyendo una equivalencia entre el diálogo socrático como género híbrido, Sócrates y ἔπος. Esta equivalencia funciona en tres niveles distintos de explicitación e involucra porciones diferentes del texto: para conocer la postura de la filosofía sobre ἔπος basta con el discurso Sócrates-Diotima, donde esa información está totalmente explícita. Si se suma el discurso de Alcibiades, puede completarse la

¹⁴ Cf. Giangrande 1972.

analogía entre ἔρωσ y Sócrates, de fácil interpretación, aunque no totalmente explícita. Si se incorporan, a su vez, los discursos de Agatón y Aristófanes y se trabaja con todo el sector del *Banquete* dedicado al λόγος, puede avanzarse hacia el nivel donde el diálogo socrático-platónico equivale a Sócrates y ἔρωσ, respectivamente, en los niveles anteriores, pero ahora la interpretación es trabajo más complejo; lo que se dice es menos explícito. El discurso Sócrates-Diotima opone una concepción de ἔρωσ ante otras; del de Alcibiades, obtenemos la comparación de un comportamiento gobernado por el ἔρωσ filosófico con otros —un comportamiento μεταξύ, por cierto, ya que Sócrates, por ejemplo, no puede definirse ni como amante ni como amado—; al tomar en cuenta también los discursos de Agatón y Aristófanes, observamos la superioridad de un discurso μεταξύ frente a otros que bien pueden ser en cierto sentido «intermedios», pero no están preocupados por la verdad: en primer lugar, la naturaleza de ἔρωσ, luego sus efectos y sus dones a los hombres.

Por supuesto, este discurso que contiene el *Banquete* acerca del diálogo socrático-platónico no deja de ser una suerte de propaganda de los medios de expresión de la filosofía y de la filosofía misma frente a otros géneros discursivos, pero hay también en él una apropiación no inocente de procedimientos cómicos y trágicos que en el *Banquete*, así leído, se critican, en una suerte de táctica de ocultamiento: es harto evidente, por ejemplo, que, a pesar de la fuerte impugnación de la postura de Agatón, Sócrates en muchos casos hace uso de un tipo de ironía similar para con sus interlocutores. La comedia, por otra parte, trabaja fuertemente con la autorreferencialidad que tan importante es luego en toda la literatura occidental. La ruptura de la ilusión teatral y la remisión a sus propios mecanismos de funcionamiento textual son características centrales del estilo aristofánico. Este es otro rasgo que Platón se apropia en el *Banquete* al generar una autorreferencialidad crítica para con los otros géneros. En este sentido, quizá el compromiso con los recursos de la comedia que tenga este diálogo sea mayor que el que tiene en relación con la tragedia: en la apropiación de este mecanismo se funda todo lo que hemos dicho.

Hay que decir también, en cuanto a la tragedia, que la asimilación platónica persigue la conquista de un terreno discursivo que tradicionalmente le pertenecía a este género. El lugar en que positivamente se reflexionaba y se construía un discurso sobre los valores en Atenas era la tragedia, heredera de la épica y con la posibilidad de involucrarse menos en los problemas de la vida práctica que la comedia. Evidentemente, no puede afirmarse que la comedia aristofánica no haya trabajado en el terreno de la ética, pero la construcción

de valores y la reafirmación de las creencias, por así decir, oficiales de Atenas, caen del lado de la tragedia. El proyecto de la filosofía platónica en todas sus etapas criticó el modo en que los atenienses construían sus valores, y eventualmente propuso otro modo de definirlos. Incluso en los diálogos tempranos la pregunta socrática suele apuntar a desmentir que los ejemplos, esto es, los casos particulares de aparición de algún comportamiento éticamente valorable como la valentía o la piedad, tengan alguna utilidad para definir esos valores. La fuente de «ejemplos» propuestos como modelos o anti-modelos de comportamiento ético de la cultura ateniense son precisamente los géneros épico y trágico. Como se observa, en el marco de un proyecto como este Platón no podía más que enfrentarse con la tragedia y disputar su territorio. Este enfrentamiento es explícito en *República* II, III y X, pero recorre de manera implícita buena parte de su obra. Un género nuevo como el diálogo socrático, por otra parte, no podía surgir de la nada: evidentemente hereda sus procedimientos de los géneros previos. De ahí la operación platónica de apropiarse de los mecanismos narrativos de la tragedia y, al tiempo, re-significarlos y oponerse a ella, que ha sido detectada en diversos diálogos¹⁵.

Por supuesto, la cuestión dista de finalizar aquí. Sin embargo, a pesar de lo arriesgado de algunas opiniones y de la provisionalidad de algunos argumentos, este recorrido permite entrever que hay una dimensión del *Banquete* no del todo comprendida que necesita ser revisada. Este tipo de acercamiento, por otra parte, aporta elementos para la construcción de una filosofía platónica en contexto, algo de cuya necesidad se viene tomando conciencia desde hace algunos años¹⁶.

BIBLIOGRAFÍA

- Brochard, V., 1926: «Sur le *Banquet* de Platon», *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne* 74, Paris, pp. 89-90.
- Cavallero, P., 2006: «*Trygoidía*: La concepción trágica de *Nubes* de Aristófanes», *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica* 74, 1, pp. 89-112.
- Cavallero, P., et al. 2008: '*Nubes*' de Aristófanes. Edición bilingüe con introducción, notas y apéndice, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología Clásica.

¹⁵ Cf. por ejemplo Harman 1986, Nightingale 1992, Howland 2008 o Trivigno 2009.

¹⁶ Cf. Clay 1994, Nightingale 1995, Kahn 1996 entre otros.

- Clay, D., 1975: «The Tragic and Comic Poet of the *Symposium*», *Arion* New Series 2, 2, pp. 238-26.
- Clay, D., 1994: «The origins of the Socratic dialogue», en Waerdt, P. (ed.), *The Socratic Movement*, Nueva York, Cornell, pp. 23-47.
- Dodds, E., 1980: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial.
- Dover, K., 1966: «Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*», *The Journal of Hellenic Studies* 86, pp. 41-50.
- Dover, K. (ed.), 1980: *Symposium*, CUP.
- Gill, C., 1996: *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*, Oxford Clarendon Press.
- Harman, J. D., 1986: «The Unhappy Philosopher: Plato's *Republic* as Tragedy», *Polity* 18, 4, pp. 577-594.
- Howland, J., 2008: «Plato's *Apology* as Tragedy», *The Review of Politics* 70, 4, pp. 519-546.
- Eisner, R., 1979: «A case of Poetic Justice: Aristophanes' Speech in the *Symposium*», *The Classical World* 72, 7, pp. 417-419.
- Giangrande, L., 1972: *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*, La Hague-Paris.
- Jaeger, W., 1933-47¹: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirao 1990, México, FCR.
- Kahn, Ch., 1996: *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, New York, CUP.
- Krüger, G., 1948: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt, V. Klostermann.
- Mársico, C., 2003: «Introducción general y estudio preliminar», en Platón, *Banquete*, Buenos Aires, Altamira.
- Mársico, C., 2010: *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*, Argentina, Libros del Zorzal.
- Mitscherling, J., 1985: «Plato's Agathon's Sophocles: Love and Necessity in the *Symposium*», *Phoenix* 39, 4, pp. 375-377.
- Nightingale, A., 1992: «Plato's *Gorgias* and Euripides' *Antiope*», *Classical Antiquity* 11, pp. 121-41.
- Nightingale, A., 1995: *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, CUP.
- Nussbaum, M., 1986: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, CUP.
- O'Brien, D. 2002: «Die Aristophanes' Rede in *Symposion*: der empedokleische Hintergrund und seine philosophische Bedeutung», en Janka, M. y Schäfer, Ch. (eds.), *Platon als Mthologe*, Stuttgart, pp. 176-193.

- Padel, R., 1997: *A quien un Dios quiere destruir, antes lo enloquece. Elementos de la locura griega y trágica*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Platón, 1968: *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, trad., introducción y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos.
- Platón, 1986: *Diálogos IV. República*, trad., introducción y notas por C. Eggers Lan, Madrid, Gredos.
- Racket, A., 2005: «El eros anti-trágico del *Banquete* de Platón», en Mársico C., Castello L. A. (eds.), *El lenguaje como problema entre los griegos*, Buenos Aires, Altamira., pp. 101-108.
- Robin, L., 1908: *La Théorie Platonicienne de l'Amour*, Paris, Félix Alcan.
- Robin, L. (ed.), 1938: *Platon. Ouvres Completes. Tome IV — 2° Partie. Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres.
- Rodríguez Adrados, F., 1969: «El *Banquete* platónico y la teoría del teatro», *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica* 37, pp. 1- 28.
- Rodríguez Adrados, F., 1992: «La lengua de Sócrates», *Méthexis* 5, pp. 29-52.
- Rowe, C. (ed.), 1998: *Plato: Symposium*, Warminster, Aris and Phillips.
- Sheffield, F., 2001: «Alcibiades' Speech: A Satyric Drama», *Greece & Rome*, Second Series 48, 2, pp. 193-209.
- Sider, D., 1980: «Plato's *Symposium* as Dionysian Festival», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series 4, pp. 41-56.
- Soares, L., 1999: «La concepción del poeta tragicómico en el *Banquete* de Platón», en Buzón, R., Cavallero, P., Romano, A., Steinberg, Ma. E. (eds.), 2002: *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte y cultura*, T. 2, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 477-486.
- Soares, L., 2009: «Estudio preliminar», en Platón (trad. C. Mársico), *Banquete*, Buenos Aires, Miluno.
- Suárez de la Torre, E., 2002: «En torno al *Banquete* de Platon», en *Eros na literatura e filosofia antiga: homenagem a Victor Jabouille*, Coimbra, pp. 63-100.
- Trivigno, F., 2009: «Paratragedy in Plato's *Gorgias*», en Inwood, B. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy Volume XXXVI*, OUP, pp. 73-105.
- Usher, M., 2002: «Satyr Play in Plato's *Symposium*», *The American Journal of Philology* vol. 123, 2, pp. 205-228.
- Wieland, W., 1999: «La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad», trad. Alejandro Vigo, *Méthexis* 4, pp.19-37.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 06/11/2011

Fecha de aceptación: 12/12/2012

Fecha de recepción de la versión definitiva: 22/12/2012

Los antropónimos femeninos latinos de origen griego de la Península Ibérica*

Araceli Striano

Universidad Autónoma de Madrid
araceli.striano@uam.es

Latin Feminine Personal Names of Greek origin coming from the Iberian Peninsula

La presencia de nombres propios de origen griego en las inscripciones latinas de la Península Ibérica es notable. Abarca además un amplio período cronológico que se extiende en el tiempo como demuestra la documentación medieval procedente de iglesias y centros religiosos. El artículo muestra que la adaptación fonética y morfológica de estos nombres en latín se produjo de forma limitada, lo que justifica que la variedad de las formas de estos nombres griegos no conociera una expansión fuera del círculo cerrado de individuos que los llevaron en su momento.

Palabras clave: nombres propios griegos; adaptación fonética; adaptación morfológica; epigrafía latina.

The presence of Greek Personal Names in the Latin inscriptions coming from the Iberian Peninsula is considerable. Furthermore, from the evidence found in religious centres it is clear that these inscriptions comprise a broad chronological period reaching to Medieval times. This paper shows that the Phonetic and Morphological adaptation of these names was very limited in Latin. Consequently, the fact that the various forms of these Greek names did not expand outside the closed community which bore them is justified.

Key words: Greek Personal Names; Phonetic adaptation; Morphological adaptation; Latin epigraphy.

* El texto de este artículo fue presentado como comunicación en el *XXIV Congreso Internacional de ICOS sobre Ciencias Onomásticas*, Barcelona, 5-9 de septiembre de 2011 y se enmarca dentro del proyecto de investigación FFI2010-21807. Agradezco las observaciones y sugerencias de Beatriz Moncó Taracena que sin duda han mejorado el resultado final de este estudio. Doy las gracias asimismo a Claude Brixhe con quien he hablado en reiteradas ocasiones sobre este tema, así como a los autores anónimos de los informes elaborados para la revista, algunas de cuyas observaciones y consejos he incluido con gusto en mi trabajo.

1. Los instrumentos que están a disposición del estudioso de la antroponimia griega se han acrecentado notoriamente en los últimos tiempos. La recopilación llevada a cabo en los volúmenes del *Lexicon of Greek Personal Names (LGPN)*¹ permite contar con un *corpus* exhaustivo de nombres propios griegos que resulta indispensable para su observación y estudio.

El mayor número de ejemplos procede naturalmente de las inscripciones de las diferentes regiones que formaron parte de la antigua Grecia a lo largo de los tiempos. Después de Grecia, los nombres griegos de las inscripciones latinas de Roma constituyen la otra fuente más importante para su estudio². Evidentemente se trata de un material de distinta naturaleza. Por una parte, contamos con los testimonios directos escritos en alfabeto griego (en alfabetos epicóricos en las inscripciones más antiguas) y por otra, con otros transcritos en alfabeto latino y adaptados a la estructura fonética y morfológica de esta lengua.

A pesar de la lejanía geográfica entre Grecia y la Península Ibérica los datos epigráficos de nombres propios griegos de esta última no son nada desdeñables, de hecho, podemos considerar sin temor a equivocarnos que son los siguientes en importancia tras los de Grecia y Roma.

En primer lugar, contamos con los ejemplos de las inscripciones griegas de la Península. Aunque el número de documentos redactados en griego es escaso³ y no es esperable *a priori* la presencia de ejemplos que sean diferentes de los ya conocidos en Grecia y Roma, podemos encontrarnos con alguna sorpresa verdaderamente llamativa. Así sucede, por poner un ejemplo conocido, en el caso de Ἐρμολαίος procedente de una lista de NP de una *defixio* de Ampurias de finales del siglo IV a.C., en cuya formación se encuentran yuxtapuestos los nombres de dos ríos de Asia Menor, el Hermo y el Caico cercanos a Focea, la metrópoli de la colonia⁴.

¹ El objetivo de este proyecto es la recopilación de todos los nombres propios griegos que aparecen en las fuentes epigráficas desde el siglo VIII a.C. hasta los últimos años de la época imperial romana. La mejor información del proyecto se encuentra en su página web, <http://www.lgpn.ox.ac.uk/>.

² Los ejemplos han sido recopilados y estudiados por Solin 1996 y 2003.

³ La mejor información actualizada de las inscripciones griegas de la Península se encuentra en los trabajos de de Hoz 1997, Rodríguez Somolinos 1998 y Canós i Villena 2002.

⁴ El nombre en cuestión fue estudiado por Louis Robert poco tiempo después de la publicación de la inscripción a cargo de Martín Almagro en 1952. Robert retomó su análisis posteriormente y más tarde Olivier Masson lo emparejó con el nombre muy similar de un personaje procedente de Marsella Ἐρμολαίος transmitido por Aristóteles. Toda la información al respecto se encuentra en Curbera 1997.

En segundo lugar, disponemos de un buen conjunto de nombres propios griegos de las inscripciones latinas de Hispania. También en este caso nos hemos encontrado con algunos nombres sin parangón en Grecia o Roma⁵.

En este estudio, sin embargo, no es nuestra intención intentar añadir más nombres de este tipo a la lista general. Nos proponemos analizar los mecanismos de adaptación fonética y morfológica de estos nombres griegos en latín. Para ello hemos restringido nuestro *corpus* a las inscripciones de Hispania y dentro de éste a los nombres propios femeninos que presentan peculiaridades específicas diferentes de los masculinos. Se trata de una muestra muy definida, pero estoy convencida de que los resultados que alcancemos serán aplicables al latín de Roma y a los ejemplos de las inscripciones procedentes de esta ciudad.

El empleo de estos nombres propios, cuyo mayor número de ejemplos se encuentra en inscripciones latinas, se prolonga en el tiempo hasta al menos el siglo XII de nuestra era. La mayor parte de los nombres que nos ocupan se atestiguan sin embargo en inscripciones fechadas entre los siglos I y IV d.C.

Los nombres propios procedentes de la Península atestiguados en las inscripciones latinas más antiguas fueron agrupados y estudiados por Arminda Lozano y los más recientes constituyen una parte de una investigación más amplia llevada a cabo recientemente por Lydia Becker⁶. Estos últimos ejemplos más tardíos proceden de la documentación que proporcionan los archivos de las catedrales y centros religiosos de la España medieval en un soporte por lo tanto distinto; es sabido que buena parte de los nombres propios de algunos de los mártires de la iglesia son de origen griego. Además, en el caso concreto de España, la presencia bizantina en el sureste de la península a lo largo de los siglos VI y VII supone una fuente directa de nombres propios griegos en esta época. Todo ello demuestra que la presencia de nombres propios griegos en la Península Ibérica cuenta con una tradición a lo largo de los siglos equiparable en buena medida únicamente a Italia.

Nuestro estudio se centrará sobre todo en los nombres propios procedentes de la documentación epigráfica. Los ejemplos medievales analizados por Becker pueden servir para vislumbrar en algunos casos el destino final de estos nombres, es decir, su posible supervivencia y continuidad en España.

⁵ Cf. Striano 2004 y 2010.

⁶ Lozano Velilla 1998 y Becker 2009.

Además de los estudios mencionados, para analizar estos nombres propios contamos con otros instrumentos de trabajo imprescindibles para abordar cualquier estudio de esta índole. En primer lugar, hay que decir que la edición de las inscripciones latinas procedentes de Hispania ha conocido un nuevo impulso en los últimos años con la reedición del volumen *CIL* II² 14, 1 y 2 (*Conventus Tarraconensis*), II² 5 (*Conventus Astigitanus*), II² 7 (*Conventus Cordubensis*) y la recopilación de las ediciones de las nuevas inscripciones que siguen apareciendo en la revista *Hispania Epigraphica*. Ambas publicaciones cuentan con una página web excelente que constituye un instrumento muy valioso⁷ de búsqueda de documentación para el estudioso interesado, que consta al menos de la transcripción de la inscripción (en ocasiones de la traducción) y de su fotografía o facsímil, además de la referencia completa de la edición.

2. La metodología empleada en nuestro estudio está basada en la comparación en primer lugar de los nombres propios griegos de Hispania con los que proceden de las inscripciones latinas de Roma⁸ en la idea de que son los paralelos más cercanos y el espejo en el que debemos mirar necesariamente: la transcripción y adaptación de estos nombres en latín debe ser obligatoriamente la misma, aunque no se puede descartar que los datos de Hispania puedan aportar algunos ejemplos específicos, particulares de esta zona que pueden estar ocasionalmente ausentes del *corpus* de Roma⁹. Además, resulta por otra parte evidente que los nombres propios griegos de Roma y de Hispania no deberían en principio alejarse demasiado en su forma de los atestiguados en Grecia, sobre todo si proceden de documentos epigráficos pertenecientes a una franja cronológica similar. La comparación en este caso se puede llevar a cabo mediante la consulta de la obra monumental de los catálogos de nombres propios griegos presentes en la obra colectiva *LGPN*.

A partir de la comparación entre estos diferentes *corpora* se puede analizar su formación, es decir, la raíz o base de los nombres y el sufijo que presentan. Una vez identificados los antropónimos desde el punto de vista morfológico (tarea que no siempre es sencilla), es posible estudiar las condicio-

⁷ Centro *CIL* II de la Universidad de Alcalá de Henares, [http://www2.uah.es/imagenes_cilii/Hispania Epigraphica online database](http://www2.uah.es/imagenes_cilii/Hispania_Epigraphica_online_database), http://www2.uah.es/imagenes_cilii/.

⁸ Solin 2003.

⁹ Es el caso de los nombres *Odephorus*, *Laurotiche* y *Tricisma*, cf. Striano 2004 y 2010.

nes de la adaptación fonética y morfológica de estos nombres propios griegos en latín, en concreto en el latín de Hispania.

3. La mayoría de los nombres propios griegos de Hispania atestiguados entre los siglos I-V de nuestra era proceden de inscripciones funerarias. Aparecen sobre todo en nominativo, en lo que podríamos considerar como caso neutro, es decir, el caso en el que usualmente se enumeran los nombres propios de los difuntos a quienes se hace referencia. Pueden presentarse asimismo también en genitivo (en la función de complemento de nombre) como propietarios del monumento funerario, o bien, en dativo (complemento indirecto) como beneficiarios del monumento que se ha erigido en su honor. Hay que señalar que se trata en la mayor parte de las ocasiones de nombres propios de esclavos¹⁰ de origen griego.

No deja de ser llamativo a nuestros ojos que estas personas de condición servil dispusieran de estelas funerarias en sus tumbas y que sus nombres constaran en ellas, lo que demuestra que debieron de tener consideración y aprecio social¹¹. Sus nombres griegos suelen ser sus *cognomina* y evidentemente delatan sus orígenes¹², aunque es posible que no sea siempre necesariamente así¹³.

4. Por su condición lingüística¹⁴, sabemos que los nombres propios extranjeros pueden ser aceptados con más facilidad que otro tipo de palabras en las lenguas

¹⁰ Todos ellos se encuentran en el manual de Solin 1996. Conviene señalar no obstante que los nombres de los esclavos no se diferencian de los demás en general, ni siquiera en el uso de los adjetivos étnicos para llamarlos, cf. Masson 1973, p.13.

¹¹ Aunque en efecto la gran mayoría de ellos eran de condición servil, libertos o esclavos, conviene señalar la importancia y el prestigio social del que muchos de ellos gozaban: ejercían profesiones liberales e incluso algunos llegaron a las más altas esferas sociales, cf. Beltrán Fortes 2013. Debo esta importante observación, así como la referencia bibliográfica a M^a Paz de Hoz.

¹² El texto de las inscripciones responde usualmente al siguiente esquema: *L(ucio) Sentio Carchedonio / Sentiae Thaliae / Sentia Carchedonia / filia*, «para Lucio Sentio Carcedonio y Sentia Talía, su hija Sentia Carcedonia», en donde *Sentius*, *Sentia* responden al nombre de la familia y *Carchedonius*, *Thalia* y *Carchedonia* a los *cognomina*, *CIL* II²/14, 107 (Imagen en *Hispania Epigraphica online*).

¹³ Cf. Beltrán Fortes 2013.

¹⁴ Suelen analizarse desde un punto de vista lingüístico como una subclase derivada de los nombres comunes. Son nombres cuyo significado es la propia persona a la que hacen referencia o el lugar en el caso de los topónimos. Tienen además connotaciones extralingüísticas evidentes en el sentido de que se eligen en buen medida por motivos ajenos a su significado etimológico, salvo en el caso de los que son de buen augurio, apotropaicos.

en las que se presentan. En realidad, son préstamos lingüísticos que deben encontrar acomodo en la lengua que los recibe. Otra de las características de esta clase de palabras es el hecho de que carecen de significado intrínseco¹⁵. Por ello, teniendo en cuenta que su significado hace referencia a sujetos concretos e individuales, son especialmente sensibles a distintas modas, lo que puede provocar su éxito instantáneo en un momento determinado en cualquier contexto social. Es por ello que parece que pueden adaptarse, ser acogidos y aceptados con mayor facilidad que otros préstamos lingüísticos. Subyace también en este caso el hecho de que no es necesaria (o por lo menos no *tan* necesaria) la convención y el acuerdo social en la elección del nombre propio que se quiera asignar a un hijo, de tal manera que el componente individual en esta elección es mucho mayor que en el caso del resto de las palabras que componen una lengua.

Resulta evidente que la irrupción de los nombres propios griegos en latín debió de acarrear unas consecuencias innegables de orden lingüístico en esta lengua:

- (a) sin duda los nombres griegos debieron de dar lugar a la aparición de nuevos sonidos desconocidos en latín que tuvieron que adaptarse a las características fonéticas y fonológicas de esta lengua. Es el caso de las consonantes aspiradas del griego¹⁶, inexistentes en latín, o la vocal /ū/ del dialecto jónico-ático, por poner dos ejemplos emblemáticos¹⁷;
- (b) generaron nuevas terminaciones para los nombres de mujer y de hombre distintas de las que había en latín, así como la presencia de sufijos de apariencia extraña y ajena a la lengua latina.

Es muy probable que estos sonidos y formaciones nuevos tuvieran su impacto lingüístico en latín en su momento y que su permanencia y acepta-

¹⁵ Fernández Leborans 1999, p. 86.

¹⁶ Las convenciones para la transcripción de las consonantes aspiradas griegas en latín se basan en principio en el empleo de las grafías de las correspondientes consonantes sordas. Es muy posible que este uso gráfico respondiera a lo que llamamos grafía aproximada. Este uso alterna con otro de carácter más culto en el que aparecen estas consonantes sordas acompañadas de la notación de la aspiración *ph*, *th*, etc. Cuando las consonantes aspiradas del griego se fricativizaron, al menos la labial aspirada del griego podía transcribirse con la *f* latina, cf. Biville 1990, pp. 137-140; 142-143 y 189-199.

¹⁷ En el caso de las grafías que los latinos utilizaron para la /ū/ griega, hay que decir que la transcripción culta responde a *y*, pero que tanto *u* como *i* sirven también para ello, cf. Biville 1995, pp. 255-319.

ción debió de depender de su capacidad para ser absorbidos y adaptados por esta lengua.

5. Para llevar a cabo el objetivo que nos hemos propuesto, hemos tenido en cuenta únicamente los nombres propios griegos de género femenino que constituyen una buena parte de la totalidad de los ejemplos. Es un *corpus* más específico y concreto, pero se puede afirmar sin temor al error que el peso de estos nombres sobre el total es *a priori* bastante llamativo en el sentido de que, aunque sería necesario sustentar nuestra afirmación con datos estadísticos, es cierto que la presencia de nombres de mujeres en las tumbas es más elevada que en Grecia (al menos en Grecia continental, no así en Asia Menor en donde abundan los nombres propios de mujeres en inscripciones funerarias). Este hecho constituye sin duda un aliciente añadido porque nos permite contar con un número mayor de ejemplos para el estudio de la formación del nombre propio griego de las mujeres.

Resulta de interés enumerar someramente las terminaciones más frecuentes de estos nombres femeninos de origen griego y ver cómo sobreviven en latín.

5.1. En griego las principales formaciones de nombres femeninos se agrupan en las siguientes terminaciones:

- (a) nombres propios en *-α* del tipo Κλεοπάτρα (nominativo), Κλεοπάτρας (genitivo), Κλεοπάτρα(ι) (dativo). En este último caso, la grafía normativa en Grecia era <AI>, aunque la más habitual es <A>¹⁸ en *koiné*;
- (b) nombres propios en *-ια* como Καλλικράτεια (nominativo), Καλλικρατείας (genitivo), Καλλικρατεία(ι) (dativo);
- (c) nombres propios en *-η* del tipo Ἀντιγόνη (nominativo), Ἀντιγόνης (genitivo), Ἀντιγόνη(ι) (dativo). De nuevo en esta ocasión, la grafía normativa era <HI>, pero la habitual <H>;
- (d) nombres propios en *-ίς* como Νηρηίς (nominativo), Νηρηίδος (genitivo), Νηρηίδι (dativo).

De entrada, parece claro que las posibilidades de adaptación fonética y morfológica de los nombres propios griegos femeninos son distintas en unos casos y en otros. Así, lo lógico y esperable es que los nombres propios feme-

¹⁸ Como consecuencia de la monoptongación del diptongo largo en griego.

ninos griegos en *-a* y en *-ia* encajaran adecuadamente en el sistema morfológico del latín puesto que estas terminaciones son coincidentes en ambas lenguas.

Por el contrario, los nombres propios griegos en $-\eta$ (= e) o los en $-\acute{\iota}\varsigma$ debieron de provocar un efecto extraño al oído de los hablantes de latín, de tener una apariencia necesariamente extranjera, puesto que no respondían al esquema que tenían los nombres femeninos en esta lengua.

5.2. Sabemos que los romanos sintieron desde el principio una gran admiración por la lengua y la cultura de los griegos de forma que tanto las imitaciones como las reacciones en contra del carácter claramente nacionalista se produjeron con frecuencia entre los escritores latinos y no son más que las dos caras de la misma moneda. La clase alta de la sociedad de Roma conocía muy bien las obras literarias griegas e incluso hablaba en griego. Desde siempre, desde los primeros contactos entre ambas culturas se fueron estableciendo unas convenciones gráficas que se respetaban a la hora de transcribir términos griegos en latín.

Así, sabemos que el diptongo griego <AI> se transcribe usualmente en latín como <AE>, de manera que no es una sorpresa que los nombres griegos en *-a* o en *-ia* aparezcan con esta terminación en las inscripciones latinas cuando se emplee el genitivo o el dativo.

Es el caso de los ejemplos del tipo *Calchisiae* (CIL II 5189), *Thaliae* (CIL II2/14, 107), *Alexandriae* (CIL II2/14, 49), *Anthusae* (CIL II2/14, 163), *Atticae* (CIL II2/14, 262), *Pantherae* (CIL II2/14, 156), *Nymphidiae* (CIL II2/14, 424), *Eutychieae* (CIL II 4987), etc.

5.3. Llama la atención el hecho de que esta convención gráfica se mantenga incluso en el caso del dativo en donde, tal y como hemos señalado, la terminación gráfica más frecuente en griego era en *-a*, porque el antiguo diptongo largo de dativo había monoptongado en la lengua de la *koiné*. Este hecho demuestra que estos nombres se han integrado aparentemente en la declinación latina sin problemas y presentan la terminación usual *-ae* de dativo y genitivo de los temas en *-a* latinos.

Sin embargo, conviene tener presente que grafía y fonética no responden siempre a una misma realidad. De hecho, sabemos que en latín desde muy pronto el diptongo /ae/ monoptongó en una vocal larga de timbre /e/, y a pesar de todo conservó su representación gráfica, sobre todo en las terminaciones casuales <AE> como es nuestro caso. Es sabido que la ortografía de

las marcas morfológicas¹⁹ es especialmente conservadora en la escritura de cualquier lengua, y es lógico que los lapicidas de Roma o Hispania las respeten siempre si tenemos en cuenta que eran más fáciles de recordar que las que se encuentran en otros contextos.

Resulta curioso en consecuencia constatar que la grafía <AE> del latín no recoja con toda seguridad ni la pronunciación real del diptongo /ai/ en latín (/e:/) ni la del griego (/a:/).

5.4. En lo que hace a los femeninos en *-e* (gr. *-η*) ya hemos comentado que su adaptación en latín debió de presentar necesariamente más dificultades que en el caso de los en *-a*.

La convención gráfica en este caso responde a la siguiente norma: la grafía <H> del griego equivale a <E> en latín.

Así, todos los nominativos de estos nombres responden a este uso: *Acte* (CIL II 1996), *Aegiale* (CIL II2/14, 58), *Agile* (CIL II2/14, 736), *Anatole* (CIL II2/14, 458), *Astice* (CIL II2/14, 525), etc.

Sin embargo, la situación de partida es distinta en el caso del dativo cuya norma en griego era <HI> aunque la grafía usual era <H>²⁰. Por este motivo, en latín, contrariamente a lo señalado en el caso de los dativos en <AI> griegos, buena parte de los dativos de estos nombres femeninos en *-e* se transcriben con <E>. Esto es lo que se ve en los ejemplos de dativo del tipo *Crocalle*, *Hedone*, *Tyche*, en los que sólo podemos distinguir gráficamente este caso del nominativo si el ejemplo va acompañado de otros nombres que nos lo indiquen más claramente²¹.

Es interesante e importante señalar que hablamos en todo momento de nuevo en esta ocasión de convenciones gráficas que no coinciden necesariamente con la realidad fonética. Esto es especialmente evidente en este caso porque es muy posible que en griego la grafía <H> recubra ya un sonido /i/,

¹⁹ «On n'oublie pas la pression sélective de la norme dans la morphologie et la protection graphique ou phonétique (morphographémie ou morphonologie) accordée aux morphèmes, qui en raison de leur charge informative, tolèrent l'ambiguïté minimale», Brixhe 2006, p. 16.

²⁰ A causa de nuevo de la monoptongación en griego del diptongo largo.

²¹ Por ejemplo en los casos de *Fabiae / Pieridi / Fabia / Crocale / filiae et sibi* CIL II2/14, 158; *Linia(!) / Atti(a)e / Hedone* / CIL II2/5, 1046; *D(is) M(anibus) / Iuliae Tyche / Iulia Amica / libertae* CIL II2/14, 64, cf. *Hispania Epigraphica on-line*.

evolución última de la /e/ larga. Nada de esto evidentemente queda reflejado en la adaptación latina de estos nombres propios femeninos en *-e*.

5.5. Teniendo en cuenta que el diptongo /ai/ en latín²² respondía a /e/, podemos suponer que finalmente los nombres propios femeninos de origen griego en *-α* y en *-η* habrían conocido en latín algunas coincidencias en su flexión, en concreto en el caso de dativo, uno de los más empleados en las inscripciones sepulcrales. Así, un nombre como *Thalia* tendría en latín un genitivo y dativo *Thaliae* que respondería a una *-e* ([talie]) desde el punto de vista fonético y por su parte, un nombre como *Tyche* tendría al menos el mismo dativo. Este punto de unión podría haber supuesto la plena integración de los temas en *-e* en latín. Los puntos de contacto pueden ejemplificarse como sigue:

Thalia (nom.) - *Thaliae* [-e (:)] (dat.)
Tyche (nom.) - *Tyche* [-e (:)](dat.)

Parece lógico que el hablante de latín hubiera confundido ambas flexiones y que en consecuencia los nombres en *-e* se hubieran integrado totalmente en la flexión de los femeninos en *-a* en latín una vez que tuvieran este punto de unión. De hecho, resulta sorprendente que no haya sucedido así.

5.6. Uno de los motivos por los que no se produjo la adaptación esperable de estos nombres puede residir en el hecho de que en algunos casos parece claro que los femeninos en *-e* se insertaron dentro de otro paradigma en latín. En efecto, algunos de estos nombres conocieron una declinación en nasal, de manera que no son raros los siguientes ejemplos de dativo de los nombres femeninos en *-e*: *Glyceni*, *Didymeni*, *Chariteni*, *Spataleni*, *Staphyleni*, *Threpteni*, *Tycheni*²³.

No sabemos muy bien cuál es el origen de estas declinaciones en nasal, es decir, cuál es el paralelo sobre el que se asientan estas nuevas flexiones en *-e*, *-enis*. Se suele esgrimir el paralelismo que habría supuesto la declinación de los nombres propios latinos de origen griego²⁴ masculinos (y algunos fe-

²² Monteil 1984, p. 108.

²³ Por ejemplo en el caso de *Is sibi et Sta[tiae?] / Threpteni l(ibertae) su[ae]* (CIL II2/14, 526), cf. *Hispania Epigraphica on-line*.

²⁴ Cf. Leumann 1977, p. 459.

meninos²⁵) en *-o*, *-onis* que heredan la flexión que tenían en griego y que también conocía el latín (cf. *homo*, *-inis*).

Sin embargo, no podemos descartar la posibilidad de que el origen de esta flexión hubiera tenido lugar en el propio griego tardío. Sabemos que ejemplos paralelos se atestiguan en el griego de Macedonia o en el de Egipto²⁶ y que en griego tardío florecen los sufijos antroponímicos del tipo *-ᾶς*, *-ᾶτος*, *-ᾶς*, *-ᾶνος*; *-ις*, *-ινος*, *-οῦς*, *-οῦνος*, *-οῦς*, *-οῦτος*²⁷.

5.7. Los nombres griegos en *-ίς*, *-ίδος* conservan en latín el nominativo en *-is*, el genitivo en *-idis* y el dativo en *-idi/-ide* del tipo *Chrysis*, *Chrysidis*, *Chrysidei/Chryside*. Tenemos, sin embargo, algún ejemplo de adaptación a los temas en *-a*, como es esperable: *Crysidae* (CIL II 1993, Almería). Se trata de la forma de dativo del mismo nombre pero declinado como tema en *-a*. Éste es el texto del documento y la traducción que puede verse en la página web de *Hispania Epigraphica*:

Politice an(norum) L / Crysidae an(norum) V / Pusinnicae / an(norum) · V · h(ic) · s(itae) · s(unt) / s(it) · t(ibi) · t(erra) · l(evis)

«A Politice, de cincuenta años. A Crisida de cinco años. A Pusinica de cinco años. Aquí están enterradas. Que la tierra te sea leve».

Los dos primeros nombres de las difuntas son de origen griego. El primero *Politice* (gr. Πολιτική) es una forma de dativo como se ve gracias a los dos siguientes terminados en *-ae*. El segundo, *Crysidae*, presenta una grafía semiculta. Por un lado, la consonante aspirada del griego /kh/ aparece notada con la grafía de la sorda correspondiente y por otro la vocal /ü/ presenta la transcripción latina convencional y culta²⁸.

6. Otra de las consecuencias originadas por la presencia de estos nombres propios en latín es la aparición en la lengua latina de sufijos, terminaciones, formaciones morfológicas desconocidas en esta lengua. Detectamos en consecuencia al menos los siguientes sufijos de nombres femeninos ajenos al latín:

²⁵ Cf. Más adelante el nombre de mujer *Chelido*: [.] *Cal(purnius) Vitu[lus / Ver]giniae* [- - - / - - -] *Je matri et / Chelidini uxori / [f(aciendum)] c(uravit)* *HEp* 9, 1999, p. 296.

²⁶ Dubois 2010, pp. 398-400.

²⁷ Hay una discusión muy interesante sobre los sufijos *-eni(s)*, *-eti(s)* (¿latinos?) en Adams 2003, pp. 486-490.

²⁸ Cf. las notas 16 y 17 para la transcripción de ambos sonidos.



Imagen de la inscripción procedente del archivo de *Hispania Epigraphica Online Database*.

- (a) *-usa*: *Arescusa* (*CIL* II 5905, *CIL* II2/5, 762, *CIL* II 6328b), *Paezousa*²⁹ (*CIL* II2/14, 646) y *Eutycusa* (*HEp* 9, 1999, 91). Se trata de antiguas formaciones griegas de participio en los tres casos de los verbos ἀρέσκω ‘ser agradable, ‘gustar’, παίζω ‘jugar’ y εὐτυχέω ‘ser feliz’;
- (b) *-(i)o*: *Audiena Caritio*, (*CIL* II 6188, gr. Χαρίτιον): se trata de un nombre griego procedente de una formación en género neutro, de uso frecuente para llamar a las mujeres y sobre todo a las niñas. Es una manera cariñosa de llamarlas semejante a nuestra forma de llamar a las niñas ‘cosita...’³⁰;
- (c) *-o(n)*: *Vinicia Chelido* (*CIL* II 1422, *CIL* II 1789, *HEp* 9, 1999, 296, ἡ χελιδών, -όνοϛ): es el nombre de la ‘golondrina’, atestiguado varias veces en los documentos hispanos;
- (d) *-mene*: *Clymene* (*CIL* II 1996; *HEp* 12, 2002, 404). La terminación procede de las formaciones de participio femeninas mediopasivas del griego. En este caso se trata de una formación atemática del verbo κλύω, equivalente a κλυτός ‘famoso’.

²⁹ La forma está parcialmente reconstruida en esta inscripción: *Public[iae] / Paezu[sae]*.

³⁰ Masson 1989, pp. 45-52.

- (e) *-tate*: *Philtate* (*CIL* II2/14, 509; *HEp* 11, 2001, 320). Nos hallamos en esta ocasión ante la forma de superlativo del adjetivo φίλος.

6.1. Hay ocasiones, sin embargo, en las que ambas lenguas, el latín y el griego, coinciden en sus formaciones. Esto no debe llamarnos la atención si tenemos en cuenta que ambas son lenguas indoeuropeas y por tanto derivan de un tronco común. Así sucede en el caso de los siguientes sufijos:

- (f) *-ulla*: *Antulla* (cf. *Anthyllus* en Roma, *CIL* II 1401, *CIL* II2/14, 111, *CIL* II2/14, 278), se trata con toda probabilidad de un nombre derivado de ἄνθος ‘flor’, con la grafía de la consonante sorda para la transcripción de la dental aspirada griega y la /ü/ con otra de las convenciones utilizadas para ello.
- (g) *-ica/-e*: *Calchedonica*, *Astice*, *Ionice*, *Politice*.
- (i) *-ina/-e*: *Alexandrina*, *Myrsine*, *Myrine*.

Queremos llamar la atención sobre el último de los sufijos que vamos a mencionar. Se trata de una formación conocida tanto en latín como en griego, pero de orígenes diferentes, de tal forma que podríamos decir que nos hallamos ante una coincidencia derivada de la homonimia que presenta el sufijo en latín:

- (j) *-osa*: *Tryphosa* (*Aemiliae Tryphosae*, RIT 501), *Caretosa* (= *Charitosa*; *Memmiae / Caretosae* *CIL* II 3307), *Afrosa* (= *Aphrosa*: *p(osuit) Afrosa / IRCP* 250).

El primero de los ejemplos responde a una formación de participio femenino griego del verbo τρυφάω, τρυφῶσα ‘vivir con lujo, disfrutar del lujo’. Sin embargo, en los otros dos casos, da la impresión de que la terminación *-osa* ha conocido cierta expansión en latín, quizá porque coincide con el sufijo abundancial en latín ‘lleno de’. Así podríamos entender con algunas dudas³¹ el ejemplo *Caritosa*, desconocido en Grecia, que podríamos traducir como ‘llena de gracia, de χάρις’.

³¹ Podría tratarse de una forma enteramente latina derivada de *caritas* derivado del adjetivo *carus*. Así lo explica Becker 2009, p. 317 agrupando las formas *Caritas*, *Caritosus*, *Caritosa*.

Por último, *Aphrosa* es un hipocorístico derivado del nombre de la diosa Afrodita. Este tipo de formaciones es frecuente en griego tardío³² en donde no es raro encontrar formas del tipo masc. Ἀφρῶς, Ἀσκληῶς derivadas de los nombres de Afrodita y Asclepio respectivamente. Sin embargo, la terminación en el caso de *Aphrosa* está ausente de la documentación epigráfica de Grecia y puede justificarse como resultado de la extensión de este sufijo en latín en formaciones femeninas en buena medida porque en la propia lengua latina ya existía esta misma terminación.

7. Si consultamos el estudio de Becker en lo que hace a los nombres propios griegos de la Península Ibérica (ss. VI-XII), podemos observar el siguiente hecho llamativo: la práctica totalidad de los nombres propios griegos presenta las terminaciones en *-ius, -us*, en el caso de los masculinos, mientras que los femeninos tienen *-ia*. No quedan ejemplos de nombres propios femeninos en *-e* o en *-is*, lo que demuestra que se ha producido sin ninguna duda una reducción drástica de las distintas formaciones que se hallaban presentes en las inscripciones de la Hispania romana. Los ejemplos son numerosos, basta con la revisión del índice final para percatarse de ello: *Adelphius, Adelphia, Aegidius, Agamius, Agapius, Agricius, Alexius, Alexia, Ambrosius, Amelius, Amelia, Anastasius, Anastasia*, etc. Las excepciones están representadas por nombres griegos muy conocidos que probablemente no se perdieron nunca del tipo *Alexander* y sus derivados.

8. De todo lo expuesto en nuestro estudio se deduce que los nombres propios femeninos (y con toda probabilidad también masculinos) de origen griego no llegaron a triunfar nunca en la lengua latina. Hemos podido comprobar que no se adaptaron a la estructura morfológica de los nombres propios latinos: las terminaciones griegas de los femeninos en *-e* o en *-is* no se insertaron en los esquemas latinos y los diferentes sufijos griegos no conocieron ninguna expansión, no fueron productivos en latín. Casos como el de *-osa* fueron probablemente aislados.

Es muy probable en consecuencia que estos nombres propios siempre hubieran mantenido un aspecto extranjero, ajeno al latín entre los hablantes

³² Los nombres Ἐπαφρόδιτος, Ἐπαφροδίτη son frecuentes en época tardía en Grecia y en Roma. Las formas abreviadas también se conocen en Grecia, cf. Dubois 2010, p. 417. Este tipo de hipocorísticos son también bastante frecuentes en Hispania: *Alexa, Apolla, Epaphras, Asclas, Chelys* (¿de *Chelido*?).

de esta lengua. Esta conclusión justifica sin duda algo que ya nos había llamado la atención en el análisis de la adaptación fonética de estos nombres, y es el hecho de que hemos podido comprobar que en todo momento estos nombres se transcriben letra a letra de una lengua a la otra respetando las convenciones gráficas para estos casos, pero sin que en ningún momento se llegaran a escribir tal y como sin duda se pronunciaban. Así se ve en la adaptación de los nombres femeninos en *-a* y en *-e* griegos. Este estado de cosas justifica asimismo la ausencia casi absoluta de híbridos³³, así como la falta de pervivencia de la variedad de estos nombres en épocas posteriores.

De ello se deduce que es muy posible que en ningún momento estos nombres propios hubieran salido del círculo cerrado de las personas de condición servil que solían llevarlos en la Hispania romana.

Estas conclusiones se pueden aplicar también al latín de Roma en cuyas inscripciones las transcripciones de los nombres griegos son esencialmente las mismas.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, J.N. 2003: *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge.
- Bechtel, F. 1917 (HPN): *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle.
- Becker, L. 2009: *Hispano-romanisches Namenbuch. Untersuchungen der Personennamen vorrömischer, griechischer und lateinisch-romanischer Etymologie auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter (6.-12. Jahrhundert)*, Tübingen.
- Beltrán Fortes, J. 2013: «Greco-orientales en la Hispania republicana e imperial a través de las menciones epigráficas», en de Hoz, M^a P. y Mora, G. (eds.), *El oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e historia*, Madrid.
- Biville, Fr. 1990: *Les emprunts du latin au grec. Approche phonétique*, Louvaine-Paris.
- Biville, Fr. 1995: *Les emprunts du latin au grec. Approche phonétique II. Vocalisme et conclusions*, Louvaine-Paris.
- CIL II²: *Conventus Astigitanus* (CIL II²/5; 1998); *Cordubensis* (CIL II²/7, 1995); *Tarraconensis* (CIL II²/14 fasc. 1, 1995 y CIL II²/14 fasc. 2, 2011), bajo la dirección de G. Alföldy.

³³ Ejemplos como (*A*)*Polinidorus* (IRC III, 175) considerados con acierto como un híbrido o una forma latinizada de *Apollo* son prácticamente inexistentes, cf. Curbera 1996, p. 293.

- Brixhe, Cl. 2006: «De la filiation à l'héritage. Réflexion sur l'origine des langues et des dialectes», en Brixhe, Cl. y Vottéro, G., (dirs.), *Peuplements et genèses dialectales dans la Grèce Antique*, Paris, pp. 7-37.
- Canós i Villena, I. 2002, *L'epigrafia greca a Catalunya*. Debrecen (SEG 52 n°1000).
- Curbera, J. 1996: «A curse tablet from Emporiae (IRC III 175)», *ZPE* 110, pp. 292-294.
- Curbera, J. 1997: «The Greek Curse Tablet of Emporion», *ZPE* 117, pp. 90-94.
- Curbera, J. 2005: Reseña de la segunda edición ampliada y renovada de Solin 2003. *Epigraphica* 67, pp. 561-565.
- Dubois, L. 2010: «Des anthroponymes en -ους», en Catling, R. W. y Marchand, F. (eds.), *Onomatologos. Studies in Greek Personal Names presented to Elaine Matthews*, Oxford, pp. 398-421.
- Fernández Leborans, M^a J. 1999: «El nombre propio», en Bosque, I. y Demonte, V. (dirs.), *Gramática descriptiva de la lengua española*. Vol. 1, Madrid, pp. 76- 128.
- Fraser, F.P.M y Matthews, E. (LGPN) 1987-: *A Lexicon of Greek Personal Names*, Oxford, vol. I, II, IIIA, IIIB, IV, VA.
- Hock, H.H. 1986: *Principles of Historical Linguistics*, Berlin, New York, Amsterdam.
- Hoz, M^a P. de 1997: «Epigrafía griega en Hispania», *Epigraphica* 59, pp. 29-96 (SEG 47 n°1533).
- Kajanto, I. 1982: *The Latin Cognomina*, Roma.
- Leumann, M. 1977: *Lateinische Grammatik I*, München.
- Lozano Velilla, A. 1998: *Die griechischen Personennamen auf der iberischen Halbinsel*, Heidelberg.
- Masson, O. 1973: «Les noms des esclaves dans la Grèce Antique», *Actes du colloque 1971 sur l'esclavage*, Paris, pp. 9-23 (*Onomastica Graeca Selecta*, vol. I, Paris 1990, pp.147-161).
- Masson, O. 1985: «Le curieux nom d'un marseillais chez Aristote: *Hermokaikoxanthos*», *J.Sav.* 1, pp. 17- 23 (*Onomastica Graeca Selecta*, vol. I Paris 1990, pp. 475-481).
- Masson, O. 1989: «Quelques noms de femme au neutre dans les inscriptions attiques», *Horos* 7, pp. 45-52 (*Onomastica Graeca Selecta*, vol. III, Paris 2000, pp. 61-68).
- Monteil, P. 1984: *Éléments de phonétique et de morphologie du latin*, Paris.
- Rodríguez Somolinos, H. 1998: «Inscriptiones graecae antiquissimae Iberiae», en Gangutia, E., *La Península Ibérica en los autores griegos: de Homero a Platón*, Madrid, pp. 333-362 (SEG 47 n° 1533).
- Solin, H. 1990: «Il nome Agathopus è nato in Africa?», en Mastino, A., (ed.), *L'Africa romana. Atti del VII convegno di Studio Sassari*, Sassari, 15-17 Dicembre 1989, Sassari.
- Solin, H. 1996: *Die stadtrömischen Sklavennamen. Ein Namenbuch I-III. Forschungen zur antiken Sklaverei, Beiheft 2*, Stuttgart.
- Solin, H. 2003: *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch*. I, II, III, Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. CIL, Auctarium n.s. 2, Berlin - New York.

- Striano, A. 2004: «À propos de la nouvelle édition des inscriptions d'Hispania: deux notes anthroponymiques, *Odephorus* et *Laurotiche*», *ZPE* 147, pp. 225-228.
- Striano, A. 2010: «*Sycecale* y *Tricisma*: los nombres propios de dos hermanas procedentes de una inscripción sepulcral de Tavira (Portugal)», *Epigraphica* 72, pp. 493-497.
- Symeonidis, Ch. 1995: «Byzantinisch-neugriechische Namengebung (Byzantine and Modern Greek Name Giving / Dénomination byzantine-grecque moderne)» en Eichler, E. (ed.), *Namenforschung / Name Studies / Les Noms Propres: Ein Internationales Handbuch Zur Onomastik: An International Handbook of Onomastics: Manuel International D'onomastique, Handbücher zur Sprach-und kommunikationwissenschaft* 11, Berlin, pp. 710-717.
- Toribio, R. 2002: *Morfología flexiva de los antropónimos griegos de la Hispania Tarraconensis*, CIL II, XIV, 1, Madrid (inédito).

Páginas web

Hispania Epigraphica. Roman Inscriptions from the Iberian Peninsula:
<http://www.eda-bea.es/>

Corpus Inscriptionum Latinarum II. Centro CIL II Alcalá de Henares:
http://www2.uah.es/imagenes_cilii/#

Lexicon of Greek Personal Names: <http://www.lgpn.ox.ac.uk/>

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 12/12/2011

Fecha de aceptación: 12/12/2012

Fecha de recepción de la versión definitiva: 08/01/2013

Los demostrativos con partícula deíctica en el *Corpus Aristotelicum*: razones del uso exclusivo de ὄδι

Isabel Martín de Lucas

I.E.S. Cardenal Cisneros
isabelmlucas@telefonica.net

The demonstratives reinforced by the deictic particle in the *Corpus Aristotelicum*: reasons for the exclusive use of ὄδι

En el cambiante panorama de los demostrativos de la segunda mitad del siglo IV a.C., en vías de transformación de un sistema tripartito (ὄδε, οὗτος, ἐκεῖνος) a uno bipartito por la eliminación de ὄδε, Aristóteles ofrece un punto de vista sorprendente, con un esquema que poco tiene que ver con el de Platón o Demóstenes, y en el que desempeñan un papel fundamental los demostrativos con partícula deíctica: ὄδι en el caso de Aristóteles (frente a οὐτοσί en Platón). ¿Cuál es la razón de que οὗτος no se refuerce con partícula en Aristóteles, cuando es el demostrativo más común? En su discurso, el demostrativo ὄδι (y ὄδε) ha asumido en exclusiva las funciones propiamente deícticas, las espaciales, en el marco de la retórica oral y al servicio de unos fines didácticos y expresivos muy definidos, mientras que οὗτος es siempre anafórico.

Palabras clave: Demostrativos; deixis; partícula -ί; Aristóteles; Platón; Demóstenes.

This paper shows that there are striking differences between Aristotle and other Attic writers (Plato and rhetoricians) with regards to the demonstrative system. On the one hand, the form ὄδι is the only reinforced pronoun used by Aristotle, in contrast to the usual οὐτοσί of the 4th century, and even though οὗτος is also the most common demonstrative in Aristotle. On the other, the form ὄδι (a powerful tool for teaching philosophy in the hands of Aristotle) is employed for spatial deixis whereas οὗτος is always an anaphoric.

Key words: Demonstratives; deixis; particle -ί; Aristotle; Plato; Demosthenes.

I. INTRODUCCIÓN Y PROPÓSITO DEL TRABAJO

Es un rasgo propio del ático conversacional¹ el uso de demostrativos reforzados por la partícula deíctica -ί. Así, en la época clásica junto a los demostrativos generales, encontramos un segundo sistema completo con οὔτοσί, ὄδι, ἐκεινοσί, τοιοσδί, τοσοσδί, τοιουτοσί, τοσουτοσί, οὔτωσί, ὠδί, νυνί, etc., repertorio que experimentó una notable reducción en la coíné².

A lo largo de los siglos V y IV, allí donde había diálogo —o al menos un auditorio— el ademán de señalar un elemento del entorno podía dejar una marca morfológica en el demostrativo, que era la partícula -ί. De manera simultánea al uso de estos demostrativos había un gesto de indicar con el dedo, como lo atestigua la broma de un personaje del escritor neoático Luciano cuando dice al tiempo que apunta con οὔτωσί a unos animales: «¿no ves, junto a mi dedo, unas reses?» (*DDeor.* 20. 5).

Por intensidad y por condiciones de uso, las formas con partícula se distancian de los demostrativos base, de contornos mucho más difusos y que cubren además el amplísimo espectro de lo fórico³.

Se ha observado que los demostrativos con partícula desempeñaban un papel importante en el movimiento escénico de la comedia, guiando la mirada del espectador hacia personajes que entraban o salían, objetos de la escena, el propio hablante, etc⁴. Su uso estaba supeditado a que lo señalado fuera

¹ Preferimos esta denominación o la de «ático hablado estándar» a la de «coloquial» (donde lo encuadra, por ejemplo, Martínez 1998-99, pp. 379), que se entiende con frecuencia en el sentido de 'familiar'. Sobre el «griego oral» o «griego hablado», cf. Duhoux 1997, p. 18, y sobre la dificultad de una reconstrucción del griego hablado, Rijksbaron 1997, p. 5.

² De forma general se encuentra el adverbio νυνί -en la fórmula νυνί δέ - y en menor medida οὔτοσί / οὔτωσί. Puede leerse una exposición más fundamentada del funcionamiento de los demostrativos con partícula en anteriores trabajos nuestros (Martín de Lucas 2011, 1997 y 1996).

³ Como observa Martín López 1994, p. 19, «las gramáticas tradicionales no hacen una distinción sistemática de la mostración deíctica frente a la referencia anafórica», y sin embargo «la oposición existente entre ὄδε y ἐκεῖνος es de naturaleza rigurosamente deíctica, mientras que la que se establece entre οὗτος y ἐκεῖνος posee un carácter estrictamente anafórico» (pp. 22-23). El estudio general de Brown y Yule sobre análisis del discurso ofrece reflexiones interesantes acerca del uso de las formas correferenciales (1988, p. 192 ss., con ejemplos del inglés). Sobre la relación entre demostrativos y determinación, cf. Lyons, 1999, pp. 17-21.

⁴ Cf. Martín de Lucas 2011, pp. 71-72. Asimismo, los vemos involucrados con frecuencia en parlamentos que se han interpretado como apartes Baim 1987, pp. 96, 106, 129 y 135.

perceptible por el interlocutor: por ejemplo, podía referirse al hablante, a su indumentaria o a la del interlocutor, pero no al interlocutor mismo, al que se señalaba con οὗτος, nunca con οὗτοςί. El demostrativo con partícula deíctica creaba un triángulo virtual cuyos vértices eran el hablante, el interlocutor y el objeto señalado, delimitando un espacio dentro del espacio.

Luego, el marco situacional y las intenciones del hablante venían a concretar las posibilidades de estos demostrativos. En la oratoria forense la partícula deíctica servía para dar relieve al discurso, implicar a los jueces en la línea argumentativa y marcar una distancia emocional con la parte contraria⁵.

Por época, dialecto y por su forma dialogada, la obra de Platón es también un terreno abonado para este recurso expresivo de la lengua hablada⁶. Cuando aparecen, los demostrativos con partícula aportan naturalidad al cuadro y viveza a la exposición y a nosotros lectores nos suministran una información visual inmediata, muy útil a la hora de reconstruir la escena. Dejando a un lado la tragedia, prácticamente todos los escritos áticos que reproducen diálogos los presentan, de modo que autores como Sófocles o Eurípides, que prescindían de ellos en sus tragedias, paralelamente los usan en el drama satírico⁷.

En cuanto a Aristóteles, el uso de la partícula -ί en los tratados del corpus confirma en primer lugar la presencia de un auditorio al que iban dirigidos estos gestos, que serían los asistentes a los cursos⁸. La partícula deíctica es el

⁵ Objetivos de una retórica, la de los siglos V y IV, que «se apega con ahínco a la realidad concreta del momento», López Eire 2001, p. 120.

⁶ Su compromiso con la palabra hablada va más allá. Como dice Gil 1995, p. 28, «es harto comprensible, pues, que por las exigencias de la misma lógica de su pensamiento Platón defendiera la primacía de la palabra sobre la escritura».

⁷ Aparecen en sendos pasajes de Sófocles (*Fr.* 314.120) y de Eurípides (*Cyc.* 131). La forma en ambos es τούτι.

⁸ Es algo habitual que las Introducciones a las obras de Aristóteles comiencen por destacar su vinculación a la práctica docente (Calvo 1994, pp. 7-8, García Valdés 1994, pp. 9-10, De Echandía 1995, p. 7, Lledó 1995, pp. 13-14), conexión que explicaría, por ejemplo, el título de la Física, Φυσικῆ ἀκρόασις. En varios lugares Aristóteles se refiere a los discípulos como oyentes: *EN* 1095a2, *Metaph.* 1005b4 y *Soph. El.* 184b3 ss, así lo hace notar Gomperz 2000, p. 43. Por lo que respecta a las implicaciones de la comunicación oral, Brown y Yule 1988, realizan algunas observaciones (aplicables a Aristóteles): el seguimiento que hace el hablante de cómo se recibe su mensaje (p. 5) y el uso ocasional del discurso hablado para la transmisión de información factual (p. 13).

indicador formal de un acto de empatía por el cual el conferenciante adopta el punto de vista del público («esto que veis») poniendo en común una información ahora compartida y supuestamente objetiva⁹.

En segundo lugar, cuando acudimos a los pasajes en donde se localizan estos demostrativos, vemos que son un instrumento importante en manos del autor para separar niveles de abstracción, lo general de lo particular, la consecuencia de la causa, determinar el alcance de las definiciones y la amplitud de los conceptos... Las implicaciones de todo ello —qué significa en cada caso «esto», «así», «de tal clase», cuál es su concreción— afectan de lleno al sentido del texto aristotélico. En definitiva, nada baladí, pero también un terreno delicado, en el que entramos instados por lo sorprendente de los datos.

Al comparar a Aristóteles con otros autores próximos se descubre una singularidad que afecta al repertorio de formas y a su cometido. Podríamos decir que el texto conservado de Aristóteles refleja un idiolecto muy distinto del de sus contemporáneos, como Platón o Demóstenes.

Otro hecho relevante es que la distinción entre demostrativos con y sin partícula de la lengua de Aristóteles y del ático de la época en general no se reflejó en las versiones latinas, que acostumbran a traducir *hic* independientemente de cuál fuera el demostrativo (ὅδε, ὀδί, οὗτος, etc.), haciendo invisibles para la tradición filosófica que las utilizó como base de su especulación diferencias de sentido y de marco de referencia, significativas para la interpretación de Aristóteles por un lado y de cómo se fue configurando el corpus aristotélico por otro.

Esta ambigüedad de la traducción latina da lugar, en la distancia corta, a tautologías casi cómicas como la de la siguiente frase de la versión de Guillermo de Moerbeke¹⁰:

Metaph. VII 1032b20 τοῦτο δὲ τί ἐστι; τοδί.
Hoc uero quid est? Hoc.

⁹ Hay que tener en cuenta que cuando un hablante se dirige a un auditorio, los miembros del auditorio se convierten en una unidad, respecto de ellos mismos y en relación con el hablante Ong, 1982, p. 74.

¹⁰ García Yebra 1970, p. 5. La frase, por cierto, se inserta en un párrafo en el que la alternancia original τοδί/τοῦτο se confunde en un único hoc repetido seis veces: Τί οὖν ἐστὶ τὸ ὀμαλυνθῆναι; Τοδί, τοῦτο δ' ἔσται εἰ θερμανθήσεται. Τοῦτο δὲ τί ἐστι; Τοδί. Ὑπάρχει δὲ τοδί δυνάμει· τοῦτο δὲ ἦδη ἐπ' αὐτῷ. *Quid igitur est adaequari? Hoc. Hoc autem erit si calefactum.*

Hoc es igualmente el demostrativo encargado de traducir τὸ μὲν, τὸ δὲ y τὸδε en el siguiente ejemplo (suponemos que el gesto y la modulación de la voz desempeñarían aquí un papel importante):

Metaph. VII 1033b12 καὶ εἶναι τὸ μὲν τὸδε τὸ δὲ τὸδε
Et esse hoc quidem hoc, et hoc hoc

Y que lo uno sea esto y lo otro esto otro.¹¹

Pese a que son piezas clave de la interpretación del texto aristotélico, los demostrativos suelen quedar fuera de los glosarios y léxicos filosóficos, porque su sentido se liga al contexto sin llegar, salvo excepciones, a adquirir un significado lexical independiente, es decir, señalan pero no significan. Una de esas excepciones sería la combinación τὸδε τι, con un sentido próximo al de οὐσία ‘sustancia’, ‘entidad’¹².

Por otro lado, no todas las obras del *Corpus Aristotelicum* emplean formas con -ί. *Atheniensium respublica*, *Categoriae*, *Epistulae*, *De respiratione*, *Historia animalium*, *Mirabilium auscultationes*, *De mundo* y *De virtutibus et vitiis* permanecen al margen de un recurso expresivo tan eficaz como desigualmente repartido, y donde *Metaphysica* (con 116) y *Physica* (40) proveen el mayor número de ejemplos¹³.

Se abre así una vía filológica (que no vamos a explorar en el presente artículo para no exceder unos límites razonables) a la investigación sobre qué tratados o partes de los tratados, por presentar demostrativos con partícula, tienen inequívocamente una base en las lecciones y qué otras —siempre sin -ί— podrían interpretarse eventualmente como ampliaciones, reto-

¹¹ A renglón seguido Aristóteles aclara a qué se está refiriendo: λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὄλην τὸ δὲ εἶδος (*dico autem quod hoc quidem materiam, illud vero speciem*), García Yebra 1970, p. 355.

¹² Gill 1989, p. 31, se refiere a dos maneras de interpretar la morfología de la expresión τὸδε τι: ‘un esto’ (como ἄνθρωπός τις) o bien ‘este algo’ (por la que se inclina). Creemos, sin embargo, que la idea que subyace es la primera, como ocurre también en τὸ τὸδε, τὸ τοιόσδε, τὸ τοσόσδε.

¹³ A cierta distancia les siguen *Analytica Posteriora* (25), *Sophistici elenchi* (14), *De generatione et corruptione* y *Ethica Nicomachea* (13), *De anima* (11), *De caelo* y *Ethica Eudemia* (10), *Politica* y *Rhetorica* (8), *De generatione animalium* y *Analytica Priora* (7), *Meteorologica* (6), *Poetica* (5), *De interpretatione* (4), *Problemata*, *De sensu et sensibilibus* (2) y *Physiognomonica* (2, νυνί) y *Protrepticus* (1, οὐτωσί) y *De Xenohane, de Zenone, de Gorgia* (1, οὐτωσί).

ques o puntualizaciones del propio Aristóteles o de otra mano desde el gabinete.

La presente indagación se orienta hacia dos vertientes muy sugestivas por sus resultados: a) la de qué formas con partícula empleaba Aristóteles, que proporcionará como veremos un repertorio muy distinto del de Platón y del de Demóstenes (Aristóteles emplea casi en exclusiva ὀδί y Platón οὐτοσί); b) la de cuál es el sentido de los demostrativos con partícula en nuestro autor (sobre la base de la polarización entre el anafórico οὗτος y el deíctico ὀδί/ὄδε).

II. LOS DEMOSTRATIVOS CON PARTÍCULA DEÍCTICA EMPLEADOS POR ARISTÓTELES

En el *Index Aristotelicus* de Bonitz 1995, aparecen registradas las formas ὀδί, οὐτοσί, τοιοσδί, τοσοσδί y ὠδί, con ejemplos de diversas obras¹⁴.

Nuestra recopilación de los datos¹⁵ arroja una cifra total de 316 demostrativos con partícula -ί, con una preferencia muy marcada por los formados sobre la raíz de ὄδε (ὀδί, τοιοσδί, τοσοσδί, ὠδί) en detrimento de οὐτοσί (299/13)¹⁶, lo cual dibuja un perfil distinto al de cualquier otro autor y en llamativo contraste con su propio proceder respecto a los demostrativos base, donde οὗτος es el usual.

¹⁴ No se mencionan las formas οὐτωσί ni νυνί, con una representación mínima y problemática en el *Corpus Aristotelicum*, pero sí un ejemplo de οὐτοσί de la *Retórica a Alejandro*, cuya anotación es particularmente lacónica: οὐτοσί ὑπὸ τουτουί ρ4 1426a21. La entrada ὀδί proporciona ejemplos de los *Analíticos Primeros*, *Meteorologías*, *Política*, *Ética Nicomáquea* y *Metafísica* y explica que puede señalar lo particular, como también ὄδε; en el caso de ὠδί las citas remiten a *Sobre el cielo*, *Física*, *Ética Nicomáquea*, *Historias sobre los animales*, *Sobre las partes de los animales*, *Analíticos Segundos* y *Poética*; τοιοσδί, a *Metafísica*, *Física*, *Sobre el nacimiento y la destrucción*, *Sobre las partes de los animales* y *Meteorología*; τοσοσδί a *Física* y *Meteorología*.

¹⁵ Las obras de Aristóteles comprendidas en este registro son las recogidas en la colección digital *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) (que abarca 26 obras: *De anima*, *Atheniensium respublica*, *De caelo*, *Categoriae*, *Ethica Eudemia*, *Ethica Nicomachea*, *Epistulae*, *De generatione animalium*, *De generatione et corruptione*, *Historia animalium*, *De interpretatione*, *Metaphysica*, *Meteorologica*, *Mirabiliium auscultationes*, *De mundo*, *Physica*, *Physiognomonica*, *Protrepticus*, *Poetica*, *Politica*, *Problemata*, *De respiratione*, *Rhetorica*, *Sophistici elenchi*, *De sensu et sensibilibus*, *De virtutibus et vitiis*) y en la *Bibliotheca Augustana* (*Analytica Priora* y *Posteriora*).

¹⁶ Completan el número total 316 cuatro ejemplos de νυνί.

Son tan escasas las muestras de οὔτωσί (οὔτωσί, τοιουτοσί, τοσουτοσί), 13 en total cuando los ejemplos de οὔτος se cuentan por millares, que cabe pensar que sean ajenas a Aristóteles.

2.1. *Los adverbios*

Empezaremos por presentar el censo comparado de los principales adverbios con refuerzo deíctico en la obra de Aristóteles, Platón, Demóstenes y Aristófanes¹⁷:

	Aristóteles	Platón	Demóstenes	Aristófanes
Οὔτωσί	4	63	47	7
ὡδί	87	5	12	14
νυνί	4	44	165	76
Total	95	112	224	97

2.2. *νυνί : Aristóteles frente al ático contemporáneo*

Por lo pronto, llaman la atención varias cifras: primero, la práctica inexistencia en la obra de Aristóteles de νυνί, que en cambio es empleado muy generosamente por su coetáneo Demóstenes (¡165 veces!, prueba de la vitalidad de esta forma lingüística en el ático del momento), por Platón (44 ejemplos) y por Aristófanes (76). Si tenemos en cuenta que νῦν aparece empleada 75 veces a lo largo de la *Metafísica* y νυνί solo en una ocasión, se ha de concluir que νυνί no formaba parte los usos lingüísticos de Aristóteles a diferencia de otros autores del momento¹⁸.

Yendo más allá, cabría preguntarse si en medio de una obra tan extensa como la que sirve de base a este vaciado la aparición de cuatro únicas muestras de νυνί no será ajena al original aristotélico, sea por adición pos-

¹⁷ De igual procedencia (*TLG*) son los datos referidos a Aristófanes, que incluyen los fragmentos. En cambio, en el caso de Platón y Demóstenes se han tomado de *Perseus Digital Library*, que para estos autores es un registro más amplio y cubre la práctica totalidad de su obra conservada.

¹⁸ Por ejemplo, la oratoria en general: Demóstenes, 165 veces; Esquines, 51; Lisias, 50; Iseo, 20; Andócides, 12 (*Perseus D. L.*).

terior o error de copia, habida cuenta de que dos de los ejemplos aparecen en *Physiognomonica* (806a36 y 809a26), obra que se considera posterior, del siglo III o II a. C., y que éstos y un tercero (*Pol.* VI, 1317a39) adoptan la forma $\nu\nu\acute{\iota}$ δέ, propia de la coiné¹⁹.

En este punto conviene hacer una observación sobre la singular posición de $\nu\nu\acute{\iota}$ entre los demostrativos. En efecto, el adverbio $\nu\nu\acute{\iota}$ ocupa una posición periférica por varias razones. Primero porque la deixis temporal en que se funda nunca puede alcanzar el nivel de concreción de los deícticos propiamente locales. Incluso los adverbios de modo οὐτωςί/ὡδί (como los pronombres de cualidad o magnitud τοιοσδί, τοσοσδί, etc.) remiten por un procedimiento indirecto a elementos del entorno visual: un comportamiento «así», «como éste» se ejemplifica señalando la acción o actitud en cuestión. Tampoco en el nivel léxico se nos presenta integrada en un paradigma más amplio, a diferencia de los anteriores junto a los pronombres respectivos sobre cuya raíz se han formado (οὐτος/ὅδε).

2.3. οὐτωςί y ὡδί: Aristóteles frente a Platón (y Demóstenes)

Otro dato singular está en la comparación entre el uso mínimo de οὐτωςί en la abrumadoramente extensa producción de Aristóteles (4 veces, aunque οὐτως aparece 929) y el habitual ὡδί (76). Es evidente que la forma natural de su estilo era esta última, presente en la mayoría de sus obras: *De caelo* (2), *De anima* (2), *Ética Nicomachea* (4), *De generatione et corruptione* (2), *Metaphysica* (38), *Meteorologica* (1), *Physica* (7), *Poetica* (2), *Politica* (3), *Problemata* (2), *Rhetorica* (3), y *Sophistici elenchi* (9). El adverbio οὐτωςί lo encontramos en tres únicos pasajes (*Metaph.* XIV 1093b, *EN* 1103b20, 21 y *Protrepticus* fr. 10, 2), circunstancia que a priori podría plantear también algunas dudas sobre su transmisión, dado que οὐτωςί era una forma más habitual no sólo en el siglo IV a. C. sino también en los posteriores: el adverbio οὐτωςί aparece 36 veces en Ateneo (solo una vez ὡδί) y 13 en Luciano de Samosata (ningún ejemplo de ὡδί), 41 en Juan Crisóstomo (2 ὡδί), 39 en Nicephorus Gregoras (una ὡδί)²⁰, etc.

¹⁹ El cuarto ejemplo es del libro XIV de la *Metafísica* ($\nu\nu\acute{\iota}$ γὰρ 1092b28), donde se localiza también el inusual οὐτωςί (1093b9).

²⁰ Como excepción, Cirilo de Alejandría (1 οὐτωςί/119 ὡδί).

El ejemplo del *Protréptico* (10, 2) es único en una obra que en los fragmentos recuperados carece de ὄδι. Resulta sintomático que precisamente la forma con -ί empleada sea ajena al estilo de Aristóteles y creemos que debe atribuirse a la redacción posterior.

Curiosamente, las preferencias se invierten en Platón, quien emplea casi siempre οὐτωςί (63) y un puñado de veces ὄδι (5). De manera que Aristóteles y Platón se sitúan en los extremos opuestos de una escala en la que ocupan posiciones intermedias Demóstenes —próximo a Platón— y Aristófanes —más cerca en esto de Aristóteles²¹—. Con excepción de Demóstenes, la oratoria ática de la época solo conoce οὐτωςί²².

2.4. οὐτως/οὐτωςί, ὄδε/ὄδι, νῦν/νυνί: Aristóteles frente a Aristóteles

Hasta aquí, parece tratarse sólo de una cuestión de estilo, merecedora de atención por supuesto, dentro del abanico de opciones que la lengua ofrece. Sin embargo, el caso de Platón y el de Aristóteles no son comparables y explicaremos por qué.

Así como en Platón el uso mayoritario de οὐτωςί se corresponde con el también predominante de οὐτως, en Aristóteles la preferencia por ὄδι no tiene un correlato en ὄδε, puesto que οὐτως es también en él el habitual. Por ejemplo, en la *Metafísica* οὐτως aparece 140 veces y ὄδε 5.

Metafísica:

Οὐτως/οὐτωςί

ὄδε/ὄδι

νῦν/νυνί

140/1	5/37	75/1
-------	------	------

A pesar de que οὐτως es el adverbio de modo habitual y aparece hasta 140 veces frente a las 5 de ὄδε, solo en una ocasión se refuerza con la partícula deíctica (140/1). Algo parecido sucede con la pareja νῦν/νυνί, con el mismo llamativo contraste de cifras (75/1). Tanto el ejemplo único de οὐτωςί como el de νυνί se localizan en el último capítulo del libro XIV (1093b9 y 1092b28 respectivamente):

²¹ Quizá puede atisbarse en Epicuro un patrón parecido al de Aristóteles: solo emplea ὄδι y no οὐτωςί ni νυνί (bien es verdad que solo ofrece dos ejemplos).

²² Las cifras de οὐτωςί/ὄδι son las siguientes (*Perseus D. L.*): Demóstenes 47/12, Esquines 3/0, Licurgo 2/0, Andócides 1/0, Hipérides 1/0, Iseo 2/2, Isócrates 0/0.

Metaph. XIV 1093b7 ἀλλ' αἱ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς φύσεις αἱ ἐπαινούμεναι καὶ τὰ τούτοις ἐναντία καὶ ὅλως τὰ ἐν τοῖς μαθήμασιν, ὡς μὲν λέγουσί τινες καὶ αἴτια ποιοῦσι τῆς φύσεως, ἔοικεν οὕτως γε σκοποῦμενοις διαφεύγειν.

Pero las celebradas naturalezas que se dan en los números, así como las propiedades contrarias a ellas, y en general, las que se dan en las realidades matemáticas, tal como algunos las explican y las hacen causas de la naturaleza, parecen disiparse ante este tipo de análisis que nosotros hacemos²³.

Metaph. XIV 1092b28 ὑνὶ γὰρ οὐθὲν ὑγιεινότερον τρις τρία ἂν ἦ τὸ μελίκρατον κεκραμένον, ἀλλὰ μᾶλλον ὠφελήσειεν ἂν ἐν οὐθενὶ λόγῳ ὄν ὑδαρὲς δὲ ἦ ἐν ἀριθμῷ ἄκρατον ὄν.

Pues desde luego el aguamiel no será en absoluto más curativo si está mezclado en la proporción de tres a tres, sino que será más provechoso si está suficientemente aguado, aun sin responder a ninguna fórmula precisa, que si apenas está mezclado, aunque sea conforme a una fórmula.

De manera inversa, la forma base ὄδε se emplea en solo 5 ocasiones —lo que en una obra de la amplitud de la *Metafísica* representa un porcentaje insignificante— frente a ὀδί que lo hace en 38.

Es decir, que Aristóteles emplea casi siempre οὕτως como forma sin refuerzo y ὀδί como forma reforzada.

2.4.1. *Los pronombres*

2.4.2. *Ὀδί, τοιοσδί, τοσοσδί*

Hay que preguntarse ahora si los datos de los adverbios son extrapolables al conjunto de los demostrativos con partícula.

En la obra de Aristóteles el pronombre demostrativo ὀδί aparece 145 veces, el de cualidad τοιοσδί, 51 y el de magnitud τοσοσδί, 15. En la siguiente tabla están colocados los datos de Aristóteles junto a Platón, elegido por proximidad cronológica y temática, y al estricto coetáneo Demóstenes, lo que en principio haría esperar un comportamiento afín en el uso de los demostrativos con partícula. Lo extenso de la obra de cualquiera de ellos refuer-

²³ Reproducimos siempre las traducciones de la edición de Gredos, Biblioteca Clásica, cuyos autores son Calvo (*Metafísica, Acerca del alma*), García (*Política*), Echandía (*Física*), Pallí (*Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*), Candel (*Acerca del cielo*).

za el valor de los datos obtenidos, dejándolos a salvo de posibles distorsiones de un corpus más reducido.

	Aristóteles	Platón	Demóstenes
Ὅδι	145	0	14
Τοιοσδί	51	0	1
Τοσοσδί	16	0	0
Total	212	0	15

Las formas atestiguadas en Aristóteles son concretamente las siguientes: ὀδί (11 veces), τοδί (69), τουδί (20), τωδί (11), ταδί (19), ἤδί (1), τηνδί (3), τησδί (3), τωνδί (6), τοισδί (2); τοιοσδί (4), τοιονδί (20), τοιουδί (7), τοιωδί (1), τοιουσδί (1), τοιαδί (10), τοιανδί (1), τοιαδί (5), τοιοισδί (2), τοσονδί (11), τοσωδί (2), τοσοιδί (1) y τοσαδί (2). No hay duda de que ὀδί (con sus derivados τοιοσδί y τοσοσδί) es la forma habitual y podríamos decir que casi única de demostrativo reforzado, a la cual Aristóteles recurre con una frecuencia muchísimo mayor que Demóstenes (212/15).

Merece destacarse por lo antagónico y lo rotundo el caso de Platón: el pronombre ὀδί y sus derivados no aparecen ni una sola vez. El dato obedece a una pauta de selección de los demostrativos radicalmente distinta de la de Aristóteles y merecedora de un estudio aparte.

2.4.3. Οὐτοσί, τοιουτοσί, τοσουτοσί

Una comparativa similar con el pronombre οὐτοσί y sus derivados en los mismos autores nos devuelve la imagen inversa:

	Aristóteles	Platón	Demóstenes
Οὐτοσί	9	86	609
Τοιουτοσί	0	2	6
Τοσουτοσί	0	1	2
Total	9	89	617

En Aristóteles, el pronombre οὐτοσί apenas aparece (9), en Platón, en cambio es habitual (89) y Demóstenes arroja la imponente cifra de 617 ejemplos de οὐτοσί y sus derivados. También la oratoria griega de los siglos V-IV

refleja en conjunto e individualmente el predominio abrumador del pronombre οὐτοσί frente a ὀδί (746/22)²⁴.

De los nueve testimonios del pronombre οὐτοσί que presenta Aristóteles, siete corresponden a τούτι y uno a ταυτί. Por ejemplo, queda fuera de la *Metafísica*, que concentra como veremos un tercio largo de todos los demostrativos con partícula del corpus estudiado. Y paralelamente aparece como único demostrativo con refuerzo en obras consideradas espurias (*De mundo*, *Rhetorica ad Alexandrum*)²⁵.

En fin, podemos concluir que Aristóteles casi sólo emplea como demostrativo con refuerzo ὀδί (145/9); Platón, en sentido inverso, usa οὐτοσί (0/89) y Demóstenes muestra como Platón una preferencia marcadísima por οὐτοσί (15/617).

También en los pronombres la práctica de Platón o Demóstenes de reforzar casi en exclusiva el pronombre οὔτος va a favor de la corriente que había convertido este pronombre en el preponderante a mediados del siglo IV. En estos autores, la hegemonía de οὐτοσί, aun mayor que la de οὔτος, no hace sino llevar al extremo una tendencia que afecta a los demostrativos en su conjunto.

2.4.4. Οὔτος/οὐτοσί, ὄδε/ὀδί, ἐκεῖνος/ἐκεινοσί

Por el contrario, Aristóteles no aplica la partícula deíctica al demostrativo οὔτος, que es el habitual en su obra. Por ceñirnos a una obra concreta, podemos ver el caso de la Poética:

Οὔτος/οὐτοσί	ὄδε/ὀδί	ἐκεῖνος/ἐκεινοσί
197/0	3/4	8/0

Como se ve, a pesar del predominio absoluto de οὔτος sobre los otros dos (197/3/8), sólo ὄδε —incluso menos frecuente que ἐκεῖνος— es la única forma que aparece reforzada.

²⁴ Entre los oradores griegos (*Perseus D. L.*), los pronombres ὀδί/τοιισδί/τοισσδί solo aparecen en Demóstenes (15) e Iseo (7). Por el contrario, οὐτοσί/τοιουτοσί/τοισουτοσί se emplean hasta 806 veces: Demóstenes (617), Esquines (46), Iseo (44), Lisias (40), Andócides (20), Isócrates (17), Antifonte (10), Hipérides (7), Licurgo (5).

²⁵ Los lugares concretos son los siguientes: *Mu.* 392b26, *Rhet. ad Al.* 1421a26 (Bonitz), *Xen.* 876b6. Asimismo, además del habitual ὀδί, en *EN* 1147a29 y 33, *Ph.* 248a20, *Pol.* 1273b21 y 1328b2, *Int.* 19a12.

2.4.5. *Conclusión sobre la elección de demostrativos*

Desde la contundencia de las cifras, se debe afirmar que Aristóteles en sus tratados sigue un patrón de uso de los demostrativos compuesto por dos piezas clave: ὄδι (como forma reforzada) y οὔτος (como forma sin refuerzo). La apabullante hegemonía de cada una en su ámbito implica de facto una notable simplificación del cuadro de la deixis. Debemos preguntarnos a qué puede obedecer, cuál es la distribución de las distintas funciones de los deícticos en este nuevo orden y qué lugar ocupan otros demostrativos presentes en Aristóteles, como ὅδε o ἐκεῖνος. Todo ello nos lleva a trasladar el foco de atención a los usos²⁶.

III. USOS DE LOS DEMOSTRATIVOS

No por obvio hay que dejar de advertir el peligro de identificar la lengua de los tratados aristotélicos con la lengua de Aristóteles. Aun imaginando que en su totalidad se deban a la pluma del filósofo, las condiciones impuestas por las mismas obras, por su contenido filosófico o científico, la presencia en ciertos casos de un público al que se dirige la argumentación, etc., pueden explicar determinadas preferencias, también en el campo de los demostrativos.

A primera vista, una hipótesis plausible de la limitación de los demostrativos con partícula a la forma ὄδι sería la de que el conferenciante, Aristóteles, la prefiere en tanto que demostrativo de proximidad. Dado que no se dirige a un interlocutor concreto sino a un público en general, la esfera de la deixis se reduce verosímelmente a su entorno más inmediato. Sin embargo es un hecho que desde mucho antes, desde Aristófanes al menos, los demostrativos ὄδι y οὔτοςί podían señalar indistintamente la esfera del interlocutor y la del hablante²⁷.

²⁶ Como telón de fondo a los datos que vamos a presentar de Aristóteles puede servirnos el rápido recorrido que hace Martín López 1994, p. 23, de la expresión de la mostración directa: Homero, Heródoto, Tucídides y los trágicos, emplean preferentemente ὅδε, Lisias, Aristófanes, Platón y los oradores, ὅδε y οὔτοςί (con progresivo avance de este último) y a partir de Polibio, casi exclusivamente οὔτος. En el Nuevo Testamento solo se encuentran los demostrativos οὔτος y ἐκεῖνος (sobre el origen antiguo del sistema bipartito del griego moderno, cf. Manolessou, 2001).

²⁷ Por ejemplo, en Aristófanes, *Ach.* 366-367, *Av.* 313 y 17-18, cf. Martín de Lucas 1996, pp. 164-165.

3.1. 'Οδί (y τοιοσδί, τοσοσδί, ώδί):

Como se ha dicho, es la forma casi única de demostrativo con partícula en Aristóteles. De un total de 316 formas con partícula registradas sólo hay 13 ejemplos de ούτοσί (y ούτωσί) y ninguno de εκείνοσί. Se trata de un esquema propio, distinto al de sus contemporáneos: Demóstenes y Platón emplean de manera habitual ούτοσί en lugar de όδί (respectivamente 664/27 y 152/5)²⁸.

Dado que όδί se ha formado sobre la forma base όδε podría esperarse que se hubiera especializado en ciertos usos, lo cual es verdad en lo expresivo y situacional, puesto que requiere condiciones adicionales (el hablante desea destacar ese elemento de su discurso, el hablante debe estar a la vista del oyente), pero en lo denotativo ha ocurrido más bien a la inversa (όδί aparece acantonado en lo propiamente deíctico, mientras que όδε —en el neutro τόδε— ha ampliado en Aristóteles su dominio hasta poder equivaler a un sustantivo).

'Οδί no aporta respecto a όδε ninguna significación especial, salvo que implica una llamada de atención por parte del hablante hacia el elemento señalado. Es más bien el pronombre όδε el que se ha abierto a nuevas demandas fuera de la deixis.

a) 'Οδί funciona como *deíctico en sentido estricto*²⁹. La función anafórica corresponde a οὗτος y secundariamente a εκείνος.

de An. I 408b8 τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τοῦδὲ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τοῦτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερον τι καὶ ἀπαθές ἐστιν.

Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas, sino de este sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impasible.

²⁸ Los oradores —salvo Demóstenes e Iseo— tampoco emplean όδί, ώδί: Esquines (49 ούτοσί, ούτωσί/ 0 όδί, ώδί), Andócides (21/0), Antifonte (12/0), Demades (0/0), Dinarco (0/0), Hipérides (8/0), Isócrates (17/0), Licurgo (7/0) y Lisias (40/0), Iseo (46/7) (*Perseus*, cf. Martín de Lucas, 1997).

²⁹ Lo que se conoce también por formas correferenciales exofóricas, cf. Brown y Yule 1988, p. 192.

Hay un reparto prototípico según el cual dentro de un pasaje ódi señala el elemento concreto y sensible, οὔτος como anafórico se refiere posteriormente a él y ἐκεῖνος contrapone a ellos un elemento lejano o no perceptible:

Metaph. I 990b34 οἱ δὲ τὰς ιδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τῶνδὶ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν, ὥσπερ εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἶοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοῖη ἄσχεδὸν γὰρ ἴσα--ἢ οὐκ ἐλάττω-- ἐστὶ τὰ εἶδη τούτοις περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον:

Ahora bien, los que ponen las Ideas como causas, en su intento por comprender primeramente las causas de estas cosas de acá, introdujeron otras tantas de distinta naturaleza que éstas, como si alguien, queriendo contar, pensara que no podría hacerlo por ser pocas las cosas y, sin embargo, las contara tras haber aumentado su número. Y es que, en suma, el número de las Formas es igual —o no menor— que el de estas cosas cuyas causas buscaban y que tomaron como punto de partida para llegar a aquellas³⁰.

Tampoco se emplea como catafórico, salvo rarísimas excepciones, por ejemplo quizá este τηγδί:

Metaph. VI 1027a13 ὥστε ἡ ὕλη ἔσται αἰτία ἢ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄλλως τοῦ συμβεβηκότος. Ἀρχὴν δὲ τηγδί ληπτέον, πότερον οὐδὲν ἐστὶν οὔτ' αἰεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. Ἡ τοῦτο ἀδύνατον;

Por consiguiente, la causa del accidente será la materia en cuanto capaz de ser de otro modo que la mayoría de las veces. Y hemos de tomar como punto de partida lo siguiente: ¿no hay, acaso, nada que no sea ni siempre ni la mayoría de las veces, o más bien esto es imposible?

El catafórico habitual es el esperado ὅδε (habría decenas de ejemplos)³¹:

³⁰ Hay dos tipos de realidades sensibles: las de acá (ὅδε, ὀδί), que son las sublunares y corruptibles; y las eternas, que son los astros.

³¹ Podrían aducirse al lado de ὅδε algunos οὔτος de apariencia ambivalente (anafórico/catafórico), como *Po.* 1452b9 (δύο μὲν οὖν τοῦ μύθου μέρη ταῦτ' ἐστὶ, περιπέτεια καὶ αναγνώριστις) y *de An.* I 403a25 (ὥστε οἱ ὄροι τοιοῦτοι οἷον «τὸ ὀργίζεσθαι κίνησις τις τοῦ τοιοῦδὶ σώματος ἢ μέρους ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε»), aunque éste último podría asimilarse al tradicional τοιοῦτος οἶος, y hablarse más bien de una relación correferencial y por tanto anafórica, Martín López 1994, p. 30.

Po. 1452b14 Μέρη δὲ τραγωδίας οἷς μὲν ὡς εἶδεσι δεῖ χρῆσθαι πρότερον εἶπομεν, κατὰ δὲ τὸ ποσὸν καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται κεχωρισμένα τάδε ἐστίν, πρόλογος ἐπεισόδιον ἔξοδος χορικόν, καὶ τούτου τὸ μὲν πάροδος τὸ δὲ στάσιμον.

Hemos dicho anteriormente de qué partes de la tragedia es necesario valerse como elementos constitutivos, pero según su extensión, y en los que se divide separadamente son los siguientes: prólogo, episodio, éxodo y coral, que a su vez se divide en párodos y estásimo.

De todos modos, a pesar de que anáfora y catáfora se consideran habitualmente como dos casos particulares de un mismo fenómeno, desde el punto de vista pragmático un catafórico está más cerca de la deixis propiamente dicha que de la anáfora en sentido estricto³².

b) Distingue *lo concreto, lo individual y lo sensible* frente a lo general y lo abstracto, uso que comparte también con ὅδε. Es lo habitual. Ὅδι señala las cosas que son en un momento y en un lugar, ya que en las cosas sensibles ninguna naturaleza permanece firmemente, sino que todas ellas están siempre moviéndose y cambiando³³.

Contrapone lo individual (ὀδί/ὄδε) a lo general (ἀπλῶς)³⁴:

Metaph. IX 1049 a 23 τοῦτο γὰρ δυνάμει κιβώτιον καὶ ὕλη κιβωτίου αὕτη, ἀπλῶς μὲν τοῦ ἀπλῶς τουδὶ δὲ τοδὶ τὸ ζύλον.

Ésta es, en efecto, arca en potencia y es, ella misma, la materia del arca: la madera en general, del arca en general; esta madera concreta, de ésta en concreto.

EE VII 1237 a 12 διχῶς γὰρ ἔχει τὸ τωδὶ ἀγαθόν καὶ ἀπλῶς ἀγαθόν. καὶ ὁμοίως ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὠφελίμου, καὶ ἐπὶ τῶν ἔξεων.

En efecto, lo bueno para una persona y lo bueno en sentido absoluto son cosas distintas; y como en el caso de lo útil, igualmente también en lo que atañe a los modos de ser.

³² Al llamar la atención del oyente hacia un segmento textual que aún no ha aparecido, como muy bien hace notar Martín López 1994, pp. 16-17.

³³ *Metaph.* 1063 a 33.

³⁴ Otros ejemplos: *Metaph.* I 981a, III 1002b, VII 1033b, VII 1032b, VII 1035b X 1058b, *de An.* I403b, *Rh.* I 2.11, *EE* 1225b y 1227b y *Po.* 1460a.

Señala lo sensible frente a lo no sensible:

de An. I 408 b 16 οἶον ἢ μὲν αἴσθησις ἀπὸ τωνδὶ, ἢ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς.

Por ejemplo, la sensación se origina en los objetos correspondientes³⁵ mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales.

En el siguiente ejemplo de la *Metafísica* apunta a un número, lo que en principio es una abstracción, pero lo hace cuando inesperadamente se ha convertido en algo concreto y visible:

Metaph. XIV 1092b10 ὡς Εὐρυτος ἔταπτε τίς ἀριθμὸς τίνος, οἶον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου ὁδὶ δὲ ἵππου, ὥσπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τρίγωνον καὶ τετράγωνον, οὕτως ἀφομοιῶν ταῖς ψήφοις τὰς μορφὰς τῶν φυτῶν;

¿...Y como Éurito establecía cuál es el número de cada cosa, por ejemplo, éste del hombre y ése del caballo reproduciendo con piedrecitas las formas de los vivientes, del mismo modo que reproducen el triángulo y el cuadrilátero los que transportan los números a las figuras?

c) Señala *objetos virtuales*. Puesto que nuestro conocimiento se origina principalmente en la percepción visual —como subraya Aristóteles en su impecable arranque de la *Metafísica*—, hay que poner a la vista del auditorio los nuevos elementos a medida que se incorporan a la argumentación. Los demostrativos con partícula deíctica se han especializado en Aristóteles en crear la ficción de objetos no presentes —un alimento, un caballo, una bebida— simulacros que ‘visualizamos’ en virtud del refuerzo deíctico y del gesto paralelo de señalar. Aunque se ha ido trasluciendo ya en los ejemplos anteriores, vamos a citar alguna muestra más de este frecuente recurso retórico³⁶:

Metaph. XI 1063a27 ἢ δ' οὐσία κατὰ τὸ ποιόν, τοῦτο δὲ τῆς ὀρισμένης φύσεως, τὸ δὲ ποσὸν τῆς ἀορίστου. ἔτι διὰ τί προστάττοντος τοῦ ἱατροῦ τοδὶ τὸ σιτίον προσενέγκασθαι προσφέρονται;

³⁵ «En los objetos correspondientes»: mantengo, como siempre, la versión de la edición de Gredos (Calvo para *Acerca del alma*), si bien se entendería mejor lo que estamos diciendo con una traducción como «en los objetos determinados», «en cada uno de estos objetos» o incluso «en estos objetos que tenemos a la vista».

³⁶ Otros ejemplos: *Metaph.* III 1002b, X 1058b, *de An.* I 403b.

Pero la entidad pertenece al ámbito de lo cualitativo. Y ésta es de naturaleza determinada, mientras que la cantidad es de naturaleza indeterminada. Además, cuando el médico prescribe tomar este determinado alimento, ¿por qué lo toman?

No es sólo una información compartida, como sucede en general con los demostrativos con partícula, sino también de una ficción compartida:

EE II 1225b4 ἤτοι ὡς τοῦδι μὲν πόμα, ἀλλ' ὡς φίλτρον καὶ οἶνον, τὸ δ' ἦν κώνειον.

O bien cree saber que esto es una bebida, como un filtro o vino, cuando realmente es cicuta.

Estos objetos virtuales pueden materializar abstracciones desprovistas de imagen, que el ademán de señalar y el demostrativo correspondiente traen a los ojos del espectador en un ejercicio de prestidigitación:

Metaph. VII 1032b19 Λέγω δ' οἶον εἰ ὑγιανεῖ, δεοὶ ἂν ὀμαλυνθῆναι. Τί οὖν ἐστὶ τὸ ὀμαλυνθῆναι; Τοῦδι, τοῦτο δ' ἔσται εἰ θερμανθήσεται. Τοῦτο δὲ τί ἐστὶ; Τοῦδι.

Quiero decir, por ejemplo, que si ha de sanar, deberá tener equilibrio. Y ¿qué es tener equilibrio? Esto. Y tal cosa se dará, a su vez, si se calienta. Y esto ¿qué es? Esto otro.

La capacidad del demostrativo τοῦδι de figurar visualmente conceptos e ideas resulta de especial utilidad para distinguir los pasos sucesivos en una cadena de hipótesis:

Metaph. VI 1027a32 πότερον γὰρ ἔσται τοῦδι ἢ οὐ; ἐὰν γε τοῦδι γένηται; εἰ δὲ μή οὐ. Τοῦτο δὲ ἐὰν ἄλλο.

¿Sucederá esto o no? Sí, si se produce esto otro; si no, no. Y esto último, a su vez, si se produce aquello otro.

d) La repetición del demostrativo ὀδί...ὀδί (también ὄδε...ὄδε³⁷) y aun con mayor frecuencia ὠδί...ὠδί marca la aparición de nuevos y diferenciados

³⁷ Por ejemplo, *Metaph.* 1033b Δεήσει γὰρ διαιρετὸν εἶναι ἀεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δὲ εἶδος («Desde luego, lo generado tiene que ser siempre divisible, y una parte será esto y otra parte esto otro, quiero decir, lo uno, materia y lo otro forma») o *Ph.* I 189b26 τὸ μέντοι ἐκ τοῦ ἀντικειμένου καὶ μὴ ὑπομένουτος ἀμφοτέρως λέγεται, καὶ ἐκ τοῦδε τόδε καὶ τόδε τόδε: («En cuanto a los opuestos que no permanecen, se dice de ambas maneras: decimos «esto llega a ser de esto» y «esto llega a ser esto»»).

elementos («esto... esto otro», «uno... otro», «de esta manera... de esta otra manera»)³⁸. Es frecuentísimo en Aristóteles:

Metaph. XII 1075a8 οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῷδὲ ἢ ἐν τῷδί, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὄν ἄλλο τι.

Pues no alcanza su bien en esta parte o en esta otra, sino que alcanza su bien supremo, que es distinto de él, en un todo completo.

A menudo los demostrativos con partícula se presentan de esta manera correlativa, en parejas o series:

Pol. III 1283a6 ὥστ' εἰ πλεῖον ὀδὲ διαφέρει κατὰ μέγεθος ἢ ὀδί κατ' ἀρετήν, καὶ πλεῖον ὑπερέχει ὅλως ἀρετῆ μεγέθους, εἴη ἂν συμβλητὰ πάντα. τοσόνδε γὰρ εἰ κρεῖττον τοσοῦδε, τοσόνδε δῆλον ὡς ἴσον.

De suerte que si éste se distingue en estatura más que éste otro en virtud, y la estatura en general prevalece sobre la virtud, todas las cosas serían comparables, ya que si tal cantidad es superior a tal otra, es claro que había tal otra cantidad que le será igual.

Ph. I 2, 185b25 8 καὶ τὸ τοιῷδὲ εἶναι καὶ τοσῷδὲ ταυτόν.

Lo que es de una cierta cualidad será lo mismo que lo que es de una cierta cantidad.

Metaph. X 1058 a 5 ἔσται δὲ καθ' αὐτὰ τὸ μὲν τοιῶνδὲ ζῶον τὸ δὲ τοιῶνδί, οἷον τὸ μὲν ἵππος τὸ δ' ἄνθρωπος.

Por sí mismos, ciertamente, el uno será tal animal y el otro tal otro animal, por ejemplo, el uno el caballo y el otro hombre.

3.2. Ὅδε (y τοιόσδε, τοσόσδε, ᾧδε)

El pronombre ὅδε se ha especializado en Aristóteles en ciertos usos al servicio de su construcción filosófica:

a) La reconocida distinción de lo *concreto* y *sensible* frente a lo general y abstracto, cometido que comparten ὅδε y ὀδί.

³⁸ Véase también, el ejemplo anterior (*Metaph.* VII 1032b), donde la pareja de demostrativos τοδί... τοδί señalan diferentes elementos y τοῦτο funciona como anafórico.

b) La forma neutra y sin refuerzo *τόδε* admite la *sustantivación*, hecho en sí mismo bastante elocuente de que algo ha cambiado: *τὸ τόδε* se traduce en su literalidad por ‘el esto’, *τὸ τοιόσδε* es ‘la cualidad’ y *τὸ τοσόσδε* ‘la cantidad’³⁹. No ocurre lo mismo con la forma *τοδί*, que es siempre un deíctico (**τὸ τοδί*, **τὸ τοιοσδί*, **τὸ τοσοσδί*).

c) Como es sabido, la combinación de *τόδε* con el indefinido *τι* (*τόδε τι*) adquiere un significado lexical que se traduce por ‘algo determinado’, ‘una realidad individual’, con un sentido próximo al de *οὐσία* (‘entidad’, ‘sustancia’). La determinación del demostrativo se ha convertido en concepto:

de An. I 402a24 λέγω δὲ πότερον τόδε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, ἢ καὶ τις ἄλλη τῶν διαίρεθεισῶν κατηγοριῶν.

Quiero decir si se trata de una realidad individual, de una entidad, o si al contrario es cualidad, cantidad o incluso cualquier otra de las categorías que hemos distinguido.

de An. II 412a6 λέγομεν δὴ γένος ἔν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς ὕλην, ὃ καθ’ αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ’ ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων.

Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia —aquello que por sí no es algo determinado—, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra.

Que se ha producido un cambio de categoría y que *τόδε τι* se entendía como un nombre lo muestra este ejemplo en que aparece precedido de artículo:

Metaph. VII 1038b25 μὴ ἐξ οὐσιῶν εἶναι μηδ’ ἐκ τοῦ τόδε τι ἀλλ’ ἐκ ποιοῦ.

No esté compuesto de sustancias ni de algo determinado sino de cualidades.

Tampoco aquí es posible *τοδί* + *τι*. En estos dos últimos usos, *τόδε* no es ya un pronombre demostrativo, sino que define un concepto (sea ‘realidad

³⁹ En paralelo a *τόδε τι*, *τὸ ποιόν*, *τὸ ποσόν* (*Metaph.* VII 1038b25) y a las predicaciones *τοδί*, *τοιονδί*, *τοσονδί* (*Metaph.* XIV 2 1089a).

sensible', 'cualidad', 'cantidad', 'realidad individual', etc.), una transformación gramatical de la que queda al margen τοδί, que es siempre un deíctico.

3.3. Οὗτος (γ τοιοῦτος, τοσοῦτος, οὕτως),

Rara vez se refuerza con -ί (13 veces) y es la forma general de demostrativo sin partícula. Su presencia es abrumadora (ya solo el adverbio οὕτως aparece 929 veces/ ὧδε 42), frente a la cual ὧδε y ἐκεῖνος ponen la nota singular, como se ha visto a pequeña escala por los datos de la *Poética* (197 οὗτος /3 ὧδε /8 ἐκεῖνος). Funciona siempre como anafórico de algo recién mencionado (una afirmación, un personaje...):

Po. 1460a20 Οἴονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι, ὅταν τουδί ὄντος τοδί ἢ ἢ γινομένου γίνηται, εἰ τὸ ὕστερον ἔστιν, καὶ τὸ πρότερον εἶναι ἢ γίνεσθαι· τοῦτο δέ ἐστι ψεῦδος.

Pues los hombres creen que cuando existiendo o produciéndose una cosa, existe o se produce otra, si la última existe, también la primera existe o se produce; pero esto es falso.

Po. 1455a4 Τετάρτη δὲ ἡ ἐκ συλλογισμοῦ, οἶον ἐν Χοηφόροις, [5] ὅτι ὁμοίως τις ἐλήλυθεν, ὁμοίως δὲ οὐθεις ἀλλ' ἢ Ὀρέστης, οὗτος ἄρα ἐλήλυθεν.

El cuarto reconocimiento es el que viene de un silogismo, como en Coéforos: ha venido alguien parecido a mí, y nadie es parecido a mí sino Orestes, entonces es éste el que ha llegado.

Su exclusiva función anafórica lo excluye de las definiciones del tipo 'esto es tal cosa', que se encomiendan a τόδε/τοδί: τόδε εἶναι τόδε (*Metaph.* 1017 a 13).

3.4. Ἐκεῖνος

Se emplea de modo complementario como anafórico al lado de οὗτος en alusión a un elemento más alejado dentro del discurso.

No sorprende la predilección del anafórico ἐκεῖνος frente a οὗτος para ciertos elementos distantes o intangibles, como el alma:

de An. I 408b15 βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ· τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ' ἀπ' ἐκείνης.

Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma. Esto no significa, en cualquier caso, que el movimiento se dé en ella, sino que unas veces termina en ella y otras se origina en ella.

Así como también para referentes situados en otra dimensión, por ejemplo los personajes de una obra literaria objeto de comentario, Ifigenia y Orestes⁴⁰:

Po. 1454b31 Οἷον [Ὀρέστης] ἐν τῇ Ἰφιγενείᾳ ἀνεγνώρισεν ὅτι Ὀρέστης· ἐκεῖνη μὲν γὰρ διὰ τῆς ἐπιστολῆς, ἐκεῖνος δὲ αὐτὸς λέγει ἃ βούλεται ὁ ποιητὴς ἄλλ' οὐχ ὁ μῦθος·

Por ejemplo, Orestes en la Ifigenia se hace reconocer como Orestes. Ella se hace reconocer por medio de la carta, pero él dice lo que quiere el poeta, pero no la fábula.

Ἐκεῖνος es asimismo Arifrades (*Po.* 1458b31), o los retratistas (*Poe.* 1454b10), que quedan fuera del ámbito físico o temporal, como los filósofos que le precedieron en su búsqueda de la verdad (*Metaph.* I 983b3).

Tanto su condición de anafórico en Aristóteles como el hecho constatado de que ἐκεῖνος en ático remite a un espacio distinto y alejado⁴¹ hacen imposible el refuerzo deíctico -ί.

3.5. Ὡδί/οὕτωςί

Los adverbios deícticos de modo siguen la misma pauta de los pronombres correspondientes. Se prefiere ὦδί a οὕτωςί en las formas con refuerzo en una proporción (87/4) que lleva a pensar que los ejemplos del segundo pueden no ser aristotélicos; desempeñan las mismas funciones: ὦδε, ὦδί son

⁴⁰ También para Orestes, poco antes, en *Po.* 1452b5 (οἷον ἢ μὲν Ἰφιγένεια τῷ Ὀρέστη ἀνεγνώρισθη ἐκ τῆς πέμψεως τῆς ἐπιστολῆς, ἐκεῖνου δὲ πρὸς τὴν Ἰφιγένειαν ἄλλης ἔδει ἀναγνωρίσεως).

⁴¹ Ledesma 1987, pp. 228-229. Se observa incluso que cuando en un caso poco frecuente Aristóteles reproduce palabras de otros dibujando una escena externa al discurso y οὗτος y ἐκεῖνος funcionan como deícticos locales, también el referente de ἐκεῖνος se sitúa en otra esfera, como en *Po.* 1448b. Está explicando por qué la mimesis produce placer en los espectadores: ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος («porque ocurre que ante su contemplación aprenden y razonan qué es cada cosa, como que «éste es aquél...»).

deícticos de lo concreto («de esta manera concreta»), lo virtual («de este modo que ves»), en parejas o series indican alteridad u oposición («de esta manera...de esta otra manera»); οὕτως en cambio es un anafórico («tal como hemos dicho»).

Con ὡδί se hace referencia a una manera concreta de ser:

EN V 1137a6 συγγενέσθαι μὲν γὰρ τῆ τοῦ γείτονος καὶ πατάζει τὸν πλησίον καὶ δοῦναι τῆ χειρὶ τὸ ἀργύριον ῥάδιον καὶ ἐπ' αὐτοῖς, ἀλλὰ τὸ ὡδί ἔχοντας ταῦτα ποιεῖν οὔτε ῥάδιον οὔτ' ἐπ' αὐτοῖς.

En efecto, cohabitar con la mujer del vecino, golpear al prójimo o sobornar es fácil y está en su poder; pero hacer esto por ser de una cierta manera, ni es fácil ni está en su poder.

Raramente es catafórico ὡδί:

Ph. I 7, 189b34 λέγω δὲ τοῦτο ὡδί. ἔστι γὰρ γίνεσθαι ἄνθρωπον μουσικόν, ἔστι δὲ τὸ μὴ μουσικὸν γίνεσθαι μουσικόν ἢ τὸν μὴ μουσικὸν ἄνθρωπον ἄνθρωπον μουσικόν.

Quiero decir lo siguiente: un hombre puede llegar a ser músico, y también lo que es no-músico puede llegar a ser músico o el hombre no-músico puede llegar a ser hombre músico.

La correlación ὡδί...ὡδί alude a modos distintos⁴²:

Metaph. XI 1068a25 πλὴν αἱ μὲν εἰς ἀντικείμενα ὡδί, ἢ δ' ὡδί, ἢ κίνησις.

Sólo que éstas cambian hacia términos opuestos de tal modo y aquél, el movimiento, (hacia términos opuestos) de tal otro modo.

La forma οὕτως es anafórica. De los tres pasajes aristotélicos con la reforzada οὕτως, el de *EN 1103b20* funciona como οὕτως (anafórico), aunque a la vez indica alteridad, como la pareja ὡδί...ὡδί.

⁴² Por ejemplo también: *Metaph. XII 1072a* ἀνάγκη ἄρα ὡδί μὲν καθ' αὐτὸ ἐνεργεῖν ὡδί δὲ καθ' ἄλλο («la cual necesariamente actuará de una manera por sí y de otra manera por algo distinto (de ella)»). O afirma y niega el mismo elemento: *Metaph. IX 1050b32* τὸ γὰρ δυνάμενον ὡδί κινεῖν δύναται καὶ μὴ ὡδί, ὅσα γε κατὰ λόγον («en efecto, lo que tiene potencia para mover de cierto modo puede también mover no de ese modo, como es el caso de las potencias racionales todas»).

En efecto, *EN* 1103b20 presenta la correlación οὐτωςί...οὐτωςί en el sentido antes referido de ὡδί...ὡδί (y ὡδε...ὡδε) para marcar la oposición (de una cierta manera...de otra manera):

EN II 1103b18 οἱ μὲν γὰρ σόφρονες καὶ πρᾶοι γίνονται, οἱ δ' ἀκόλαστοι καὶ ὀργίλοι, οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὐτωςί ἐν αὐτοῖς ἀναστρέφουσθαι, οἱ δὲ ἐκ τοῦ οὐτωςί καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται.

Unos se vuelven moderados y mansos, otros licenciosos e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo.

El ejemplo οὐτωςί del libro XIV de la *Metafísica* (1093b) recuerda al de ὡδί en *Acerca del cielo* 277b30, aunque el primero parece vagamente anafórico y el segundo catafórico:

Metaph. XIV 1093b9 ἀλλ' αἱ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς φύσεις αἱ ἐπαινούμεναι καὶ τὰ τούτοις ἐναντία καὶ ὅλως τὰ ἐν τοῖς μαθήμασιν, ὡς μὲν λέγουσί τινες καὶ αἴτια ποιοῦσι τῆς φύσεως, ἔοικεν οὐτωςί γε σκοποῦμενοις διαφεύγειν.

Pero las celebradas naturalezas que se dan en los números, así como las propiedades contrarias a ellas, y en general, las que se dan en las realidades matemáticas, tal como algunos las explican y las hacen causas de la naturaleza, parecen disiparse ante este tipo de análisis que nosotros hacemos.

Cael. 277b30: δόξειε γὰρ ἂν ὡδί σκοποῦμενοις ἀδύνατον ἓνα καὶ μόνον εἶναι αὐτόν.

También resultará evidente que el cielo es necesariamente único a los que consideren la cosa del modo siguiente.

El cuarto y último ejemplo de οὐτωςί es un fragmento del Protréptico, que a falta de contexto admite ambas interpretaciones:

Protrepticus 10, 2 Ἄνωθεν δ' ἀρχόμενοι ἀπὸ τῆς φύσεως βουλήματος ἐπὶ τὴν αὐτὴν προτροπὴν προχωροῦμεν οὐτωςί.

3.6. *Νομί*

Frente a lo habitual en el ático de ese momento, el adverbio de tiempo νῶν no se refuerza con la partícula -ί. Se computan cuatro únicas muestras de νομί, que era sin embargo ampliamente empleada por contemporáneos

(Demóstenes la emplea 165 veces). En tres de ellas (*Phgn.* 806a36 y 809a26 y *Pol.* 1317a39) la fórmula empleada es $\nu\upsilon\iota$ δέ, característica del helenismo, por lo que puede no ser de Aristóteles. De hecho, *Physiognomonica* se considera una obra posterior, de hacia el siglo II a. C., datación que explica por sí sola el empleo de $\nu\upsilon\iota$ δέ. Queda la cuarta, ya citada, de la *Metafísica*, a duras penas reconocible como adverbio deíctico temporal (XIV 1092b28⁴³).

IV. CONCLUSIÓN

Aristóteles representa un caso singular en el ático clásico en lo que respecta a los demostrativos con partícula y a los deícticos en su conjunto, tanto por la selección de ciertas formas como por el cometido asignado. Sorprendentemente, utiliza casi en exclusiva el demostrativo con partícula ὁδί (y sus derivados τοιοσδί, τοσοσδί) y prescinde de οὔτοσί (τοιουτοσί, τοσουτοσί), apartándose con ello del uso imperante en la época, caracterizado por un predominio muy marcado del segundo. De manera que parece haberse operado en la práctica una limitación de los deícticos con partícula a uno solo, ya sea ὁδί en Aristóteles o οὔτοσί en Platón. Habría que reconsiderar la autoría de los escasísimos ejemplos de οὔτοσί en la obra de Aristóteles y los aún más raros $\nu\upsilon\iota$. En cuanto al inexistente ἐκεινοσί, se trataba de una forma anómala desde mucho antes.

En el caso de Aristóteles, la preferencia por ὁδί contrasta con su predilección paralela por οὔτος entre los demostrativos sin refuerzo. Es decir, llama la atención que siendo οὔτος su demostrativo habitual, sin embargo no admita el refuerzo deíctico.

Todo ello implica un nuevo reparto de las funciones entre los demostrativos, en donde adquiere el mayor protagonismo el tándem ὁδί (y en menor medida ὅδε)-οὔτος. El primero asume en exclusiva las competencias deícticas, en tres sentidos que están estrechamente ligados a la exposición de su filosofía ante un auditorio: a) para señalar lo concreto, lo individual y lo sensible; b) para crear objetos virtuales, que materializan incluso abstracciones; c) para marcar el contraste en las enumeraciones con sucesivos ὁδί (ὁδί...ὁδί = ‘éste...este otro’, ‘uno...otro’, ὡδί...ὡδί = ‘de esta manera...de

⁴³ $\text{Νυνὶ γὰρ οὐθὲν ὑγιεινότερον τρις τρία ἂν ἦ τὸ μελίκρατον κεκραμένον}$ («pues desde luego el aguamiel no será en absoluto más curativo si está mezclado en la proporción de tres a tres»).

esta otra'). Mientras tanto, οὗτος se reserva el dominio de la anáfora (con el complementario y alternativo ἐκεῖνος para lo más lejano), que constituye además su única función. En pocas palabras, ὁδί es un deíctico espacial y οὗτος invariablemente un anafórico.

Si en el contexto de la filosofía de Aristóteles, la forma ὅδε puede abandonar la categoría de pronombre en las expresiones τὸ τόδε, τὸ τοιόσδε, τὸ τοσόσδε ('el esto', 'la cualidad', 'la cantidad') y τόδε τι ('algo determinado', 'sustancia' o 'entidad'), no ocurre lo mismo con la reforzada ὁδί (imposible *τὸ τοδί, *τὸ τοιοσδί, *τὸ τοσοσδί, *τοδί τι). En el *Corpus Aristotelicum* ὁδί, único demostrativo con partícula -ί, es siempre un deíctico, empleado para señalar o presentar virtualmente ante el auditorio nuevos elementos.

El demostrativo ὁδί se constituye así en recurso expresivo y dinamizador de primer orden, retórico en el sentido más genuino del término, porque con él el orador atrae la atención de los oyentes hacia objetos no siempre fáciles de aprehender. Con frecuencia se identifica con lo concreto y lo visible y su caracterización ('esto de aquí', 'este individuo concreto', 'de esta manera determinada'), en la tarea de establecer diferentes niveles de abstracción, o le sirve para fijar visualmente los eslabones de la cadena argumentativa.

Reconocemos a un Aristóteles siempre atento a hacerse entender y firme convencido de la importancia de lo visual en la adquisición y la transmisión del conocimiento, que aprovecha, y lo hace a su eficaz modo, el enorme potencial de los demostrativos con partícula deíctica.

BIBLIOGRAFÍA

- Baim, D. 1987: *Actors and audience: a study of asides and related conventions in greek drama*, Oxford.
- Bonitz, H. 1955: *Index Aristotelicus*, Berlín.
- Brown, G. y Yule, G. 1988: *Discourse Analysis*, Cambridge.
- Calvo, T. 1994, «Introducción, traducción y notas», pp. 7-59, Aristóteles. *Metafísica*, Madrid.
- Candel, M. 1996, «Introducción, traducción y notas» Aristóteles. *Acerca del cielo, Meteorológicos*, Madrid.
- Duhoux, Y. 1997: «Grec écrit et grec parlé», en Rijksbaron, A. (ed.), pp. 15-48.
- Echandía, G. R. de 1995, «Introducción, traducción y notas» Aristóteles. *Física*, Madrid.
- García Valdés, M. 1994: «Introducción, traducción y notas», Aristóteles. *Política*, Madrid. pp. 7-27.

- García Yebra, V. 1970: *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe, Madrid.
- Gil, L. 1995: *La palabra y su imagen. Valoración de la obra escrita en la Antigüedad*, Madrid.
- Gill, M.L. 1989: *Aristotle on Substance: the Paradox of Unity*, Princeton.
- Gomperz, T. 2000: *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía en la antigüedad*. T. III, Barcelona.
- Ledesma, A. 1987: «El significado de los demostrativos en el *Corpus Lysiacum*», *Emerita* 55, pp. 209-231.
- Lledó, E. 1995: «Introducción a las Éticas», Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia*, Madrid. pp. 7-119.
- López Eire, A. 2001: «Oralidad y retórica», *Revista de retórica y teoría de la comunicación* I, pp. 109-124.
- Lyons, Ch. 1999: *Definiteness*, Cambridge.
- Manolessou, I. 2001: «The Evolution of the demonstrative System in Greek», *Journal of Greek Linguistics* 2, pp. 119-148.
- Martín de Lucas, I. 1996: «Los demostrativos con -ί epidíctica en Aristófanes», *Emerita* LXIV, pp. 157-171).
- Martín de Lucas, I. 1997: «Los demostrativos con -ί epidíctica en Lisias», *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, pp. 153-157, Madrid.
- Martín de Lucas, I. 2011: «La partícula deíctica -ί», *CFC(G)* 2011, 21, pp. 65-83.
- Martín López, M. I. 1994: «Deixis frente a anáfora en griego antiguo», *Minerva*, pp. 11-42.
- Martínez, M. 1998-99: «Generalidades sobre el lenguaje coloquial griego», *Philologica Canariensia* 4-5, pp. 369-392.
- Ong, W. 1982: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres.
- Pallí, J. 1985: «Introducción, traducción y notas», Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid.
- Rijksbaron, A. (ed.) 1997: *New approaches to greek particles: Proceedings of the colloquium held in Amsterdam, January 4-6, 1996, to honour C.J. Ruijgh on the occasion of his retirement*, Amsterdam.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 09/12/2011

Fecha de aceptación: 26/11/2012

Fecha de recepción de la versión definitiva: 02/01/2013

El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias grecorromanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua*

Domingo F. Sanz

domingo.f.sanz.edu@juntadeandalucia.es

Cannibalism in Latin-Greek sources: its references in mythology and ancient philosophy

En este artículo se pretende analizar y comentar el mayor número posible de menciones al fenómeno del canibalismo existentes en la tradición literaria grecolatina. Tras repasar las fuentes, es posible distinguir las diferentes maneras en que esta tradición abordó dicho fenómeno y descubrir una intención común: partiendo de la mitología o la epopeya homérica, pasando por las distintas corrientes filosóficas y de pensamiento, empezaremos a comprobar cómo en muchas ocasiones se hace uso del concepto de canibalismo para definir negativamente al Otro, al distinto y/o al distante, inaugurando así un tópico que aún pervive.

Palabras clave: Canibalismo; literatura grecolatina; mitología; filosofía; Séneca; Ovidio.

This article tries to analyze and comment on the greater amount of references regarding the phenomenon of cannibalism that there exists in Greek and Latin literary tradition. After reviewing many of the sources, it is possible to distinguish the different ways in which this tradition approached such phenomenon and to discover a common intention: starting from the mythology or the Homeric epic, going through the different philosophical trends and schools of thought, we will begin to realize and conclude that in many occasions there is a use of the concept of cannibalism to negatively define «the other», the outcast or foreigner, opening thus a topic that still survives nowadays.

Key words: Cannibalism; Latin-Greek literature; mythology; philosophy; Seneca; Ovid.

* Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación FFI-2008-06919-C02-01 FILO del CSIC y con el apoyo del grupo de investigación «Nicolaus Heinsius» (HUM 261) de la Universidad de Huelva. Estoy muy agradecido a los profesores Pedro Bádenas, Ana Pérez y Juan Antonio Estévez por sus sugerencias y correcciones, así como a mis anónimos revisores: sus aportaciones han sido muy valiosas. De todos ellos son los aciertos de este trabajo.

El fenómeno del canibalismo¹, uno de los mayores, si no el mayor tabú cultural, ha atraído desde siempre la curiosidad del ser humano, especialmente del hombre occidental —pero no solo, toda vez que esta práctica es asimismo rechazable en otros países y culturas—, como se puede comprobar sobre todo desde los siglos XVIII y XIX en la literatura y en el XX y comienzos del XXI también en el cine. La civilizada y ordenada mentalidad occidental ha relacionado dicho fenómeno o bien con culturas primitivas y salvajes, bárbaras en el sentido moderno del término, o bien con comportamientos perturbados o con situaciones de extrema necesidad.

En la bibliografía existente he observado que, en los capítulos dedicados a la Antigüedad grecolatina, las referencias se limitan generalmente a lugares comunes y pasajes muy conocidos, para dirigir inmediatamente la atención a culturas más lejanas en el espacio, pero más cercanas en el tiempo (las sociedades del Pacífico occidental o las de Mesoamérica, por ejemplo), o a episodios relacionados con guerras o accidentes (como el de los desdichados náufragos de *La Medusa*).

Como veremos, en la primera expresión artística escrita en lengua griega ya encontramos referencias al tema del canibalismo, asunto que en la Antigüedad es tratado de manera fragmentaria en las fuentes grecorromanas, y pasa de la mera mención del hecho de una manera, digamos, aséptica a una intencionalidad que busca influir en la mente del receptor. A veces sirven para medir el grado de barbarie de determinadas sociedades con las que la civilizada Grecia o la poderosa Roma entran en contacto; sin embargo, hay ocasiones en que encontramos pasajes en los que son los mismos civilizados miembros de sus sociedades quienes protagonizan infames episodios de canibalismo.

¹ Utilizaré el término «canibalismo», a saber, comer la carne de otro de la misma especie, aun siendo una palabra desconocida en época grecolatina, toda vez que empezó a utilizarse a partir del descubrimiento de América, al considerarla más exacta que «antropofagia»: por ejemplo, no juzgo el episodio de Polifemo o el de los lestrígones en la *Odisea* como ejemplos de canibalismo, aunque sí lo sean de antropofagia, pues los considero monstruos que devoran seres de otra especie, en este caso a los pobres compañeros de Odiseo; sin embargo, sí hay posibilidad de considerar que un ser como Saturno comete un acto de canibalismo, aunque no sea propiamente antropofagia, toda vez que a quien devora es a sus propios hijos, seres divinos. V. Burkert 1983, p. 130, quien considera, sin embargo, la aventura de Polifemo como «the oldest story of cannibalism in Greek literature».

Como filólogo clásico, en este trabajo me he propuesto comenzar la recopilación de las fuentes grecolatinas que hacen algún tipo de mención de este fenómeno y, en un segundo momento, ordenar de alguna manera ese fondo, según el campo del que proceda: ahora bien, debido al gran número de ejemplos, he limitado mi estudio a la mitología y la filosofía².

1. La rica mitología griega contiene variados e importantes elementos que se pueden interpretar como episodios de canibalismo. El recuerdo de tiempos muy lejanos en los que el hombre viviría sometido al miedo a ser devorado por animales salvajes se refleja también de alguna manera en episodios antropófagos en la mitología y, por ende, en la literatura griega. La genealogía divina, por ejemplo, es vista por algunos como una sucesión de padres que devoran a sus hijos y de hijos que castran a sus padres³. Esta dramática ruleta que comienza con Urano, que oculta a sus vástagos en el amplio pecho de Gea, y continúa con Crono, que devora o engulle sistemáticamente a sus hijos una vez los engendra Rea, concluye con Zeus, quien, aconsejado por Gea y Urano, se traga a Metis, la cual —decía la profecía— engendraría después de Atenea a un varón que en el futuro reinaría sobre los dioses. De este modo, Metis no puede quedar encinta y la profecía queda inconclusa.

Si se considera este episodio como un acto de canibalismo, se podría entender también como un ejemplo de «endocanibalismo», un elemento inherente en otros casos que escapan a nuestro estudio: el hecho de devorar al otro tiene como consecuencia adquirir o asimilar las características de la

² McGowan 1994, pp. 423-433, presenta una clasificación de cierto número de fuentes que mencionan el canibalismo en cuatro categorías: canibal filosófico, exótico, mítico y político. Esta categorización agrupa bastantes ejemplos en los autores grecolatinos y coincide parcialmente con lo que expongo en mi artículo, aunque no es del todo completa.

³ «The genealogy of the Greek gods is a succession of devouring fathers and castrating sons that ends only with Zeus, who takes rather drastic precautions against filial rebellion. In Hesiod's version, he swallows his mate, Metis, to assimilate her potentially subversive female energy and appropriate the act of procreation for himself alone; in Homer's, he gains power through abortion, or rather abstinence, when, forewarned of the consequences, he refuses to mate with Tetis and father a son greater than himself» Kilgour 1990, p. 14. Los mitos de sucesión de los reyes divinos no son exclusivos de los griegos. Encontramos un interesante antecedente en la mitología hitita (de al menos *ca.* 1200 a. C.) en el que, además, hay un ejemplo de castración canibal que no existe en la versión griega que nos ha transmitido Hesíodo (Fox 2009, p. 341).

víctima. De este modo, Hesíodo, que afirma de Metis que es la más sabia entre los dioses y los hombres mortales (*Th.* 887), explica posteriormente que el hecho de tragarse a Metis le sirve a Zeus para que le aconsejara sobre el bien y el mal⁴. No acaba, por así decirlo, con su vida, no la encierra en el Tártaro, sino que se la traga y, con ello, adquiere sus habilidades intelectivas, haciéndolo definitivamente todopoderoso.

Sin embargo, hay quien puede considerar una confusión o error metodológico de base el hecho de dar a estos episodios la categoría de actos de canibalismo, toda vez que sus protagonistas no devoran a sus hijos o a sus potenciales rivales, sino que los engullen enteros como en una especie de encierro, quedando en situación de nonatos⁵. El léxico utilizado por Hesíodo parece dejarlo claro en el episodio de Urano, cuando dice que éste «iba ocul-tando» en el seno de Gea a los hijos que eran engendrados (*Th.* 157-158: πάντας ἀποκρύπτασκε, καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίσσκε, / Γαίης ἐν κευθμῶνι...), o bien, cuando afirma que Zeus se tragó (κατατίθημι ἐὶν νηδύν «guardar en su estómago» es la expresión utilizada por el poeta: *Th.* 890; 899) a Metis. Más ambiguo, sin embargo, se muestra cuando habla de Crono, al utilizar por tres veces el verbo καταπίνω, que puede interpretarse como «tragar», pero también como «devorar» (*Th.* 459; 467; 473).

El canibalismo retrotrae al ser humano a la barbarie de los primeros tiempos. Como dice Hesíodo (*Op.* 276-280), solo la justicia (δική) donada por Zeus nos hace diferentes de las bestias, que se caracterizan por devorarse las unas a las otras⁶. Sin embargo, en determinados episodios míticos, la justicia de Zeus aún no se ha impuesto, por lo que, en su todopoderoso y justo reinado, los actos de canibalismo no han desaparecido completamente⁷. Encontramos dos ejemplos muy parecidos de canibalismo por venganza: en primer lugar, Apolodoro (*Epit.* II 12-13) narra la terrible venganza de Atreo contra Tiestes; Atreo, que ocupaba el trono de Micenas y había desterrado a su hermano Tiestes, cuando se entera del adulterio que comete su esposa con éste, manda llamarlo. Fingiendo una reconciliación, le prepara un banquete que consiste en la carne de los hijos del propio Tiestes tras sacrificarlos en

⁴ Hes, *Th.* 889-900. Según West 1997, p. 405 (citando a Onians 1951, p. 489, n.1) «connects the manner of Zeus' assimilation of Μῆτις, putting her in his belly, with the idea of a prophetic spirit in the belly, as claimed by Euricles (sch. Ar., *V.*, 1014; sch. Pl., *Sph.* 252c)».

⁵ Agradezco a mi anónimo corrector el apunte.

⁶ Véase asimismo Renehan 1981, pp. 254-256.

⁷ Burkert 1983, pp. 103-107.

el altar de Zeus. Cuando Tiestes termina de comer, Atreo le muestra las extremidades de los asesinados. Ovidio (*Met.* VI 424-674)⁸, por su parte, nos narra otro ejemplo de maldad mayúscula en los banquetes de Procne y Filomela: Tereo, esposo de Procne, viola a su cuñada Filomela. En venganza por tan terrible acto, ambas traman uno aún más atroz. Matan al niño Itis, hijo de Procne y Tereo, le cortan la cabeza, lo cocinan y condimentan. Ovidio detalla cómo una parte es hervida, mientras otra es destinada al asador. Se lo dan de comer a Tereo y, finalmente, le presentan la cabeza del niño muerto. Otro ejemplo de canibalismo como respuesta a una violación incestuosa lo encontramos en Partenio (XIII): Clímeno se enamora de su hija, Harpálice, se la arrebató a su prometido y escapa con ella a Argos. La muchacha, que siente que está siendo ultrajada por su padre, trama su venganza. Mata a su hermano pequeño, lo descuartiza y se lo sirve a su padre durante un banquete ritual⁹.

Asimismo, son característicos los intentos de probar la sabiduría de los dioses buscando engañarlos mediante actos de antropofagia. Así actúa Tántalo, abuelo de Atreo y Tiestes, cuando asesina a su hijo Pélope, lo trocea y se lo da de comer a los dioses (*Ou., Met.* VI 404-411; *Hyg., Fab.* LXXXIII). Por su parte, Ovidio (*Met.* I 162-243) cuenta cómo es Júpiter quien recuerda el infame banquete de Licaón (*foeda Lycaoniae referens conuiuia mensae* I 165)¹⁰, y cómo este último sacrifica a un prisionero moloso y lo cocina. El poeta también detalla, como en el episodio de Procne y Filomela, que cuece una parte y asa otra (226-229)¹¹.

En la epopeya homérica encontramos numerosas escenas de combate en las que se describe la violencia con un detalle y un dramatismo, me atrevería a decir, cinematográfico. El héroe homérico, en especial Aquiles, dentro de este ambiente bélico se ve arrastrado por unos sentimientos arrebatadores

⁸ El mismo episodio se menciona en Apollod. III 14.8; *Hyg., Fab.* XLV.

⁹ Menos conocido es el mito de Demifonte, que transmite Higino (*Astr.* II 40.3), quien cuenta que un noble llamado Mastusio, en venganza, asesina a las hijas del rey Demifonte, mezcla su sangre con vino y se la hace beber al propio soberano.

¹⁰ También es Licaón quien prueba a Zeus en *Hyg., Astr.* II 4. Por su parte, en Eratosth., *Cat.* VIII; Apollod. III 8.1; *Hyg., Fab.* CLXXVI y Nonn., *D.* XVIII 20-24 son los hijos de Licaón los que intentan probar a Zeus, mezclando carne humana con la de un sacrificio. Para otras variantes sobre este episodio, v. Ruiz de Elvira 1995, pp. 444-445.

¹¹ Sobre este detalle de asar una parte de la carne del sacrificio y de cocer otra, v. Burkert 1983, p. 89, n. 29.

difícilmente controlables y estos elementos se conjugan en la batalla final. Tras una lucha a muerte entre los dos campeones de los bandos, griego y troyano, Aquiles asesta el golpe mortal sobre su archienemigo troyano y se desencadena en el líder de los mirmidones un odio salvaje, superior al que haya podido sentir jamás un ser humano. Ese feroz sentimiento para con el odiado Héctor le lleva a despreciar las más mínimas reglas de honor: que los perros despedacen su cuerpo insepulto. El héroe troyano le suplica, pero Aquiles se enfurece aún más y le espeta (*Il.* XXII 346-347): αἶ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνείη / ὄμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι «¡Ojalá el furor y el coraje me empujaran a cortar y comerme crudas tus carnes!».¹²

Desea su destrucción y aniquilamiento, hacerlo desaparecer devorándolo crudo. Sin embargo, Aquiles no se va a entregar al odio canibal: con que los perros y las aves de rapiña destrocen su cuerpo es suficiente. Pero aunque no llega a cumplir lo dicho, aunque no traspasa las barreras, sus palabras retratan claramente la fiereza de Aquiles¹³. Este brutal lenguaje lo vemos también en un pasaje más: cuando Hécuba muestra su odio visceral hacia Aquiles, asesino de su hijo (*XXIV* 212-214)¹⁴. Como vemos, estos ejemplos son en realidad *desiderata*, en ningún momento hay posibilidad de que esos fuertes sentimientos acaben en un acto de canibalismo, pero sirven al poeta para mostrar, como pinceladas en un retrato, el extremado grado al que puede llegar la pasión de sus personajes¹⁵.

¹² Salvo que se indique lo contrario, aquí y en lo sucesivo se ofrece una traducción propia de los textos.

¹³ No me resisto a comentar que 2.800 años después en un sucedáneo de la epopeya griega como es el cómic de superhéroes americano encontramos por casualidad una escena muy parecida: después de un combate apocalíptico, un superhéroe, Hulk, caracterizado por su salvaje fuerza sobrehumana, devora el cuerpo de su enemigo derrotado como culminación de la victoria (*The Ultimates*, vol. II, 4, Cómics Forum, 2003). Al menos Aquiles no llega a cumplir su inconcebible deseo.

¹⁴ Cf. el potencial acto de antropofagia que encontramos en las palabras que Zeus dirige a Hera, cuando afirma que ésta solo calmaría su ira hacia los troyanos si devorara (βεβρώθοις) crudo a Príamo, a los hijos de éste y a los demás troyanos (*IV* 34-36).

¹⁵ Cf. X., *HG* III 3.6, donde Jenofonte refiere que un tal Cinadón, que conspiraba contra el rey Agesilao, odiaba tanto a los espartiatas que se los comería crudos, y X., *An.* IV 8.14: τοῦτους, ἦν πως δυνώμεθα, καὶ ὄμοιός δέϊ καταφαγεῖν «a esos, por poco que podamos, incluso crudos hay que comérselos». El propio Jenofonte anima a sus compañeros de expedición a combatir a los colcos, quienes son el último obstáculo para alcanzar el ansiado Mar Negro. De nuevo la desesperación que han provocado tantas y tantas penalidades a través del imperio persa, lleva al ateniense a esta arenga: incluso si hace falta, habrá que comerse crudos a los enemigos que se les enfrentan.

En la épica arcaica fragmentaria (schol. *Il.* V 126 [fr. 9 Bernabé]) hallamos un testimonio de canibalismo bastante significativo y que traspasa la línea roja que no hemos visto en Homero: el de Anfiarao. Éste odiaba a Tideo por haber sido él junto con Polinices el promotor del asalto a Tebas. Para evitar que Atenea salvase a Tideo, al que le había prometido la inmortalidad, y que yacía moribundo tras haber sido herido mortalmente por Melanipo, Anfiarao medita una acción que provoque el rechazo de la diosa y se abstenga de curarlo: Anfiarao mata a Melanipo y le lleva la cabeza cortada a Tideo quien la abre y le sorbe de manera frenética los sesos. Atenea no soporta este hecho y deja que Tideo muera¹⁶. El hecho de que la diosa que castiga la acción sea Atenea es, en mi opinión, sintomático, como quiera que es una diosa que se caracteriza por favorecer las causas justas. De este modo, queda claro que los dioses rechazan absolutamente manifestaciones de este tipo que van más allá del orden y las convenciones.

También hallamos en la épica de Virgilio una breve referencia al canibalismo como venganza en clara relación con el mencionado banquete de Tiestes. Cuando Dido ve las naves de Eneas abandonar Cartago, se apodera de ella la locura y la agitación. A gritos, desde la atalaya, se pregunta de manera retórica qué acciones podría haber cometido para vengar su amor traicionado: despedazar el cuerpo de su amado o pasar por las armas a sus compañeros y al mismísimo Ascanio, el hijo de Eneas, para servirlo a continuación en la mesa de su padre (*En.* IV 601-602 *non ipsum absumere ferro / Ascanium patriisque epulandum ponere mensis?*).

En los pasajes literarios que recogen de alguna manera la celebración de ritos dionisiacos, también se mencionan actos de canibalismo. Así, según Bonnechère 1994, p. 211, la teoría denominada «de la fertilidad» vería que la tragedia eurípidea de *Las bacantes* «laisserait transparaître les survivances d'antiques sacrifices humains et de cannibalisme». Así, por ejemplo, en los momentos finales de la tragedia, Eurípides (1184 y 1241-1242), con la locura de Ágave, convierte el sacrificio realizado «into potential cannibalism» cuando invita a Cadmo y sus amigos a un festín que «mercifully, never takes place»¹⁷. Sin embargo, en otras fuentes encontramos a mujeres que sufren el

¹⁶ Este episodio lo encontramos citado también en schol. *Lyc.* 1066; schol. *Pind.*, *Nem.* X 7, 12; y con variantes en *Apollod.* III 6.8; *Stat., Theb.* VIII 717-767 (v. Ruiz de Elvira 1995, p. 151).

¹⁷ Henrichs 2000, p. 188. Dodds opina con total convencimiento que en los rituales orgiásticos griegos se daban los actos de hacer pedazos a un animal (*σπαραγμός*) y de devorarlo crudo (*ὠμοφαγία*), y que en su momento no solo se despedazaron y se comieron animales,

castigo de Dioniso y acaban despedazando y devorando a sus hijos, como las Miniades, que, enloquecidas, acaban con Hípaso, hijo de una de ellas, Leucipe en concreto, o las mujeres de Argos, que terminan practicando el canibalismo con sus hijos de pecho. Asimismo, los básaros, pueblo de origen tracio que sufre la ira de Zeus por su desprecio a los dioses, experimentaron una especie de furor orgiástico que terminó en sacrificios humanos; sin embargo, esa locura les hizo arrojar los unos contra los otros, lanzándose dentelladas y repartiéndose trozos de carne ensangrentada. Solo al exterminar la generación que descendía de los primeros que se dedicaron a estos sacrificios, cesaron estas prácticas caníbales¹⁸. De la misma manera, el tesalio Erisicton sufre la ira divina, en este caso de Deméter, cuando aquél se empeñó en cortar una encina en un bosque consagrado a la diosa. Ésta manda al Hambre que castigue a Erisicton con un espantoso apetito que nunca queda saciado. Primero, el pobre desgraciado acaba con toda su hacienda, luego intenta vender a su propia hija y, al final, se ve obligado al «autocanibalismo», o sea, acaba devorándose a sí mismo¹⁹.

2. En gran parte de los relatos mitológicos mencionados, el canibalismo es un instrumento de venganza en un contexto caracterizado por el dominio de pasiones desenfrenadas y la ausencia de justicia. Por su parte, un movimiento religioso como el orfismo o una escuela de pensamiento presocrática

sino que «existió una vez una forma más potente, por ser más terrible, de este sacramento, a saber, la de despedazar, y quizá comer, a Dios en forma de hombre; y que la historia de Penteo es, en parte, un reflejo de aquel acto» (Dodds 1999, p. 259).

¹⁸ Sobre las Miniades, v. Plu., *Moralia* 299e, donde las hijas de Minias «dicen que se vieron presas de la locura y estaban deseosas de carne humana, por lo que sortearon a sus hijos» (μανείσας ἀνθρωπίνων ἐπιθυμῆσαι κρεῶν καὶ διαλαχεῖν περὶ τῶν τέκνων), siendo la única fuente que suma los dos ritos: el del despedazamiento y el de la ὁμοφαγία; tanto en Ant. Lib X, como en Ael., *VH* III 42 no se dice que tras el despedazamiento de Hípaso se diera el rito de la ὁμοφαγία; una versión algo distinta en Ou., *Met.* IV 1-415; y véase también Ruiz de Elvira 1995, p. 451; sobre las mujeres de Argos, Apollod. III 5.2; sobre los básaros de Tracia, Porph., *Abst.* II 8: hay una pintura en vaso que reproduce a un tracio devorando a un niño (Bonnechère 1994, p. 238, n. 44). V. asimismo Henrichs 1984, pp. 210-211.

¹⁹ Ou., *Met.* VIII 738-878 y Ruiz de Elvira 1995, p. 456. En su catálogo de glotones, Ateneo (X 415c-d) transmite un fragmento de Janto de Lidia (*FGH* 765 F 18) en el que encontramos el grotesco caso del rey Cambles de Lidia que llega a devorar a su propia esposa tras despedazarla. Se supone que lo hizo de manera inconsciente, pues al descubrir al día siguiente lo ocurrido (de manera muy gráfica, Ateneo dice que Cambles tiene la mano de aquélla en su boca), y al hacerse público además, éste se quitó la vida.

como el pitagorismo consideran este fenómeno no solo un elemento inherente del estadio salvaje del ser humano, sino también una consecuencia lógica y extrema de su creencia en la inmortalidad del alma, que se reencarna una y otra vez. Asimismo, el canibalismo no es un fenómeno unívoco, pues presenta diferencias conceptuales que podemos observar en los escritos de las escuelas de pensamiento de la Antigüedad; éstas se debaten entre la aceptación, cuando la necesidad disculpa dicha práctica, o el rechazo absoluto a las prácticas antropofágicas, consideradas algo monstruoso, impropio de la naturaleza humana.

Según la cosmología órfica, al principio, el ser humano se hallaba en el grado de la animalidad y el canibalismo sin que lo rigiera ley alguna, sino la del más fuerte (Orph., *Fr.* 641)²⁰; sin embargo, un dios se apiada del género humano y envía a las diosas portadoras de las leyes, que acaban con el «canibalismo ilegal» e introducen la agricultura. El hecho de abandonar el consumo de carne y empezar el de productos de la tierra conlleva la civilización de la sociedad. Testimonios posteriores²¹ convierten a Orfeo, como portador de la cultura, en una especie de héroe civilizador que aparta al hombre del sacrificio animal y del consumo de carne²². El modo de vida de los seguidores de Orfeo, por tanto, aconsejaba apartarse de comer carne, debido a su impureza, y no manchar de sangre los altares²³. Por consiguiente, la doctrina

²⁰ S. E., *M.* II 31: παρὸ καὶ ὁ θεόλογος Ὀρφεὺς τὸ ἀναγκαῖον αὐτῶν ὑποφαίνων φησὶν ἦν χρόνος ἡνίκα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον σαρκοδοκῆ, κρείσσων δὲ τὸν ἥττονα φῶτα δάιζεν- μηδενὸς γὰρ ἐπιστατοῦντος νόμου ἕκαστος ἐν χειρὶ τὸ δίκαιον εἶχε «Por ello dice el teólogo Orfeo, haciendo ver su necesidad: “Hubo un tiempo en que los hombres eran carnívoros / y se devoraban entre sí, y el más fuerte daba muerte al débil”, pues cuando no regía ninguna ley cada uno defendía sus derechos con la fuerza...» (trad. de J. Bergua Caverro). Cf. *Moralia* 1124d, donde Plutarco carga contra el epicureísmo. Según él, el epicúreo Colotes cree que el hecho de apartarse de las leyes y costumbres, y del gobierno de las ciudades, cosa que les ha proporcionado una gran seguridad y tranquilidad, alejándolas de la confusión, empujará a los hombres a una vida propia de bestias y al canibalismo (θηρίων βίον βιωσόμεθα καὶ ὁ προστυχῶν τὸν ἐντυχόντα μονοῦ κατέδεται); lo mismo sucedería —sigue pensando Colotes— si el ser humano abandonase las enseñanzas de Parménides, Sócrates, Heráclito o Platón. Sin embargo, Plutarco opina que aquél habla sin atenerse a la justicia y la verdad (οὐ δικαίως οὐδ' ἀληθῶς), pues, en su opinión, la creencia en los dioses proporcionará la suficiente protección frente a ese estado animalístico y canibal.

²¹ Ar., *Ra.* 1032; Hor., *Ars* 391-392; Them., *Or.* XXX 349b-c; Porph., *Abst.* II 36.

²² S. E., *M.* II 32; véase también Nestle 2010, p. 54.

²³ Pl., *Lg.* 782c.

órfica consideraba que el canibalismo estaba «au coeur même des rituels de la cité, laquelle traite de Barbare quiconque se prête à l'anthropophagie» (Bonnechère 1994, p. 232). Como dice Jiménez San Cristóbal 2009, p. 788, «la insistencia en ingerir solo alimentos ἄψυχα y abstenerse de los ἐμψυχα está estrechamente relacionada con la teoría de la metempsicosis». Por ello, solo el consumo de alimentos ἄψυχα evita al hombre caer en el canibalismo.

Por su parte, la doctrina pitagórica, en relación a su creencia en la transmigración de las almas, a saber, que se reencarnaban una y otra vez en otros seres²⁴, asumía como una de sus características la dieta vegetariana, por ello Pitágoras (D. L. VI 73 [VI 41]) advertía a su audiencia de que evitara las *Thyestis ... mensis* y le aconsejaba que adoptara una vida vegetariana²⁵. El respeto de los pitagóricos por los animales es consecuente con la creencia de que éstos «participan de un alma que se reencarna sucesivamente y está presente en cualquier cuerpo vivo» (Casadesús Bordoy 2009, p. 1070).

Asimismo, Empédocles de Agrigento, debido a su creencia en la metempsicosis, consideraba, junto con los pitagóricos, que existía una especie de vínculo entre los dioses, los hombres y los seres irracionales, un espíritu único a modo de alma que se propagaría por el mundo entero. Empédocles, de modo semejante a los órficos, creía que, en una primera edad, los hombres vivían regidos por Afrodita —o Cipris—; además, los sacrificios eran incruentos, y derramar la sangre sobre los altares y devorar animales sacrificados eran los actos más abominables (31 B 128 D-K), pues, en un primer momento, las fieras salvajes y los hombres vivían en armonía (31 B 130 D-K). Pero esa armonía desaparece con la Discordia o el Odio, principio disgregador y maligno, que ha empujado al hombre a matar animales y a consumir carne²⁶. Así que el hecho de matar animales y alimentarse de su

²⁴ V., por ejemplo, la anécdota narrada por Jenófanes (21 B 7 D-K en D.L. VIII 36).

²⁵ Kilgour 1990, p. 128. Algunos fragmentos conservados de cómicos antiguos ridiculizaban los tabúes alimentarios que caracterizaban el modo de vida de los seguidores de estas doctrinas. Así, algunas personas, llevando al extremo la prohibición de comer carne humana, se abstendían de comer peces de alta mar, pues pensaban que éstos se alimentaban de los cadáveres de los naufragos. V., por ejemplo, Antiph., *Fr.* 127 K-A (en Ath. VII 303f-304a); Arcestr., *Shell.* 154. 13-20 (en Ath. IV 163c; VII 310b-c). Para otros ejemplos, v. Bernabé 2009b, pp. 1232-1233.

²⁶ 31 B 115 D-K. Megino 2009, p. 1117 (v. también pp. 1111-1112). La poesía órfica posterior (¿Onomácrita, época helenística?; v. especialmente Bernabé 2009a, pp. 591-607, que señala que las primeras referencias al mito ya configurado que sobreviven son neoplatónicas a partir del texto de las *Rapsodias* órficas, y que tal vez ya en el siglo VI a. C. se habían fundado

carne conllevaba un pecado de injusticia e impiedad, pues, en suma, ese consumo constituiría un acto de canibalismo incluso entre parientes²⁷.

El orfismo y el pitagorismo²⁸, y por ende Empédocles mismo, prohibían también consumir ciertos alimentos considerados impuros, como por ejemplo las habas, toda vez que, siguiendo la lógica de la reencarnación de las almas, aquéllas podían contener «las almas de nuestros padres, de tal modo que comerlas supone un ejercicio de canibalismo»²⁹.

También en Platón hallamos referencias —aunque escasas— al acto canibal³⁰. En la *República*, Platón considera al tirano un canibal que «baña su

ritos dionisiacos que hacían referencia a ello) explica con un relato mitológico el origen de la maldad en el ser humano, cuando los Titanes atraparón al niño Dioniso, lo trocearon, lo cocieron, lo asaron y se lo comieron. Zeus en castigo los fulminó con su rayo, y del humo de sus restos surgió la raza humana (Orph., *Fr.* 320; v. también Dodds 1999, pp. 151-153). Por tanto, esta culpa heredada por la raza de los hombres tiene su base, en este caso, en la acción más horripilante que se puede cometer, el canibalismo. También Plutarco menciona este episodio que simboliza el comportamiento del ser humano con los animales, seres inocentes (*Moralia* 996c).

²⁷ 31 B 137 D-K (Orígenes, *Cels.* V 49: μορφήν δ' ἀλλάξαντα πατήρ φίλον υἱὸν ἀείρας σφάζει ἐπενχόμενος μέγα νήπιος «Éstos [los pitagóricos], en virtud de la fábula del alma que muta de cuerpos, se abstienen de los seres animados y [dicen que] alguien... levantando a su hijo / lo degüella haciendo una plegaria, el gran insensato...») (trad. de Ernesto La Croce); v. asimismo 31 B 136 D-K (S. E., *M.* IX 127). Según Bonnechère 1994, p. 232, todo sacrificio de víctimas animales, que no eran otras que difuntos reencarnados, se convertía «immanquablement au sacrifice humain et, pire encore, au cannibalisme». Cf. Plu., *Moralia* 996b, donde dice que Empédocles afirma «que las almas están encadenadas a cuerpos mortales para pagar su pena por las matanzas, el consumo de carne y el canibalismo» (... τὰς ψυχὰς, ὅτι φόνων καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλληλοφαγίας δίκην τίνουσαι σώμασι θνητοῖς ἐνδέδενται). Más adelante (*Moralia* 997d-998a), aunque no dice expresamente que sigue las enseñanzas de Empédocles, Plutarco sí parece defender de algún modo la teoría de la metempsicosis.

²⁸ D. L. VIII 34 opina que es un precepto pitagórico.

²⁹ Megino 2009, p. 1138. En un verso órfico (Orph., *Fr.* 648; cf. Emp. 31 B 141 D-K: δειλοί, πάνδειλοι, κύαμων ἄπο χειρᾶς ἔχεσθαι «Miserables, del todo miserables, mantened las manos / apartadas de las habas» [trad. de Ernesto La Croce]) se dice: «Igual es comer habas que las cabezas de los padres»; aunque Gelio (IV 11.9-10), al comentar el pasaje de Empédocles, opina que las «habas» pueden simbolizar más bien los testículos (cf. D. L. VIII 34, donde, citando a Aristóteles, explica que Pitágoras prohibía las habas, entre otras razones, por ser semejantes a los genitales). Véase Burkert 1983, p. 285, esp. n. 51, y Iuu. XV 170-174. Del mismo modo hay que interpretar la prohibición por parte de Empédocles de consumir hojas de laurel (31 B 140 D-K en Plu., *Moralia* 646 d), al constituir esta planta un lugar de migración privilegiado para el alma (31 B 127 D-K en El., *Nat. anim.* XII 7).

³⁰ Permítaseme señalar que su discípulo Aristóteles (*EN* VII 5 [1148b]) se limita a mencionar algunos casos de canibalismo desde un punto de vista etnográfico y médico. De este

lengua y su boca» con la sangre de sus conciudadanos, en una especie de canibalismo social (VIII 16 [565e-566a])³¹. Asimismo, al final de su obra, Platón, en su más clara conexión entre tiranía y canibalismo³², vuelve a insistir en el mito de Er en que la vida del tirano estaba destinada, entre otros crímenes, a devorar a sus propios hijos (X 16 [619b])³³.

Las motivaciones de las escuelas cínica y estoica para tratar el fenómeno del canibalismo son diferentes. Los cínicos, por ejemplo, se enfrentan a los convencionalismos de la sociedad que les ha tocado vivir y aceptan transgredir todas las prohibiciones existentes, especialmente las que conciernen al sexo y

modo, entre las disposiciones que considera brutales o morbosas, Aristóteles expone ciertos casos de canibalismo, por así decir, patológico, como el de la mujer que abría el vientre a otras mujeres encinta para devorar sus fetos, o la costumbre de algunos pueblos salvajes del Ponto que no solo comen carne cruda, sino también humana, o los que se comen niños en los banquetes. Además, distingue como disposiciones propias de locos o enfermos episodios que, sin duda, circularían de boca en boca, como el del hombre que sacrificó y devoró a su propia madre o el del esclavo que se comió el hígado de un compañero.

³¹ Sobre la imagen del tirano sediento de sangre, véase S., *Ant.* 201-202, donde, en su primer monólogo, Creonte acusa metafóricamente a Polinices de actuar a la manera de un caníbal: ... ἠθέλησε δ' αἵματος / κοινοῦ πάσασθαι «... y quiso sorber la sangre de sus conciudadanos»); Plb. VII 13.6-7: ἤρξατο Φίλιππος ἄπτεσθαι τῶν μεγίστων ἀσεβημάτων. καὶ καθάπερ ἂν ἐγγευσάμενος αἵματος ἀνθρωπείου καὶ τοῦ φονεῦειν καὶ παρασπονδεῖν τοὺς συμμαχούς, οὐ λύκος ἐξ ἀνθρώπου κατὰ τὸν Ἀρκαδικὸν μῦθον, ὡς φησὶν ὁ Πλάτων, ἀλλὰ τύραννος ἐκ βασιλέως ἀπέβη πικρός «Filipo (V de Macedonia, durante la guerra etolia) empezó a perpetrar las impiedades más monstruosas; y como uno que ha probado sangre humana, que ha asesinado, que ha hecho traición a sus aliados, se convirtió no ya en lobo, de hombre que era, según la fábula de la Arcadia narrada por Platón, sino que de rey se transformó en el tirano más terrible» (trad. de Manuel Balasch Recort). Cf. en las fuentes latinas Sen., *Cl.* I 12. 1 y *Ben.* VII 19. 8 (más general); [Sen.] *Oct.* 243; los versos que circulaban contra Tiberio (Suet., *Tib.* LIX 1) o las palabras que dirige César contra Pompeyo (Luc. I 327-331).

³² Hook 2005, pp. 23-24. Para mostrar la extrema crueldad a la que llegó otro tirano, en este caso Fálaris de Agrigento, Clearco (*DSA* III fr. 61, citado en Ath. IX 396e) menciona que, en los banquetes, solía probar la carne de bebés lactantes. Agradezco el apunte a mi anónimo corrector.

³³ Cf. lo contrario en Ar., *Eq.* 1131-1140, donde el poeta presenta a Demos como un antropófago que mata y devora a los políticos: χοῦτῳ μὲν ἂν εὖ ποιοῖς, / εἶ σοι πυκνότης ἔνεστ' / ἐν τῷ τρόπῳ, ὡς λέγεις, / τούτῳ πάνυ πολλή, / εἰ τούσδ' ἐπίτηδες ὥσπερ / δημοσίους τρέφεις / ἐν τῇ πυκνί, κἄθ' ὅταν / μὴ σοι τύχη ὄγον ὄν, / τούτων ὃς ἂν ἦ παχύς, / θύσας ἐπιδειπνεῖς «Haces con esto muy bien / si de verdad una astucia / en el carácter, cual dices, / tuyo existe grande: / si a éstos con plena conciencia / cual víctimas del estado / en la Pnix crías y cuando / ves que no te queda carne, / de entre ellos al que está gordo / matas y te comes» (trad. de Francisco R. Adrados).

a la alimentación. Así, Diógenes Laercio (VI 73) dice que Diógenes, el fundador de la secta de los cínicos, además de admitir entre otras cosas la unión con mujeres fuera del matrimonio o robar en los templos, defiende que es aceptable comer carne de cualquier animal, por lo que no es un sacrilegio alimentarse de carne humana, lo cual sucede en otras culturas. A este pensamiento habría que sumar también el razonamiento cínico de que todas las cosas están unas en otras y de que participan entre sí, por lo que el acto caníbal es inevitable, ya que la carne está en el pan y el pan lo está en las hierbas y en todos los demás cuerpos a través de unos ocultos poros por donde se introducen las partículas y se funden en forma de vapor³⁴; parece ser que en el *Tiestes*, tragedia atribuida a Diógenes, se abordaba este espinoso tema³⁵. Ésta y otras obras trágicas que se le atribuyen a Diógenes —apenas títulos o escasas referencias—, servirían, desde la visión distorsionada y crítica del cínico, para ejemplificar modos de vida, como el incesto y, de algún modo, el parricidio caníbal, no aceptables o, incluso, considerados pecaminosos por la sociedad en la que vive, pero que no lo serían desde su punto de vista.

Asimismo, la escuela estoica no se opone al canibalismo. Según su doctrina, el curso de la naturaleza estaba ordenado por una especie de Providencia benefactora. El conjunto, hasta en sus más pequeños detalles, estaba destinado a asegurar ciertos fines por medios naturales, fines que se hallan en la vida del hombre³⁶. De este modo, igual que se acepta que hay animales cuya existencia tiene como propósito la alimentación del hombre, no es rechazable que el hombre se alimente de la carne de otros hombres, hecho reprobado por convención social (Zeno Stoic. fr. 254 Arnim. V. *infra* Thphl. Ant., *Autol.* III 5). Diógenes Laercio en su biografía sobre Zenón (VII 121) también menciona que el fundador del estocismo defiende el consumo de carne humana, aunque introduce un matiz: en situaciones de necesidad (*γεύεσθαί τε καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν κατὰ περίστασιν*)³⁷. La mención de

³⁴ Esta concepción de que todo está en todo, mezclado de alguna manera, surge con Anaxágoras; sin embargo, el epicúreo Lucrecio la rechaza completamente (Lucr. I 875).

³⁵ Diog., *Fr.* 88. 1d, en D. L. VI 73.

³⁶ Russell 1995, p. 297.

³⁷ Sobre la interpretación del matiz introducido por Diógenes Laercio, v. Hook 2005, pp. 35-36. Entre esas especiales circunstancias que podrían excusar la práctica del canibalismo, Hook cree que Zenón no tendría en mente la de una ciudad sitiada, pues, según él, tal ejemplo no circularía por el mundo helenístico. Sin embargo, ya en Tucídides (II 70.1), encontramos el caso del asedio a Potidea, mencionado con cierta «asepsia», lo que puede

estas prácticas serviría a Zenón para demostrar que, si se dan determinadas circunstancias, tales acciones no serían moralmente rechazables o, al menos, podrían ser disculpables³⁸. Es interesante observar que, con esta referencia al canibalismo, Diógenes Laercio conecta otras afirmaciones como que el cinismo es un camino hacia la virtud, citando a Apolodoro (εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδορος ἐν τῇ Ἠθικῇ), o que Zenón es libre, pues puede actuar con autonomía, mientras que los demás son esclavos, ya que no pueden hacerlo (μόνον τ' ἐλεύθερον, τοὺς δὲ φαύλους δούλους· εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας). Tal vez la convenciones sociales esclavicen al ser humano hasta el punto de poner en peligro su vida; sin embargo, si uno se libra de ellas, puede, en situaciones límite, tomar las riendas de su propia existencia, es decir, salvar la vida, aunque para ello tenga que acudir a actos tan extremos como alimentarse de sus congéneres. En VII 188, Diógenes Laercio menciona algunas cosas dichas por el estoico Crisipo (281/78-208/05 a. C.) consideradas por algunos como torpes y obscenas, por ejemplo, sus referencias al incesto o la antropofagia, pues en el libro tercero de *Sobre el Derecho* (Περὶ δικαίου) Crisipo aconseja devorar a los muertos.

Ya hemos visto con relación a Diógenes que la tragedia griega, con las figuras míticas de Edipo o Tiestes como protagonistas, era el contexto en el que encontrarían expresión prácticas como el incesto o el canibalismo. Los autores trágicos utilizan dichas figuras como ejemplos moralmente reprobables, constituyendo además el límite entre la existencia o ausencia de civilización. La interesante tesis de Hook revela que la insistencia en estas prácticas por parte de los estoicos no es casual, sino que se explicaría por su deseo de distanciarse de las ideas expuestas por Platón en su *República* acerca de la imagen del tirano y de su alma, que busca satisfacer sus apetitos animales³⁹. Platón —sigue argumentando Hook— escoge sin nombrarlos al Edipo y al Tiestes de la trage-

llevarnos a pensar que no fue ni el primero ni el último ejemplo de canibalismo en dichas circunstancias de asedio, que conocía el hombre griego.

³⁸ Hook 2005, pp. 17-18, citando a Vander Waerdt.

³⁹ A saber, la unión sexual con la madre, el asesinato y, parece interpretarse así, el canibalismo (Pl., *R.* IX 1 [571d]): μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μίγνυσθαι, ὡς οἶεται, οὐδὲν ὀκνεῖ, ἄλλα τε ὄψων ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μαιφονεῖν τε ὀτιοῦν, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδένος «pues, según cree, [el alma] ante nada vacila, ni en su intento de cohabitar con su madre, ni con ningún otro ser humano o divino, ni con una bestia, ni en cometer asesinato, ni en abstenerse de alimento alguno».

dia como representantes del alma del tirano. Tanto cínicos como estoicos admitirían que tan solo el sabio puede cometer tales acciones de manera justificada y bajo la presión de circunstancias especiales (Hook 2005, pp. 38-39).

Por su parte, los escépticos, por boca de Sexto Empírico, encontraban en las afirmaciones de Zenón o Crisipo una nueva oportunidad de atacar el pensamiento estoico: no podemos reprochar nada a los bárbaros que se alimentan de carne humana cuando los héroes de la mitología griega lo han hecho o los estoicos no lo consideran ilícito:

Y probar la carne humana es impío entre nosotros, pero en el conjunto de los pueblos bárbaros es indiferente. ¿Y qué se puede decir a los bárbaros cuando se afirma que incluso Tideo se comió los sesos de su enemigo y los estoicos afirman que no es inadecuado que uno se coma la carne de otros hombres y la suya propia?⁴⁰.

Sin embargo, más adelante pone en duda que el fundador de la Estoa se atreviera a poner en práctica las «recomendaciones caníbales» que expone en su obra:

Y sin dilación también nos incita a comer carne humana en estos mismos textos. Así, por ejemplo, dice: «Si se cortase una parte de los vivos, útil como alimento, que no se entierre ni se tire de cualquier manera, sino que se consuma, de modo que se convierta en una nueva parte nuestra». Y en los libros *Sobre el deber* acerca del entierro de los padres, dice claramente: «Al morir los padres hay que celebrar los entierros más sencillos, en la idea de que el cuerpo no es nada para nosotros, como las uñas, los dientes o el cabello, y que, siendo así, no hemos de mostrarle solicitud o respeto. Por ello, si la carne es útil, se alimentarán de ella, como también de las partes propias, como, por ejemplo, convendría servirse de un pie amputado y de miembros semejantes; pero si es inútil, o bien tras enterrarla la dejarán o tras quemarla abandonarán sus cenizas o tras arrojarlas muy lejos no mostrarán interés alguno por ella, como las uñas o el cabello». Tales son cuantas cosas dicen frecuentemente los filósofos: lo que precisamente no se atreverían a cumplir, a no ser que viviesen con los cíclopes o los lestrigones⁴¹.

⁴⁰ S. E., P. III 207: ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνθρωπεῖον γεῦσθαι σαρκῶν παρ' ἡμῖν μὲν ἀδιάφορον ἔστιν. καὶ τί δεῖ τοὺς βαρβάρους λέγειν, ὅπου καὶ ὁ Τυδεὺς τὸν ἐγκέφαλον τοῦ πολεμίου λέγεται φάσι τὸ σάρκα τινὰ ἐσθίειν ἄλλων τε ἀνθρώπων καὶ ἑαυτοῦ.

⁴¹ S. E., P. III 247-249: καὶ «συνεχῶς καὶ τὸ ἀνθρωποφαγεῖν ἐν τοῖς αὐτοῖς συντάγμασι ἡμῖν ἐπεισάγει «καὶ ἐὰν τῶν ζώωντων ἀποκοπῆ τι μέρος πρὸς τροφήν χρήσιμον, μήτε

El estoicismo romano, personificado en Séneca, ejemplifica por medio de la tragedia las acciones que violentan gravemente las convenciones sociales. Pero Séneca no busca ahora moralizar sobre lo que va a tratar en su obra. Se ciñe a su mera presentación, siendo el espectador el que ha de sacar sus propias conclusiones. De este modo, Séneca en el *Tiestes*⁴², toda vez que las obras homónimas de Sófocles y Eurípides se han perdido⁴³, muestra las consecuencias del más terrible acto de venganza, la expresión mayúscula del mal, protagonizada por Atreo: asesinar a unos inocentes niños y dárselos de comer a su padre.

κατορύττειν αὐτὸ μήτε ἄλλως ρίπτειν, ἀναλίσκειν δὲ αὐτό, ὅπως ἐκ τῶν ἡμετέρων ἕτερον μέρος γένηται». ἐν δὲ τοῖς περὶ τοῦ καθήκοντος περὶ τῆς τῶν γονέων ταφῆς ῥητῶς φησιν «ἀπογενομένων δὲ τῶν γονέων ταφαῖς χρηστέον ταῖς ἀπλουστάταις, ὡς ἂν τοῦ σώματος, καθάπερ ὀνύχων ἢ ὀδόντων ἢ τριχῶν, οὐδὲν ὄντος πρὸς ἡμᾶς, καὶ οὐδὲ ἐπιστροφῆς ἢ πολυωρίας προσδεομένων ἡμῶν τοιαύτης τινός. διὸ καὶ χρησίμων μὲν ὄντων τῶν κρεῶν τροφῆ χρῆσονται αὐτοῖς, καθάπερ καὶ τῶν ἰδίων μερῶν, οἷον ποδὸς ἀποκοπέντος, ἐπέβαλλε χρῆσθαι αὐτῷ καὶ τοῖς παραπλησίοις· ἀχρείων δὲ ὄντων ἢ κατορύξαντες ἐάσουσιν, ἢ κατακάσαντες τὴν τέφραν ἀφήσουσιν, ἢ μακρότερον ῥίψαντες οὐδεμίαν αὐτῶν ἐπιστροφῆν ποιήσονται καθάπερ ὄνυχος ἢ τριχῶν». τοιαῦτα μὲν πλεῖστα ὅσα λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι ἄπερ οὐκ ἂν τολμήσειαν διαπράττεσθαι, εἶγε μὴ παρὰ Κύκλωσιν ἢ Λαιστρυγόσι πολιτεύοιντο.

Del mismo modo, siglos después, los cristianos, en la persona del obispo Teófilo de Antioquía (s. II), atacaban las enseñanzas tanto del estoicismo como del cinismo en las que se defendía la opción del canibalismo (Thphl. Ant., *Autol.* III 5 [Zeno Stoic. fr. 254 Arnim]). A su vez, los cristianos se defendían de las críticas (*Autol.* III 4) de hombres necios (ὑπὸ ἀνοήτων ἀνθρώπων) y de bocas ateas (στομάτων ἀθέων) que afirmaban que los cristianos tenían a todas sus mujeres en común y que, incluso, llegaban al incesto con sus hermanas; pero lo más impío e inhumano de todo era que les acusaban de comer carne humana (σαρκῶν ἀνθρωπίνων ἐφάπτεσθαι). Sobre las acusaciones de incesto y, especialmente, canibalismo contra los cristianos, véase McGowan 1994, y también Wagemakers 2010, pp. 337-354.

⁴² Para un comentario sobre la obra, v., por ejemplo, Herington 1989, pp. 575-580 y Viansino 1993, pp. 265-291 y 380-397.

⁴³ El tema tuvo que ser, sin embargo, muy popular, pues como señalan Herington (1989, p. 571, nn. 20-21) y Viansino (1993, pp. 267-268, de manera más detallada), la edición de Nauck (*TGF*) contabiliza ocho autores griegos de un *Tiestes* y uno solo de un *Atreo*, mientras que la de Ribbeck (*TRF*) menciona siete obras en latín —ocho con la de Séneca— tituladas *Tiestes* y cuatro *Atreo*. Aunque no sobrevive ninguna tragedia griega que trate directamente este episodio, Esquilo, en su *Agamenón* (1583-1601), por boca de Egisto, menciona la venganza de Atreo y el posterior banquete funesto (βορὰν ἄσωτον) y no se ahorra siquiera los detalles escatológicos: cuando se da cuenta de su impía acción (ἐπιγνοῦς ἔργον οὐ καταίσιον), da un grito y, cayendo al suelo, vomita la carne (ῥῶμωξεν, ἀμίπτει δ' ἀπὸ σφαγῆν ἐρῶν).

Cuando se entera de que su hermano Tiestes había cometido adulterio con su esposa Aérope, Atreo mata a sus sobrinos, los hijos de Tiestes, y tras trocearlos se los da de comer a su padre, al que había mandado llamar para —supuestamente— reconciliarse tras la disputa por el trono de Tebas. Atreo corta los cadáveres de los hijos de Tiestes y solamente deja enteras las manos y las cabezas que le servirán para reconocerlos. Séneca, en consonancia con el tono de la obra, se para en otros detalles: por ejemplo, nos describe cómo una parte de la carne de los inocentes se cocina en la parrilla y otra se hierve en un caldero (vv. 759-775). La naturaleza insana del festín se refleja asimismo en el comportamiento y las maneras de Tiestes, que no se diferenciarían en exceso de la conducta de los comensales de una cena palaciega o de la alta sociedad romana quienes, embriagados por el vino, comerían atropelladamente:

nitet fluente madidus unguento comam / grauisque uino; saepe praeclusae
cibum / tenuere fauces

Tiene él el pelo brillante, empapado en ungüentos que le gotean, y está pesado por el vino; a veces se cierra su garganta y detiene la comida... (*Thy.* 780-782; trad. de Jesús Luque Moreno).

Ni siquiera nos libra de detalles de mal gusto que sirven para caracterizar al personaje e insistir en el horror de la escena⁴⁴:

resupinus ipse purpurae atque auro incubat, / uino grauatum fulciens laeua
caput / eructat.

... él está echado boca arriba sobre la púrpura y el oro, apoyado en la mano izquierda su cabeza pesada por el vino ... Eructa... (*Thy.*, 909-911; trad. de Jesús Luque Moreno).

Séneca, en su tragedia, nos dice que este hecho espantoso afecta incluso al curso del universo: el Sol no quiere asomar sobre el horizonte, mientras que los astros y constelaciones experimentan un «desplome apocalíptico» que «acaso lo provoque aquel festín horrendo»⁴⁵. En la intervención del coro (*Thy.* 789-884) Séneca hace una descripción pormenorizada de los

⁴⁴ Cf., por ejemplo, en la épica, Verg., *A.* III 630-633, o Mart. III 82. 8.

⁴⁵ Socas 2008, p. 381.

prodigios que muestra el firmamento y el desorden de los signos zodiacales toda vez que el Sol huye ante la impiedad cometida⁴⁶. De alguna manera, el orden cósmico se destruye: *solitae mundi periere uices* (813) y parece que el mundo se acaba: *mundo secum pereunte mori* (884). La naturaleza se horroriza ante una impiedad descomunal y hay señales que así lo indican, como el fuego que cocina los restos humanos y que parece no querer realizar su espantosa misión (*inuitus ardet* 770) o el humo que surge y que evidencia su nefasto origen, pues no asciende al cielo como lo haría el humo de un sacrificio piadoso, sino que, por el contrario, se condensa formando una horrenda nube (*nube deformi* 775). Es evidente que los dioses rechazan estas manifestaciones antropófagas, pero también es posible que sea así especialmente porque esta terrible acción recae sobre los propios hijos⁴⁷.

Según Socas, en este drama «los hombres se dirigen así miradas de carnívoros»; sin la buena fe, «la consecuencia segura es tener que comer antes de ser devorado, esto es, el canibalismo, que supone la renuncia a la condición humana y la maldad suprema» (Socas 2008, p. 382). Pero, además, en mi opinión, Atreo, dominado por una sádica locura, busca cumplir la venganza definitiva: eliminar por completo al adversario haciendo que él mismo, al devorar a su prole, termine con su linaje, con lo que la esencia vital que lo caracteriza se diluirá en sí mismo, y nadie podrá heredarla⁴⁸. De algún modo, parece que busca compensar el incestuoso adulterio de Tiestes y su esposa que, por así decirlo, también ha diluido en el vientre de la mujer su propia semilla, confundiéndola con la de su hermano⁴⁹. A ello hay que sumar una consecuencia práctica y tranquilizadora para quien ha ideado este terrible plan: evitar que en el futuro exista la posibilidad de continuar una espiral de venganza. Sin embargo, Atreo se equivoca: víctima de un terrible crimen

⁴⁶ Cf. J. Milton, *Paradise Lost* X 687-689: «At that tasted fruit / The Sun, as from Thy-estean Banquet, turn'd / His course intended».

⁴⁷ Cuando Tiestes se entera del contenido de los manjares de su festín, comprende el significado de los prodigios que se producen en el mundo y entiende que ante tamaña monstruosidad hasta los dioses sientan repugnancia: *Hoc est deos quod potuit, hoc egit diem / auersum in ortus* (*Thy.* 1035-1036).

⁴⁸ También leemos en el Antiguo Testamento (*Leu.* 26.29) cómo Dios anuncia a los israelitas los castigos que pueden sufrir por su desobediencia, como, por ejemplo, devorar a sus propios hijos e hijas.

⁴⁹ Cf. Viansino 1993, p. 266.

cometido por un tirano, Tiestes responde con otro crimen en este loco carrusel de venganzas⁵⁰.

Es evidente que Ovidio (*Met.* VI 650-665) ejerce una clara influencia en el desenlace final del acto V del *Tiestes* de Séneca, aunque los elementos de la escena presentan un orden distinto. Ovidio describe a Tereo sentado en el asiento de sus antepasados mientras amontona en su vientre sus propias entrañas (*ipse sedens solio Tereus sublimis auito / uescitur inque suam sua uiscera congerit aluum* 650-651). Seguidamente Tereo manda llamar a Itis. Procne culmina su venganza y le espeta: «¡Tienes dentro lo que deseas!» Tereo no entiende nada, pero Filomela, como una ménade de cabellos revueltos y ensangrentados, le arroja a su cuñado la cabeza del niño como prueba de su banquete caníbal:

‘Ityn huc accersite!’ dixit.
 Dissimulare nequit crudelia gaudia Procne
 iamque suae cupiens existere nuntia cladis
 ‘intus habes, quem poscis’ ait: circumspicit ille
 atque, ubi sit, quaerit; quaerenti iterumque uocanti,
 sicut erat sparsis furiali caede capillis,
 prosiluit Ityosque caput Philomela cruentum
 misit in ora patris (652-658)⁵¹.

Tereo, lanzando grandes gritos, aparta violentamente la mesa e invoca a las deidades infernales; a su vez, desea abrirse el pecho y sacar de su interior a sus hijos, «horroroso festín» (*Thracius ingenti mensas clamore repellit / uipereasque ciet Stygia de ualle sorores / et modo, si posset, reserato pectore diras / egerere inde dapes semesaque uiscera gestit* 661-664). El padre termina llamándose a sí mismo «miserable sepulcro del hijo» (*seque uocat bustum miserabile nati* 665).

⁵⁰ Siguiendo las indicaciones de un oráculo, Tiestes comete, esta vez conscientemente, otro de los pecados indecibles, el incesto: deja encinta a su hija Pelopia, y el hijo que engendrará, Egisto, acabará con la vida de Atreo y volverá a situar en el trono de Micenas a Tiestes (v. Ruiz de Elvira 1995, p. 170). Lo curioso es que Tiestes siempre arrastrará la etiqueta de caníbal, así como la culpa de un pecado cometido de manera involuntaria; sin embargo, el hecho de que cometiera incesto de manera consciente ha pasado casi completamente desapercibido.

⁵¹ «A Itis aquí traedme», dijo. / Disimular no puede sus crueles goces Procne, / y ya deseosa de erigirse en mensajera de su propia calamidad: / “Dentro tienes a quien reclamas”, dice. Alrededor mira él / y dónde esté pregunta: mientras lo busca y de nuevo lo llama, / como ella estaba, asperjados de su sangría de furia sus cabellos / se abalanzó y de Itis la cabeza cruenta Filomela / le lanzó a la cara a su padre...» (trad. de Ana Pérez Vega).

En Séneca, por su parte, cuando Tiestes ha terminado de comer, las entrañas se agitan en su interior como si protestaran ante el contenido del banquete (*Quis hic tumultus uiscera exagitat mea?* 999). Tiestes, que se teme lo peor, pide a su hermano que le devuelva a sus hijos (*redde iam natos mihi!* 997). Ahora es el momento que esperaba Atreo y, como Procne, tira de cruel ironía, mediante un juego de palabras: ¡Todo lo que de tus hijos queda lo tienes y todo lo que no queda lo tienes! (*Quidquid e natis tuis / superest habes, quodcumque non superest habes.* 1030-1031), enseñándole las cabezas y las manos de sus hijos (*Expedi amplexus, pater; uenere. Natos ecquid agnoscis tuos?* 1004-1005). La reacción es igualmente desaforada y, del mismo modo que Tereo, se acuerda de la laguna infernal (*Agnosco fratrem. Sustines tantum nefas / gestare, Tellus? Non ad infernam Styga / tenebras mergis rupta...* 1006-1008). Asimismo, cuando Tiestes comprende la verdadera procedencia de las viandas, cual un Saturno arrepentido, busca de algún modo librarse del alimento ingerido, aunque sea abriéndose las entrañas con una espada (*uoluuntur intus uiscera et clusum nefas / sine exitu luctatur et quaerit fugam. / Da frate,ensem (sanguinis multum mei / habet ille); ferro liberis detur uia* 1041-1044). Más adelante se convence de que se ha convertido en la tumba de sus hijos (*si natos pater / humare et igni tradere extremo uolo / ego sum cremandus* 1090-1092)⁵².

⁵² En Heródoto encontramos dos episodios en los que los protagonistas agraviados por otro se desquitan de una manera semejante a como lo hace Atreo: los escitas con Ciaxares (I 73.3-6) y Astiages con Hárpago (I 119-129), donde la influencia del banquete de Atreo y Tiestes es evidente; v. Burkert 1983, pp. 108-109. Para otras versiones de este último episodio, v. Thphl. Ant., *Autol.* III 5; Sen., *Dial.* V 15. 1-2. Independientemente de la fiabilidad de los relatos de Heródoto, vemos que esta manera infame de vengar una afrenta no era exclusiva de la mitología. Más terrible es lo que cuentan algunas versiones consultadas por Plutarco (*Cic.* XLIX 2-4) acerca de la manera sádica en que Pomponia, la viuda de Quinto, el hermano de Cicerón, que también había sido asesinado durante las proscripciones, castigó a Filólogo, el liberto de Quinto que había traicionado a su esposo y a su cuñado: le obligó a cortarse pequeños trozos de carne, a asarlos y comérselos él mismo. Aunque Plutarco no puede asegurar que el hecho sucediera de verdad, él no deja de mencionarlo, pues, según Moles 2007, p. 35, es un episodio con valor moral: «the perpetrator of a dreadful betrayal is horribly punished». Pero también tiene valor literario, pues «a prime concern of ancient literature was to arouse emotion, and tragedy in particular aimed to arouse the emotions of pity and fear». Además, Plutarco cierra la obra con esta trágica y terrible historia que llevará «the pity and fear of ancient reader to unprecedented heights; and as an account of a peculiarly ghastly punishment it will satisfy his voracious appetite for the macabre».

Séneca le da una vuelta de tuerca al episodio de Tiestes y Atreo y nos «regala» otro ejemplo de extrema crueldad vengativa (*Dial.* IV 33.4-6) para ejemplificar el carácter estoico. Calígula ha mandado ejecutar al hijo de un caballero romano al que invita luego a cenar. Esta vez, no se sirve la carne del vástago asesinado, pero el emperador prueba la resistencia del padre invitándole a beber (*perdurauit miser, non aliter quam si fili sanguinem biberet*), a mostrarse contento y a hacer libaciones. Incluso le obliga a besar su mano, manchada con la sangre de su hijo (*Non dissimulauit iram et regis genua complexus funestam perfusamque cruore fili manum ad os suum rettulit, cenauit?*). El anciano padre soporta todas las humillaciones que el cruel tirano le va infligiendo a lo largo del banquete, mostrando una actitud estoica hasta las últimas consecuencias. Finalmente, pasa la prueba del emperador y alcanza su premio: al menos conservará a su otro hijo. Esto explica la sobrecedora continencia del anciano caballero.

3. Como hemos podido comprobar, no son pocas las menciones al acto caníbal en la literatura grecolatina. Desde un principio, en los mitos cosmogónicos encontramos episodios que —discutibles o no— contienen elementos relacionados con el canibalismo. Pero en la mitología destacan sobre todo los relatos en los que encontramos actos de canibalismo por venganza. El sentimiento de venganza es el mecanismo impulsor en varios episodios míticos, normalmente para hacer pagar una afrenta de tipo sexual (Atreo y Tiestes, Procne y Tereo). Los hijos del enemigo se convierten en el medio para llevar a cabo los planes de venganza. De este modo, el resultado que da satisfacción a dicho sentimiento es doble: cumple con su objetivo inmediato, pero también consigue evitar que la generación futura continúe el carrusel de la venganza. En otras ocasiones, es la divinidad la que, llevada por el deseo de venganza, empuja a un grupo (miniades, mujeres de Argos o básaros) a un estado de locura orgiástica que le lleva a perpetrar sacrificios humanos y actos de canibalismo. Esas referencias a posibles actos caníbales en un pasado mítico muy lejano, cuando el orden divino todavía no se ha impuesto en su plenitud, podrían explicar algunos vestigios rituales arcaicos que habrían sobrevivido en otras épocas, pero cuyo origen sería difícil de identificar en época clásica. En la *Iliada* de Homero, curiosamente, las dos muertes más importantes de la narración —la de Patroclo, que impulsa el regreso de Aquiles, y la de Héctor, que sirve para que el hijo de Peleo vuelva a restablecer su honor entre las filas griegas— no solo siguen alimentando el deseo de

venganza, sino que también encienden de nuevo sentimientos arrebatadores: Aquiles y Hécuba sienten una cólera tan profunda que desearían incluso devorar a los responsables de las muertes de sus seres más queridos. Tal vez sea la única forma de apagar la agonía que les devora en ese momento. Solo el episodio de Anfiarao, el único episodio épico donde se llega a cometer un acto de canibalismo, nos sirve para entender que la justicia de Zeus, representada por Atenea, rechaza dicho acto, que parece retrotraer a estadios primitivos de salvajismo.

En los fragmentos que sobreviven tanto de los órficos, como de los pitagóricos o de Empédocles, hay también numerosas referencias al canibalismo, consecuencia evidente de su creencia en la metempsicosis o reencarnación del alma de un cuerpo a otro, no solo humano, sino también animal, tras la muerte. La lógica de su doctrina lleva a la conclusión de que sacrificar animales y comer sus restos puede convertirse en un acto inevitable de canibalismo, incluso de los propios familiares. El consumo de carne retrotrae a un estadio anterior de injusticia, si no de maldad, donde el más fuerte se come al más débil; es un acto que rompe cualquier tipo de orden y armonía, llevando al ser humano al precipicio del salvajismo y la barbarie. Razón por la que los fundadores de estas doctrinas abogan por evitar el consumo de carne y propugnan alimentarse de lo que produce la tierra (los pitagóricos, incluso, llegan al extremo: defienden una dieta completamente vegetariana). Por ello, el abandono de las prácticas antropófagas, a veces facilitado por la labor de un personaje extraordinario, como por ejemplo Orfeo, simbolizaría el progreso. La imagen del tirano caníbal y sediento de sangre, utilizada por Platón, es un reflejo de ese primitivo estadio de iniquidad que las escuelas filosóficas anteriores han mencionado. Por su parte, los cínicos y los estoicos, representados en las figuras de personajes no solo extraordinarios, sino también excéntricos, muestran comprensión e incluso justifican de algún modo las prácticas caníbales, tal vez buscando llegar a los límites de las convenciones sociales y no tanto distanciarse de la sociedad a la que pertenecen (tesis de McGowan), como de las enseñanzas filosóficas más asentadas (tesis de Hook). Quebrantar la imposiciones sociales, incluido el hecho de comer carne humana, puede constituir no tanto un acto de salvaje rebeldía como de libertad individual.

Cierro el presente estudio con la figura de Tiestes, cuyo relato parece que alimentó la curiosidad morbosa de los antiguos. En la única tragedia homónima que ha sobrevivido, el autor, el estoico Séneca, reúne bastantes de los

elementos que hemos comentado a lo largo del trabajo, siendo la referencia literaria más extensa al acto canibal que ha llegado a nosotros, junto con el pasaje ovidiano de Procne y Tereo, de evidente influencia en la tragedia del autor cordobés. Como hemos visto en la mitología, la venganza impulsa el acto canibal, pues Atreo, evidentemente influenciado por los «antecedentes» familiares (Tántalo y su gusto también por celebrar festines antropófagos), quiere cobrarse con creces la afrenta protagonizada por su hermano. Asimismo, en la tragedia de Séneca se da a entender la existencia de un todo interrelacionado que, de alguna manera, hemos visto en las distintas escuelas filosóficas (pitagóricos, Empédocles, cínicos), quienes, básicamente, creen en la existencia de una especie de alma, de un vínculo armonioso que traspasa a todos los seres vivos. Por ello, cuando se comete el macabro acto, la Naturaleza, que mantiene un delicado equilibrio, se revuelve, protesta ante la horrible enormidad de la acción. Por otra parte, Platón estaría de acuerdo en que Atreo se nos presenta como un aventajado alumno en la carrera por ser el más cruel tirano sediento de sangre, eso sí, dándosela de beber a su odiado hermano (vv. 914-917) —a Séneca no le debieron faltar modelos en los que inspirarse (Calígula, Nerón)—. Tiestes, por su parte, se convierte en figura arquetípica del canibal y ni siquiera su ignorancia disculpa lo que ha hecho. Por ese motivo, no solo pide castigo para su hermano, sino también para él mismo. El mal absoluto se ha asentado sobre la Tierra y tan solo el supremo rey del cielo está capacitado para vengar no tanto la atrocidad cometida, como el caos en el que se ve envuelto el mundo, semejante al que existió en tiempos de los Gigantes, cuando todavía no existía la justicia divina, cuando imperaba la ley del más fuerte. Si los dioses no se conmueven ante estos hechos, que la noche siga cubriendo con sus tinieblas el más grande de los crímenes cometidos por el hombre: no es solo consumir carne y sangre humanas, es, sobre todo y ante todo, haber devorado carne de su carne y haber bebido sangre de su sangre.

BIBLIOGRAFÍA

- Adrados, F. R. (trad.) 2000³: *Aristófanes. Los Acarnienses. Los caballeros. Las Tesmoforias. La Asamblea de las Mujeres*, Madrid.
- Bernabé, A. 2009a: «El mito órfico de Dioniso y los Titanes», en Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, t. I, Madrid, pp. 591-607.

- Bernabé, A. 2009b: «Orfeo y el orfismo en la comedia griega», en Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, t. II, Madrid, pp. 1217-1238.
- Bonnechère, P. 1994: *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Atenas-Lieja.
- Burkert, W. 1983: *Homo necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myths*, Berkeley.
- Casadesús Bordoy, F. 2009: «Orfismo y pitagorismo», en Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, t. II, Madrid, pp. 1053-1078.
- Dodds, E. R. 1999: *Los griegos y lo irracional*, Madrid.
- Fox, R. L. 2009: *Héroes viajeros. Los griegos y sus mitos*, Barcelona.
- Henrichs, A. 1984: «Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard», *HSCPh* 88, pp. 205-240.
- Henrichs, A. 2000: «Drama and Dromena: Bloodshed, Violence, and Sacrificial Metaphor in Euripides», *HSCPh* 100, pp.173-188.
- Herington, C. J. 1989 «Séneca el Joven», Kenney, E. J. y Clausen, W. v. (eds.), *Historia de la literatura clásica. II. Literatura latina*, Oxford, pp. 561-584.
- Hook, B. S. 2005: «Oedipus and Thyestes among the Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno», *CPh* 100, pp. 17-40.
- Jiménez San Cristóbal, A. I. 2009: «Los orfotelestas y la vida órfica», en Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, t. I, Madrid, pp. 771-800.
- Kilgour, M. 1990: *From Communion to Cannibalism. An Anatomy of Metaphors of Incorporation*, Princeton.
- La Croce, E. et alii (trad.) 1979: *Los filósofos presocráticos II*, Madrid.
- Luque Moreno, J. (trad.) 1980: *Séneca. Tragedias II*, Madrid.
- McGowan, A. 1994: «Eating People: Accusations of Cannibalism against the Christians in the Second Century», *JECS* 2, pp. 413-442.
- Megino, C. 2009: «Empédocles y el orfismo», en Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, t. II, Madrid, pp. 1105-1140.
- Moles, J. L. 2007: *Plutarch. The Life of Cicero*, Eastbourne.
- Nestle, W. 2010: *Historia del espíritu griego*, Barcelona.
- Onians, R. B 1951: *The Origins of European Thought*, Cambridge.
- Pérez Vega, A. 2002: *Ovidio. Metamorfosis*, Sevilla.
- Renehan, R. 1981: «The Greek Anthropocentric View of Man», *HSCPh* 85, pp. 239-259.
- Ruiz de Elvira, A. 1995: *Mitología Clásica*, Madrid.
- Russell, B. 1995: *Historia de la filosofía occidental*, Madrid.
- Socas, F. 2008: *Séneca. Cortesano y hombre de letras*, Sevilla.
- Viansino, G. 1993: *Seneca, Teatro (vol. II)*, Milán.

Wagemakers, B. 2010: «Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire», *G&R* 57, pp. 337-354.

West, M. L. (ed.) 1997: *Hesiod. Theogony*, Oxford.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 25/10/2011

Fecha de aceptación: 12/12/2012

Fecha de recepción de la versión definitiva: 14/01/2013

Imago rapti: La ira de Ceres en Claud., Pros. III 260-268¹

Gabriela A. Marrón

Universidad Nacional del Sur - CONICET
marron.gabriela@gmail.com

Imago rapti: CERES' wrath in Claud., Pros. III 260-268

Este artículo analiza la comparación, formulada por Claudiano en *El rapto de Proserpina*, entre la cólera de Ceres por la desaparición de su hija y la ira de las tigresas de Hircania cuando les roban sus cachorros. Intentaremos demostrar que el antecedente más relevante para la interpretación del simil no se remonta —como ha sostenido la crítica— a un pasaje de la *Tebaida* de Estacio, sino al canto XVI de la *Iliada*, cuando Aquiles se encoleriza tras la muerte de Patroclo. A su vez, nos ocuparemos de estudiar la relación entre el simil propuesto por Claudiano y un particular fragmento del *Hexameron* de San Ambrosio, que podría haber sido una de las fuentes inmediatas de esa comparación.

Palabras clave: épica; simil; ira; Claudiano.

This article explores the comparison, made by Claudian in *The Rape of Proserpine*, between the wrath of Ceres when her daughter disappears and the wrath of Hyrcanian tigress when their cubs are stolen. We will try to demonstrate that the most relevant precedent for the interpretation of the simile is not —as has been argued by critics— a fragment of the *Thebaid* of Statius, but Achilles' wrath after the death of Patroclus, in *Iliad* XVI. In turn, we will study the relationship between the analogy proposed by Claudian and a particular fragment of Saint Ambrose's *Hexameron*, which might have been one of the immediate sources for the above comparison.

Key words: epic; simil; wrath; Claudian.

Durante el desarrollo del primer libro de *El rapto de Proserpina*, Ceres sólo desempeña un papel lateral en la trama, signado por la evocación de sus acciones, hasta dejar a su hija en la isla de Sicilia. En los acontecimientos del segundo, el personaje no interviene personalmente y sólo es aludido de manera indirecta. Sin embargo, en el tercero, su estallido colérico, ante la desaparición

¹ Este trabajo, desarrollado en el marco de mis actividades como becaria postdoctoral del CONICET, ha sido posible gracias a un subsidio para investigación otorgado por la ANPCyT, PICT 2007 n° 1525, y a otro de la SGCyT de la Universidad Nacional del Sur, PGI 24/I 175, ambos dirigidos por el Dr. Rubén Florio.

de Prosérpina, proporciona un nuevo impulso a la narración² y, a partir de ese momento, la relevancia argumental de Ceres resulta, en términos estructurales, comparable con el iracundo desborde de Plutón al comienzo del poema³.

En el libro uno, el poeta equipara los cuidados de la diosa hacia su hija con los de una vaca protegiendo a su cría⁴. El símil tiene continuidad en el segundo libro, cuando Plutón, al raptar a Prosérpina, es comparado con un león devorando a la mejor novilla del rebaño⁵. Y también en el tercero, cuando Ceres aparece asimilada a un pastor que, tras ausentarse del establo, regresa y rompe en llanto, al encontrarlo devastado por el ataque de unos leones⁶. Las correlaciones vaca/novilla/león y pastor/ganado/leones se vinculan con el contexto específico de cada símil. En el primer caso, cuando caracteriza el vínculo de Ceres con Prosérpina, el poeta sugiere la calma inicial de la diosa, pero también anticipa, de manera simbólica, el potencial conflicto posterior, al evocar la simetría vaca/novilla, ya propuesta por Ovidio al narrar el mismo mito en *Fastos*⁷. En el segundo caso, si bien el polo de la compa-

² Onorato 2006, p. 530 afirma: «Il racconto del *DrP* si mostra, dunque, particolarmente incline alla focalizzazione sulla figura di Cerere, che, a partire dal terzo libro, diviene l'autentica protagonista nonché el perno emotivo del poemetto». Así como el primer libro se inicia con una δέσις, cuya λύσις se desarrolla al final del segundo, en el tercero, el rapto plantea una nueva δέσις, centrada en la figura de Ceres, cuya λύσις no se concreta por el carácter inconcluso de la obra, cf. Fo 1979, p. 400, n. 23.

³ Cf. Wheeler 1995, pp. 115s: «Pluto's threatened war with heaven is not just a rhetorical or compositional prop. It has thematic repercussions for the rest of the poem, prefiguring Proserpina's rape and ushering in the atmosphere of cosmic instability that colors the first book.»

⁴ Claud., *Pros.* I 127-129: *hanc fouet, hanc sequitur; uitulam non blandius ambit / torua parens, pedibus quae nondum proterit arua / nec noua lunatae curuauit germina frontis*. Todas las citas de esta obra corresponden a la edición de Hall 1985. Cf. el análisis de este símil en Castillo Bejarano 1993, pp. 38s.

⁵ Claud., *Pros.* II 209-213: *ille uelut stabuli decus armentique iuencam / cum leo possedit nudataque uiscera fodit / unguibus et rabiem totos exegit in armos, / stat crassa turpis sanie nodosque iubarum / excutit et uiles pastorum despiciit iras*. Cf. Castillo Bejarano 1993, pp. 42-44.

⁶ Claud., *Pros.* III 159-160 (...) 165-169: *nec deflet plangitue malum; tantum oscula telae / figit et abrumpit mutas in fila querellas; / (...) / attonitus stabulo ceu pastor inani, / cui pecus aut rabies Poenorum inopina leonum / aut populatrices infestauere cateruae; / serus at ille redit uastataque pascua lustrans / non responsuros ciet inploratque iuencos*. Cf. Castillo Bejarano 1993, pp. 99-102.

⁷ Ov., *Fast.* IV 459-461: *ut uitulo mugit sua mater ab ubere rapto / et quaerit fetus per nemus omne suos, / sic dea nec retinet gemitus, et concita cursu / fertur, et e campis incipit, Henna, tuis*. Seguimos la edición de Alton, Wormell y Courtney 1997.

ración vinculado con Prosérpina permanece en la esfera animal, la imagen de su madre se inscribe en el plano de la desesperación humana, un rasgo indudablemente ajeno a su estatus divino, pero también revelador de su carácter «proteico»⁸: inicialmente una «vaca» maternal, luego un «pastor» despojado de su rebaño y, por último, como analizaremos a continuación, una iracunda «tigresa».

Al comienzo del tercer libro, cuando la *facies* de Prosérpina aparece en un sueño de Ceres, sus palabras asocian, por primera vez en el poema, a la diosa con un felino salvaje: '*si tua nata, Ceres, et non me Caspia tigris / edidit*'⁹. La comparación responde a su necesidad de interpelarla como madre, proyectando en ella, a su vez, la expresión *Caspia tigris*, intertextualmente ligada a la comparación de Plutón con el león que ataca a una novilla¹⁰. Al preguntarse si ha sido alumbrada por Ceres o por una tigresa del Caspio¹¹, Prosérpina sugiere que el responsable de sus males podría no ser el dios de los infiernos, sino su madre, por haber tomado la decisión de dejarla sola y aún no acudir en su ayuda¹².

La diosa es nuevamente equiparada con una tigresa en un símil posterior, insertado a continuación del relato enmarcado de la nodriza de Prosérpina, que sitúa a Ceres —y a los lectores del poema— ante una nueva narración del rapto desarrollado en el primer libro. Tras escuchar lo sucedido a su hija, la diosa reacciona como ese animal cuando se encoleriza por el robo de sus cachorros. Pero Claudiano incorpora un elemento hasta entonces ausente en la tradición del símil: la estratagema de la esfera de vidrio, que refracta su figura y le genera la ilusión de hallarse ante la cría robada:

⁸ Cf. la relación de Claud., *Pros.* II 209-213 y III 165-169 con el símil utilizado para describir a Proteo en Verg., *G.* IV 432-436: *sternunt se somno diuersae in litore phocae; / ipse uelut stabuli custos in montibus olim, / uesper ubi e pastu uitulos ad tecta reducit, / auditisque lupos acuunt balatibus agni, / considit scopulo medius numerumque recenset*. Seguimos la edición de Mynors 1972.

⁹ Claud., *Pros.* III, 105-106.

¹⁰ Cf. la relación de Claud., *Pros.* II 209-213 con Stat., *Theb.* X 288-292: *Caspia non aliter magnorum in strage iuuenum / tigris, ubi immenso rabies placata cruore / lassauitque genas et crasso sordida tabo / confudit maculas, spectat sua facta doletque / defecisse famem*, donde se observa la recurrencia del sintagma *Caspia... tigris*, atribuido a Ceres por Prosérpina en el texto de Claudiano.

¹¹ Sobre el tigre en la literatura grecolatina, cf. Guzmán Arias y Pérez Molina 2008.

¹² Ceres retoma esta acusación en Claud., *Pros.* III, 341-343: *ego te, fateor, crudelis ademi, / quae te deserui solamque instantibus ultro / hostibus exposui*.

haeret adhuc suspensa Ceres et singula demens
 ceu nondum transacta timet; mox lumina torquens
 ultro ad caelicolas furiato pectore fertur.
 arduus Hyrcana quatitur sic matre Niphates,
 cuius Achaemenio regi ludibria natos
 auexit tremebundus eques, premit illa marito
 mobilior Zephyro totamque uirentibus iram
 dispergit maculis iamiamque hausura profundo
 ore uirum uitreae tardatur imagine formae.
 Haud aliter toto genetrix bacchatur Olympo...¹³

Es posible establecer diversas relaciones entre este fragmento y los testimonios de la tradición épica precedente. La crítica ya ha señalado, como fuente formal del símil, el pasaje de la *Tebaida* en que Etéocles se despierta, luego de escuchar en sueños a su abuelo Layo¹⁴. Por su parte, en su edición del poema de Claudiano, Onorato¹⁵ sostiene que el *topos* de la hembra del tigre, como paradigma de la madre angustiada por la pérdida de sus hijos, se remonta a Estacio: menciona, como ejemplo, el pasaje en que Atalanta corre detrás de Partenopeo para evitar que se sume al ejército, en el segundo libro de la *Tebaida*¹⁶. No obstante, sostenemos que existe un precedente mucho más significativo para esta comparación, cuya relevancia no ha sido aún destacada por los estudiosos del poema. Se trata del pasaje de la *Iliada* donde se equipara el dolor de Aquiles, frente a la muerte de Patroclo, con el de un león, cuyos cachorros han sido robados por un cazador:

τοῖσι δὲ Πηλεΐδης ἀδινοῦ ἐξῆρχε γόοιο
 χεῖρας ἐπ' ἀνδροφόνους θέμενος στήθεσσιν ἑταίρου
 πυκνὰ μάλα στενάχων ὡς τε λῖς ἠϋγένειος,
 ᾧ ῥά θ' ὑπὸ σκύμους ἐλαφηβόλος ἀρπάσῃ ἀνήρ

¹³ Claud., *Pros.* III 260-269.

¹⁴ Cf. Stat., *Theb.* II 128-133: *qualis ubi audito uenantum murmure tigris / horruit in maculas somnosque excussit inertes, / bella cupit laxatque genas et temperat ungues, / mox ruit in turmas natisque alimenta cruentis / spirantem fert ore uirum: sic excitus ira / ductor in absentem consumit proelia fratrem.*

¹⁵ Cf. Onorato 2008, p. 334.

¹⁶ Cf. Stat., *Theb.* IV 315-316: *raptis uelut aspera natis / praedatoris equi sequitur uestigia tigris;* y también su referencia a Stat., *Silu.* II 1, 8-9.

ῦλης ἐκ πυκινῆς· ὁ δὲ τ' ἄχνυται ὕστερος ἐλθῶν,
πολλὰ δὲ τ' ἄγκε ἐπῆλθε μετ' ἀνέρος ἴχνι' ἐρευνῶν
εἷ ποθεν ἐξεύροι· μάλα γὰρ δριμύς χόλος αἰρεῖ¹⁷

Aunque en este símil el felino no sea una tigresa, sino un león y, pese a que el héroe no lamente la desaparición de un hijo, sino la de su compañero, la función de la comparación es análoga a la del poema de Claudiano¹⁸. Tanto Aquiles, como Ceres, profundamente doloridos por la pérdida de un ser amado, son presas de una ira que funciona, estructuralmente, como impulso para la acción del texto. En la *Iliada*, la cólera del Pelida ante la muerte de Patroclo sustituye su ira inicial por la afrenta de Agamenón, y propicia su regreso al combate para vengarse. La cólera de Ceres, a su vez, opera como contraparte de la de Plutón en el poema de Claudiano, generando un nuevo conflicto en la trama, cuya resolución, en el cuarto libro inconcluso, habría sido el surgimiento de la agricultura.

El adjetivo *furiatus*, utilizado en el símil de *El rapto de Prosérpina* para describir a Ceres, además de constituir un *hapax* en la obra de Claudiano, es un término que suele aparecer adscripto al sustantivo *mens*¹⁹ y no a *pectus*, como en este caso. Cabe destacar, por otra parte, la disquisición de Servio, en su comentario al verso 407 del segundo libro de la *Eneida*, con respecto al matiz semántico de la palabra: «*furiosus*» est a quo furor numquam recedit, «*furiatus*» qui furit ex causa. Onorato sostiene que el empleo de *furiatus*, en el texto de Claudiano, se relaciona con el propósito de asimilar progresivamente a Ceres con las Furias²⁰. No obstante, la conversión de la expresión virgiliana, *furiata mente*, en *furiato pectore* parece aludir también a la concepción platónica que señala al pecho como sede de la ira²¹.

¹⁷ Hom., *Il.* XVIII 316-322. Seguimos la edición de Allen 1931.

¹⁸ Nótese, por ejemplo, el uso de una comparación similar para caracterizar la ira de Aníbal en Sil., XII 458-462: *haud secus, amisso tigris si concita fetu / emicet, attonitae paucis lustratur in horis / Caucasus et saltu tramittitur alite Ganges, / donec fulmineo partus uestigia cursu / colligat et rabiem preno consumat in hoste.*

¹⁹ Cf. Verg., *A.* II 407; V. Fl., VIII 445 y Sil., II 208; VI 368.

²⁰ Onorato 2008, p. 333, vincula el pasaje con Claud., *Pros.* III 381 y 386-389.

²¹ Cf. Cic., *Tusc.* I 10, 20: *eius doctor Plato triplicem finxit animum, cuius principatum, id est rationem, in capite sicut in arce posuit, et duas partes parere uoluit, iram et cupiditatem, quas locis disclusit: iram in pectore, cupiditatem supter praecordia locauit;* y Sen., *Dial.* III-V 2, 19, 3: *uolunt itaque quidam ex nostris iram in pectore moueri efferuescente circa cor sanguine; causa cur hic potissimum adsignetur irae locus non alia est, quam quod in toto corpore calidissimum pectus est.*

No se trata, por otra parte, de un concepto ajeno a Virgilio²², ya que también Júpiter, en el último libro de la *Eneida*, menciona el fluir de la ira en el pecho de Juno: *'es germana Iouis Saturnique altera proles: / irarum tantos uoluis sub pectore fluctus'*²³. A su vez, como la expresión *furiato pectore* aparece en el contexto de la comparación de Ceres con una tigresa y como el pasaje se vincula con la equiparación homérica de Aquiles con un león, el siguiente fragmento de Lucrecio —hipotexto del pasaje virgiliano— confirmaría, precisamente, que la reelaboración poética de Claudiano se encuentra legitimada por una línea de pensamiento tradicional dentro de la literatura grecolatina:

sed calidi plus est illis quibus acria corda
 iracundaque mens facile efferuescit in ira,
 quo genere in primis uis est uiolenta leonum,
 pectora qui fremitu rumpunt plerumque gementes
 nec capere irarum fluctus in pectore possunt.²⁴

En el símil de *El rapto de Prosérpina*, también se caracteriza a Ceres como *demens*, adjetivo complementario al utilizado algunos versos antes en el texto (*amens*), cuando la diosa, alterada por la aparición de su hija en sueños, se dirige hacia el interior del templo de Cibele²⁵. Al describir el arrobado de Dido ante el relato de Eneas, Virgilio utilizaba uno de esos términos: *Iliacosque iterum demens audire labores / exposcit pendetque iterum narrantis ab ore*²⁶. Posteriormente, para adjetivar al héroe, luego de la epifanía de Mercurio, emplea el otro: *at uero Aeneas aspectu obmutuit amens / arrectaeque horrore comae, et uox faucibus haesit*²⁷. La señalada convergencia léxica, presente en estos pasajes, permite establecer paralelismos entre los decursos heroicos de los distintos personajes implicados. Para Ceres, la visión de

²² Algunos versos antes Virgilio señala que Corebo tenía la totalidad de su alma exaltada, incluso antes de ver la afrenta contra Casandra, cf. Verg., *A.* II 386: *atque hic successu exultans animisque Coroebus*.

²³ Verg., *A.* XII 829-830.

²⁴ Lucr., III 294-298. Seguimos la edición de Martin 1969.

²⁵ Cf. Claud., *Pros.* III 111-113: *obriguit uisis; gaudet non uera fuisse; / complexu caruisse dolet, penetralibus amens / prosilit et tali conpellat uoce Cybelen*.

²⁶ Verg., *A.* IV 78-79.

²⁷ Verg., *A.* IV 279-280.

Prosérpina en sueños funciona como una llamada²⁸ que la impulsa a abandonar Frigia y volver a Sicilia²⁹, así como la aparición de Mercurio estimula a Eneas a dejar Cartago y seguir rumbo al Lacio. El relato de Electra, en cambio, demora a la diosa en su empresa, del mismo modo que las palabras de Eneas habían dejado en suspenso tanto a Dido, como al crecimiento de su ciudad³⁰.

Una vez finalizada la narración de la nodriza, el poeta compara a Ceres con una tigresa despojada de sus crías³¹ e incorpora un elemento ajeno a la tradición del símil: la esfera de vidrio, que funciona como correlato de la historia referida por Electra y supone una dilación en la búsqueda de Prosérpina.

No existe, en la literatura griega y latina anterior a Claudiano, texto alguno que describa un procedimiento semejante para burlar a los tigres luego de robarles sus cachorros. Los únicos testimonios aparentemente relacionados con el pasaje son los de Plinio³² y Pomponio Mela³³, quienes mencionan la posibilidad de que el cazador arroje, en su huida, a una de las crías, para entretener a la madre, pero no hacen ninguna referencia a la esfera vítrea. También otros textos señalan el celo de las tigresas ante el peligro de que los cazadores se lleven a sus cachorros³⁴, pero no se refieren a la estratagema de

²⁸ Acerca de la «llamada del héroe», cf. Campbell 1959, pp. 35-44; y, particularmente pp. 53-59.

²⁹ Cf. las palabras de Ceres en Claud., *Pros.* III 133: *ah longae nocuere morae!*.

³⁰ Cf. Verg., *A.* IV 86-89.

³¹ También Dido veía, en la partida de Eneas, la desaparición del hijo que eventualmente podrían haber engendrado, cf. Verg., *A.* IV 327-330: *'saltem siqua mihi de te suscepta fuisset / ante fugam suboles, siquis mihi paruolus aula / luderet Aeneas, qui te tamen ore referret, / non equidem omnino capta ac deserta uiderer.'*

³² Cf. Plin., *Nat.* VIII 66: *Tigrim Hyrcani et Indi ferunt, animal uelocitatis tremendae et maxime cognitae, dum capitur totus eius fetus, qui semper numerosus est. ab insidiante rapitur equo quam maxime perniti atque in recentes subinde transfertur. at ubi uacuum cubile reperit feta maribus enim subolis cura non est, fertur praeceps odore investigans. raptor adpropinquante fremitu abicit unum ex catulis; tollit illa morsu et pondere etiam ocior acta remeat iterumque consequitur ac subinde, donec in nauem regresso inrita feritas saeuit in litore.*

³³ Cf. Mela III 43: *Siluae alia quoque dira animalia uerum et tigres ferunt utique Hyrcaniae, saeuum ferarum genus et usque eo perniti, ut illis longe quoque praegressum equitem consequi nec tantum semel sed aliquotiens etiam cursu unde coeperit subinde repetito solitum et facile sit. Causa ex eo est, quod ubi ille interceptos earum catulos citus coepit auehere, et rabiem adpropinquantium astu frustraturus unum de pluribus omisit, hae proiectum excipiunt et ad cubilia sua referunt, rursusque et saepius remeant atque idem efficiunt, donec ad frequentiora quam adire audeant profugus raptor euadat.*

³⁴ Cf. Mart., III 44, 6; VIII 26, 1-3; Sil., XII 258-462; V. Fl., I 489-493 y Enod., I 9, 63-66.

la esfera de vidrio mencionada en *El rapto de Prosérpina*. El único autor que se ocupa del tema es Ambrosio, quien fuera obispo de Milán durante la misma época en que Claudiano vivió en esa ciudad³⁵:

[Natura] tigridis interpellat ferocitatem et inminentem eam praedae reflectit. At ille quamuis equo uectus fugaci, uidens tamen uelocitate ferae se posse praeuerti nec euadendi ullum subpetere sibi posse subsidium technam huiusmodi fraude molitur. Vbi se contingi uiderit, sphaeram de uitro proicit; at illa imagine sui luditur et subolem putat. Reuocat impetum colligere fetum desiderans. Rursus inani specie retenta totis se ad comprehendendum equitem uiribus fundit et iracundiae stimulo uelocior fugienti inminet. Iterum ille sphaerae obiectu sequentem retardat nec tamen sedulitatem matris memoria fraudis excludit. Cassam uersat imaginem et quasi lactatura fetus residet. Sic pietatis suae studio decepta et uindictam amittit et subolem.³⁶

En este fragmento de la homilía de Ambrosio, resulta particularmente interesante la recurrencia de términos que evocan el engaño (*fraude, fraudis, deceptam*), la demora (*retenta, retardat*) y la vacuidad de la imagen reflejada (*inani specie, cassam imaginem*), porque la expresión utilizada por Claudiano, para referirse a la figura de la tigresa en la esfera de vidrio, es *uitreae... tardatur imagine formae*. El léxico de esta última frase se relaciona con la descripción ovidiana de Narciso, cuando se ve reflejado en el agua: *uisae conreptus imagine formae*³⁷. Pero también con la caracterización del vano ataque de Eneas, espada en mano, a los espectros del Hades: *et ni docta comes tenuis sine corpore uitas / admoneat uolitare caua sub imagine formae, / inruat et frustra ferro diuerberet umbras*³⁸. El vínculo con estos versos de la *Eneida* se explica, temáticamente, porque Prosérpina pasa a ser también una de las sombras infernales. La asociación con la imagen de Narciso, en cambio, remite a

³⁵ No obstante, cf. el detalle de un mosaico que se encuentra en la Villa Romana del Casale (Piazza Armerina, Sicilia), cuya reproducción, a partir del dibujo de Gundula Mehnert, se encuentra en Baier 2009, p. 1. Allí se observa la imagen de una tigresa reflejada en una esfera de cristal arrojada por los cazadores.

³⁶ Ambr., *Hex.* VI 4, 21. Seguimos la edición de Schenkl, 1897. Posteriormente, en su *De raptu Helenae* Draconio adapta el símil utilizado por Cladiano, cuando describe la reacción de Menelao al ver partir la nave de Paris con su esposa a bordo, pero tampoco menciona la esfera de vidrio, cf. Drac., *Romul.* VIII 577-585.

³⁷ Ov., *Met.* III 416.

³⁸ Verg., *A.* VI 292-294. Cf. también Prud., *Sym.* I, 446.

otra descripción, vinculada con el tratamiento de ese mito en *Metamorfosis* y con la correlación «reflejo convexo / relato de la nodriza», propuesta en *El rapto de Prosérpina*. Nos referimos al siguiente pasaje del *De rerum natura*, enmarcado en la caracterización del fenómeno físico del eco: *pars solidis adlisa locis reiecta sonorem / reddit et inter dum frustratur imagine uerbi*.³⁹ La analogía «relato de Electra / reflejo convexo» se proyecta en la correspondencia «*imago uerbi / imago formae*». Ambas *imagines*, la del animal sobre la esfera y la de los hechos en la narración de la nodriza, sesgan la experiencia sensible, multiplicándola en una nueva superficie vítrea, o verbal.

La función primaria de todo símil consiste en ilustrar una acción o una serie de acciones concretas⁴⁰, pero muchas veces también se los utiliza para estructurar la narración, como marcadores del inicio o del fin de una escena, o para introducir pausas y cambios en la trama⁴¹. Con relación a los símiles en la obra de Claudiano, los críticos se han ocupado sobre todo de su aspecto ornamental, intentando identificar las posibles fuentes de cada uno⁴² y caracterizando su profusión como un rasgo de estilo, propio de la Tardía Antigüedad⁴³. A excepción de la tesis doctoral de Castillo Bejarano⁴⁴, de algunos pasajes del libro de Long⁴⁵ y de los trabajos de Prenner⁴⁶ y Gioseffi⁴⁷, no contamos con precedentes significativos para el acercamiento crítico al uso de este recurso narrativo en *El Rapto de Prosérpina*⁴⁸. En tal sentido, la

³⁹ Lucr., IV 570-571. Sobre la relación de Claudiano con la obra de Lucrecio, cf. Gennaro 1957; Cameron, 1970, p. 328 y, fundamentalmente, Lavalley, 1981.

⁴⁰ Cf., además de Coffey 1957, Quint., *Inst.* VIII, 3, 72.

⁴¹ Cf. Bowra 1968, pp. 123-124; Perutelli 1977 y Cipriani 2003, pp. 9-37.

⁴² Cf. Müllner 1893 y Günther 1894.

⁴³ Cf. Parravicini 1905, pp. 1-4; Fargues 1933, pp. 320-326; Christiansen 1969; Cameron 1970, pp. 296-303; Fo 1982, pp. 47-56 y 125-188.

⁴⁴ Cf. Castillo Bejarano 1993, p. x: «[era] necesario un trabajo que, aparte de profundizar en el campo de las fuentes, estudiara otros aspectos de las comparaciones en Claudiano: las características propias de los símiles y su estructura general, las figuras estilísticas de los mismos, la relación entre forma y contenido en las comparaciones, las funciones desempeñadas por los símiles en la obra claudiana, etc.»

⁴⁵ Cf. Long 1997, pp. 37; 41-42; 56; y 107-121.

⁴⁶ Cf. Prenner 2001, pp. 57-71, que trabaja sobre las comparaciones con corrientes de agua en diversos pasajes de la obra de Claudiano.

⁴⁷ Cf. Gioseffi 2008, que se ocupa de las comparaciones con animales en la invectiva *Contra Eutropio*.

⁴⁸ Cf., sin embargo, Marrón 2011.

propuesta de lectura planteada en este artículo pretende contribuir a repensar el acercamiento tradicional al estudio de los símiles, tanto en la producción literaria de Claudiano en general, como en este poema en particular. Consideramos haber demostrado que la comparación de Ceres con una tigresa enfurecida por el robo de sus cachorros permite un análisis superador de la concepción meramente ornamental: tanto sus correspondencias temáticas y formales con otros pasajes de la literatura grecolatina, como las relaciones de sentido que mantiene con la trama (debido a su particular ubicación en el poema) permiten ampliar su espectro de interpretaciones posibles.

Como toda narración metadieética, el relato de la nodriza cumple una determinada función con respecto a la narración extradiegética que lo enmarca⁴⁹. En términos estructurales, como ya hemos señalado, las palabras de Electra configuran un dispositivo narrativo orientado a demorar a Ceres en la búsqueda de Prosérpina, como la esfera de vidrio arrojada por el cazador para retrasar a la tigresa. No obstante, lo que distrae al animal en la búsqueda de su cría no es la esfera como objeto, sino su capacidad de refractar la realidad, de ofrecer una reproducción distorsionada del mundo sensible⁵⁰. La tigresa, al verse reflejada sobre una superficie convexa, que le ofrece una imagen más pequeña de sí, no sólo no se reconoce, sino que identifica esa reproducción de su figura con uno de sus cachorros. La confusión del animal es doble: atribuirle carácter corpóreo al reflejo y asignarle una alteridad anhelada, pero errónea.

Según la comparación propuesta por Claudiano, las palabras de la nodriza serían equivalentes a la esfera de vidrio; por lo tanto, la configuración verbal de su narración cumpliría una función refractiva de características similares. La superficie verbal del relato de Electra, sin embargo, no reproduce la imagen de Ceres: su referente son los acontecimientos desarrollados en el segundo libro del poema, es decir, el rapto de Prosérpina. Es importante tener en cuenta que la versión de los hechos presentada por la nodriza ha sido elaborada únicamente a partir de sus propias percepciones sensoriales⁵¹. El relato

⁴⁹ Sobre las funciones de la narración metadieética en la literatura, cf. Genette 1983, pp. 79-80.

⁵⁰ Con relación a este punto, agradezco la referencia formulada por uno de los evaluadores de este trabajo al artículo de Alvar Ezquerro 1992 (cf., particularmente, pp. 7-8, donde se estudia la «estética del espejo» en Aus., *Mos.* 230-239).

⁵¹ Cf. Claud., *Pros.* III 235 *ecce polum nox foeda rapit*; 241: *uidi*; y 248: *adgredimur*. Electra «ve», pero a distancia, y en un contexto de oscuridad que dificulta su percepción.

enmarcado de Electra establece una relación de complementariedad y contraste con la narración extradiegética principal, ya que, por un lado, menciona situaciones no referidas anteriormente, pero, por otro, al no haber sido ella testigo de lo sucedido a partir del momento en que sobrevino la oscuridad sobre la isla, ignora la identidad de Plutón y considera a Diana y a Minerva cómplices del rapto⁵². Al equiparar el ángulo de refracción de esa narración con el de la esfera vítrea, Claudiano materializa, de manera analógica, la concepción platónica que iguala las percepciones sensoriales engañosas con las imágenes generadas por los poetas en sus obras literarias⁵³.

En la *República*, al analizar el fenómeno de las ilusiones ópticas⁵⁴, Sócrates atribuye el cálculo de la verdad a la parte racional del alma (λογιστικόν) y asocia la voluntad de creer en esa clase de apariencias sensibles con la parte apetitiva (ἀλόγιστόν)⁵⁵. Más adelante, al ocuparse de la poesía como arte mimético, sostiene, de manera análoga, que los poetas crean imágenes (εἰδῶλα) alejadas de la verdad (ἀληθείας) y contribuyen al mal gobierno del alma, apelando a su parte irracional⁵⁶:

ταῦτόν καὶ τὸν μιμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κακὴν πολὺν τεῖαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῆ
 ψυχῆ ἐμποιεῖν, τῷ ἀνοήτῳ αὐτῆς χαριζόμενον καὶ οὔτε τὰ μείζω οὔτε τὰ

La más cercana al rapto es Cyane, cuyo testimonio no puede escucharse a causa de su metamorfosis, cf. Claud., *Pros.* III 245-253.

⁵² Para un análisis narratológico de ambas versiones del rapto, cf. Onorato 2008, pp. 51-54.

⁵³ Acerca de la impronta alegórica filosófica presente en diversos pasajes del *De Raptu Proserpinae*, cf. Marrón 2011. Sobre el sustrato alegórico neoplatónico existente en otras obras del mismo autor, cf., por ejemplo, Giomi 2003.

⁵⁴ Cf. Pl., *R.* 602c-603a.

⁵⁵ Cf. Moss 2008, p. 40: «To say that (for example) the appetitive part sees the stick as bent does not, then, mean that we see the stick as bent because doing so satisfies some craving; it means rather that one and the same susceptibility to appearances explains both our perception of the stick and our appetites for pleasure.»

⁵⁶ Cf. Moss 2008, p. 45: «Thus 605 b-c states that the imitative poet appeals to the part of the soul that believes that a person standing at a distance is smaller than he was when standing closer — that is, to the part of the soul that perceives and believes optical illusions.» Acerca del uso metafórico de los espejos en la Antigüedad, cf. McCarty 1989, particularmente, p. 164: «[One of the] metaphorical uses of mirroring (...) emphasized the indirectness of mirroring, hence its illusory nature, and is characteristic of the Platonic tradition. In Plato, for example, like others forms of representation mirroring attests to perceptual habits of the unawakened mind.»

ἐλάττω διαγιγνώσκοντι, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ τότε μὲν μεγάλα ἡγουμένῳ, τότε δὲ μικρά, εἶδωλα εἰδωλοποιοῦντα, τοῦ δὲ ἀληθοῦς πόρρω πάνυ ἀφεστῶτα.⁵⁷

Las imágenes evocadas por la narración de Electra son tan engañosas para Ceres como el reflejo de la esfera para la tigresa. Ambas superficies, la vítrea y la verbal, estimulan en ellas el dolor por la pérdida y las sumen en la ira⁵⁸. La tigresa del símil, como animal, no puede responder racionalmente ante la *imago*. Cuando la parte apetitiva del alma de Ceres resulta interpelada por las *imagines* del relato enmarcado, en cambio, la diosa reacciona desde el *πάθος* extremo, tal como lo anticipa, simbólicamente, la comparación analizada, inserta entre la narración de la nodriza y las acciones concretas de la madre de Prosérpina.

Como Narciso en las *Metamorfosis*, la tigresa del símil presentado por Claudiano cree ver a «otro» donde no hay nada, excepto ella misma⁵⁹. El relato de Electra también funciona como *imago formae*, pero en diversos planos. En primer lugar, porque, del mismo modo que la esfera vítrea del símil, configura una ilusión de realidad y demora a Ceres en la búsqueda de su hija. En segundo término, porque refracta parcialmente el rapto ocurrido en el segundo libro del poema, pero a partir de la percepción sensorial de su portavoz. Por último, porque le ofrece a Ceres una figura espectral de Prosérpina, duplicando la visión experimentada anteriormente por ella en sueños⁶⁰ y evocando, en clave simbólica, tanto las sombras a las que se enfrenta Eneas en el Hades, como la imagen que conduce a Narciso al suicidio.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, T. W. 1931: *Homeri Ilias*, Oxford.
 Alton, E. H., Wormell, D. E. y Courtney, E. 1997⁴: *Ovidius, Fasti*, Stuttgart-Leipzig.

⁵⁷ Pl., *R.* 605b-c.

⁵⁸ En la *República*, como ejemplo extremo de la moderación del hombre sabio que se esfuerza por resistir el *πάθος* y evitar ser dominado por el dolor, guiándose por el *λόγος* y el *νόμος*, Sócrates menciona, precisamente, su probable reacción ante la pérdida un hijo (*ὄν ἀπολέσας*), cf., Pl., *R.* 503e-504b, pasaje relacionado con 387d-388d.

⁵⁹ Cf. Ov., *Met.* III 434-435: *ista repercussae, quam cernis, imaginis umbra est: / nil habet ista sui; tecum uenitque manetque.*

⁶⁰ Cf. Claud., *Pros.* III 80-112.

- Alvar Ezquerro, A. 1992: «Realidad e ilusión en la poesía latina tardoantigua: notas a propósito de estética literaria», *Emerita* 60, pp. 1-20.
- Baier, T. 2009: *Claudianus. Der Raub der Proserpina. Lateinisch und deutsch*. Hrsg. von Baier, T. Eingel. und komm. von Friedrich, A.; Übers. von Friedrich, A. und Frings, A. K., Darmstadt.
- Bowra, C. M. 1968: *Tradition and Design in the Iliad*, Oxford.
- Cameron, A. 1970: *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford.
- Campbell, J. 1959: *El Héroe de las Mil Caras. Psicoanálisis del Mito*, México.
- Castillo Bejarano, M. 1993: *Los símiles en la poesía de Claudiano*, Madrid.
- Christiansen, P. G. 1969: *The use of images by Claudius Claudianus*, Paris.
- Cipriani, G. 2003: «Il rischio stupendo della similitudine», en Pice N., (ed.), *La similitudine nel poema epico*, Bari, pp. 9-37.
- Coffey, M. 1957: «The Function of the Homeric Simile», *AJPh* 78, pp. 113-132.
- Fargues, P. 1933: *Claudian. Études sur sa Poésie et son Temps*, Paris.
- Fo, A. 1979: «Osservazioni su alcune questioni relative al *De raptu Proserpinae* di Claudiano», *QC* 1, pp. 385-415.
- Fo, A. 1982: *Studi sulla tecnica poetica di Claudiano*, Catania.
- Gennaro, S. 1957: «Lucrezio e L'Apologetica Latina in Claudiano», *MSLC* 7, pp. 5-60.
- Genette, G. 1983: *Nouveau Discours du Récit*, Paris.
- Giomi, E. 2003: «Echi neoplatonici nella *Gigantomachia* greca di Claudiano», *Lexis* 21, pp. 361-380.
- Gioseffi, M. 2008: «Similitudini animali nell'*In Eutropium* di Claudiano», en Castagna L. y Riboldi, C., eds., *Amicitiae templa serena: Studi in onore di Giuseppe Aricò*, Milano, pp. 699-734.
- Günther, C. 1894: *De Claudii Claudiani comparationibus*, Regensburg.
- Guzmán Arias, C. y Pérez Molina, M. E. 2008: «Tigres: rapidez, fiereza e instinto maternal», *Myrtia* 23, pp. 245-257.
- Hall, J. B. 1985: *Claudii Claudiani Carmina*, Leipzig.
- Lavalle, R. 1981: «La Naturaleza en los *Carmina Minora* de Claudiano», *Argos* 5, pp. 75-82.
- Long, J. 1997: *Claudian's In Eutropium. Or How, When, and Why to Slander a Eunuch*, London.
- Marrón, G. 2011: *El Rapto de Proserpina. Un nuevo contexto para la trama épica*, Bahía Blanca.
- Martin, J. T. 1969: *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, Leipzig.
- McCarty, W. 1989: «The Shape of The Mirror: Metaphorical Catoptrics», *Arethusa* 22, pp. 161-195.

- Moss, J. 2008: «Appearances and calculations: Plato's division of the soul», *OSAPh* 34, pp. 35-69.
- Müllner, K. 1893: *De imaginibus similitudinibusque quae in Claudiani carminibus inueniuntur*, Wien.
- Mynors R. A. B. 1972: *Publii Vergili Maronis Opera*, Oxford.
- Onorato, M. 2006: «*Dissimilis sui*: la metamorfosi di Plutone e Cerere nel *De Raptu Proserpinae* di Claudiano», *BStudLat* 36, pp. 516-538.
- Onorato, M. 2008: *Claudiano. De Raptu Proserpinae*, Napoli.
- Parravicini, A. 1905: *Studio di retorica sulle opere di Cl. Claudiano*, Milano.
- Perutelli, A. 1977: «La similitudine nella narrazione virgiliana», *RCCM* 19, pp. 597-607.
- Prenner, A. 2001: *Quattro Studi su Claudiano*, Napoli.
- Schenkl, K. 1897: *Sancti Ambrosii Opera*, Vienna.
- Taisne, A. M. 2001: «La Cérés de Claudien au miroir de Stace», *BAGB* 3, pp. 298-316.
- Wheeler, S. M. 1998: «The Underworld Opening of Claudian's *De Raptu Proserpinae*», *TAPhA* 125, pp. 113-134.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 16/02/2012
Fecha de aceptación: 31/01/2013
Fecha de recepción de la versión definitiva: 18/02/2013

HAVE-perfects in Post-classical and Early Byzantine Greek*

Klaas Bentein

Ghent University

Klaas.Bentein@UGent.Be

Sobre los perfectos con HABER en griego Post-clásico y Bizantino temprano

In this article, I analyze the use and development of periphrastic perfect constructions with the Ancient Greek verb «have» (ἔχω) in Post-classical and Early Byzantine Greek. To be more specific, I discuss the following four constructions: (a) ἔχω with active/middle aorist participle (anterior); (b) ἔχω with passive perfect participle (resultative); (c) ἔχω with passive aorist or present participle (resultative) and (d) ἔχω with active/middle aorist or present participle and a temporal adjunct (anterior). My analysis is based on a register-balanced corpus of texts, whereby I distinguish between works of a «low», «middle» and «high» register.

Key words: Ancient Greek; perfect; periphrasis; diachrony; register.

En este artículo analizo el uso y desarrollo de las construcciones perifrásticas de perfecto con el verbo ἔχω en el griego post-clásico y el bizantino temprano. Concretamente, examino las cuatro construcciones siguientes: (a) ἔχω con el participio aoristo activo/medio (anterior); (b) ἔχω con el participio de perfecto pasivo (resultativo); (c) ἔχω con el participio aoristo o presente pasivo (resultativo) y (d) ἔχω con el participio aoristo o presente activo/medio y complemento temporal (anterior). Mi análisis se basa en un corpus lingüístico variado, en el que distingo las obras de registros «bajo», «medio» y «alto».

Palabras clave: griego antiguo; perfecto; perifrasis; diacronia; registro.

* Parts of this article were presented at the «Fifth International Conference of the German Cognitive Linguistics Association» (Freiburg, October 10-12, 2012). I would like to thank an anonymous referee of *Emerita* for his/her comments on a previous version of the article, as well as Wolfgang de Melo, Kristoffel Demoen, Trevor Evans, Mark Janse and Albert Rijksbaron for helpful suggestions (any mistakes or inaccuracies remain entirely my own responsibility). My work was funded by the Special Research Fund of Ghent University (grant no. 01D23409).

I. INTRODUCTION

As Haspelmath 1992 among others has shown, during the history of the Greek language the synthetic perfect underwent two major semantic shifts, whereby it came to denote an increasingly more salient (past) event¹: from resultative (stative) to anterior in the Classical period, and from anterior to perfective past in the Post-classical period (both shifts being common from a cross-linguistic point of view, see Bybee, Perkins & Pagliuca 1994)². This increase in (past-) event-orientedness led to the functional merger of the synthetic perfect and aorist, as illustrated in (1) (where the two tenses are co-ordinated in narration), ultimately resulting in the loss of the former (for reasons which are still unclear).

- (1) καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου (*Apo* 5.7)³
 the Lamb went over and took the scroll from the right hand of the one who sat on the throne (CEV)

In the context of this restructuring of the verbal system, many scholars have drawn attention to the importance of periphrastic constructions, mainly with the verbs «be» (εἶμι) and «have» (ἔχω), replacing the synthetic perfect

¹ The functions of the perfect (as a universal semantic category) can be placed onto a continuum which ranges from subject-orientedness (or state-orientedness) to event-orientedness (as reflected in discourse-use), with a major distinction between a resultative perfect (e.g. *γέγραπται* «it stands written», *τέθνηκα* «I am dead») and an anterior perfect (e.g. *γέγραφα ταῦτα* «I have written these things», *ἀπέκτονα αὐτόν* «I have killed him»). The anterior perfect can be further divided into four subfunctions, called «perfect of current relevance», «experiential perfect», «perfect of persistence» and «perfect of recent past» (Bentein 2012, pp. 175-182).

² There is no consensus as to when these shifts should be dated, which can be (partly) attributed to the fact that we are dealing with a continuous process (especially in the case of the second semantic shift), whereby examples with the «old» aspectual function remain in use (what is called «persistence»). The first shift is often dated to the Classical period (V-IV BC) (but see Ruijgh 2004, p. 32 for an earlier dating), while the second shift to the Early Post-classical period (III-I BC) (but see Porter 1989, p. 273 for a much later dating).

³ The Greek text of the examples is based on the *Thesaurus Linguae Graecae* (<http://stephanus.tlg.uci.edu>) and for the papyri on the *Duke Databank of Documentary Papyri* (<http://www.papyri.info>). For the abbreviations of the Post-classical and Early Byzantine texts, I refer to Lampe 1976.

(see e.g. Gerö & von Stechow 2003, p. 283; Dickey 2009, p. 155; Horrocks 2010, p. 178), together with the synthetic aorist. Up until now, however, there have been surprisingly few systematic investigations of a representative sample of Post-classical and Byzantine texts (the standard works remaining Aerts 1965 and Moser 1988; but see recently Giannaris 2011a, 2011b, focusing on the construction with εἶμι). In this article, I present the findings of a corpus-based research on periphrastic constructions in Ancient Greek, concentrating on so-called HAVE-perfects, i.e. constructions with ἔχω.

The approach adopted here could be called «socio-historical» (see e.g. Romaine 1982; Milroy 1992) in the sense that particular importance is attached to two interrelated issues which have not received due attention in the literature. Firstly, I believe we must try to distinguish more sharply than is usually done between «innovation» (i.e. the creation of a novel construction) and «propagation» (i.e. the process whereby the novel construction becomes conventional, i.e. an integrated part of the grammar) (what Croft 2006, pp. 98-99 calls «first order variation» versus «second order variation»), which can be situated at the level of the individual and the community respectively. In general, attention has almost exclusively gone to the propagation of constructions (especially within the framework of grammaticalization theory), but it should be stressed that (a) every conventionalized construction has started out as an innovation; (b) it is worth investigating the factors that determine why one construction becomes successful and another does not (what Mufwene 2001 calls language-internal and language-external «ecological» factors). Secondly, many scholars have noted the difficulties accompanying the linguistic study of Post-classical and Early Byzantine Greek (see e.g. Browning 1969, p. 13: «any formal utterance, and in particular any written sample of language, differed considerably from “normal” speech»). In an attempt to reconstruct or approximate the spoken language, attention has almost exclusively gone to «authentic» texts such as the papyri and other low-register documents (see e.g. Mirambel 1966, pp. 169-170; Browning 1969, p. 14). While I do not want to deny the importance of these documents for our linguistic analysis, I would like to advocate a different approach, whereby it is recognized that Ancient Greek can only be approached as a text- or corpus-language (Fleischman 2000), and that we will never be able to investigate the spoken language directly. As a result, I believe our primary aim should be to describe and analyze (and if possible account for) the variation found in different types of written text. A similar approach has recently been advocated by Manolessou:

Since the only thing we possess is written documents, we can never hope to investigate spoken language, or the language of the illiterate majority of the population. What we can describe eventually is the (historical and geographical) provenance and register level of all the extant variants, and the factors governing their distribution in written language (Manolessou 2008, p. 74).

What is needed, therefore, is a corpus which gives a representative overview of the different linguistic levels or registers found in written language, or what O'Donnell 2000 has called a «register-balanced corpus» (on register from a general linguistic point of view, see e.g. Biber & Conrad 2009)⁴. For the purposes of this article, I will distinguish between three registers, which I call «low», «middle», and «high» (following the recent studies of Høgel 2002 and Markopoulos 2009; for a different proposal, see e.g. Porter 1989, pp. 152-153). It should be stressed, however, that these three registers constitute points on a continuum (cf. Biber & Conrad 2009, p. 33: «while register differences can be regarded as a continuum of variation, genre differences are more concrete»): for example, two authors (or even one and the same) can both write in a linguistically high level, but differ in degree of Atticism⁵.

The corpus I have compiled consists of texts belonging to three groups, that is: (1) non-literary (documentary) papyri, (2) biographical/hagiographical texts, and (3) historiographical texts, covering the period from the third century BC to the eighth century AD (for an overview of the literary sources, see the appendix)⁶. Generalizing, the non-literary papyri can be located to-

⁴ The interrelationship between register and diachrony has received almost no attention whatsoever. The recent study of Markopoulos 2009, however, has convincingly shown the relevance and importance of such a register-based approach. Markopoulos concludes his book by observing that «the rise in the frequency of use and the establishment of a construction in a specific register almost without exception follows the demise of another in the same register, so that a situation whereby two or more AVCs [= auxiliary verb (“periphrastic”) constructions, KB] are equally frequent in a genre or in all contexts in a period never obtains» (Markopoulos 2009, p. 226), and posits what he calls a «fifth, sociolinguistic, parameter of grammaticalization», which predicts that «the further grammaticalized an AVC becomes, the higher up it rises in terms of sociolinguistic (register) acceptability» (Markopoulos 2009, p. 232).

⁵ Note that even within one text we can have register-variation. As O'Donnell 2000, p. 277 notes: «on the whole, the New Testament is closest to the non-literary variety, though parts might be considered vulgar (e.g. Revelation), while others could be seen as close to literary (e.g. Hebrews)».

⁶ The only text which is less easily classified under one of these three groups is the Septuagint, which I have also included in the investigation (being one of the major linguistic sources for the Early Post-classical period).

wards the left side of the register-continuum, the biographical/hagiographical texts towards the middle, and the historiographical ones towards the right side, as shown in figure 1:

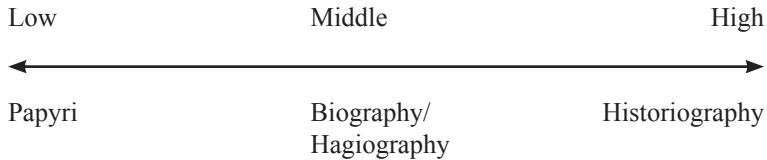


Figure 1. The register-continuum (Post-classical and Early Byzantine Greek).

In what follows, I discuss each of these groups in greater detail, with particular attention to three situational characteristics, namely (a) author, (b) addressee, and (c) content/communicative purpose. As we will see, with each of the three groups it is necessary to bring some nuance to their proposed position on the register-continuum. Figure 1 only provides a necessary starting point, and can be considered a crude generalization.

1. *Non-literary (documentary) papyri*.— Contrary to biography/hagiography and historiography, the papyri are (mainly) non-narrative groups, which (to a large extent) explains why we find them at the left of the continuum. Conventionally, the documentary papyri are divided into two main groups (and then further sub-divided) on the basis of addressee: «private» (e.g. private communications, records of transactions, documents of piety) versus «public» (e.g. petitions to officials, tax receipts, pronouncements of the government/administration). While in general most attention has gone to the language of the private documents, which are taken to be written by ordinary people in an unpretentious language, we must be careful not to overgeneralize. For one thing, private documents with an «official» character were often written in a more formal register⁷. Moreover, even in the case of the private letters, the educational level of the author could greatly vary (as Salenius 1927, p. 3 writes: «sie sind von Hunderten von Personen verfasst, von dem

⁷ In this context, Mandilaras 1972, p. 10, discussing the language of the papyri, makes a broad distinction between two main types of language, «the official language» (official and business documents) and the «popular language» (private letters), observing with regard to the former that «this form of the language is in general artificial, characterized by repetitions, and built on stereotyped expressions which are always found in the bureaucratic system».

hochgebildeten griechischen Weltmann an bis zu dem rohen römischen Veteranen und dem ägyptischen Fronarbeiter oder dem Schuljungen»).

2. *Historiographical texts*.— At the other end of the continuum, we find the historiographical texts. Indeed, the differences with regard to the three above mentioned situational characteristics could not be greater: the authors of these texts were well educated, writing about the glorious political/military deeds of the past, directing their work at an educated «international» public. Again, however, some nuance is necessary. A distinction which is commonly made is that between (more traditional) historiographical works, which in the line of Herodotus and Thucydides try to give an impartial treatment of shorter periods of time, and so-called «chronicles», which start with the creation of the world and continue to the time of the author, often with the purpose of showing the hand of God in historical events. Works of the second type (in our case, the chronicles of John Malalas and Theophanes Confessor, next to the so-called *Paschal Chronicle*) were generally written in a less elevated language than the (often) classicizing histories. Even with the first type of texts, however, there were some authors who wrote in a lower register (Polybius being a well-known example, see e.g. Horrocks 2010, p. 96).

3. *Biographical/Hagiographical works*.— The third group, which I have situated towards the middle of the register-continuum, is the most disparate with regard to the above-mentioned situational characteristics. In comparison with historiography, biographical/hagiographical texts did not aim at recounting the glorious events of the past, but rather focused on a single personality (Cox 1983, p. 12)⁸. Since most of these texts are written in a much lower register than the historiographical ones (see Høgel 2002, p. 25 «an idea of simplicity permeated hagiography»), it would seem that they were directed at a much broader audience (readers and listeners!), including people from the general populace (Høgel 2002, p. 30). Their authors could belong to the lower strata of the society, but the picture is diverse (in any case, we must take into account that these authors were literate, which was a privilege *in se*): they were written by followers of the saints, monks, deacons, and occasionally even by people with a very high social position, such as the patriarch Athanasius (Høgel 2002, p. 29).

⁸ See already Plu., *Pomp.* 8.6.

Several remarks are in order. Firstly, the corpus also contains a selection of Plutarch's pagan biographies, which were written in the high register (since Plutarch adopted the «chronological» rather than the «topical» mode for his biographies —see Cox 1983, p. 56—, his work is much closer to historiography anyway). Secondly, as can be seen in the appendix, biography/hagiography does not constitute a uniform genre: the corpus contains acts, apocalypses, gospels, encomia, homilies, miracles, laudations, lives, and passions. Of these, especially the encomia, homilies and laudations (i.e. subgenres concerned with praise) are more rhetorically elaborated (see Høgel 2002, p. 22) and hence positioned more towards the right of the register-continuum. Thirdly, the genre itself was subject to diachronic changes: when in the fourth century Christianity received imperial support, the Cappadocian fathers (who were highly educated) did not write «simple language», but adopted the «style, form and vocabulary of their own earlier training» (Cameron 1991, p. 111), even in hagiography⁹. As a result, biographical/hagiographical texts «ranged over the entire literary spectrum and appealed to readers of all educational levels» (Cameron 1991, p. 147).

For the diachronic analysis that is to follow, I have divided the Post-classical and Byzantine periods (i.e. the period from the 3^d c. BC to the 8th c. AD) into four sub-periods (following up on a suggestion by Lee 2007, p. 113), called «Early Post-classical Greek» (EPG) (3^d c. BC – 1st c. BC), «Middle Post-classical Greek» (MPG) (1st c. AD – 3^d c. AD), «Late Post-classical Greek» (LPG) (4th c. AD – 6th c. AD) and «Early Byzantine Greek» (EBG) (7th c. AD – 8th c. AD). Data from these texts have been collected on the basis of two online (lemmatized) databases, the *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG)¹⁰ (biography/hagiography and historiography) and the *Duke Databank of Documentary Papyri* (DDBDP, version 2010)¹¹ (papyri). While these are invaluable resources for large-scale diachronic research, it must not be forgotten that they have their limitations. The main disadvantage of the TLG is that it does not display the critical apparatus. Recent research, however, has emphasized the importance of studying these variants for dia-

⁹ As Høgel (2002, p. 27) notes, however, high-register hagiographical texts are mostly confined to the fourth and seventh/eighth centuries (with authors such as Sophronius, Gregory the Presbyter, Ignatius the Deacon, and Stephan the Deacon).

¹⁰ At <http://stephanus.tlg.uci.edu> (University of California).

¹¹ At <http://www.papyri.info> (Duke University).

chronic linguistic research (see e.g. Fleischman 2000; Markopoulos 2009). A limitation of the DDBDP (which does display the critical apparatus) is that it does not mention the number of words for each text (which, undoubtedly, can be attributed to the nature of these documents), as a result of which it will not be possible to provide normed rates of occurrence (i.e. number of instances per 10000 words, henceforth abbreviated as NRO) when discussing the papyri¹².

II. HAVE-PERFECTS IN POST-CLASSICAL AND EARLY BYZANTINE GREEK

1. Ἔχω with active/middle aorist participle (anterior)

With the exception of EBG, examples of ἔχω with an active or middle aorist¹³ participle (with an anterior function) can be encountered in all of the periods under analysis. In illustration, consider (2), from Cassius Dio's *Roman Histories*:

- (2) ὁ δὲ δὴ μάλιστα θαυμάσας ἔχω, ψεκᾶς ἐν αἰθρία ἀργυροειδῆς ἐς τὴν τοῦ Αὐγούστου ἀγορὰν κατερρῦη (D.C. LXXV 4.7)
but what I have marveled at most was this: a fine rain resembling silver descended from a clear sky up the Forum of Augustus (tr. Cary, slightly modified)

That such examples still occur in Post-classical Greek may come as a surprise: as Aerts (1965, pp. 128-160) has shown, the construction emerged as an anterior perfect in the fifth and fourth centuries BC, in close connection with the evolution of the synthetic perfect and the periphrastic perfect with εἰμί, both of which were (still) predominantly resultative. It seems to have been especially favored in poetry (perhaps for metrical reasons, but this needs further research), as in (3), from Sophocles' *Antigone*. However, with the rise of alternative expressions for the anterior function, the construction gradu-

¹² To get a rough image of the number of papyri per period studied, we can rely on the study of Habermann 1998, according to whom the Early Post-classical papyri represent 20% of the total number of papyri, the Middle Post-classical ones almost 50%, the Late Post-classical ones 23% and the Early Byzantine ones only 7%. For further discussion, I refer to Dickey 2003.

¹³ Much less frequently, we find the active/middle perfect participle in this type of construction. See e.g. Zos. I 7.1 (εἶχον ἀπολωλεκότες «they had lost»).

ally disappeared (according to Aerts 1965, p.160, this development can be situated in the first half of the fourth century BC).

- (3) καὶ νῦν ἀδελφὰ τῶνδε κηρύξας ἔχω / ἀστοῖσι παίδων τῶν ἀπ' Οἰδίου
 πέρι (S., *Ant.* 192-193)
 akin to these is the edict which I have now published to the citizenry
 concerning the sons of Oedipus (tr. Jebb)

When looking at the distribution of the construction in the literary texts from my corpus, shown in Table 1, we can make two observations:

Table 1. Distribution of ἔχω with active/middle aorist participle

Period	Author	Text	Total	NRO
I BC	Dionysius of Halicarnassus	<i>Roman Antiquities</i>	10	0,3
I - II AD	Plutarch ¹⁵	<i>Parallel lives</i>	3	0,2
II - III AD	Cassius Dio	<i>Roman Histories</i>	10	0,3
IV - V AD	Eunapius	<i>Historical Fragments</i>	2	1,2
V AD	Sozomenus	<i>Ecclesiastical History</i>	1	0,1

Firstly, this table indicates that the use of ἔχω with aorist participle was pragmatically restricted: it can only be found in historiographical texts of the high register¹⁵. Similarly to Aerts (1965, p. 160), I believe the driving force behind employment of the construction must have been the wish for imitation of the examples from Classical Greek (for Classical examples with the verb θαυμάζω, as in (2) see S., *OC* 1140, *Ph.* 1362; Pl., *Phdr.* 257c). Secondly, it may be clear that even in these high-register works, the construction never occurs with high frequency (NRO being the highest in Eunapius, with 1,2

¹⁴ See the appendix for the specific selection of live.

¹⁵ Also observe that there are no occurrences of the construction in Early Byzantine high-register texts. This constitutes an interesting parallel with the distribution of the constructions of εἶμι with perfect and aorist participle, which are also virtually absent in these works (with an NRO of 0,8 and 0,7 respectively). It could be that the high-register texts of the EBG period should be situated more to the right on the register scale, and that in these texts the synthetic tenses (including the synthetic perfect) are more often used, but this needs further research.

instances per 10000 words). Clearly, we are dealing here with what Croft calls «innovation» or «first order variation» (cf. I)¹⁶.

It is worth noting that —contrary to what one would expect— I have come across three examples of ἔχω with active/middle aorist (perfect) participle in the papyri (from the Middle and Late Post-classical periods)¹⁷. It is not entirely clear to me what may have motivated the use of the construction in these documents: we could be dealing with a «true» innovation (i.e. one which is not motivated by the wish for imitation of the Classical examples)¹⁸, or it may be that the higher register of these texts (especially *POxy.* XII 1408 and *POxy.* XIX 2228, which are official documents) has stimulated the use of this type of construction.

2. Ἔχω with passive perfect participle (resultative [anterior])

Ἔχω with passive¹⁹ perfect participle is perhaps the most well-known HAVE-perfect construction, because of its equivalents in Latin and the Romance languages. Two typical examples would be (4) and (5):

- (4) οὕτω τις ἦν ποικίλος ἀνὴρ τύχαις ὀμιλῆσαι, καὶ πανουργία πολλῇ μαινεμένον ἔχων τὸ θυμοειδές (*Plu., Mar.* 12.3)
so versatile was he in adapting himself to the turns of fortune, and so great craft did he combine with his courage (lit. having his courage combined with great craft) (tr. Perrin)

¹⁶ Perhaps the term «innovation» is less appropriate here, since the construction can already be found in Classical Greek. My point is that the construction never really became successful in a broader range of texts (not even in the high register), and was only occasionally used by a restricted number of authors.

¹⁷ See *POxy.* XII 1408, l. 12 (III AD) (ἔχω προστάξας «I have ordered»), *POxy.* XIX 2228, l. 40 (III AD) (ἔχεις πεποτηκώς «you have done»), *PStras.* I 35, l. 5-6 (IV/V AD) (ἔχεις πέμψας «you have sent»).

¹⁸ It could be that in *PStras.* I 35, l. 5-6 we are dealing with an innovative extension of the construction discussed in II.4, where ἔχω is combined with a present or aorist participle and a temporal adjunct (which in this case would be the uncommon εἰς δύο μῆνας ἡμερῶν «for two months» (compare *Gen.* 41.1, μετὰ δύο ἔτη ἡμερῶν «two years later»).

¹⁹ Much less frequently, we find an active perfect participle in this type of construction. See e.g. Callinic. *ron., V. Hyp.* 26.4 (τὸ σῶμα εἶχεν συνεστηκός «he had the body firm»). In the remainder of this article, I will continue to refer to the construction as «ἔχω with passive perfect participle».

- (5) ἐστρέβλωσαν δὲ πολλοὺς τῶν Κυναίθων, οἷς ἠπίστησαν ἔχειν κεκρυμμένα διάφορον ἢ κατασκευάσματ' ἢ(περ) ἄλλο τι τῶν πλείονος ἀξίων (Plb., Hist. IV 18.8)

they tortured many of the Cynaethans whom they suspected of having concealed money, plate, or other valuables (tr. Schuckburgh, slightly modified)

In both cases, we are dealing with a resultative perfect construction, indicating a state of the object (τὸ θυμοειδές in [4] and διάφορον ἢ κατασκευάσματ' ἢ(περ) ἄλλο τι τῶν πλείονος ἀξίων in [5]). However, there is an obvious difference between these two examples in the sense that only in the second case is an alternative reading possible, whereby the periphrastic perfect is interpreted as an anterior perfect, denoting the current relevance of a past event (i.e. hiding valuable things). It must be stressed, however, that as long as there is concord between the accusative object and the perfect participle, this alternative interpretation can only come about through *pragmatic inference* (on which see e.g. Traugott & Dasher 2002), i.e. in contexts where the subject of ἔχω can also be taken as the agent of the event denoted by the participle.

There is no consensus as to the origins and diachronic evolution of this type of construction. Horrocks (2010, p. 132) writes that ἔχω with passive perfect participle («in an active transitive sense», i.e. as an anterior pragmatic inference) «is a very strong candidate for classification as a “Latinism” in the koiné, though not one which made much impact at the time, being alien to the general structure of a still prestigious world language». He furthermore adds that:

this is a wholly unclassical construction, which begins to appear in the more polished «literary» registers of the Koine in the Roman period (e.g. in the writings of the historian Diodorus Siculus or the biographer and essayist Plutarch). It is not used by the Atticists, and it does not appear in low-level literary or sub-literary texts. Furthermore, with the advent of a more stringent Atticist approach in the 2nd century AD, it quickly disappeared even from stylistically middle-brow compositions, and eventually reappears in popular varieties of Greek only after the «Latin» conquest of much of the Byzantine empire after the capture of Constantinople by the fourth crusade in 1204 (Horrocks 2010, pp. 131-132).

Horrocks's view faces some serious difficulties. In general, I do not see much reason to limit the discussion to ἔχω with passive perfect participle «in an active transitive sense»: as I have shown, the anterior function of the construction (coming about through pragmatic inference) is clearly related to the

resultative one (which is predominant). Furthermore, the proposed diffusion and chronology are incorrect. Our earlier example (4) (from Polybius) indicates that the construction can already be found at an earlier stage, in Early Post-classical Greek²⁰. Horrocks considers the construction «wholly unclassical» and «alien to the general structure of a still prestigious world language» (cf. also Jannaris 1897, p. 498), but this may be questionable: instances of the construction can already be found in Archaic and Classical Greek, as shown in (6) (cf. also Thielmann 1891, pp. 305-306):

- (6) οὕτω μὲν Πεισίστρατος ἔσχε τὸ πρῶτον Ἀθήνας καὶ τὴν τυραννίδα οὐκ ἄρτα ἐρριζωμένην ἔχων ἀπέβαλε (Hdt. I 60.1)
 in this way Pisistratus first got Athens and, as he had a sovereignty that was not yet firmly rooted, lost it (lit. having the sovereignty not yet firmly rooted) (tr. Godley)

It is true that in (Early) Latin a structurally similar construction (with the verb *habeo* «I have») appeared, as illustrated in (7) (I borrow this example from Haverling 2009, p. 358). However, the early presence of examples of ἔχω with passive perfect participle in EPG (and already in Archaic/Classical Greek) precludes any direct influence from Latin on Greek.²¹

- (7) virtute ... et maiorum et tua / multa bona bene parta habemus (Plaut., *Trin.* 346-347)
 thanks to our forebears and yourself, we are well supplied with well-earned means (tr. Haverling)

²⁰ For similar examples, see e.g. D. H. VIII 19.3 (συντεταγμένην ἔχων τὴν στρατιάν «having the army drawn up»), XII 4.4 (ἔχοντα τὸ ξίφος ἡμαγμένον «having the sword stained with blood»), LXX *IEsd.* 8.70 (διερρηγμένα ἔχων τὰ ἱμάτια «having the clothes torn»), PSI IV 420, l. 21-4 (III BC) (εἶχεν κεκεραμειμένα πλέω ἐμοῦ «she had made earthenware more than me»), SB. 8754, l. 31 (49/48 BC) (ἔχοντες κατεσφραγισμένῃ/ τὰ δε[ίγματα] «having the (jars with) samples sealed up»).

²¹ In fact, Bonfante 1960, p. 174, has suggested that the Latin construction of *habeo* with passive perfect participle should be considered a Graecism; «qu'est-ce que l'innovation *habeo scriptum* ... sinon la copie du grec ἔχω καταλαβών, ἔχω γεγραμμένον?». Remarkably, Bonfante lumps together two constructions (ἔχω with active/middle aorist participle and ἔχω with passive perfect participle) which are diachronically unrelated and functionally dissimilar (the former functioning as an anterior perfect and the latter as a resultative perfect). The reason for this might be that the construction of ἔχω with passive perfect participle occurs too infrequently at an early stage to be of any direct influence on Latin.

It seems more likely that Ancient Greek ἔχω with passive perfect participle and Latin *habeo* with passive perfect participle constitute independent developments²², both originating from the (more common) pattern HAVE + object + predicate (as in Hdt. V 84.1, εἶχον τὰ ἀγάλματα ἐν τῇ χώρῃ «they had the images in their country»; compare Pinkster 1987 for Latin). In both cases, the construction started out as a resultative perfect, from time to time allowing an anterior inference (which in Late Latin—but not in Ancient Greek—, through form-function reanalysis (Croft 2000, pp. 117-144), led to the formation of a true periphrastic anterior perfect). Of course, it cannot be entirely excluded that the existence of a HAVE-perfect (with passive perfect participle, that is) in one language has reinforced the use of a structurally similar construction in the other²³.

As to the further development of the construction, consider Table 2, figuring the distribution of the construction per period and register (note that NRO does not include the papyri /low register).

This table shows that, as indicated by Horrocks, the construction catches on in MPG. However, we see that the construction is well attested in texts of the middle register (and to a lesser degree in the low register), and is hardly confined to the high-register work of authors such as Plutarch and Diodorus Siculus. Furthermore note that the construction continues to be used in LPG and EBG, though admittedly with a (small) decrease in frequency²⁴.

²² Cf. similarly Coleman 1975, p. 115. According to Coleman, however, (Post-Classical) ἔχω with passive perfect participle should be considered an analogical extension of (Classical) εἶχον with active aorist participle, stimulated by the high frequency in Post-classical Greek of εἰμί with passive perfect participle. Coleman's hypothesis is unsound: (a) since ἔχω with active aorist participle has gone out of use already in Classical Greek (with the exception of the high register), I do not see how it could have motivated an analogical extension in Post-Classical Greek; (b) the two constructions can hardly be considered functionally identical: εἶχον with active aorist participle is predominantly used as an anterior perfect, while ἔχω with passive perfect participle as a resultative perfect, so that one construction cannot simply have replaced the other, as Coleman suggests.

²³ For further discussion, see Bentein (forthc.).

²⁴ Contrast with Jannaris (1897, p. 498), according to whom by Byzantine times (i.e. from the seventh century onwards) and possibly even earlier (i.e. in LPG), the perfect, pluperfect and future perfect were formed (to a large extent) by means of εἰμί and ἔχω, both accompanied by a passive perfect participle, εἰμί serving for the passive voice (i.e. as an anterior perfect), and ἔχω for the active (i.e. as a resultative perfect).

Table 2. Distribution of ἔχω with passive perfect participle²⁵

Period	Total	NRO	Low	Middle	High
EPG	38	0,3	2 (5%)	14 (37%)	22 (58%)
MPG	64	0,7	9 (14%)	22 (34%)	33 (52%)
LPG	69	0,6	6 (9%)	40 (58%)	23 (33%)
EBG	33	0,5	2 (6%)	15 (45%)	16 (49%)

3. Ἐχω with passive aorist or present participle (resultative)

Quite surprisingly, the construction of ἔχω with passive aorist or present participle has gone entirely unnoticed in the secondary literature. As an illustration, consider example (8), from the second-century *Testament of Job*, where ἔχω is combined with the passive aorist participle of the verb ἀλλοιόω ‘I change, alter’²⁶:

- (8) καὶ τότε ἡ Κασία περιεζώσατο καὶ ἔσχεν τὴν καρδίαν ἀλλοιωθεῖσαν ὡς μηκέτι ἐνθυμείσθαι τὰ κοσμικά (*T. Job* 49.1)
 then the other daughter, Kassia by name, put on the girdle, and she had her heart transformed, so that she no longer wished for worldly things (tr. James, slightly modified)

The reason why mention is nowhere made of this construction is that during the entire period under investigation it has never transcended the (individual) level of *innovation* (in other words, it has never become con-

²⁵ Some caution is needed when interpreting the percentages given for the different registers, since the text samples chosen for each of them do not consist of an equal number of words. For the middle and high register, I have therefore also calculated NRO (occurrence per 10000 words): (1) EPG: Middle: 0,1; High: 0,7; (2) MPG: Middle: 0,8; High: 0,6; (3) LPG: Middle: 0,7; High: 0,5; (4) EBG: Middle: 0,3; High: 1,1. This clarifies that in MPG the construction is relatively more frequently attested in the middle than in the high register (contrary to what the percentages would lead us to expect).

²⁶ Cf. similarly *V. Sym. Styl. Jun.* 234.1 (κατασαπέισαν ἔχοντα τὴν δεξιὰν χεῖρα «having the right hand rotten»), *Ath. Al., V. Anton.* 48.13-14 (ἔχων τὴν θυγατέρα καθαρισθεῖσαν ἀπὸ τοῦ δαίμονος «having his daughter cleansed from the devil»); *V. Syncl.* 1038-1039 (τὰς ἔνδον (sc. χεῖρας) ἔχομεν εὐτρεπισθείσας πρὸς τὸν κατὰ τοῦ ἐχθροῦ πόλεμον «we have the internal hands made ready for the war against the enemy»), *Thdr. Stud., Laud. Theoph. Conf.* 7.11 (εἶχε (sc. τὰς σάρκας) δαπανηθείσας «he had his body consumed»).

ventionalized —to a greater or lesser degree—). This innovation has come about through an analogical extension of the more common pattern ἔχω + object + predicate (compare II.2), or more directly ἔχω + object + passive perfect participle (what Croft 2000, pp. 148-156 calls *intraference*). The intralingual identification of the perfect and aorist participle must have been stimulated by developments elsewhere in the verbal system, more in particular the functional merger of the synthetic perfect and aorist referred to in the introduction.

Even more uncommon is the construction of ἔχω with passive present participle, of which examples are only attested in LPG and EBG. In his discussion of periphrasis in John Malalas, Wolf (1912, p. 56) mentions our example (9), containing the form εἶχε φυλαττόμενον, which he interprets as «er hielt verwahrt, *habebat (tenebat) asservatum*»²⁷. Again, we are dealing with a case of intraference, i.e. the extension of the passive perfect participle (accompanying ἔχω) to the present participle.

- (9) καὶ θαυμάσας ἐπὶ τῷ γεγονότι ὁ Περσεὺς ἐξ ἐκείνου τοῦ πυρὸς εὐθέως ἀνήψε πῦρ, καὶ εἶχε φυλαττόμενον μεθ' ἑαυτοῦ (Io. Mal., *Chron.* 38.8)
amazed by this event, Perseus immediately lit a fire from that fire and he kept it with him under protection (lit. guarded) (tr. Jeffreys et al.)

It may be interesting to note that the much more frequently attested resultative periphrastic perfect construction of εἰμί with perfect participle was extended in a similar way (i.e. first to εἰμί with passive aorist participle and at a later stage εἰμί with passive present participle), as illustrated in (10) and (11):

- (10) καὶ βοήσας φωνῇ μεγάλῃ εἶπεν· ἐλθέτωσαν πρὸς με οἱ υἱοὶ μου πάντες, ὅπως ὄψομαι αὐτοὺς πρὶν ἢ ἀποθανεῖν με. καὶ συνήχθησαν πάντες· ἦν γὰρ οἰκισθεῖσα ἡ γῆ εἰς τρία μέρη (*Aproc. ros.* 5.2-5)
he cried with a loud voice and said: «Let all my sons come to me that I may see them before I die». And all assembled, for the earth was divided into three parts (tr. Charles)

²⁷ Cf. similarly Sophr. H., *Mir. Cyr. et Jo.* 30.135-136 (ἐχούσης τὸν καρκίνον ἔσω κρυπτόμενον «having the cancer hidden within»), 46.14 (ἔσχε τὰ ὄμματα ἀνοιγόμενα «he had the eyes opened»), 66.48 (εἶχε συνθαπτόμενον τὸ νόσημα «he had the disease buried with him»).

- (11) μέρος τι τῆς βασιλείας ἔσται ἰσχυρὸν καὶ ἀπ’ αὐτῆς ἔσται συντριβόμενον (LXX *Dan.* 2.42 —Thd. v.—)²⁸
the kingdom shall be partly strong, and partly broken (KJV)

These resultative perfect constructions too have never become propagated, and as such have largely gone unnoticed in the secondary literature (Mirambel 1966, p. 183, does refer to εἰμί with passive aorist participle).

4. *ἔχω with active/middle aorist or present participle and a temporal adjunct (anterior)*

The fourth and final construction which I would like to discuss here is ἔχω with active/middle aorist or present participle and a temporal adjunct, used with an anterior value. In illustration, consider example (12), where we find two examples of the construction in one and the same sentence (with two different types of participle):

- (12) ἰδοὺ γὰρ τρεῖς ἡμέρας ἔχω ὀνείρους βλέπων παραδόξους, καὶ τεσσαράκοντα ἔτη μὴ θεασάμενος τὸ φῶς τοῦ ἡλίου (*A. Phil.* 12.2)
behold for I have been seeing incredible dreams for three days, and for forty years I have not seen the light of the sun (my translation)

In her recent book, Moser (2009, p. 219) compares examples of the kind found in (12) (the second instance, that is) with the Classical construction of ἔχω with aorist participle (see II.1). This is incorrect in so far as we are dealing here with an entirely novel, Post-classical formation, which realizes a specific anterior sub-function and originates from a different source-construction altogether.

In the literature, the anterior sub-function realized by this construction is commonly called that of the «perfect of persistence» (see e.g. Comrie 1976, p. 60; Bentein 2012, p. 180). This type of perfect indicates that an event has begun in the past and is still ongoing at reference-time, as in «John has been coughing since Wednesday». While in Classical Greek this aspectual function never belonged to the semantic core-domain of the synthetic/periphrastic

²⁸ The version by Theodotio is usually dated to the second century AD. Compare with the Old Greek version, where a perfect participle is used: μέρος τι τῆς βασιλείας ἔσται ἰσχυρὸν καὶ μέρος τι ἔσται συντετριμμένον.

perfect²⁹, in Post-classical Greek a HAVE-perfect construction was propagated specifically for this purpose.

As indicated by (12), this construction could be formed either with a present or aorist participle. In this example, the most noteworthy difference of use between the two types of participle seems to lie in the fact that only the latter is accompanied by the negation μή. Further analysis shows that this can be considered a structural feature: the negation occurs in 59% (10/17) of the examples with the aorist participle³⁰. I would argue that there is a semantic difference between examples with versus examples without the negation, favoring the use of the present versus the aorist participle: when the negation is used, we are dealing with a non-prototypical use of the perfect of persistence, as the event denoted by the participle in fact has not occurred during a certain time period including the present (or to be more precise the reference point). When the negation is not used, the continuation of the event denoted by the participle is stressed. The latter context seems to be much better suited to the present rather than the aorist participle³¹. As such, it is not surprising to find the aorist participle used in examples such as (13), which denote the persistence of an ongoing state, rather than event:

- (13) ὡς οὖν κατήγαγον αὐτόν, ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἀλτάριον τὸ μαρμάρινον, ὃ εἶχεν ἔμπροσθεν τοῦ στύλου αὐτοῦ τετάρτην ἤδη ἔχων ἡμέραν τελευτήσας (Anton. Hag., *V. Sym. Styl.* 29.21-23)
so when they brought him, they put him on the marble altar, which found itself before his pillar, having been dead for four days (my translation)

Previous scholarship (Tabachowitz 1943, p. 24; Aerts 1965, pp. 162-164; Porter 1989, pp. 490-491) has primarily focused on the fact that this con-

²⁹ As noted by Smyth (1984 [1920], pp. 422-424), Ancient Greek could simply use the present/imperfect tense to express this sub-function (though not exclusively, *contra* Haverling 2009, p. 355), as in *πάσαι θαναμάζω* «I have been wondering since long».

³⁰ For some additional examples, see e.g. Pall., *H. Laus.* 17.8 (τρίτην ἡμέραν ἔχει μὴ γευσάμενη τινός «she has not tasted anything for three days»), 37.7 (τετάρτην γὰρ ἔχω ἡμέραν μὴ φαγών «for I have not eaten for four days»); Jo. Mosch., *Prat.* 127.37 (πολλὰ ἔτη ἔχει μὴ ἐξελθῶν «he has not gone out for many years»).

³¹ Note, however, that this observation cannot be generalized. Consider e.g. Pall., *H. Laus.* 38.13 (τρίτον ἔτος ἔχω μὴ ὀχλούμενος ὑπὸ ἐπιθυμίας σαρκικῆς «I have not been tormented by carnal desire for three years») and *H. Mon.* 14.28-29 (καὶ νῦν τρίτην ἔχω ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέραν ἄσιτος διαμείνας «and now I have been staying in the desert without food for three days»).

struction can be «reduced» to ἔχω taking a (temporal) object (rather than an accusative of time) and the participle fulfilling an «explicative» function. In support of this claim, Aerts (1965, p. 164) mentions examples such as (14) and (15), which show that this explicative function could also be fulfilled by a temporal subclause or locative adjunct:

- (14) ἐν ἐξ αὐτῶν ἰδοῦ τέσσαρες μῆνας ἔχει ἐξ ὅτε ἀπέθανεν (*POxy.* XVI 1862, l. 17-8 [VII AD])
 behold, one of them (the horses) died four months ago (lit. it has four months since it died) (my translation)
- (15) ἦν δέ τις ἄνθρωπος ἐκεῖ τριάκοντα καὶ ὀκτῶ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ (*Eu. Io.* 5.5)
 one man was there who had been ill for thirty-eight years (NRS)

Aerts (1965) and Porter (1989) both conclude that the construction in examples such as (12) cannot be considered «truly» periphrastic. From a diachronic point of view, however, this is of lesser importance: that the component parts of a construction are (syntactically/functionally) still comparatively «free» is typical for the early stages of grammaticalization (see Lehmann 1995 [1982] for the grammaticalization processes of rigidification and idiomatization). What is most important is that we are dealing here with an innovative construction, which is not to be considered related to the earlier mentioned ἔχω with aorist participle (used in imitation of the Classical examples —see II.1—). This particular construction has come about through the mechanism of form-function reanalysis (Croft 2000, pp. 117-441), i.e. through the structural ambiguity inherent in the construction of ἔχω accompanied by an accusative expressing time, next to a participle. Contrary to Aerts and others, I believe this ambiguity is also present in examples such as (15). As Liddell & Scott (1968, pp. 749-750) indicate (see also Aerts 1965, p. 165), already in Classical times, ἔχω is well attested with prepositional/locative expressions (without a temporal object), where the verb is more or less equivalent to εἰμί ‘I am, find myself’ (e.g. *Hdt.* VI 39.2, ἔχω κατ’ οἴκου «I am in the house») so that it is not necessary to interpret ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ as an «explicative» element.

As for the diachronic development of the construction, consider the data represented in Table 3 (note again that NRO does not include the papyri /low register).

Table 3. Distribution of ἔχω with active/middle aorist or present participle (anterior)

Period	Total	NRO	Low	Middle	High
MPG	3	0,04	0	3 (100%)	0
LPG	29	0,3	2 (7%)	27 (93%)	0
EBG	15	0,2	0	15 (100%)	0

These data show that the construction first occurred in MPG (both with the present and aorist participle), at which stage it can still be considered an innovative construction³². In the following two periods, LPG and EBG, the construction «catches on», as indicated by an increase in frequency. Quite strikingly, the construction maintains a middle-register profile throughout these periods, though for LPG I have found two examples from the papyri, one of which is printed under (16):

- (16) καὶ παρεγενάμην καὶ εἰς Πινῦριν ἵνα πάθωμεν ἐκεῖ ἀπόκρισιν καὶ σφραγίσωμεν, καὶ αὐτὸς κατέμενον παρὰ τῷ μείζονι καὶ ἔχω δύο ἡμέρας ἀνερχόμενος πρὸς αὐτούς, καὶ οὐκ ἔπαθον παρ' αὐτῶν ἀπόκρισιν (*POxy.* XVI 1855, l. 8-10 [VI/VII AD])

I went also to Pinuris in order that I might get a response there and might affix the seal, and I remained myself with the headman and have been two days travelling up to them, and got no response from them (tr. Grenfell et al.)

III. CONCLUDING REMARKS

Scholars discussing the restructuring of the verbal system in Post-classical and Early Byzantine Greek generally stress the importance of periphrastic constructions with εἰμί and ἔχω replacing the synthetic perfect. In this article, I have shown that there are four main types of HAVE-perfect, whose development and use I have discussed in detail on the basis of an extensive

³² See *A. Thom. A.* 43.19-20 (πέντε ἔτη ἔχω ὑπ' αὐτοῦ ἐνοχλουμένη «I have been tormented by him for five years»), 150.9 (ἑβδομον ἤδη ἐνιαυτὸν ἔχω γαμήσας «I have been married for seven years») and *T. Iob.* 28.8 (ἔχει γὰρ εἴκοσι ἔτη μὴ ἀνελθῶν ἐν τῇ πόλει «for he has not entered the city for twenty years»).

«register-balanced» corpus of texts. It may be clear that none of these four constructions had a major role to play in the period under analysis: the two anterior perfect constructions, ἔχῳ with active/middle aorist participle (II.1) and ἔχῳ with active/middle aorist or present participle and a temporal adjunct (II.4), were confined to the high and middle register respectively (with regard to the latter construction, we must also take into account that it was limited to an anterior sub-function which is contextually less often required). As for the two resultative constructions discussed here, ἔχῳ with passive perfect participle (II.2) and ἔχῳ with passive aorist or present participle (II.3), the former construction did occur with some frequency (especially in MPG, arguably stimulated by the development of a similar construction in Latin), but never really took off. As noted above, the latter construction never transcended the (individual) level of innovation.

We should look upon these findings in close connection with the development of the synthetic tenses and other periphrastic constructions, especially those with the verb εἰμί (compare Nettle's notion of «ecological linkage» [Nettle 1999, p. 9]). In essence, the story of perfect periphrases in Post-classical and Early Byzantine Greek is that of 'be', not of 'have'. The functional specialization of εἰμί with (passive) perfect participle towards the resultative function (as in εἰσι πεπληρωμένα «they are filled») and εἰμί with (active) aorist participle towards the anterior function (as in ἦν λαβών «he had taken») left only very little room for the development of constructions with ἔχῳ for either of the two main perfect functions (arguably with the exception of the «perfect of persistence» subfunction).³³ With the breakdown of the participial system (affecting the active participle in particular), however, this situation again shifted quite dramatically in Middle and Late Byzantine Greek, as can still be seen by the presence of ἔχῳ periphrases (with the old aorist infinitive) in present-day Greek (on which, see e.g. Aerts 1965, pp. 168-183).

REFERENCES

- Aerts, W. J. 1965: *Periphrastica*, Amsterdam, Hakkert (diss. Amsterdam).
 Bentein, K. 2011: «On the construction of HAVE with passive perfect participle in Greek and Latin», *Eranos: Acta Philologica Suecana* 106, pp. 65-76.

³³ To give an idea, in the same corpus I have found nearly two thousand examples of these two BE-constructions.

- Bentein, K. 2012: «The periphrastic perfect in Ancient Greek. A diachronic mental space analysis», *Transactions of the Philological Society* 110, pp. 171-211.
- Biber, D. and Conrad, S. 2009: *Register, genre, and style*, Cambridge, CUP.
- Bonfante, G. 1960: «Les rapports linguistiques entre la Grèce et l'Italie», in *Homages à Léon Herrmann*, Bruxelles, Latomus, pp. 171-183.
- Browning, R. 1969: *Medieval and modern Greek*, Cambridge, CUP.
- Bybee, J., Perkins, R. and Pagliuca, W. 1994: *The evolution of grammar*, Chicago, University of Chicago Press.
- Cameron, A. 1991: *Christianity and the rhetoric of empire*, Berkeley, University of California Press.
- Coleman, R. 1975: «Greek influence on Latin syntax», *Transactions of the Philological Society* 74, pp. 101-156.
- Comrie, B. 1976: *Aspect*, Cambridge, CUP.
- Cox, P. 1983: *Biography in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press.
- Croft, W. 2000: *Explaining language change: An evolutionary approach*, Harlow, Longman.
- Croft, W. 2006: «The relevance of an evolutionary model to historical linguistics», in Nedergård Thomsen, O. (ed.), *Different models of linguistic change*, Amsterdam, John Benjamins, pp. 91-132.
- Dickey, E. 2003: «Latin influence on the Greek of documentary papyri: An analysis of its chronological distribution», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 145, pp. 249-257.
- Dickey, E. 2009: «The Greek and Latin languages in the papyri», in: Bagnall, R. S. (ed.), *Oxford handbook of papyrology*, New York, Oxford University Press, pp. 149-169.
- Fleischman, S. 2000: «Methodologies and ideologies in historical linguistics: On working with older languages», in Herring, S. C., van Reenen, P. and Schøsler, L. (eds.), *Textual parameters in older languages*, Amsterdam, Benjamins, pp. 33-58.
- Gerö, E.-C. and von Stechow, A. 2003: «Tense in time: The Greek perfect», in Eckardt, R., von Heusinger, K. and Schwarze, C. (eds.), *Words in time: Diachronic semantics from different points of view*, Berlin, Mouton de Gruyter, pp. 251-294.
- Giannaris, A. 2011a: «Pluperfect periphrases in Medieval Greek: A perspective on the collaboration between linguistics and philology», *Transactions of the Philological Society* 109, pp. 1-14.
- Giannaris, A. 2011b: Οι περιφράσεις ‘εἰμί/εἶμαι + μετοχή’ στην Ελληνική. Διαχρονική προσέγγιση, Ph.D. thesis, University of Athens.
- Habermann, W. 1998: «Zur chronologischen Verteilung der papyrologischen Zeugnisse», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 122, pp. 144-160.
- Haspelmath, M. 1992: «From resultative to perfect in Ancient Greek», in Iturrioz Leza, J. L. (ed.), *Nuevos estudios sobre construcciones resultativas (= Función*

- 7/11-12), Universidad de Guadalajara, Centro de Investigación de Lenguas Indígenas, pp. 187-224.
- Haverling, G. 2009: «Actionality, tense, and viewpoint», in Cuzzolin, P. and Baldi, P. (eds.), *New perspectives on historical Latin syntax*, Berlin-New York, Mouton de Gruyter, vol. 2, pp. 277-523.
- Høgel, C. 2002: *Symeon Metaphrastes*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press.
- Horrocks, G. 2010: *Greek: A history of the language and its speakers*, Oxford-Malden, Mass., Wiley-Blackwell.
- Jannaris, A. 1897: *An historical Greek grammar chiefly of the Attic dialect*, Hildesheim, Olms.
- Lampe, G. W. H. 1976: *A patristic Greek lexicon*, Oxford, Clarendon.
- Lee, J. A. L. 2007: «Ἐξαποστέλλω», in Joosten, J. and Tomson, P. J. (eds.), *Voces Biblicae: Septuagint Greek and its significance for the New Testament*, Leuven, Peeters, pp. 99-113.
- Lehmann, C. 1995 [1982]: *Thoughts on grammaticalization*, München, Lincom Europa.
- Liddell, H. G. and Scott, R. 1968⁹: *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon.
- Mandilaras, B. G. 1972: *Studies in the Greek language*, Athens, N. Xenopoulos Press.
- Manolessou, I. 2008: «On historical linguistics, linguistic variation and Medieval Greek», *Byzantine and Modern Greek Studies* 32, pp. 63-79.
- Markopoulos, T. 2009: *The future in Greek*, Oxford, OUP.
- Milroy, J. 1992: *Linguistic variation and change*, Oxford, Blackwell.
- Mirambel, A. 1966: «Essai sur l'évolution du verbe en grec byzantin», *Bulletin de la Société Linguistique de Paris* 61, pp. 167-190.
- Moser, A. 1988: *A history of the perfect periphrases in Greek*, Ph.D. Thesis, University of Cambridge.
- Moser, A. 2009: *Άποψη και χρόνος στην ιστορία της Ελληνικής*. Athens, National & Kapodistrian University of Athens.
- Mufwene, S. 2001: *The ecology of language evolution*, Cambridge, CUP.
- Nettle, D. 1999: *Linguistic diversity*, Oxford, OUP.
- O'Donnell, M. B. 2000: «Designing and compiling a register-balanced corpus of Hellenistic Greek for the purpose of linguistic description and investigation», in Porter, S. (ed.), *Diglossia and other topics in New Testament linguistics*, Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 255-297.
- Pinkster, H. 1987. «The strategy and chronology of the development of future and perfect tense auxiliaries in Latin», in Harris, M. and Ramat, P. (eds.), *Historical development of auxiliaries*, Berlin, Mouton de Gruyter, pp. 193-223.
- Porter, S. E. 1989: *Verbal aspect in the Greek of the New Testament*, New York, Peter Lang.

- Romaine, S. 1982: *Socio-historical linguistics: Its status and methodology*, Cambridge, CUP.
- Ruijgh, C. 2004: «Over de gebruikswijzen van het Griekse perfectum. Met speciale aandacht voor Plato's Politeia», *Lampas* 37, pp. 24-45.
- Salonius, A. H. 1927: *Zur Sprache der griechischen Papyrusbriefe*, Helsingfors, Akademische Buchhandlung.
- Smyth, H. W. 1984 [1920]: *Greek grammar*, Harvard, Harvard University Press.
- Tabachowitz, D. 1943: *Études sur le grec de la basse époque*, Uppsala, Almqvist & Wiksell.
- Thielmann, P. 1891: «Ἐχὼ mit Particip», in *Abhandlungen aus dem Gebiet der klassischen Altertums-Wissenschaft*, München, Beck, pp. 294-306.
- Traugott, E. and Dasher, R. 2002: *Regularity in semantic change*, Cambridge, CUP.
- Wolf, K. 1912: *Studien zur Sprache des Malalas*, München, Straub.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 26/12/2011

Fecha de aceptación: 26/07/2012

Fecha de recepción de la versión definitiva: 30/07/2012

APPENDIX: PRIMARY (LITERARY) SOURCES

EARLY POST-CLASSICAL GREEK (III – I BC)

<i>Septuagint</i>		III/II BC	A. Rahlfs. 1935. <i>Septuaginta</i> , 9th edn. Stuttgart: Württemberg Bible Society.
<i>Histories</i>	Polybius	III/II BC	T. Büttner-Wobst. 1882-1904. <i>Polybii historiae</i> . Leipzig: Teubner.
<i>Apocalypse of Enoch</i>		II/I BC	M. Black. 1970. <i>Apocalypsis Henochi Graece</i> . Leiden: Brill.
<i>Roman Antiquities</i>	Dionysius of Halicarnassus	I BC	K. Jacoby. 1885-1905. <i>Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt</i> . Leipzig: Teubner.
<i>Apocalypse of Moses</i>		I BC/I AD	C. Tischendorf. 1866. <i>Apocalypses apocryphae</i> . Leipzig: Mendelssohn.

MIDDLE POST-CLASSICAL GREEK (I – III AD)

<i>Apocalypse of Baruch</i>		I AD	J.C. Picard. 1967. <i>Apocalypsis Baruchi Graece</i> . Leiden: Brill.
<i>New Testament</i>		I AD	K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger & A. Wikgren. 1968. <i>The Greek New Testament</i> , 2nd edn. Stuttgart: Württemberg Bible Society.
<i>Testament of Abraham</i>		I AD	M.R. James. 1892. <i>The testament of Abraham</i> . Cambridge: CUP.
<i>The Jewish war</i>	Flavius Josephus	I AD	B. Niese. 1895. <i>Flavii Iosephi opera</i> , vol. 6. Berlin: Weidmann.
<i>Parallel lives</i> ³⁵	Plutarch	I/II AD	K. Ziegler. 1964-71. <i>Plutarchi vitae parallelae</i> , 2nd edn. Leipzig: Teubner. / B. Perrin. 1914-26. <i>Plutarch's lives</i> . Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
<i>Acts of Andrew</i>		II AD	J.-M. Prieur. 1989. <i>Acta Andreae</i> . Turnhout: Brepols.

³⁵ For Plutarch, I have concentrated on the lives of *Agis and Cleomenes*, *Alexander*, *Antony*, *Caesar*, *Camillus*, *Cato the younger*, *Dion*, *Lucullus*, *Marius* and *Pompey*

<i>Acts of John</i>		II AD	M. Bonnet. 1898. <i>Acta apostolorum apocrypha</i> . Leipzig: Mendelssohn.
<i>Acts of Paul</i>		II AD	C. Schmidt & W. Schubart. 1936. <i>Acta Pauli</i> . Glückstadt: Augustin.
<i>Acts of Paul and Thecla</i>		II AD	R.A. Lipsius. 1891. <i>Acta apostolorum apocrypha</i> . Leipzig: Mendelssohn.
<i>Apocalypse of John</i>		II AD	C. Tischendorf. 1866. <i>Apocalypses apocryphae</i> . Leipzig: Mendelssohn.
<i>Acts of the Scillitan martyrs</i>		II AD	J.A. Robinson. 1891. <i>The passion of S. Perpetua</i> . Cambridge: CUP.
<i>Confession and prayer of Aseneth</i>		II AD	M. Philonenko. 1968. <i>Joseph et Aseneth</i> . Leiden: Brill.
<i>Gospel of Peter</i>		II AD	M.G. Mara. 1973. <i>Évangile de Pierre</i> . Paris: Éditions du Cerf.
<i>Gospel of Thomas</i>		II AD	E. Klostermann. 1910. <i>Apocrypha II. Evangelien</i> , 2nd edn. Bonn: Marcus & Weber.
<i>Martyrdom of Paul</i>		II AD	R.A. Lipsius. 1891. <i>Acta apostolorum apocrypha</i> . Leipzig: Mendelssohn.
<i>Martyrdom of Peter</i>		II AD	L. Vouaux. 1922. <i>Les actes de Pierre</i> . Paris: Letouzey & Ané.
<i>Proto-evangelium of James</i>		II AD	É. de Strycker. 1961. <i>La forme la plus ancienne du protévangile de Jacque</i> . Brussels: Société des Bollandistes.
<i>Testament of Job</i>		II AD	S.P. Brock. 1967. <i>Testamentum Jobi</i> . Leiden: Brill.
<i>Acts of Justin</i>		II/III AD	H. Musurillo. 1972. <i>The acts of the Christian martyrs</i> . Oxford: Clarendon Press.
<i>Acts of the Alexandrines</i>		II/III AD	H. Musurillo. 1961. <i>Acta Alexandrinorum</i> . Leipzig: Teubner.
<i>Roman Histories</i>	Cassius Dio	II/III AD	U.P. Boissevain. 1895-1901. <i>Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt</i> . Berlin: Weidmann.

LATE POST-CLASSICAL GREEK (IV - VI AD)

<i>Acts of Philip</i> ³⁶		IV AD	M. Bonnet. 1903. <i>Acta apostolorum apocrypha</i> , vol. 2.2. Leipzig: Mendelssohn. / F. Amsler, B. Bouvier & F. Bovon. 1999. <i>Acta Philippi</i> . Turnhout: Brepols.
<i>Collection of ancient martyrdoms</i>	Eusebius	IV AD	J.-P. Migne. 1857-1866. <i>Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)</i> 20. Paris: Migne.
<i>Ecclesiastical history</i>	Eusebius	IV AD	G. Bardy. 1952-8. <i>Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique</i> . Paris: Éditions du Cerf.
<i>Encomium on the holy forty martyrs</i>	Ephraem the Syrian	IV AD	K.G. Phrantzoles. 1998. <i>Ὁσίου Ἐφραίμου τοῦ Σύρου ἔργα</i> , vol. 7. Thessalonica: To Perivoli tis Panagias.
<i>Lausiaca history</i>	Palladius	IV AD	G.J.M. Bartelink. 1974. <i>Palladio. La storia Lausiaca</i> . Verona: Fondazione Lorenzo Valla.
<i>Life of Antony</i>	Athanasius	IV AD	G.J.M. Bartelink. 2004. <i>Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine</i> . Paris: Éditions du Cerf.
<i>Life of Constantine</i>	Eusebius	IV AD	F. Winkelmann. 1975. <i>Eusebius Werke, Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin</i> . Berlin: Akademie Verlag.
<i>Life of St. Macrina</i>	Gregory of Nyssa	IV AD	P. Maraval. 1971. <i>Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine</i> . Paris: Éditions du Cerf.
<i>Martyrium of Pionius the presbyter and his comrades</i>		IV AD	H. Musurillo. 1972. <i>The acts of the Christian martyrs</i> . Oxford: Clarendon Press.
<i>On Gordius the Martyr</i>	Basil of Caesarea	IV AD	J.-P. Migne. 1857-1866. <i>Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)</i> 31. Paris: Migne.

³⁶ I have taken into account the version based on the *Xenophont*. 32 and that based on the *Vatic. gr.* 824.

<i>On the life of blessed Abraham and his granddaughter Maria</i>	Ephraem the Syrian	IV AD	K.G. Phrantzoles. 1998. <i>Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα</i> , vol. 7. Thessalonica: To Perivoli tis Panagias.
<i>On the life of Gregory the Wonderworker</i>	Gregory of Nyssa	IV AD	J.-P. Migne. 1857-1866. <i>Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)</i> 46. Paris: Migne.
<i>On the life of Moses</i>	Gregory of Nyssa	IV AD	J. Danielou. 1968. <i>Grégoire de Nysse. La vie de Moïse</i> , 3rd edn. Paris: Éditions du Cerf.
<i>On the martyrs of Palestine</i>	Eusebius	IV AD	G. Bardy. 1958. <i>Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique</i> , vol. 3. Paris: Éditions du Cerf.
<i>Historical fragments</i>	Eunapius	IV/V AD	L. Dindorf. 1870. <i>Historici Graeci minores</i> , vol. 1. Leipzig: Teubner.
<i>Ecclesiastical history</i>	Theodoretus of Cyrrhus	IV/V AD	L. Parmentier & F. Scheidweiler. 1954. <i>Theodoret. Kirchengeschichte</i> , 2nd edn. Berlin: Akademie Verlag.
<i>On those who in Euphratesia and the Osrhoene region, Syria, Phoenicia and Cilicia live the monastic life</i>	Theodoretus of Cyrrhus	IV/V AD	J.-P. Migne. 1857-1866. <i>Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)</i> 83. Paris: Migne.
<i>Acts of Barnabas</i>		V AD	M. Bonnet. 1903. <i>Acta apostolorum apocrypha</i> , vol. 2.2. Leipzig: Mendelssohn.
<i>Ecclesiastical history</i>	Sozomenus	V AD	J. Bidez & G.C. Hansen. 1960. <i>Sozomenus. Kirchengeschichte</i> . Berlin: Akademie Verlag.
<i>Encomium on John the Baptist</i>	Chrysippus of Jerusalem	V AD	A. Sigalas. 1937. <i>Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den hl. Johannes den Täufer</i> . Athens: Verlag der Byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher.

<i>Encomium on St. Theodorus</i>	Chrysippus of Jerusalem	V AD	A. Sigalas. 1921. <i>Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den heiligen Theodoros Teron</i> . Leipzig: Teubner.
<i>History of the monks in Egypt</i>		V AD	A.-J. Festugière. 1971. <i>Historia monachorum in Aegypto</i> . Brussels: Société des Bollandistes.
<i>Laudation on mother Mary</i>	Proclus	V AD	F.J. Leroy. 1967. <i>L'homilétique de Proclus de Constantinople</i> . Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana.
<i>Life of Alexander</i>		V AD	E. de Stoop. 1911. <i>Vie d'Alexandre l'Acémète</i> . Turnhout: Brepols.
<i>Life of Pachomius</i>		V AD	F. Halkin. 1982. <i>Le corpus athénien de saint Pachome</i> . Genève: Cramer.
<i>Life of Porphyry bishop of Gaza</i>	Mark the Deacon	V AD	H. Gregoire & M.-A. Kugener. 1930. <i>Marc le Diacre. Vie de Porphyre, évêque de Gaza</i> . Paris: Les Belles Lettres.
<i>Life of St. Hypatius</i>	Callinicus	V AD	G.J.M. Bartelink. 1971. <i>Callinicos. Vie d'Hypatios</i> . Paris: Éditions du Cerf.
<i>Life of St. Syncletica</i>	Pseudo-Athanasius	V AD	L. Abelarga. 2002. <i>The Life of Saint Syncletica. Introduction - Critical Text - Commentary</i> . Thessalonica: Centre for Byzantine Research.
<i>Life of Symeon Stylites the Elder</i>	Antony the Hagiographer	V AD	H. Lietzmann. 1908. <i>Das Leben des heiligen Symeon Stylites</i> . Leipzig: Hinrichs.
<i>New History</i>	Zosimus	V AD	F. Paschoud. 1971-89. <i>Zosime. Histoire nouvelle</i> , vols. 1-3.2. Paris: Les Belles Lettres.
<i>Passion of Gregory the Illuminator</i>	Agathangelus	V AD	G. Garitte. 1946. <i>Documents pour l'étude du livre d'Agathange</i> . Rome: Bibliotheca Apostolica Vaticana.
<i>Life of Isidorus</i>	Damascius	V/VI AD	C. Zintzen. 1967. <i>Damascii vitae Isidori reliquiae</i> . Hildesheim: Olms.
<i>Chronography</i>	John Malalas	VI AD	L. Dindorf. 1831. <i>Ioannis Malalae chronographia</i> . Bonn: Weber.

<i>Laudation of Theodorus Graptus</i>	Theophanes of Caesarea	VI AD	J. Featherstone. 1980. The praise of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea. <i>Analecta Bollandiana</i> 98, 104-50.
<i>Life of Abramius</i>	Cyril of Scythopolis	VI AD	E. Schwartz. 1939. <i>Kyrrillos von Skythopolis</i> . Leipzig: Hinrichs.
<i>Life of Cyriacus</i>	Cyril of Scythopolis	VI AD	E. Schwartz. 1939. <i>Kyrrillos von Skythopolis</i> . Leipzig: Hinrichs.
<i>Life of Euthymius</i>	Cyril of Scythopolis	VI AD	E. Schwartz. 1939. <i>Kyrrillos von Skythopolis</i> . Leipzig: Hinrichs.
<i>Life of John the Silentiary</i>	Cyril of Scythopolis	VI AD	E. Schwartz. 1939. <i>Kyrrillos von Skythopolis</i> . Leipzig: Hinrichs.
<i>Life of Sabas</i>	Cyril of Scythopolis	VI AD	E. Schwartz. 1939. <i>Kyrrillos von Skythopolis</i> . Leipzig: Hinrichs.
<i>Life of Symeon Stylites the Younger</i>		VI AD	P. van den Ven. 1962. <i>La vie ancienne de S. Syméon Stylite le jeune (521-592)</i> . Bruxelles: Société des Bollandistes.
<i>Life of Theodosius</i>	Cyril of Scythopolis	VI AD	E. Schwartz. 1939. <i>Kyrrillos von Skythopolis</i> . Leipzig: Hinrichs.
<i>Life of Eutychius</i>	Eustratius the Presbyter	VI/VII AD	C. Laga. 1992. <i>Eustratii presbyteri vita Eutychii patriarchae Constantinopolitani</i> . Turnhout: Brepols.
<i>Life of Golinduch</i>	Eustratius the Presbyter	VI/VII AD	A. Papadopoulos-Kerameus. 1897-98. <i>Ανάλεκτα Τεροσολυμητικῆς σταχυολογίας</i> , vol. 4/5. St. Petersburg: Kirschbaum.
<i>Life of Martha the mother of Simeon Stylites the Younger</i>		VI/VII AD	P. van den Ven. 1970. <i>La vie ancienne de S. Syméon Stylite le jeune</i> , vol. 2. Brussels: Société des Bollandistes.
<i>Life of Tycho</i>	John the Merciful	VI/VII AD	H. Usener. 1907. <i>Sonderbare Heilige I. Der heilige Tychon</i> . Leipzig: Teubner.
<i>Spiritual Meadow</i>	John Moschus	VI/VII AD	J.-P. Migne. 1857-1866. <i>Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)</i> 87.3. Paris: Migne.

EARLY BYZANTINE GREEK (VII – VIII AD)

<i>Apocalypse</i>	Pseudo-Methodius	VII AD	A.C. Lolos. 1976. <i>Die Apokalypse des Ps.-Methodios</i> . Meisenheim am Glan: Hain.
<i>Histories</i>	Theophylact Simocatta	VII AD	C. de Boor. 1887. <i>Theophylacti Simocattae historiae</i> . Leipzig: Teubner.
<i>Laudation of St. Anastasius the Persian</i>	George Pisida	VII AD	B. Flusin. 1992. <i>Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du viie siècle</i> , vol. 1. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
<i>Laudation of St. John Chrysostomus</i>	John of Damascus	VII AD	P.B. Kotter. 1988. <i>Die Schriften des Johannes von Damaskos</i> , vol. 5. Berlin & New York: De Gruyter.
<i>Laudation of St. martyr Anastasia</i>	John of Damascus	VII AD	P.B. Kotter. 1988. <i>Die Schriften des Johannes von Damaskos</i> , vol. 5. Berlin & New York: De Gruyter.
<i>Laudation of St. martyr Barabara</i>	John of Damascus	VII AD	P.B. Kotter. 1988. <i>Die Schriften des Johannes von Damaskos</i> , vol. 5. Berlin & New York: De Gruyter.
<i>Life of John the Merciful</i>	Leontius of Naples	VII AD	A.-J. Festugière & L. Rydén. 1974. <i>Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre</i> . Paris: Geuthner.
<i>Life of St. Auxibius</i>		VII AD	J. Noret. 1993. <i>Hagiographica Cypria</i> . Turnhout: Brepols.
<i>Life of St. Gregory the Theologian</i>	Gregory the Presbyter	VII AD	X. Lequeux. 2001. <i>Gregorii Presbyteri Vita Sancti Gregorii Theologi</i> . Turnhout: Brepols.
<i>Life of St. Symeon the Fool</i>	Leontius of Naples	VII AD	A.-J. Festugière & L. Rydén. 1974. <i>Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre</i> . Paris: Geuthner.
<i>Life of St. Theodore of Syceon</i>	George of Syceon	VII AD	A.-J. Festugière. 1970. <i>Vie de Théodore de Sykeôn</i> , vol. 1. Brussels: Société des Bollandistes.
<i>xlv miracles of St. Artemius</i>		VII AD	A. Papadopoulos-Kerameus. 1909. <i>Varia graeca sacra</i> . St. Petersburg: Kirschbaum.

<i>Miracles of St. Demetrius</i>	John of Thessalonica	VII AD	P. Lemerle. 1979. <i>Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans</i> , vol. 1. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
<i>Narration of the miracles of Sts. Cyrus and John</i>	Sophronius	VII AD	N. Fernández Marcos. 1975. <i>Manuales y anejos de Emérita</i> 31, 243-400. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija.
<i>Paschal Chronicle</i>		VII AD	L. Dindorf. 1832. <i>Chronicon paschale</i> , vol. 1. Bonn: Weber.
<i>Passion of the great martyr Artemius</i>	John of Damascus	VII AD	P.B. Kotter. 1988. <i>Die Schriften des Johannes von Damaskos</i> , vol. 5. Berlin & New York: De Gruyter.
<i>Two shorter lives of Theodore of Syceon</i>		VII AD	A.-J. Festugière. 1970. <i>Vie de Théodore de Sykéôn</i> , vol. 1. Brussels: Société des Bollandistes.
<i>Passion of St. Parasceva</i>	John of Euboea	VII/VIII AD	F. Halkin. 1966. <i>La Passion de Sainte Parascève par Jean d'Eubée</i> . Heidelberg: Winter.
<i>Life of St. Benedictus</i>	Pope Zacharias	VIII AD	G. Rigotti. 2001. <i>Vita di s. Benedetto nella versione greca di papa Zaccaria</i> . Alessandria, Italy: Edizioni dell'Orso.
<i>Martyrium of Julian and Basilissa</i>		VIII AD	F. Halkin. 1980. La passion ancienne des saints Julien et Basilisse. <i>Analecta Bollandiana</i> 98, 243-96.
<i>Chronography</i>	Theophanes Confessor	VIII/IX AD	C. de Boor. 1883. <i>Theophanis chronographia</i> , vol. 1. Leipzig: Teubner.
<i>Laudation of John Chrysostomus</i>	Cosmas Vestitor	VIII/IX AD	C.I. Dyobouniotes. 1940. Κοσμά Βεστίτωρος ἀνεκδότων ἐγκώμιον εἰς Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον, <i>Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν</i> 16, 151-5.
<i>Laudation of St. Mocius</i>	Michael Syncellus	VIII/IX AD	H. Delehaye. 1912. Saints de Thrace et de Mésie. <i>Analecta Bollandiana</i> 31, 176-87.

<i>Laudation of Theophanes Confessor</i>	Theodorus Studites	VIII/IX AD	S. Efthymiadis. 1993. Le panégyrique de S. Théophane le Confesseur par S. Théodore Stoudite (BHG 1792b). <i>Analecta Bollandiana</i> 111, 268-84.
<i>Life of Gregory the Decapolite</i>	Ignatius the Deacon	VIII/IX AD	G. Makris. 1997. <i>Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites</i> . Stuttgart: Teubner.
<i>Life of Nicephorus</i>	Ignatius the Deacon	VIII/IX AD	C. de Boor. 1880. <i>Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica</i> . Leipzig: Teubner.
<i>Life of St. Andrew of Crete</i>	Nicetas the Patrician	VIII/IX AD	A. Papadopoulos-Kerameus. 1888. <i>Ανάλεκτα ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων</i> , vol. 5, 169-79.
<i>Life of Stephan the Younger</i>	Stephan the Deacon	VIII/IX AD	M.-F. Auzépy. 1997. <i>La Vie d' Étienne le Jeune par Étienne le Diacre</i> . Aldershot/Brookfield: Variorum.
<i>Life of Tarasius the Patriarch</i>	Ignatius the Deacon	VIII/IX AD	S. Efthymiadis. 1998. <i>The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatius the Deacon</i> . Aldershot, England: Ashgate.
<i>Three laudations on St. Zacharias</i>	Cosmas Vestitor	VIII/IX AD	F. Halkin. 1987. Zacharie, père de Jean Baptiste. Trois panégyriques par Cosmas Vestitor. <i>Analecta Bollandiana</i> 105, 252-63.

Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término *larua* y sus significados*

Alejandra Guzmán Almagro

alx_guz@yahoo.es

Demons, ghosts and masks in antiquity: *larua* concept considerations and their meanings

El presente artículo examina el término latino *larua*, aceptado comúnmente como espíritu maligno y vengativo y asimilado a otras entidades, en concreto con los *lemures*. Además, su empleo está atestiguado designando otros conceptos, como «máscara», que sin embargo guardarían una estrecha relación entre sí. A través de las diferentes fuentes documentales de época romana, se propone una actualización de las acepciones del término y la evolución de sus significados desde época republicana hasta los autores paganos tardíos.

This paper examines the word *larua*, which has been commonly accepted as a revengeful evil spirit, in particular as a synonym of *Lemur*. Besides, it has other meanings such as «mask», although there is a connection between them. Through the different Roman sources examined, we suggest an updating of the meanings and their evolution from the Republic to the late pagan authors.

Palabras clave: Laruae; espíritus; máscara; creencias romanas.

Key words: Laruae; spirits; mask; Roman beliefs.

Tradicionalmente, en el Más Allá romano cohabitaban diferentes tipos de criaturas que fueron denominadas con distintos términos más o menos específicos según su naturaleza, la cual los dividía fundamentalmente en aquellos seres positivos y favorables y aquellos negativos o perjudiciales. Mientras que el primer tipo, en donde los Lares familiares y los Penates, espíritus colectivos de los antepasados, encuentran un espacio relativamente consensuado entre las fuentes, dentro de la segunda tipología, la de los espíritus

* Este trabajo ha sido realizado en el marco de una línea de investigación en fase inicial vinculada al subprograma Ramón y Cajal MICINN-2011: *Narrativas del Mal: demonología y exorcismos en la literatura latina, de las fuentes antiguas a Época Moderna*.

malignos, predomina una especie denominada en plural *Laruae* sobre la que son necesarias algunas consideraciones, pues la terminología romana, tan prolífica para asignar un nombre a las entidades divinas y sobrenaturales, parece ser un tanto vaga en este particular. A lo largo de los tiempos e incluso para los propios romanos, las almas de los difuntos que se convertían en seres malignos y acudían a la tierra para clamar venganza o atormentar a los vivos han sido llamadas genéricamente y casi de forma indistinta *Lemures* y *Laruae*. Sin embargo, mientras que los primeros gozan de una gran concurrencia entre los autores e incluso cuentan con una celebración propia ampliamente atestiguada, en el caso de las *laruae* se plantean algunas dificultades para entender su origen, significado y sobre todo su uso, en vista de las variaciones que fue experimentando el término latino¹. Es preciso puntualizar que no pretendemos aquí recoger y revisar el complicado aparato demonológico y escatológico antiguo presente en el mundo romano ([neo]pitagórico, [neo]platónico, oriental, etc.) ni tampoco las diferentes evoluciones de la concepción de la muerte y el alma, por bien que su influencia está muy presente en algunos de los autores que vamos a examinar y debemos recurrir en ocasiones a los conceptos griegos para matizar mejor algunas de las ideas, que planteamos desde una perspectiva esencialmente filológica.

I. ENTIDADES MALIGNAS: GENIOS Y ESPÍRITUS DE DIFUNTOS

De modo general, se ha considerado que *Lemures* y *Laruae* entran dentro de un grupo más amplio bajo la denominación de *Manes* o *Dii Manes*, espíritus de los antepasados que permanecen entre los vivos y que tienen connotaciones negativas para éstos². Bajo este supuesto, ambos serían, pues, criaturas de naturaleza humana. No obstante, todo parece apuntar a que originariamente habría una distinción categórica entre las *laruae* y otras entidades relacionadas con los difuntos, puesto que aquéllas, si bien pertenecientes al ámbito

¹ Esta variación de significados y usos de *larua* a lo largo de los siglos y algunos interesantes paralelismos en griego pueden examinarse en el *CGL* 6, 1899, pp. 626-627, s.v. «Larva». Sobre la distinción entre *Laruae* y *Lemures* y su definición, véase como punto de partida Thaniel 1973. Además, Jobbé-Duval 1924, esp. pp. 122-123; Stramaglia 1999, pp. 27-43, con bibliografía anterior.

² Aun así, la denominación en plural *Laruae* correspondería a los espíritus más hostiles, como aquellos muertos de forma violenta, los *biothanatoi*. Jobbé-Duval 1924, p. 121; Cumont 1949, p. 83; Stramaglia 1999, pp. 27-43.

infernal, no habrían tenido una existencia humana original³. Primero, en lo referente a la etimología del término, los propios romanos intentaron establecer un parentesco léxico y semántico entre Lares y Larvas, como si fueran las dos caras de una misma moneda y, de hecho, es la teoría frecuentemente aceptada, con una raíz común **lā-s* y un origen netamente itálico, probablemente etrusco⁴. Varrón se refiere a Larvas y a Lémures como hijos de una misma madre, nombrada con diversos nombres, Mania, Lara o Larunda⁵. En consecuencia, las *Laruae* estarían contextualizadas dentro de la esfera del hogar y de las actividades domésticas (serían, pues, cercanas a los seres vivos) y en concreto guardarían una estrecha relación con los genios presentes en dicha esfera, los *Lares*. A la vez, serían divinidades particularmente nocivas en un entorno terrenal, pero no habrían gozado de una identidad humana anterior. A partir de aquí, el empleo del término *larua*⁶ por parte de los romanos va a ir fluctuando entre su consideración de «genio», aproximándose al griego δαίμων, si bien este término tampoco está exento de apreciaciones en los autores griegos⁷ y la de «difunto», y las fuentes van a permitir observar esta duplicidad e incluso una cierta evolución diacrónica de su significado.

³ La crítica moderna ha continuado atribuyendo una confusa naturaleza a estos seres, incluyendo a los espíritus propiamente dichos y a los «fantasmas» (espíritus de los muertos que regresan) en una misma clasificación. Rose 1930 fue uno de los primeros en proponer la distinción entre *Laruae*, como aparición o esqueleto y *Manes*, como fantasma o cadáver. Las distinciones sucesivas en trabajos contemporáneos se encuentran recogidas por Felton 1999, p. 108.

⁴ Se trata de una larga cuestión, planteada en los principales repertorios anticuarios y léxicos. Véanse Walde 1906, p. 326; Ernout y Meillet 1932, s.v. «Lar», p. 497, donde los Lares vendrían a ser en origen divinidades infernales convertidas en genios del hogar y donde, en concreto, *Lāruā* tendría una formación etrusca. Véase además Hild en *DAGR*, «Larva», pp. 950-953, «Lemur», pp. 1100-1101, «Manes», pp. 1571-1576; *RE* 878-879, 806-814; *ThLL* 7, pp. 977-980, 1137-1139 y 8, pp. 293-299. Cf. además Martínez Maza 2000, p. 143, para la actuación de estos seres en el ámbito del culto doméstico y de las creencias populares.

⁵ Varr., *Ling.* IX 38: *uidemus enim Maniam matrem Larum dici* e *ibid.* VI 3.24. Cf. Taylor 1925.

⁶ En singular y en plural, ya que la variación de número también va a permitir ver los matices de significado. También en nuestro trabajo, de forma deliberada, empleamos la mayúscula y la minúscula.

⁷ Cf. Suárez de la Torre 2000. De hecho, en griego se emplea con frecuencia νεκροδαίμων para referirse específicamente al espíritu de un difunto y diferenciarlo así de otros espíritus, cf. Preisendanz 1935, s.v. «Nekydaimon». Para las percepciones griegas de la muerte, de la vastísima bibliografía existente, remitimos aquí al trabajo aún capital de Rohde 1925, especialmente pp. 163-169 para este particular.

Es muy posible que en época republicana, libre en los primeros siglos de la fuerte impronta escatológica griega posterior, predominara la idea de *larua* como un demonio o genio de naturaleza no humana. Podría confirmarlo el testimonio de Varrón, quien las consideraba hermanas de los genios buenos del hogar, los Lares («hijos de una misma madre»). Por consiguiente, las *Laruae* serían espíritus que habitarían entre los vivos y que los atormentarían sin motivo, ejercitando simplemente su naturaleza maligna. En este sentido, resulta muy interesante el empleo que Plauto hace del término en varios lugares de su obra. En la comedia *Cautivos*, Tíndaro se mofa del viejo Aristofonte apelando a su aspecto enfurecido: *iam deliramenta loquitur, laruae stimulant uirum*⁸. Aristofonte está siendo literalmente azotado por las *laruae*, las cuales son culpables de su estado. De esta misma idea hace uso el comediógrafo en *Anfitrión*, donde refiere el estado de Alcmena como: *nam haec quidem edepol laruarum plenast*⁹. En esta ocasión, el personaje femenino está literalmente «lleno de larvas», es decir, poseído por espíritus. Y de nuevo, en *Aulularia*, el viejo Euclión se muestra fuera de sí: *Laruae hunc at intemperiae insaniaeque agitant senem*¹⁰. No será necesario insistir aquí en la identificación en la Antigüedad de la locura y de otras disfunciones mentales con la posesión, pero parece que el término *laruatus* es utilizado para designar específicamente a aquel individuo que está poseído por espíritus malignos y, por lo tanto, las *laruae* cumplirían con una función muy concreta. Nos hallamos ante un evidente paralelismo con la representación demoníaca procedente del mundo griego, según la cual las diferentes entidades divinas cumplen con una función similar y son llamadas genéricamente *κακοδαίμονες*¹¹. A la luz de los textos plautinos, *larua* está estrechamente relacionada a nivel semántico con *insania* y el propio comediógrafo se servirá de todo un abanico terminológico para describir a sus protagonistas enloquecidos-poseídos por malos espíritus. Por ejemplo, es llamativo el que parezca haber un uso indiscriminado de *laruatus* y de otro calificativo relacionado con lo sagrado como es *cerritus*, conectado con *Cerus* (y éste, a su vez, con Ceres) y, por lo tanto,

⁸ Plaut., *Capt.* 598.

⁹ Plaut., *Amph.* 777.

¹⁰ Plaut., *Aul.* 642.

¹¹ Nótese que Aristófanes, comediógrafo bien conocido por Plauto, hace uso de este término para referirse a los personajes que parecen estar bajo posesión. Para esta cuestión Stramaglia 1990, p. 24.

con procesos extáticos en los que intervendrían divinidades ctónicas¹². No hay que olvidar que Plauto escribía para ser entendido por su auditorio y, por ende, su testimonio deja pocas dudas sobre la naturaleza de las *laruae* en su tiempo. Éstas no tenían naturaleza humana y no eran, por lo tanto, almas de los difuntos, sino que estaban muy presentes en el mundo de los vivos como genios o espíritus involucrados en los procesos de locura (posesión).

Progresivamente, las *laruae* encontraron su ubicación en el mundo infernal, un espacio compartido con las almas de los difuntos. El temor que suscitaba este espacio provocó que cualquiera de sus moradores que regresaran, ante el pavor de los vivos, fuera confundido, por lo que fácilmente se produciría un intercambio de términos para designarlos, o quizás de roles. Como consecuencia, a la denominación genérica de *Manes* o *Dii Manes*, se sumarían otras subcategorías de espíritus, como decimos, según su grado de negatividad para con los vivos¹³. Mientras que los *Manes* son propiamente almas de los difuntos, ni buenos ni malos en principio, pero que deben ser venerados y asegurarse la quietud, los *Lémures* son las almas de aquellos difuntos que pueden regresar a reclamar algo a los vivos (apariciones fantasmagóricas de las que la literatura antigua ha dejado abundantes relatos) y las *Larvas*, aunque en origen «genios», son transformados en espíritus malignos, asimilados con los *Lémures* o incluso connotados de más negatividad que éstos. Y a pesar de todo, todavía parece haber una distinción entre los diferentes términos de acuerdo con las fuentes.

Los registros del término *larua* en época de Augusto son escasos, quizás por la voluntad de evitar ciertas palabras a causa de los tabúes religiosos dominantes¹⁴. Cuando los autores del período se refieren al mundo de los muertos, y, en concreto, de los muertos aparecidos, hacen uso de un vocabulario vago y de algún modo metafórico, rechazando cualquier concreción o distinción tipológica. Así, al relatar Tito Livio la historia del fantasma vengativo de Virginia, se

¹² Plaut., *Men.* 890: *num laruatust aut cerritus?* O' Brien 1924, pp. 18-19; Paschall 1939, pp. 60-62; Riess 1941, pp. 151-152; Stock 1996. Horacio utiliza el término *cerritus* con este sentido de «estar fuera de sí»: *Hellade percussa Marius cum praecipitat se, cerritus fuit?* (*Sat.* II 3. 274).

¹³ Cumont 1922, p. 63; Dumézil 1966, pp. 365-367, señala que los *Manes* habrían sido en un origen divinidades itálicas abstractas semejantes a los démones griegos y alude a la propuesta etimológica *manis*, significando «bueno». Estas divinidades habrían sido asimiladas después con los difuntos, también Stramaglia 1999, pp. 32-33.

¹⁴ Es la tesis sostenida, entre otros, por Thaniel 1973. Véase al respecto Uría Varela 1997, pp. 312-313 y 320-324.

refiere a él como *manes Verginiae*¹⁵; Virgilio empleará en sus versos épicos denominaciones como *simulacrum*, *imago*¹⁶ o *umbra*, los mismos a los que va a recurrir Plinio el Joven en su conocido relato de fantasmas, alternándolos con otros como *effigies*, *eidolon* (tomado del griego y que aparece ya en el infierno homérico) e incluso *monstrum*¹⁷. Sea como fuere, es evidente que en los tres ejemplos aportados de Livio, Virgilio y Plinio se alude a una realidad similar: entidades con una naturaleza humana que no han encontrado quietud en el infierno y/o regresan para dar un mensaje o una lección a los vivos. Consecuentemente, en estos casos quedaría justificado el empleo de formas que hacen alusión a las características propias de estas apariciones, como son la «imagen» (*imago*) del difunto que permite reconocerlo y que se corresponde con el ritual mismo de representarlo¹⁸ o bien su condición etérea y sombría. Por ende, resultaría inapropiado aludir a otros seres como las *laruae*, que quedarían fuera de esta tipología dada su condición sobrehumana.

Por el contrario, a pesar de la omisión de nombrar específicamente a los espíritus malignos como medida profiláctica, hacia finales de la República y durante el siglo I se desarrollaron extraordinariamente las ritualidades y celebraciones entorno a las divinidades infernales y a los moradores del infierno en general. Existían, por un lado, la obligación ancestral de honrar a los difuntos y, por otro, el respeto temeroso hacia su regreso¹⁹. Ovidio se ocupa

¹⁵ Liu., *Ab urb.* III 58: *manesque Verginiae, mortuae quam uiuae felicioris, per tot domos ad petendas poenas uagati, nullo relicto sonte tandem quieuerunt* («y los manes de Virginia —el fantasma de Virginia—, más feliz muerta que cuando vivía, después de vagar por tantas casas reclamando venganza, al fin cuando no quedó ningún culpable, se apaciguaron»). Si no se indica lo contrario, aquí y en lo sucesivo ofrecemos una traducción propia de los textos.

¹⁶ Por ejemplo, el famoso lugar de *Aen.* X 641: *morte obita qualis fama est uolitare figura*.

¹⁷ Plin., *Epist.* VII 27. 5-11. Para estos «fantasmas» vengativos y otros, véase Felton 1999, sobre todo las pp. 23-25 para una discusión sobre la terminología fantasmagórica. *Monstrum* o *mostellum* en diminutivo se encuentra ya en Plauto, quien dio este nombre a una comedia, *Mostellaria*, traducida con frecuencia como *Comedia del fantasma*. Según Jobbé-Duval 1924, p. 31, este término se emplearía específicamente en el caso de las casas encantadas, entendiéndose el *monstrum* como una aparición o *Poltergeist* sin forma concreta.

¹⁸ A pesar de que nos ocuparemos del significado de *larua* como «máscara», no somos de la opinión de que designe a este tipo de máscara funeraria, para la que se prefiere *effigies* o *imago* (Ou., *Fast.* 659: *Scirpea pro domino in Tiberin iactatur imago*). Obviamente, estas máscaras representaban a un difunto en concreto y conservaban sus rasgos para recordarlo, por lo que no procede atribuirle las características negativas de una *larua*. No obstante, véase Dupont 1987 para las máscaras mortuorias, que vincularían la idea de *larua* con máscara aunque de forma indirecta.

¹⁹ Espinosa 2006-2007, pp. 262-263; Alfayé 2009.

en los *Fasti* de recordar las *Lemuria*, fiestas que tenían lugar los días 9, 11 y 13 de mayo y que se celebraban para conjurar a los espíritus que podían vagar sobre la tierra causando estragos entre los ciudadanos. En concreto, el poeta identifica a los *Lemures* con espíritus vengativos y relaciona su origen con Remo (*Remures*, se habrían denominado en un principio), quien regresó para exigir venganza a Acca Laurencia y Fáustulo²⁰. Ovidio no emplea en ningún lugar de su relato la palabra *laruae*, si bien hace uso de *manes* con significado análogo al de *lemures* y, por lo tanto, extiende de nuevo la negatividad a la totalidad de los difuntos: *Manes exite paterni*²¹. No obstante, Ovidio sí recurrirá a las *laruae* en otra de sus obras, una vez que se halle, sufriente, en el exilio, como veremos más adelante.

Revisemos ahora el aspecto crucial de la asimilación de las *laruae* al grupo de criaturas moradoras del infierno. Una característica que encontramos en la mayoría de autores es su capacidad para atormentar a los vivos, algo que ya constatábamos en los tiempos en que Plauto escribía sus comedias. La cuestión es dilucidar, en primer lugar, en qué medida las larvas tienen una naturaleza humana y si ejercen su maldad en la tierra a modo de aparecidos o si, por el contrario, son divinidades propiamente infernales. En segundo lugar, es preciso examinar el hecho mismo de dónde se ubican: si únicamente habitan en los infiernos o si ciertamente pueden regresar y están entre los hombres.

El dios Jano dicta un castigo ejemplar para aquellos mortales que sean divinizados, según relata el filósofo Séneca:

Qui contra hoc senatus consultum deus factus, dictus pictusue erit, eum dedi Laruis et proximo munere inter nouos auctoratos ferulis uapulare placet

Quienquiera que, en contra de este senadoconsulto, sea hecho, esculpido o pintado dios, sea entregado a las Larvas y molido a palos entre los nuevos gladiadores en el próximo espectáculo²².

La punición impuesta para aquel que no respete la sentencia es, en primer lugar, ser entregado a las Larvas, seres que tienen el encargo de martirizar en

²⁰ Ou., *Fast.* V 449-481. Para esta cuestión Thaniel 1973, pp. 183-185, donde recoge los comentarios al respecto de esta expresión ovidiana y también Espinosa 2006-2007, pp. 262-263.

²¹ Aparte de los «manes de Virginia» relatados por Plinio, véase Suetonio, *Ner.* 34: *manes Galbae* y Cicerón, aún en época republicana, con un uso semejante en *Pis.* 16: *coniuratorum manes mortuorum expiare*. Para *Lemures* y *Lemuria* véase además Lux 2004, con bibliografía.

²² Sen., *Apoc.* IX 3 (trad. Gil 1971).

el ámbito de ultratumba. Más explícito, aunque en la misma línea discursiva, resulta Plinio el Viejo, quien en su *Historia Natural* apunta a la ubicación infernal de estos seres, pero a un origen no humano de los mismos²³:

Nec Plancus inlepidè, cum diceretur Asinius Pollio orationes in eum parare, quae ab ipso aut libertis post mortem Planci ederentur, ne respondere posset: cum mortuis non nisi laruas luctari²⁴.

Planco no fue un ignorante: se decía que cuando Asinio Polión preparaba un discurso en su contra que sólo sería editado por él o sus hijos tras la muerte de Planco para que éste no pudiera contestarlo, dijo: «Contra los muertos no luchan sino las larvas».

Dos hombres de ciencia, conceptual y terminológicamente precisos, de una misma época como Séneca y Plinio sitúan a las larvas entre los muertos, pero con la función específica de castigarles en el infierno. *Larvae* vuelven a ser a la luz de estos testimonios seres demoníacos con una naturaleza distinta a los espíritus de los difuntos. Sirva de apoyo a las fuentes literarias el elocuente testimonio que brinda una *defixio* de finales del siglo II, procedente de Petronell (antiguo *Carnutum*, Austria), que clama justicia ante las divinidades infernales y un gran castigo, el de la muerte inmediata y posterior martirio *inter laruas* para la víctima, a la sazón un tal Eudemo:

Sa<nc>te Dite(!) pa<ter> et Vera/cura(!) et Cerber/e auxilie(!) q<ui> tenes
/ limina inferna sive / {sive} superna / Voces Mágicas (?) / v[os] pre[co]r
fa[ci]a[tis] / [Eudemum(?)] ---a(?)d r[egnum(?)] inf[er]num quam
cel[e]ris<s>i[me](!) / infra dies nove<m> (!) va/sum(!) reponat defigo Eudem
[um] / nec[et]i[s] eum pes<s>imo leto ad inf[er]os / [duca]tis eundem recol
<ligatis / m[anibu]s ministeria infernorum / [d]eu[m] quom[od]o
i[l]l<ve>(!) plu<m>bus(!) po<n>du[s] h<a>bet sic et / [E]ud<e>mus
h<a>beat v[o]s iratos inter la<r>vas / [---]ate ia<m> hostiat quam celeris
<s>im<e>(!) / m[---](?)²⁵

²³ Contra esta afirmación, Jobbé-Duval 1924, pp. 86-87, quien, citando el mismo texto de Séneca, consiente en que, como los muertos o al menos determinados muertos son percibidos como negativos, es lógico que se ocupen de torturar a los recién llegados: «Néanmoins, ennemis des vivants, elles (i.e., las larvas) l'étaient également des autres morts. Méprisées par ces derniers, elles les persécutaient».

²⁴ Plin., *Praef. H.N.* 31.

²⁵ Es la lectura de Kropp 2008. Cf. *AE* 1929, 228. Egger 1962, pp. 81-97 y Marco 2010, pp. 580-581, cuya traducción seguimos parcialmente.

Dis Pater santo y Verecura y Cerbero auxiliar, que tienes los umbrales inferiores y superiores (*voces magicas*), os ruego que enviéis a Eudemo ... al reino infernal lo más rápidamente posible, que reponga el vaso antes de nueve días. Consagro a Eudemo, procuradle una pésima salida, conducidlo a los infiernos, reunidlo con los Manes, ministerios de los dioses infernales. Del mismo modo que este plomo pesa, que así os tenga airados Eudemo. Entre las larvas ... que sea víctima lo más rápido posible ...

II. LAS CARAS DE LA LARUA: MÁSCARAS Y ESQUELETOS

En medio de tan conspicuo material religioso-fantasmagórico perteneciente a la primera mitad del siglo I, un autor va a atestiguar la palabra *larua* en sus escritos, pero lo hará con un significado diferente. Una sátira de Horacio nos habla de un personaje al que se le pide que interprete una danza a imitación del cíclope Polifemo:

At illi foeda cicatrix
 saetosam laeui frontem turpauerat oris.
 Campanum in morbum, in faciem permulta iocatus,
 pastorem saltaret uti Cyclopa rogabat;
 nil illi larua aut tragicis opus esse cothurnis²⁶.

Y aquella fea cicatriz le había desfigurado la peluda sien izquierda. Al reírnos de esta enfermedad propia de la Campania, le pidió que bailara la danza pastoral del Cíclope, pues no le hacían falta ni máscara ni trágicos coturnos.

Es decir, *larua*, utilizado aquí llamativamente en singular, tiene un significado que difiere de lo revisado hasta ahora, puesto que Polifemo es un ser monstruoso, si se quiere, sobrenatural, pero no un fantasma o un demonio. Aunque sea sólo en apariencia y pueda establecerse una relación, existe una distancia entre este sentido del término (máscara) y el contexto en el que se emplea (un discurso satírico) con los anteriores registros de *laruae*. No cabe duda de que, a menudo, al elemento terrible acompaña el elemento grotesco como recurso apotropaico y cabe recordar además la práctica de representar plástica y teatralmente a determinadas divinidades y seres sobrenaturales, precisamente con esa voluntad profiláctica. Por otro lado, nos

²⁶ Hor., *Sat.* I 5.64.

parece necesario recuperar aquí la idea de que la máscara guarda una estrecha conexión con la muerte, no en vano términos como *imago*, *effigies* y similares pasan a denominar a los fantasmas, como si éstos fueran una especie de «doble», como hemos visto, en autores del siglo I entre los que se encuentran Virgilio o Plinio, aunque ya hemos apuntado a que es poco probable que la designación específica de *larua* se empleara para la máscara mortuoria que identifica y rememora a un antepasado²⁷. Más bien debemos recurrir nuevamente al mundo griego hasta hallar, por ejemplo, a la representación de Mormo, un espectro que, junto con las Lamias y otros seres infernales, forma el cortejo de la diosa Hécate. Mormo tiene su materialización en un ente fantasmagórico que aterroriza a los niños y que se concreta en una máscara grotesca: el *μορμολοκεῖον*, llevada después al ámbito del teatro a través de un proceso de dramatización del ritual²⁸. Por lo tanto, el poeta de Venusia utiliza aquí el término apropiado y específico en este tipo de representaciones teatrales (máscaras grotescas, monstruosas) y no lo elige por la comodidad que ofrece el tono satírico del discurso, como ha sido propuesto²⁹.

Si en el texto de Horacio hemos hallado *larua* en singular como una visión monstruosa y sobrenatural que se materializa en una máscara teatral, hay que regresar ahora a su forma plural e intentar hallar aún más elementos relacionantes a fin de poder definir mejor los matices semánticos y conceptuales. Un testimonio que aúna el aspecto monstruoso y su conexión con el mundo infernal lo brinda un epigrama de origen norte africano del siglo III donde el poeta, al parecer poco amigo de la creciente población procedente del sur del Sáhara en la ciudad de Hadrumeta, alude con disgusto al pueblo de los garamantes, expresándose en estos términos:

²⁷ Cf. *supra* nota 18.

²⁸ Patera 2005. También para el empleo de máscaras en ciertos rituales y su conexión posterior con el teatro en Grecia cf. Meuli, 1975, vol. 2, pp. 263-266; Faraone 1993, pp. 197-198; Iles Johnston 1995, p. 365, n. 9. Para la transformación de seres mitológicos monstruosos en máscaras Hedreen 2007. Finalmente, para la evolución del término en estos dos significados véase sustancialmente Bronzini 1991.

²⁹ Así Thaniel 1973, p. 187: «One argument in answer to this could point out the taboo aspect of the words which made them unsuitable for higher poetry, whereas Manes, being a euphemistic word, was acceptable and frequently used. The fact that the words are found in Horace's lighter poetry, the Satires and the Epistles, but not in the more serious Odes, seems to support the hypothesis».

faex Garamantarum nostrum processit ad axem
 et piceo gaudet corpore uerna niger,
 quem nisi uox hominem labris emissa sonaret,
 terreret uisu horrida larua uiros.
 dira, Hadrumeta, tuum rapiant sibi Tartara monstrum:
 custodem hunc Ditis debet habere domus³⁰.

la chusma de los garamantes avanza hacia nuestro mundo y el esclavo negro se alegra en su cuerpo oscuro; él, que si su voz no sonara humana al salirle de los labios, aterrorizaría hasta a los más hombres con su aspecto de horrible larva. Hadrumeta, deja que los prodigios del Tártaro se lleven a este monstruo tuyo: la casa del Dios de los infiernos bien lo merece de guardián.

El texto, si bien algo tardío, resuelve de otro modo la relación entre la criatura con su correspondencia visual, por lo que justifica el empleo del término en singular y, de paso, sitúa a este «monstruo» en el ámbito infernal, donde parece que ya ha quedado relegado desde épocas anteriores. Resulta interesante el color negro del esclavo sudafricano, color semejante al de una *larua*. Sin abundar demasiado en esta cuestión, recordaremos aquí que el color negro de los espíritus infernales, incluyendo al de los difuntos aparecidos, está presente en algunas fuentes, a pesar de que no hay registros específicos de este calificativo para las *laruae* salvo este testimonio³¹.

Pasemos a continuación a la cuestión de cómo y dónde habría acontecido la transformación de las *laruae* en espíritus vengativos y la asimilación/confusión con los Lémures y los fantasmas en general. En el trascurso del siglo I destacan los autores que registran un nuevo significado de *larua*. En primer lugar, disponemos de un ejemplo del empleo del término, aquel que ofrece Petronio al narrar las excentricidades de Trimalción:

³⁰ Bucheler y Riese 1864, n. 183, pp. 155-156.

³¹ La negritud sí está contrastada en el caso de los Lemures, por ejemplo, en Pers., *Sat.* V 185: *tum nigri lemures ouaque rupto*. Los fantasmas y las criaturas infernales en general también están asociados al color negro, hasta el punto de que se empleaban actores negros para interpretarlos si atendemos a Suet., *Cal.* LVII 10: *Parabatur et in noctem spectaculum, quo argumenta inferorum per Aegyptios et Aethiopas explicarentur*. Por este motivo, no es improbable que en el texto africano citado se emplee a la *larua* como denominación general de criatura infernal. Para esta cuestión véase Winkler 1980, quien cita numerosas fuentes para conectar la negrura con la noche y con el infierno pero que, sin embargo, atribuye a las larvas un color pálido, p. 162; Stramaglia 1999, pp. 38-39; Lux 2004, pp. 12-13. Remitimos para la relación con la noche al trabajo de Ogdén 2008.

Potantibus ergo nobis et accuratissime lautitias mirantibus laruam argenteam attulit seruus sic aptatam, ut articuli eius uertebraeque luxatae in omnem partem flecterentur³².

Mientras bebíamos y admirábamos la magnificencia del banquete, traje un esclavo un esqueleto de plata, tan bien hecho que sus articulaciones y vértebras móviles podían girarse en todas direcciones.

Se trata de un texto recurrente para fijar otro de los significados de *larua*, en singular, el de «esqueleto». No hay duda de que hay una asimilación del término con la representación última de la muerte, esto es, la imagen de un cadáver humano o de lo que queda de él en última instancia, una idea presente en diferentes épocas y en numerosas mentalidades. La cultura material aporta valiosos testimonios sobre este particular y no es insólito el hallazgo de representaciones precisas de esqueletos en cerámica o en gemas esculpidas, significando el mundo infernal, hecho que está relacionado en gran medida con la idea de la brevedad de la vida y el *memento mori*, con un carácter probablemente epicúreo³³. Lo más llamativo es que vuelve de nuevo a haber una conexión entre la «imagen» (*imago*, *eidolon*), si bien de forma inconcreta, no relacionada por su aspecto con un individuo sino con la generalidad humana y no cabe duda de que el esqueleto, además de ser un recordatorio de en qué nos convertimos físicamente, representa también, bajo el término *larua*, a los espíritus de los difuntos y en concreto a los espíritus malignos. Encontramos nuevamente un doble significado, esta vez el que ofrece la representación iconográfica. De una parte, *larua* significando la Muerte, mostrando su aspecto último, como enseña Trimalción. Pero de otra parte y de forma más precisa, el esqueleto, denominado *larua*, es la representación del espíritu y en particular de los espíritus malignos y vengativos. Es la teoría que apuntó hace ya más de tres siglos Gotthold E. Lessing en su clásico tratado sobre la representación de la muerte en la Antigüedad, argumentando en contra de la simple asimilación del esqueleto con la muerte³⁴. Las *laruae* cobran un aspecto esquelético en el Más Allá y antes que Petronio

³² Petron., *Sat.* XXXIV 8.

³³ Parkes Weber 1910, pp. 7-8 y 114-117, cita como ejemplo más elocuente al vaso de plata del llamado «tesoro de Boscoreale», conservado en el Museo del Louvre y que data del siglo I de nuestra era. Sus relieves muestran esqueletos atormentando a los difuntos.

³⁴ Lessing 1769 (consultado en la reedición inglesa de 1914), especialmente pp. 215-218 para este particular.

y desde su exilio, Ovidio utiliza el término con este sentido, el de «esqueleto» como *larua*, en *Ibis*:

Tunc quoque, cum fuero vacuas dilapsus in auras,
exanguis mores oderit umbra tuos;
tunc quoque factorum ueniam memor umbra tuorum,
insequar et uultus ossea larua tuos³⁵.

Incluso entonces, cuando me vaya disuelto en vacuos aires, mi sombra exanguie odiará tu pasado; también entonces mi sombra vendrá a recordarte tus acciones y perseguiré tus visiones como huesuda larva.

Sólo si identificamos al esqueleto con su naturaleza demoníaca se comprende la sentencia de Séneca: *nemo tam puer est ut Cerberum timeat et tenebras et laruarum habitum nudis ossibus cohaerentium*³⁶ («nadie es tan niño que tema a Cerbero, a las tinieblas y al vestido de las larvas compuestas por huesos desnudos»). En otras palabras: el filósofo corrobora que estos seres están en el ámbito infernal y que tienen la apariencia de esqueleto y, además, no traicionaría al texto de la *Apocolocyntosis*, donde las larvas atormentan a los muertos. A nuestro juicio, sí difiere del texto ovidiano anterior, que si bien parece reflejar una misma idea, utiliza *larua* en singular y para referirse a sí mismo en el Más Allá (un espíritu de difunto vengativo con una identidad concreta)³⁷. Este es el panorama evolutivo del término al menos en época clásica y de acuerdo con una construcción cultural que, sin duda, parece priorizar la vertiente popular. *Laruae* serían genios malignos, ubicados después en el inframundo y asimilados con las almas vengativas de los difuntos. Aun en esta última instancia, seguirían cumpliendo en la mayoría de casos su función demoníaca negativa, puesto que en el infierno se les habría asignado el rol de castigar a las almas humanas. Además, tendrían una clara representación gráfica, pasando quizás por su conexión a la iconografía fu-

³⁵ Ou., *Ib.* 144. A pesar de que hay cierta complejidad textual en el verso, que ofrece la variante *forma* por *larua* en algunas ediciones. Nosotros seguimos la lectura *larua*. La secuencia completa así lo aconseja (si bien *forma* se emplea también con este propósito), con la repetición de *umbra* y el adjetivo *ossea*, que remite inevitablemente a la imagen del esqueleto.

³⁶ Sen., *Epist.* III 24.18.

³⁷ Lo que sustentaría la afirmación de Jobbé-Duval 1924 referida en nota 23 de este trabajo.

neraria (*imago, simulacrum*), que se transformaría en grotesca («máscara») y en simbólica («esqueleto»), horrenda en cualquier caso. Es llamativo que bajo esta apariencia asuste a los niños, como hacen las representaciones enmascaradas de Mormo y similares. En definitiva, las fuentes que nos hablan de las *laruae* sostienen una determinación semántica bastante clara para referirse a ellas.

III. EVOLUCIÓN CONCEPTUAL

A partir del siglo II y en lo sucesivo, parece surgir una confusión de conceptos, pero quizás únicamente en un ámbito filosófico-teológico, alejado en gran medida de la tradición popular. Así llegamos a Apuleyo, cuyo texto ha sido empleado a menudo para ilustrar mejor el significado del término que nos ocupa³⁸.

Est et secundo significatus species daemonum animus humanus emeritis stipendiis uitae corpore suo abiurans. Hunc uetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum. Ex hisce ergo Lemuribus qui posteriorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris; qui uero ob aduersa uitae merita nullis (bonis) sedibus incerta uagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Laruas perhibent. Cum uero incertum est, quae cuique eorum sortitio euenerit, utrum Lar sit an Larua, nomine Manem deum nuncupant.³⁹

También hay, según su significado, un tipo de demonio, si el alma humana abandona su cuerpo pidiendo recompensas debidas en vida. A éste, en lengua latina se solía llamar Lémur. De estos lémures aquel que ha sido aplacado por sus descendientes y preside el hogar es llamado Lar familiar. Pero el que, a causa de su vida no ha merecido ningún honor, vaga sin sede segura y, puesto que se le castiga con este exilio, horriblemente castiga a los hombres buenos y malos: a este tipo pertenecen las larvas. Cuando ciertamente es difícil distinguir si se trata de un Lar o de una Larva, se les denomina Manes.

Ciertamente, Apuleyo se expresa en este tratado recogiendo lo que ya había afirmado Varrón y se hace eco del doblete *Lar-Larua*, asignando a ambos una

³⁸ Hidalgo 2009-2010.

³⁹ Apul., *De deo Socr.* 15.

identidad humana. Al mismo tiempo se hace eco de las tradiciones demonológicas de línea platónica, puesto que autores como Plotino y a su vez san Agustín, quien lo cita, también consideran que las almas de los difuntos se transforman en *daimones* y que se llaman Lares (aquí se adapta el de Hipona al imaginario romano) si son buenos, Lémures o Larvas si malos y Manes si son indeterminados⁴⁰. Pero hay que tener en cuenta que con Agustín y los primeros ideólogos cristianos comienza toda una serie de adaptaciones de la demonología pagana, por lo que en este punto la confusión entre *larvae* y *lemures* como las almas de los malvados transformadas en demonios es inevitable y ya no es necesaria tanta precisión terminológica⁴¹. Dicho esto, si regresamos al pagano Apuleyo, es posible comprobar cómo el mismo autor recupera otra vieja acepción, aquella original que ofrecía Plauto y que relacionaba a las *larvae* con la posesión: *uel rursus mitigato conciliari marito uel, si id nequiverit, certe larua uel aliquo diro numine immisso uiolenter eius expugnari spiritum*⁴². Siguiendo esta idea, construye Apuleyo en varios lugares las derivaciones sobre *larua*,

⁴⁰ Aug., *De ciu. Dei* IX 11: *Dicit quidem et animas hominum daemones esse et ex hominibus fieri lares, si boni meriti sunt; lemures, si mali, seu laruas; manes autem deos dici, si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritum* («Dice [Plotino] también que las almas de los hombres son démones y que de los hombres surgen los lares si merecen el bien, lémures o larvas si son malos; dioses manes se llaman cuando es incierto si merecen bien o mal...»).

⁴¹ Por citar algunos lugares tempranos: haciendo una distinción, todavía Porfirio, *Schol. ad Hor.* II 2.209: *lemures, umbras uagantes hominum ante diem mortuorum et ideo metuendas ... umbras terribiles biothanatorum*, que recoge la idea griega de los *biothanatoi* como fantasmas vengativos por excelencia. Nonio Marcelo, gramático del siglo IV, mezcla las apariciones con forma humana (los fantasmas) con otras apariciones terroríficas, *De comp. doct.* (ed. Lindsay 1903), 135: *Lemures: laruae nocturnae et terrificationes imaginum et bestiarum*, contribuyendo a la tradicional confusión entre ambas entidades. Isidoro (*Oríg.* VIII 11.101) sigue la corriente de Agustín en las *Etimologías: Laruas ex hominibus factos daemones aiunt, qui meriti mali fuerint. Quarum natura esse dicitur terrere paruulos et in angulis garrere tenebrosis*. Curiosamente, Tertuliano, en su *De anima*, no emplea el término que nos ocupa. La transformación de las larvas en el universo cristiano se resume bien en Jobbé-Duval 1924, p. 34: «Notons-le enfin, les écrivains chrétiens dotèrent des qualités funestes des *larvae* les démons, tels qu'ils les concevaient, les anges déchus qui, eux aussi, pouvaient être exorcisés», con algún ejemplo más.

⁴² Apul., *Met.* IX, 29. Seguimos el texto de Rubio 1978, p. 274: «o que calme a su marido y reconcilie el matrimonio, o, si esto no le fuera posible, que suscite al menos algún fantasma o alguna divinidad infernal para poner violentamente fin a sus días». Concordando con la opinión de Stramaglia 1990, p. 24, descartamos que *laruatus* signifique «poseído por fantasmas», sino mejor por divinidades malignas, similar al adjetivo *cerritus* al que nos hemos referido en este trabajo, nota 12.

como en el mismo libro: *horrenda Proserpina triformi facie laruales impetus comprimens*⁴³, donde resuena el sentido de larva como divinidad sobrenatural y furibunda cuyos ataques controla, justamente, la reina de los infiernos, Proserpina. Por último, toma el madaurense el término *larua* en su ámbito más plástico, que dota a los difuntos de una apariencia cadavérica, esquelética, y aporta un dato más sobre el uso de determinadas representaciones de *laruae* en la magia. Ocurre en la *Apología*, cuando se le acusa de utilizar una figura en forma de esqueleto con finalidades necrománticas. Apuleyo se defiende arguyendo que se trata de una estatuilla de Mercurio:

Hiccine est sceletus, haecine est larua, hoccine est quod appellitabatis daemonium? Magicumne istud an sollemne et commune simulacrum est?⁴⁴.

¿Es esto un esqueleto?, ¿una larva?, ¿es lo que solíais llamar demonio? ¿Es acaso una imagen mágica o por el contrario una figura consagrada y corriente?

Por un lado, la secuencia apunta a una cierta sinonimia *sceletus* – *larua* – *daemonium*, con una progresión que iría de la concreción material (la figurilla) al concepto que representa. Por otro lado, la argumentación de Apuleyo permite adivinar que el plano discursivo no corresponde a una argumentación filosófica, sino a un intento de desprestigiar las creencias populares: quien cree en fantasmas y espectros es un supersticioso⁴⁵ o un practicante de magia él mismo, denominando *laruans*, un sugerente participio activo formado a partir del sustantivo.⁴⁶

⁴³ *Met.* XI 2.

⁴⁴ *Apul., Apol.* 63.6.

⁴⁵ Apuleyo sostiene además que sus detractores creen en todos estos fantasmas y espectros infernales con un temor infantil (como decía Séneca) y que él, al contrario, siendo un platónico, conoce bien el destino de las almas: *ibid.* 64.3: *ceterum Platonica familia nihil nouimus nisi festum et laetum et sollemne et superum et caeleste* («los que pertenecemos a la stirpe platónica sólo conocemos lo que es brillante y gozoso, sagrado, superior y celestial»).

⁴⁶ *Apol.*, 63.9: *hunc qui sceletum audet dicere, profecto ille simulacra deorum nulla uidet aut omnia neglegit. Hunc denique qui laruam putat, ipse est laruans* («el que se atreva a decir que esto es un esqueleto, sin duda no ha visto ninguna imagen sagrada o no les practica culto. Quien cree que esto es una larva, es que es él mismo un conjurador de espíritus»). A pesar de algunas lecturas que proponen *laruatus*, nos inclinamos a aceptar la *lectio communis* pues, como decimos, sugiere interesantes derivaciones léxicas del término. Frente a la forma deponente *laruari* ('estar poseído por las larvas, estar enfurecido'), parece más adecuado emplear la forma activa *laruare* ('estar en contacto con las larvas', 'invocar a las larvas' e incluso '«crear» larvas de forma plástica'). Cf. Hunink 1996, p. 160.

En síntesis, el recorrido por los textos donde se registra el término *larua*, en singular y plural con sus diferentes acepciones, permite proponer las siguientes afirmaciones:

1. *Laruae* (plural): Seres sobrenaturales de origen itálico; genios malignos relacionados con el hogar y, por extensión, con los Lares. Son agentes que intervienen en la posesión. Este empleo sucede en épocas tempranas, a la luz de Plauto, pero se mantiene a lo largo de toda la Antigüedad y genera adjetivos tales como *laruatus* ('enfurecido, poseído').

2. *Laruae* (plural): Seres infernales, confundidos en ese espacio subterráneo con espíritus de los difuntos. Sin embargo, en algunos casos su naturaleza parece no ser humana, ya que en el infierno tienen reservada la función de hostigar y martirizar a las almas, tal y como recogen Séneca, Plinio y algún testimonio de vía «popular» como son las *defixiones*.

3. *laruae* (plural): Espíritus de difuntos malvados y también de aquellos que, por algún motivo, no están en paz (*biothanatoi*, entre otros) y que regresan al mundo de los vivos. Son propiamente aquello que denominaríamos «fantasmas» y se confunden con facilidad con los *Lemures*, en particular en los autores más tardíos y cristianos.

4. *larua* (singular): Representación plástica de estos seres y, de acuerdo con su asimilación a los difuntos, representación de ellos (en la línea de los *eidola* y las *imagines*). Al menos desde el siglo I, una *larua* es un esqueleto, si bien adopta otras formas, como la negritud y fealdad del rostro, dada su naturaleza infernal y nocturna (quizás esto último por asimilación a los *Lemures*). A la luz de Apuleyo, *simulacra* de este tipo se empleaban en rituales de magia negra.

5. *larua* (singular): Representación grotesca de seres sobrenaturales (demonios) que deriva en usos teatrales (máscara), posiblemente con origen ritual y apotropaico y que se mantiene en manifestaciones populares, alcanzando una larga pervivencia.

En pocas ocasiones, al menos en épocas republicana y clásica, existe una auténtica confusión de significados, que es la justificación más común para el empleo alternado de *larua* con otros espíritus. Bien al contrario, consideramos que todas las acepciones tienen una validez conceptual, responden a procesos de transformación y síntesis sucedidos en el tiempo y guardan coherencia en el contexto en que se emplean.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfayé, S. 2009: «*Sit tibi terra gravis*, magical religious practices against restless death in the ancient world», en Marco, F., Pina, F. y Remesal, J. (coords.), *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona, pp. 181-216.
- Bronzini, G. B. 1991: «Dalla larva alla maschera», en Bettini, M. (ed.), *La Maschera, il Doppio e il Ritratto: Strategie dell' Identità*, Roma, pp. 61-84.
- Bucheler, E. y Riese, A. 1864: *Anthologia Latina*, Leipzig.
- Cumont, F. 1922: *Afterlife in Roman paganism*, New Haven.
- Cumont, F. 1949: *Lux perpetua*, París.
- DAGR = M. Ch. Daremberg y E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, 10 vols., París, 1877-1919.
- Dumézil, G. 1966: *La religion romaine archaïque*, París.
- Dupont, F. 1987: «Les morts et la mémoire: la masque funèbre», en Hinard, f. (ed.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du Colloque de Caen 20-22 novembre 1985*, Caen, pp. 167-172.
- Egger, R. 1962: *Römische antike und fruhes Christentum I*, Klagenfurt.
- Ernout, A. y Meillet, A. 1932: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, París.
- Espinosa, T. 2006-2007: «Una aproximación a las creencias populares de los romanos: las Lemurias ¿respeto o temor?», *Serie II, Historia Antigua 19-20*, pp. 257-269.
- Faraone, Ch. A. 1993: *Masks of Dionysus*, Ithaca.
- Felton, D. 1999: *Haunted Greece and Rome: ghost stories from classical antiquity*, Texas.
- Gil Fernández, J. 1971: Séneca, *Apocolocintosis*: introducción, texto, aparato crítico, traducción y notas. *Suplementos de «Estudios Clásicos»*. Segunda serie de textos: número 4, pp. 105-203.
- Hedreen, G. 2007: «Involved spectatorship in archaic Greek art», *Art History* 30.2, pp. 217-246.
- Hidalgo, M. J. 2009-2010: «Larvas, Lemures, Manes en la demonología de Apuleyo y la creencias populares de los romanos», *Arys* 8, pp. 165-186.
- Hunink, V. 1996: «Notes on Apuleius *Apology*», *Mnemosyne* 49, pp. 159-167.
- Iles Johnston, S. 1995: «Defining the dreadful: remarks on the Greek child killing demon», en Meyer, M. y Mirecki, P. (eds.), *Ancient Magic and ritual power*, Boston-Leiden, pp. 361-387.
- Jobbé-Duval, E. 1924: *Les morts malfaisants «larvae, lemures» d'apres le droit et les croyances populaires des Romains*, París.
- Kropp, A. 2008: *Defixiones: ein aktuelles corpus lateinischer Fluchtafeln*, Speyer.
- Lessing, G. E. 1769: *Wie die Alten den Tod gebildet*, Berlín (reed. inglesa *Lakoon and How the Ancients Represented Death*, Londres, 1914).

- Lindsay, W. M. (ed.) 1903: Nonio Marcelo, *De compendiosa doctrina*, Teubner, Leipzig.
- Lux, J. 2004: *Examination of the Lemures and the Lemuria*, Tesis de Grado, University of Florida. <http://etd.fcla.edu/UF/UFE0005482/lux_j.pdf> (15/08/2011).
- Marco, F. 2010: «*Ante dies novem*: sobre un cómputo temporal mencionado en algunos textos mágico-religiosos», *Serta Palaeohispanica J. de Hoz. Palaeohispanica* 10, pp. 570-590.
- Martínez Maza, C. 2000: «Seres intermedios y religiosidad popular en el mundo romano», en Cruz Andreotti, G. y Pérez Jiménez, A. (coords.), *Seres intermedios: ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*, Madrid, pp. 119-150.
- Meuli, K. 1975, *Gesammelte Schriften*, Basilea-Stoccarda, 2 vols.
- O' Brien, R. 1924: *Madness in Ancient Literature*, Brown.
- Odgen, D. 2008: *Night's black agents: witches, wizards and the dead in the ancient world*, Londres.
- Parkes Weber, F. 1910: *Aspects of death and their effects in the living*, Londres.
- Paschall, D. M. 1939: *The Vocabulary of Mental Aberration in Roman Comedy and Petronius*, Baltimore.
- Patera, M. 2005: «Comment effrayer les enfants: le cas de Mormô / Mormolukê et du mormolukeion», *Kernos* 18, pp. 371-390.
- Preisendanz, K. 1935: «Nekydaimon», *RE* 16.2, pp. 2239-2266.
- Riess, E. 1941, «Notes on Plautus», *Classical Quarterly* 35, pp. 150-162.
- Rohde, E. 1925: *Psyche. The cult of souls and the belief of immortality among the Greeks*, Londres.
- Rose, H. J. 1930: «Ancient Italian beliefs concerning the soul», *Classical Quarterly* 24, pp. 129-135.
- Rubio, L. (ed.) 1978: Apuleyo. *El asno de oro*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
- Stock, F. 1996: «Follia e malattie mentali nella medicina romana», *ANRW* II 37.3, pp. 2282- 2410.
- Stramaglia, A. 1990: «Due storie di fantasmi raccontate da fantasmi? PMich Inv. 3378 (Pack2 2629) e Apuleio, *Met.* IX, 29-3», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 84, pp. 19-26.
- Stramaglia, A. 1999: *Res inaudita, incredula. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari.
- Suárez de la Torre, E. 2000: «La noción de *daimon* en la literatura de la Grecia Arcaica y Clásica», en Cruz Andreotti, G. y Pérez Jiménez, A. (coords.), *Seres intermedios: ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*, Madrid, pp. 47-88.
- Taylor, L. R. 1925: «The mother of the Lares», *American Journal of Archaeology* 29, 3, pp. 299-313.

- Thaniel, J. 1973: «Lemures and Larvae», *The American Journal of Philology* 94.2, pp. 182-187.
- Uría Varela, J. 1997: *Tabú y eufemismo en Latín*, Ámsterdam.
- Walde, A. 1906: *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Winkler, J. 1980: «Lollianos and Desperadoes», *Journal of Hellenic Studies* 100, pp. 155-181.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 27/03/2012

Fecha de aceptación: 17/09/2012

Fecha de recepción de la versión definitiva: 22/10/2012

NOTAS E INFORMACIÓN

Ovid, *Metamorphoses* IV 94 – Parthenius, Ἐρωτικά Παθήματα 32.1-2 A Moral Interpretation

Ovidio, *Metamorfosis* IV, 94 – Partenio, Ἐρωτικά Παθήματα 32.1-2
Una interpretación moral

Marc Vandersmissen

University of Liege, F.R.S.-FNRS, Liege, Belgium
mvandersmissen@ulg.ac.be

Abstract: The problem of Ovid's Greek sources remains complex and very extensive. For the famous *Pyramus and Thisbe* episode, J. Lightfoot suggests that the Greek author, Parthenius of Nicaea, inspired, in part, the Latin poet. This note aims to bring a new argument in favour of this hypothesis by analysing deeply and precisely the line, *Metamorphoses* IV 94, in comparison with the 32nd story in Ἐρωτικά Παθήματα, a “note-book” collecting thirty-six love-stories.

Key words: Latin Poetry; Literary Influences; Greek Heritage; Mythography.

Resumen: El problema de las fuentes griegas de Ovidio permanece complejo y muy extenso. Para J. Lightfoot, el famoso episodio de *Pyramus y Thisbe* del poeta latino fue inspirado por el autor griego, Partenio de Nicea. Esta nota tiene por objeto aportar un nuevo argumento a favor de esta hipótesis analizando completamente y con precisión la línea *Metamorfosis* IV 94 en comparación con la historia 32 de las Ἐρωτικά Παθήματα, un «cuaderno» que recoge treinta y seis historias de amor.

Palabras clave: poesía latina; influencia literaria; herencia griega; mythographia.

In her commentary¹ on *Anthippe*, the 32nd story in Parthenius of Nicaea's Ἐρωτικά Παθήματα, J. L. Lightfoot studies the literary links between this Greek text and a later Latin one (Ov., *Met.* IV 55-167) for which it was probably one of the sources of inspiration. She details the differences and the similarities between these two legends, thereby illustrating that the famous Ovidian episode of *Pyramus and Thisbe* is partially based on the Parthenian model.

¹ Lightfoot 1999, pp. 537-542.

The purpose of this paper is not to chart the development of Lightfoot's thesis, but rather to suggest a new argument in support of her hypothesis, based on a detailed analysis of book IV, line 94 of Ovid's *Metamorphoses*: *Thisbe / egreditur fallitque suos adopertaque uultum*, «Thisbe steals out, seen of none and her face well veiled»². Indeed, the whole tale depends on this crucial moment when the two lovers proceed to meet together after a long separation, and in doing so cause their tragic destiny to unfold.

The first half of this passage (*Thisbe / egreditur fallitque suos*) can be read as a reference to two previous extracts of book IV. Line 94 clearly makes reference firstly to the verses 60-61: ... *taedae quoque iure coissent, / sed uetere patres ...*, «and they would have been joined in marriage, too, but their parents forbade», since the adolescents decide to indulge their passion in spite of their fathers' prohibition³. The legitimacy of paternal authority is also reinforced by the word *iure* in description of the forbidden union. Line 94 is also linked with l. 85, where Ovid uses the verb *fallere* for the first time in this episode: ... *statuunt ut nocte silenti / fallere custodes foribusque excedere temptent*, «then decided when all had become still that night to try to elude their guardians», thereby emphasizing the infringement of their parents' interdiction by the two protagonists.

The second half of l. 94 (*adopertaque uultum*) introduces the rest of the story with the item that will unwittingly provoke the death of the two heroes, Thisbe's veil:

... ut uero uestem quoque sanguine tinctam
repperit: «Vna duos» inquit «nox perdet amantes.» (*Met.* IV 107-108)

But when he saw the cloak smeared with blood, he cried: «One night shall bring two lovers to death.»

Although the veil was a common item of women's clothing⁴ in Greek and Roman civilization, Thisbe clearly uses hers in order to make her night evasion easier. We can reasonably suppose that the juxtaposition, in the same line, of the lovers' disobedience to their parent's rules (twice emphasized by Ovid in l. 60-61 and 85) with the veil which both eases their escape, and will ultimately lead to their miserable fate, is not just a coincidence. Indeed, it seems to strongly support the contention that the Latin poet condemns the protagonists' behaviour by suggesting to the reader that Pyramus and Thisbe's destiny was the direct consequence of their refusal to obey to the imposed laws of their families.

² Ovidian texts and translations come from Miller 1916.

³ On paternal authority: Pomeroy 1998, p. 202 and Blundell 1999, p. 114.

⁴ Lambin 1999, pp. 29-43.

Furthermore, the entire l. 94 refers also to the fable's last lines. In spite of the couple's disrespect for rules and their tragic end caused by the veil, the gods and their fathers forgive them for their disobedience:

Vota tamen tetigere deos, tetigere parentes;
nam color in pomo est, ubi permaturuit, ater,
quodque rogis superest, una requiescit in urna. (*Met.* IV 164-166)

Her prayers touched the gods and touched the parents; for the colour of the mulberry fruit is dark red when it is ripe, and all that remained from both funeral pyres rests in a common urn.

The death of the two protagonists absolves them of fault, and the lovers are bound together forever just as they desired from the tale's beginning.

It is now apparent that in addition to the many similarities between the Ovidian episode and the 32nd story in Ἐρωτικὰ Παθήματα highlighted by J. L. Lightfoot⁵, this nuanced, three-step concept of moral character (infringement of human laws – punishment – forgiveness) is also present not only in Anthippe's tale⁶ but in other legends written by Parthenius. In this manner, the 31st text tells an incestuous love story (like *EP* 2, 5, 6, 11, 13, 17, 28, 31, 33), which arguably provided Ovid with a source of inspiration when composing «Orpheus' catalogue» (*Met.* X 152-739)⁷. Following this, the *EP* 33 describes Niobe's unfortunate experience after showing contempt to a deity.

To return to *Anthippe*: echoed by Ovid, the Parthenian adolescents spend time together καὶ λανθάνοντες τοὺς αὐτῶν γονεῖς ἐξεπίπλασαν τὴν ἐπιθυμίαν, «and after this they gave their parents the slip and satisfied their desires»⁸ (*EP* 32.1) indirectly provoking Anthippe's death. Moreover, a second element present in the two stories reinforces our moral interpretation: on the site of the mortal accident befalling the heroine and the prince who accidentally killed her, a city named Cichyrus is founded⁹, symbol of the absolution of the lovers' fault due to the heroine's deadly injury¹⁰.

In this way, the two texts can be seen to follow the same moral structure: two young people break their families' prohibition to love one another and are consequently punished by fate, but their deaths ultimately make amends for the committed misdeed.

⁵ Lightfoot 1999.

⁶ Biraud – Voisin – Zucker 2008, p. 258.

⁷ Vandersmissen 2012.

⁸ Parthenian texts and translations come from Lightfoot 1999.

⁹ Cichyrus is the name of the prince.

¹⁰ Complete development in Biraud – Voisin – Zucker 2008, p. 259.

There is another, more tenuous, clue to Parthenius' influence on Ovid; in the Greek text, the two adolescents choose the moment of a *ἐορτή* to get together, and Parthenius contrasts the two young people's attitude (*ἀποσκεδασθέντες*, «they slipped away») with the whole city's one (*πάντων εὐωχομένων*, «everyone was feasting») (*EP* 32. 2) to accentuate their disrespect for the established traditions. They would have taken part in this «lieu de rassemblement de la cité où la fête est destinée à plaire à la divinité.»¹¹ Therefore, they ignore not only paternal authority (humans laws) but also the religious rites (divine laws), thereby causing their own destruction. This aspect reappears not directly in the Ovidian episode in question, but in the story which introduces it: Minyas' daughters (Ou., *Met.* IV 1-415), who wanted to amuse themselves instead of participating in Bacchus' mysteries. These protagonists, exactly echoing Pyramus and Thisbe, refused to respect the rules (dictated in this case by a god, Bacchus) and were severely punished by a transformation (Ou., *Met.* IV, 405-415) into night beings, bats: *lucemque perosae / nocte uolant*, «and hating the light of day, they flit by night». This last argument does share the moral character detailed above, but nonetheless constitutes a very hypothetical piece of *EP* 32's influence on the Latin text.

In conclusion, this similar moral significance in the two texts confirms Lihghtfoot's hypothesis of Parthenius' influence on Ovid's work¹². We can confidently assert that the Latin poet was to some degree inspired by the Ἑρωτικά Παθήματα during the Pyramus and Thisbe episode's redaction for which we don't know any previous source¹³.

REFERENCES

- Biraud, M., Voisin, D. y Zucker A. 2008: *Parthénios de Nicée, Passions d'amour: Edition and Translation*, Grenoble.
- Blundell, S. 1999: *Women in Ancient Greece*, London.
- Fabre-Serris, J. 2008: «Ovide lecteur de Parthénios de Nicée» in Zucker, A. (ed.), *Littérature et érotisme dans les Passions d'amour de Parthénios de Nicée*, Grenoble, pp. 189-205.
- Francese, C. A. 2001: *Parthenius of Nicaea and Roman Poetry*, Frankfurt and Main.
- Jost, M. 1992: *Aspects de la vie religieuse en Grèce*, Paris.
- Knox, P. E. 1989: «Pyramus and Thisbe in Cyprus», *HSCPh* 92, pp. 315-328.
- Lafaye, G. 2007 (orig. ed. 1925): *Ovide, Les Métamorphoses, Edition and Translation*, Paris.

¹¹ Jost 1992, p. 147; on this aspect see also Vanhaegendoren 2007, pp. 19-28.

¹² For further evidence of Parthenius' influences in Ovid, see also Fabre-Serris 2008, pp. 189-205 and Francese 2001.

¹³ Lafaye 2007 (orig. ed. 1925), p. 98. For details of a possible previous version, see Knox 1989, pp. 315-328.

- Lambin, R. 1999 : *Le voile des femmes: un inventaire historique, social et psychologique*, New York.
- Lightfoot, J. L. 1999: *Poetical Fragments and the Erotika pathemata, Edited with an Introduction and Commentary*, Oxford.
- Miller, F. J. 1916: *Ovid, Metamorphoses: Edition and Translation*, London.
- Pomeroy, S. B. 1998: *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*, Oxford.
- Vandersmissen, M. 2012: «L'inceste dans les *Métamorphoses* d'Ovide, un thème emprunté à Parthénios de Nicée?», *Latomus* 71 (4), pp. 1015-1025.
- Vanhaegendoren, K. 2007: «Travail et loisir en Grèce ancienne: à propos de la complémentarité des activités du citoyen», *Ancient Society* 37, pp. 19-28.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 12/12/2011

Fecha de aceptación: 12/12/2012

Fecha de recepción de la versión definitiva: 14/12/2012

RESEÑAS DE LIBROS

I. Ediciones y técnica filológica

FERNÁNDEZ MARCOS, NATALIO Y SPOTTORNO DÍAZ-CARO, MARÍA VICTORIA (coords.), *La Biblia griega. Septuaginta. II Libros históricos*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 126, Salamanca, Sígueme, 2011, 974 pp.

El presente volumen es el más extenso de todos los que componen esta Biblia griega de judíos y cristianos, fruto de un serio trabajo de equipo de investigadores y de la iniciativa editorial de Ediciones Sígueme de Salamanca, como una prueba más del nivel que están alcanzando los estudios bíblicos en España.

Se mantiene el estilo unitario del primer volumen, que contenía el Pentateuco, abordando en esta ocasión los denominados «Libros históricos». Precisamente a partir de estos libros aumenta la diferencia entre la Biblia hebrea y la Biblia griega. En efecto, no sólo se produce una mera traducción del texto hebreo a la lengua griega, sino que el original se transforma y se amplía. Realmente es compleja la historia de estos textos bíblicos, sin una edición crítica en la mayoría de los escritos, con una cronología problemática, entre el 200 a. C. y el 200 d. C., y sin poder precisar el lugar de la traducción de cada uno de ellos.

En el prólogo se indican los autores de cada uno de los libros: Natalio Fernández Marcos, además de preparar la breve introducción general a los Libros históricos (pp. 11-15), es autor de la traducción, introducción y notas de *Jueces*, 1-2 *Reinos*, 1 *Esdras*, *Tobit* y *Judit*; M.^a Victoria Spottorno Díaz-Caro es autora de *Rut*, 3-4 *Reinos* y *Ester*; José Manuel Cañas Reillo de *Josué*, 1-2 *Pareleipómene* y 1-2 *Macabeos*; Mercedes López Salvá de 3-4 *Macabeos* e Inmaculada Delgado Jara de 2 *Esdras*.

Cada uno de los diez libros lleva una breve introducción en la que se estudia el título, fecha y lugar de traducción, carácter literario, estructura y contenido, la traducción en lengua griega, las principales ediciones, la recepción del texto, la traducción española y la bibliografía específica. En estas introducciones aparecen agrupados los libros 1 y 2 de *Reinos*, 3 y 4 de *Reinos* y 1 y 2 de *Paraleipómene*. Los cuatro primeros equivalen en la biblia hebrea a 1 y 2 *Samuel* y a 1 y 2 *Reyes*, y los dos segundos a 1 y 2 *Crónicas*, pero se han compuesto estudios previos independientes para 1 y 2 *Esdras*, que se corresponden con *Esdras* y *Nehemías* de la biblia hebrea.

Entre los libros de contenido histórico recogidos en este volumen se encuentran 3 *Macabeos* y 4 *Macabeos*, que habitualmente se inscriben entre los apócrifos

del Antiguo Testamento. Estos libros, obra de un autor judío helenizado, que son aceptados por las iglesias orientales, son considerados no canónicos, el primero de ellos por los católicos, y el segundo por judíos y católicos. El libro 3 *Macabeos* se tradujo al castellano ya en 1983 por I. Rodríguez Alfageme en el volumen II de los *Apócrifos del Antiguo Testamento*, dirigidos por A. Díez Macho, y 4 *Macabeos* en 1982 en el volumen III de la misma obra por M. López Salva, que colabora ahora en el presente libro.

En *Jueces*, el libro de *Ester* y el libro de *Tobit* se incluye la traducción de las dos versiones griegas, la A y la B, en columnas en paralelo. En *Iesoús* (*Josué*) nos han llegado dos versiones en algunos de los pasajes solamente, 15.22-62, 18.22-28 y 19.1-45.

Las notas a pie de página que acompañan a las versiones castellanas, con letras para diferenciarlas de las notas de la introducción, en número, son muy útiles para comprender el texto bíblico: se precisa el significado de la traducción, se reconstruye parte del pasaje omitido en la versión griega, se hacen precisiones gramaticales para facilitar la comprensión de la traducción, se compara la versión de los LXX con el texto hebreo, en particular la correspondencia entre los términos hebreos y griegos, la transliteración de una lengua a la otra, las modalidades del traductor heleno, etc. No obstante, no son muchas las notas de contenido, salvo las indicaciones sobre algunos topónimos y personajes y las referencias a citas bíblicas. Destacan *Paraleipómene* y los cuatro libros de *Macabeos* por sus notas de contenido histórico, más que de aclaración de la traducción. Las notas siguen, en general, un criterio común, aunque hay estilos y sensibilidades de autores distintos. Por ejemplo, *Jueces* es quizá más parco en anotaciones en relación con cualquiera de los libros de los *Macabeos*. En el caso de las abreviaturas citadas a pie de página, mientras se mantiene TM en p. 634, no se abrevian casos similares en otros lugares. A este respecto hay que recordar que sería muy útil contar en cada volumen con una lista de abreviaturas de uso frecuente.

La traducción pretender ser un fiel reflejo de la versión griega del libro. La versión española sigue de una u otra manera el texto *minor* de Rahlfs (1935), salvo en los casos en que existen ediciones críticas de la serie *maior* de Gotinga: *Rut*, U. Quast 2006; 1 y 2 *Esdras*, R. Hanhart 1974 y 1993; *Ester*, R. Hanhart 1983; *Judit*, R. Hanhart 1979; *Tobit*, R. Hanhart 1983. Para 1, 2, 3 y 4 *Reinos* se toma como base de traducción el texto antioqueno de N. Fernández Marcos y J. R. Busto, Madrid 1989, y para 1 y 2 *Paraleipómene* el texto antioqueno de Madrid 1996. En el caso de 1 *Macabeos* se parte de la edición de Kappler 1936, en el de 2 *Macabeos*, de la de R. Hanhart 1959 (reeditada en 2008) y en el de 3 *Macabeos* de la de Hanhart 1960 (reeditada en 1980). En 4 *Macabeos* se sigue la edición de Rahlfs, reproducida por Hadas en 1953, y la de Desilva, 2006.

Como en el volumen I los editores han castellanizado sólo los nombres propios de uso común, mientras que el resto los han transliterado del griego, aunque no

coincidan con la habitual denominación hebrea: tal es el caso de Bethléem (p. 151) por Belén, Nathán (p. 306) por Natán, Ioppe (p. 380) por Jope, Coele Siria (p. 830) por Celesiria, Ionathan (p. 239) por Jonatán, o Ekbátana (p. 883), Ioakim (p. 575), Askalon (p. 830), Khebrón (p. 466), etc.

Esperamos ir viendo publicados los siguientes volúmenes de esta versión española con el deseo de que se ponga el broche a esta magna obra con los necesarios índices de personajes, topónimos, pasajes, etc., como ya hemos expresado en la reseña del primer volumen.

JESÚS-M.^a NIETO IBÁÑEZ
Universidad de León

Hechos apócrifos de los Apóstoles. III. Hechos de Felipe, Martirio de Pedro, Hechos de Andrés y Mateo, Martirio de Mateo, Hechos de Pedro y Pablo, Viajes y martirio de Bernabé, Hechos de Tadeo, Hechos de Juan, por Prócoro, Hechos de Santiago el Mayor, Hechos de Santiago, Simón y Judas, Milagros de Juan, Pasión de Bartolomé, Martirio de Nereo y Aquiles, Martirio de Andrés. Edición preparada por ANTONIO PIÑERO y GONZALO DEL CERRO, Madrid, BAC, 2011, 1223 pp.

Aparece el tercer volumen de la magna edición crítica de los *Acta Apostolorum apocrypha* iniciada por los profesores Piñero y Del Cerro en 2004 (v. reseña *ad hoc* de F. R. Adrados, *Emerita* 74.1, pp. 147-148). Publicados en los dos tomos previos los cinco *Hechos* más antiguos (*de Andrés, Juan, Pedro, Pablo y Tomás*), corresponde ahora el turno a los denominados —desde nuestro punto de vista de forma inmerecida— menores, aparecidos a partir del siglo IV. Todos tienen el denominador común de, tomando como punto de referencia la producción canónica, ampliar los datos relativos a los personajes centrales de los *Acta apocrypha* capitales u ofrecernos información sobre uno o bien dos de esos u otros apóstoles, en ocasiones prácticamente desconocidos.

Las lenguas de los textos son el griego (*HchFlp, HchAndMt, MartMt, HchPePl, HchBern, HchTd, HchJnPr, MartNerAq* y *MartAnd*) y el latín (*MartPe, HchStMa, HchStSJ, VJ* —*Virtutes Iohannis* o *Milagros de Juan*— y *PasBart*), presentando notables diferencias en cuanto a extensión, contenido y forma. Hallamos escritos, como *HchJnPr*, que son, aproximadamente, dieciséis veces más amplios que *HchTd*, presentando también abundante material, comparado con el resto, *HchFlp*. Tenemos obras profundamente influidas por el gnosticismo o el encratismo, como, de nuevo, *HchFlp*, que postulan la ἀγνεΐα, caso de *MartPe*, o, yendo un paso más allá, posturas abiertamente rigoristas, como la ἀγαμία en *MartNerAq*; en el otro extremo, otros *Hechos* son, simplemente, anecdotarios ajenos a toda profundidad doctrinal,

por ejemplo *HchAndMt*. Desde el punto de vista formal sobresalen en comparación con el resto de escritos de este volumen, por su diferente nivel de lengua, traducido en virtuosismo estilístico y un carácter marcadamente retórico, *HchFlp* —una vez más— y *MartAnd*; aún desde esa perspectiva, tampoco faltan compilaciones de textos dispares debido a la superposición de varias fuentes, tal es el caso de las latinas *VJ* —notables, asimismo, por su sobreabundante *uerbositas*—, o, como es esperable, escritos profundamente influidos por el griego bíblico o coetáneo, como *HchAndMt*, *MartMt*, *HchPePl* y *HchJnPr*. No obstante todas estas diferencias, normales en textos cuya heterogeneidad compositiva salta a la vista, el elemento que los aglutina es su estrecha vinculación con los cinco grandes *Acta Apostolorum apocrypha* (incluso algún detalle, como la descripción física del protagonista de *PasBart*, nos recuerda, por infrecuente, a la de Pablo en los *Acta Pauli et Theclae*), lo que induce de nuevo a replantear ese pretendido, y ya aludido, carácter menor de los *Hechos* que ahora nos ocupan. Eso sí, la escasa preocupación doctrinal o la ausencia de fragmentos paranéticos colocan a textos como *MartNerAq*, a pesar de su dependencia con respecto a los *Hechos de Pedro*, en una posición alternativa.

Aunque es obvio que estos *Hechos* son deudores de la producción canónica, no debemos pasar por alto el influjo ejercido por la tradición novelesca: los términos *Περίοδοι* y *uirtutes* en los títulos de *HchBern* y *VJ* nos recuerdan, al menos, dos de los cinco *Hauptelemente* estudiados por R. Söder y en virtud de los cuales se pueden establecer vínculos entre los *Acta* apócrifos y la novela, concretamente el motivo del viaje y el aretalógico (o bien teratológico si, como los editores, entendemos *uirtus* como «milagro»).

Las ediciones empleadas por Piñero y Del Cerro se hallan al día e incluyen, con buen criterio, varias parciales que actualizan y superan a la tradicional de Lipsius-Bonnet, elaboradas, algunas de ellas, bajo los auspicios de la AELAC (Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne) para la *Series Apocryphorum* del *Corpus Christianorum*: es el caso de *VJ* (Junod-Kaestli 1983, SA 1-2), *MartAnd* (Prieur 1989, SA 5-6) y *HchFlp* (Bovon-Bouvier-Amsler 1999, SA 11-12 —Vinogradov prepara actualmente *HchAndMt*—).

La «Bibliografía» (pp. XV-XVIII) comprende textos y traducciones, estudios (que llegan hasta el año 2008) y autores antiguos, no especificándose, en este último caso, las ediciones utilizadas. La bibliografía podría haberse escindido, quizá, en una general y otra específica que acompañaran a cada una de las completas introducciones que preceden a los textos griego o, en su caso, latino y su correspondiente traducción.

La obra se cierra con dieciséis completos índices (en p. XII —Índice general— se pasa por alto el correspondiente a los *HchAndMt*, que comprende las páginas 1085-1094): el primero se refiere a materias y el segundo a textos y autores (Biblia —obviamente, el más extenso—, literatura apócrifa, autores gnósticos, antiguos cristianos y modernos —numerado, erróneamente, con el VI—), siendo los restantes los corres-

pondientes a cada uno de los *Acta* editados, de gran interés para estudios de detalle posteriores. Los índices correspondientes a *MartMt*, *HchBern*, *HchStMa* y *MartAnd* comienzan, en realidad, dos páginas después de lo que se indica en las pp. XII y XIII del Índice general (esto es, en las pp. 1095, 1117, 1153 y 1217).

Si pasamos por alto estos últimos aspectos comentados, que en absoluto desdican la calidad general del volumen y que serán solventados, sin duda, en posteriores reediciones, nos hallamos, en definitiva, ante la tercera entrega de una obra magna, y ello no solo por la amplitud de los *corpora* incluidos, sino también por el esfuerzo y rigor puestos de manifiesto por los editores, constituyendo una fidedigna herramienta complementaria para el estudioso de la literatura cristiana en lenguas griega y latina.

J. A. ARTÉS HERNÁNDEZ
Universidad de Murcia

II. *Lingüística*

MEID, WOLF, *The Celts*, Innsbruck, Universität, 2010, 182 pp.

Dentro de la colección *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, el profesor Meid, eminente indoeuropeísta y celtista, ha publicado este libro como introducción al mundo celta.

Este término es hoy usado de un modo un tanto popular y tópico, lo que le quita rigor científico. Meid intenta introducir al lector a su verdadero significado, como nombre de un pueblo indoeuropeo importante, que estudia desde todos los puntos de vista, el lingüístico, el histórico y el literario sobre todo. En forma accesible, pero rigurosa. El libro lleva muy hermosas fotografías del mundo céltico.

Es el término lo que en primer lugar interesa al autor. «Celta», «céltico» se refieren en primera instancia a la lengua, una de las grandes ramas del indoeuropeo, cuyos aspectos lingüísticos estudia. Luego se refieren a los pueblos que la hablaban o la hablan. Pero hay que andarse con cuidado: de un lado, el término y sus variantes puede referirse a pueblos de la antigua Europa vecinos a los celtas, pero no celtas; de otra, se aplica a pueblos modernos que ya no se denominan a sí mismos celtas, tales como el irlandés.

Todo esto se explica muy claramente en el apartado «*Celtic*» and *Celtic Languages*, p. 15 ss., donde se explica históricamente la fonética y morfología célticas. Clara exposición. No habría estado de más, quizá, que dentro de los arcaísmos del *p-* celta se hubiera registrado el *perkuneta* de la inscripción de Botorrita, como señalé en otro lugar. Celtas y germanos, como señala el autor (pp. 16 y 18), vivían en las proximidades de la *Hercynia silva* y conservaban, a veces, la arcaica labiovelar. También, a veces, fuera de allí.

En el capítulo II, p. 23 ss., *Celtic archaeology*, nuestro autor pone en guardia al lector sobre las diferencias del uso de la palabra *celta* en Lingüística y Arqueología: tanto en el período de Hallstatt como en el posterior de *La Tène*, los pueblos considerados celtas por los arqueólogos no son, a veces, lingüísticamente celtas.

En p. 33 ss. un capítulo III, histórico, explica la expansión de los celtas en busca de nuevos asentamientos: hacia la mitad del segundo milenio, período de la cultura de las urnas y comienzo de la cultura de Hallstatt, tuvieron lugar las migraciones que pusieron en movimiento a los celtas hacia regiones occidentales y meridionales tales como las islas Británicas, la Península itálica y los Balcanes. Esto es ilustrado con fotos arqueológicas y un mapa. Siguió luego (p. 41 ss.) las migraciones hacia el Este. Esto es documentado con conocidos monumentos escultóricos. Llegaron luego los celtas a Panonia, Roma y las Galias.

A partir de la p. 59 el capítulo IV se refiere a los celtas en las Islas Británicas. Es una buena descripción de las diferentes fases: precelta (con los nombres atribuidos a ella), celta, llegada de los pueblos germánicos y de los romanos (que evacuaron las islas poco después del 400 a. C.).

Me gustaría tan solo rectificar algo sobre los preceltas: no debe incluirse entre ellos a los vascos, que según toda verosimilitud llegaron al Atlántico junto con los celtas, de los que recibieron préstamos lingüísticos, desde el Este, pero no sabemos que salieran del Continente. Y añado que el nombre latino *Picti* «los pintados» no garantiza una unidad de raza ni lengua.

En el capítulo V «Society and Culture», p. 73 ss., nuestro autor habla de la estructura social de los celtas: leyes, medicina, educación, la palabra hablada y escrita, hospitalidad, trofeos, etc., siempre con referencia a la terminología celta. Hay información detallada, por ejemplo, sobre los «premios» concedidos a los grandes guerreros, como en la *Iliada*, sobre los banquetes (colocación en la mesa, ritual), etc.

Sigue VI, «Religion», p. 109 ss., sobre la religiosidad celta, los sacrificios (incluidos los humanos), los dioses (incluida la correspondencia de sus nombres con los latinos), los mitos sobre el origen y fin del mundo y sobre la vida tras la muerte, sobre los rituales y los druidas.

El libro termina con el capítulo VII, «The insular Celtic Literary Tradition», p. 133 ss. Se trata de literatura oral, a partir de un momento ya cristianizada pero conservando huellas de lo antiguo: puede interesar grandemente a los estudiosos de las antiguas literaturas en diversas lenguas indoeuropeas antiguas (griega, india, germánica, etc.), que no son muy diferentes.

Es especialmente importante la parte relativa a Literatura irlandesa, en que a la tradición indoeuropea, épica y lírica, se añade el influjo cristiano. Domina la poesía, p. 133 ss., con prototipos métricos y aliteración, la hay también más moderna. Y siguen «sagas» en prosa. También es estudiado, p. 150 ss., el ciclo de Ulster, la parte septentrional de la isla. Se trata de relatos épicos en torno al joven héroe Cú Chulain.

Y se añade un ciclo mitológico, p. 160 ss., sólo parcialmente conservado por causa de la censura cristiana. Y poemas sobre el otro mundo (p. 160 ss.).

Fuera de Irlanda, hay un pequeña sección (p. 166 ss.) sobre Literatura galesa. Y nada sobre Literatura celta continental. Es lástima que se haya perdido para nosotros.

El libro, bien informado y con excelente presentación, es una buena introducción al estudio de los pueblos y culturas célticas.

FRANCISCO R. ADRADOS
ILC, CSIC

SPEVAK, OLGA (ed.), *Le syntagme nominal en latin. Nouvelles contributions*, Paris, L'Harmattan, 2010, 229 pp.

Este volumen recoge las contribuciones presentadas en una sesión internacional que tuvo lugar en la Universidad de la Sorbona en 2008, con el objetivo de hacer nuevas aportaciones a los estudios sobre el sintagma nominal (SN), transcurridos ya veinticinco años de la publicación de H. Fugier (1983)¹, considerada por la editora como la más sistemática hasta el momento en el ámbito temático propuesto.

El volumen organiza sus contenidos en dos apartados, que conciernen, respectivamente, a la cuestión del orden de palabras en el SN y a diversos problemas del SN en general.

La primera contribución del bloque inicial («Le syntagme nominal latin: les travaux de trente dernières années», pp. 23-40) es una de las dos que ofrece la propia editora, conocida ya por sus abundantes estudios sobre el orden de palabras en latín. En esta exposición de carácter introductorio, la autora se hace eco de las contribuciones más relevantes sobre el orden de palabras en general, de las clasificaciones más y menos acertadas de los adjetivos —con un juicio especial sobre lo inadecuado de la clasificación tradicional entre calificativos y determinativos *per se*—, así como del estudio de la colocación de adjetivos, determinantes y genitivos en particular, y de las motivaciones aducidas para el hecho de la disyunción de los elementos del SN. En realidad, se resume con grandes trazos y de manera acertada la literatura existente sobre parte de los temas más particulares que van a tratarse en el primer bloque.

Ch. Kircher-Durand («L'ordre des mots dans quelques syntagmes nominaux de la *Guerre civile* de César», pp. 41-55) analiza la naturaleza de los adjetivos que acompañan a una serie de sustantivos (*animus, annus, dies, locus, populus, res* y *tempus*) en

¹ H. Fugier, «Le syntagme nominal en latin classique», *ANRW* 2,29, 1, Berlin-Nueva York, 1983, pp. 212-269.

sintagmas complejos; su corpus es Caes., *Ciu.* I. La autora encuentra motivaciones fundamentalmente semánticas en las ordenaciones existentes y pragmáticas o estructurales (vg., presencia de preposiciones, determinantes) en las excepcionales. Concluye que pueden distinguirse —en dependencia del sustantivo al que vayan unidos y de su designación semántica— adjetivos calificativos y denominativos; los primeros habitualmente se anteponen al sustantivo correspondiente y los segundos tienden a posponerse.

O. Spevak («La place des déterminants et leurs combinaisons», pp. 58-75) estudia la posición de diversos determinantes (demostrativos, indefinidos, cuantificadores y posesivos). En sintagmas simples, las ordenaciones parecen claras: tendencia a la anteposición más o menos pronunciada en todos ellos excepto en los posesivos, que muestran una variación más libre y una tendencia a la anteposición cuando poseen una fuerza pragmática especial; en sintagmas complejos diversas combinaciones parecen posibles y sólo en ocasiones se encuentran ligadas a diferencias semánticas y pragmáticas.

C. Vitti («Observations on genitive word order in Latin», pp. 77-96) repasa distintas aproximaciones a la cuestión del orden de palabras en general y aplicada a la posición del genitivo en la NP (*noun phrase*) en particular, para pasar a continuación a un análisis que combina la perspectiva funcional y algunos postulados de la aproximación generativo-transformacional. Su corpus está constituido por Caes., *Gall.* I-VII. Los resultados de su análisis muestran, entre otros hallazgos, que el orden NG aparece de manera habitual cuando el genitivo es plural, tiene un referente no específico e inanimado y codifica un participante no especialmente relevante en el contexto en que se presenta; por el contrario, el orden GN es preferido en los casos en los que el genitivo codifica un participante específico y relevante.

A. M. Martín Rodríguez («Quand le signifiant est aussi significatif: effets de sens dans l'ordre des mots du syntagme nominal chez Ovide», pp. 97-118) se centra en el análisis de la posición de sustantivos y adjetivos en un texto poético bien determinado (el episodio de Procne y Filomela en *Ou.*, *Met.* 424-674), encontrando, en general, una tendencia a la anteposición por parte del adjetivo. El autor explora las motivaciones estéticas y cognitivas (constatables éstas especialmente en la utilización icónica de la disyunción) que pueden dar lugar a una serie de colocaciones altamente flexibles: presencia de *uariatio*, encabalgamiento, quiasmo, paralelismo o eufonía aliterativa.

La segunda parte de volumen se abre con la contribución de Ch. Touratier («Qu'est-ce qu'un SN dans une langue sans article comme le latin?», pp. 121-137), que es quizá —junto con el trabajo de C. Fry— la de índole más teórica de todo el volumen. Touratier trata de alcanzar una definición complexiva de SN y distingue los SN sintéticos (un solo morfema [nombre común o propio]) de los analíticos (todas las combinaciones posibles de esos elementos más sus posibles determinantes); esta definición sería válida para lenguas, independientemente de que posean o no artículo. El abundante uso de abreviaturas obstaculiza un tanto la lectura fluida de esta contribución.

A. Ripoll («Le SN composé d'un substantif et d'un adverbe», pp. 139-162) ofrece una descripción de los contextos en los que un adverbio puede considerarse como elemento modificador de un sustantivo. De entre ellos, los que realmente constituyen un SN serán, básicamente, los casos en los que el adverbio modifica a nombres de acción, a nombre de agente o a adjetivos sustantivados.

C. Bodelot («Propositions complétives entrant en séquence avec un nom ou un syntagme nominal. Étude morpho-syntaxique et sémantique», pp. 163-182) se basa en una investigación sobre Cic., *Off.* para concluir cómo factores morfológicos, sintácticos y semánticos afectan a la relación entre las oraciones completivas y sus NP asociadas. A este respecto, la distinción entre completivas determinativas y explicativas resulta relevante según la autora.

A. Orlandini y P. Pocetti («À propos des tournures exprimant une comparaison élative (*melle dulcior*) et de leurs évolutions romanes», pp. 183-198) proponen una equiparación semántica entre el tipo de estructuras de comparación elativa que estudian y el SN clásico. Se sirven para ello, entre otros apoyos, de resultados romances de dichas estructuras.

C. Fry («L'ablatif absolu en syntagme nominal qualifiant: dynamique énonciative, tactique et iconicité», pp. 199-219) hace ver que la colocación de los elementos constitutivos del AA sigue el esquema elemento calificador (nombre, adjetivo o participio) —calificado, a menos que concurren factores focalizadores o estilísticos (quiasmo). En relación a la estructura oracional a la que se refiere, su posición generalmente inicial refleja icónicamente el papel de marco que ejercen las circunstancias que denota la expresión absoluta.

El contenido del volumen resulta más compacto en la primera parte, que será de imprescindible conocimiento para todo estudioso que se proponga una indagación sobre el orden de palabras del SN en latín; es en esa parte donde se abren quizá más vías de investigación, en parte para confirmar o contrastar en *corpora* mayores y de diferentes géneros literarios y épocas lo que se muestra en algunos conjuntos de textos limitados.

En cuanto al aspecto formal, éste se encuentra bastante cuidado²; resulta además de gran utilidad el índice temático de contenidos recogido al final del libro. Se habría agradecido que la lista inicial de abreviaturas de la p. 13 fuese más completa para facilitar la lectura de algunas contribuciones.

CONCEPCIÓN CABRILLANA
Universidad de Santiago de Compostela

² Sólo he podido constatar como susceptible de mejora una entrada bibliográfica más sangrada y toda ella en cursiva en la p. 39 (Panhuys, 1982), un acento incorrectamente colocado en una palabra española («Clasicás», p. 39) y la palabra latina *suus* tipografiada en redonda en lugar de en cursiva (p. 66).

VAN LAER, SOPHIE, *La préverbation en latin: étude des préverbes ad-, in-, ob- et per- dans la poésie républicaine et augustéenne*, Collection Latomus 325, Bruselas, Éditions Latomus, 2010. 501 pp.

A la muy numerosa bibliografía existente sobre prefijación verbal en latín, viene a sumarse *La préverbation en latin: étude des préverbes ad-, in-, ob- et per- dans la poésie républicaine et augustéenne*, una significativa obra, por tamaño y contenido, resultado de una tesis bien reposada tras su defensa en 2003 y dirigida por M. Fruyt en la Universidad de París-Sorbona. En la Introducción (pp. 7-24) expone la autora los principios rectores de su trabajo, aproximación sincrónica y sinfásica que demarca como *corpus* la lengua poética de finales de la República y comienzos del Imperio (Catulo, Lucrecio, Ovidio, Propercio, Tibulo y Virgilio) y en el que los preverbios estudiados se han escogido con criterios dispares: *ob-* y *per-*, por una parte, a causa de su aislamiento estructural, al no formar parte de pares opositivos; *in-* y *ad-*, por otra, debido a que su carácter adlativo sí permite un estudio contrastivo que complementa el realizado por J.-P. Brachet sobre los preverbios ablativos *ex-* y *de*¹. A continuación, su análisis, tributario de la perspectiva de B. Pottier -que atribuye a los preverbios los dominios espacial, temporal y nocional-, se articula en tres grandes partes con un grado de generalidad creciente. En la primera de ellas, «Première approche sémantique des préverbes: étude des verbes de déplacement agentif» (pp. 25-151), el énfasis recae en la clase de los verbos de desplazamiento agentivo, definida por la autora como (p. 30): «verbes dénotant le déplacement dans l'espace d'une entité appréhendée dans sa totalité, de telle manière que le procès présuppose au moins deux lieux distincts (I_1 et I_2), occupés successivement par cette entité à deux moments distincts (t_1 et t_2)». Los valores que aportan a las bases de este tipo los preverbios escogidos son minuciosamente analizados, lo que permite a Van Laer ahondar en ciertos aspectos: el vigor del significado direccional de *ad-*, el valor de hostilidad de *in-* en verbos como *incurro*, *incurso*, *inuado*, *irruo*, *incesso* o *insulto*, el valor etimológico de «recubrimiento» de *ob-* (presente también en gr. ἐπί y sánsc. *ápi*), frente a su valor de «hostilidad», más común en los modificados, pero desarrollo propiamente latino, o el carácter horizontal de *per-*, que lo hace incompatible con verbos de desplazamiento vertical. Como complemento, el final del capítulo aborda desde una perspectiva contrastiva los modificados de *eo*, *curro* y *uenio*.

La segunda parte, «Étude sémantique générale des différents préverbes» (pp. 153-322), propone un análisis semántico integral de esos mismos preverbios, que se organiza frecuentemente en pares opositivos pertenecientes al mismo campo léxico para evitar el estudio aislado de los mismos (p. 159), pues no en vano la preverbación

¹ J.-P. Brachet, *Recherches sur les préverbes dē- et ex- du latin*, Bruselas, Collection Latomus, 2000.

es uno de los mecanismos más productivos con que cuenta la lengua latina para la creación de conjuntos paradigmáticos. Así, muchas de esas páginas se convierten en pequeños estudios de subsistemas léxicos —o, de manera más amplia, campos nocionales— que resultan provechosos por sí mismos, si bien puede provocar la impresión de una atomización excesiva que resta alcance a los fenómenos descritos. En este sentido, un uso más sistemático del aparato teórico y conceptual desarrollado a lo largo de más de tres decenios por Benjamín García-Hernández, habría colaborado en la organización de la información, a pesar de que voluntariamente se dejen de lado los valores aspectuales de estas unidades. Con respecto a la metodología empleada, cabe señalar además la insistencia en la importancia de la dimensión sintáctica a la hora de abordar los modificados, pues esta constituye un índice de la organización estructural del léxico. Si por algo destaca este estudio de los mecanismos de la preverberación es precisamente por el amplio número de criterios manejado por la autora en sus análisis que, con todo, no es posible adscribir a escuela lingüística alguna (significativamente se prescinde del análisis componencial de F. Rastier, habitual en los estudios franceses de lexicología latina).

La tercera y última parte, «Du préverbe à la prévervation: les relations entre un relateur et une base verbale» (pp. 323-427), aborda cuestiones de calado más teórico, sin renunciar al examen de casos específicos. De tal modo, el estudio se centra en un primer momento en criterios puramente morfológicos, deteniéndose en los efectos de la combinación de preverbios y el sufijo *-sc-*, la preverberación de lexemas denominativos o la parasíntesis (con ejemplos como *obretio*, *oblino*, *immolo*, *impedio* o *peragro*), fenómeno este último que probablemente proporciona las mejores páginas de la monografía estudio. El segundo capítulo de esta tercera parte ahonda en la incidencia sintáctica de la preverberación, que en ocasiones puede conducir a un aumento de la valencia de la base y provoca fenómenos como la duplicación del mismo relator (*adire ad aliquem*). A modo de apéndice, se ofrece el análisis de algunos verbos que significan ‘morir’ y se aborda sucintamente la función meramente expresiva de algunos modificados, ilustrada con el ejemplo de *perlato*.

Tras cinco páginas de conclusiones generales (las conclusiones parciales que se dosifican tras cada capítulo o apartado vuelven innecesaria una extensión mayor), la obra se cierra con una completa bibliografía, el índice de las numerosas palabras analizadas, el índice de pasajes y uno más de nociones lingüísticas que facilitan distintas formas de consulta. El conjunto, además, abunda en ejemplos latinos, que son abordados con profundidad, detalle y rigor filológico, y aparecen traducidos para facilitar la interpretación. Como puede advertirse, a pesar de lo restringido del *corpus* y el número de preverbios analizados, la riqueza de propuestas de la obra es muy notoria y no es posible hacerle justicia en un comentario de estas características, que impide que nos detengamos en cuestiones particulares. Por ello, hemos de conformarnos con concluir que el aparato teórico y terminológico es rico, los análisis

y distinciones son sutiles y profundos, y la claridad de las argumentaciones permite que, aunque el lector no comparta necesariamente todas las afirmaciones, estas resulten siempre diáfanas.

LUIS UNCETA GÓMEZ
Universidad Autónoma de Madrid

CERRA, GABRIELA, *Linguistic questions in Cicero's poetic translations*. Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2009, 262 pp.

Con esta obra sobre el Cicerón traductor de pasajes de los poetas griegos, pasajes que se convirtieron a la vez en ensayos y forcejeos del propio Cicerón con las posibilidades del latín como lengua poética (el asunto le era contemporáneo: Lucrecio estaba librando una lucha parecida con su magno poema), Gabriela Cerra convierte en libro su previa investigación doctoral llevada a cabo en la Universidad Hebrea de Jerusalén bajo la dirección de Hannah Rosén. El libro entero es un interesante documento sobre las dificultades de Cicerón con la poesía, parcela de la literatura que conoció bien en el plano teórico pero que se le resistió cuando quiso llevarla al terreno de la creación. La Prof. Cerra acierta plenamente en la metodología: partiendo de pasajes principalmente extraídos de Homero, la Tragedia y Arato, luego convertidos en citas y reformulaciones latinas en el seno de los tratados filosóficos ciceronianos, el núcleo de la argumentación no se desvía nunca de los aspectos gramaticales y estilísticos, lo cual parece preceptivo —aunque se olvida a menudo: no, desde luego, en el caso que nos ocupa— si el objetivo es rastrear una concreta intertextualidad.

La presente obra rinde homenaje a la portentosa figura que fue Cicerón desde el punto de vista intelectual y muestra con pulcritud cuáles eran los telones de fondo de los debates literarios de su apasionante época. La autora dedica, tras los prolegómenos (pp. 9-26), cuatro capítulos (pp. 27-115) a una tipología de las cuestiones lingüísticas, es decir, a la reconstrucción de las claves de ese laboreo del Arpinate con la lengua de origen y la lengua de destino, a saber, 1- los nombres compuestos, 2- adaptaciones del artículo determinado, 3- la correlación 'activa/pasiva' y 4- adaptaciones de los participios; una tercera sección se reserva en extenso al comentario y conclusiones (pp. 117-249), con el consabido colofón bibliográfico (pp. 251-262).

No caben objeciones al modelo de exégesis de la Prof. Cerra: a mi juicio, como ella hace, es lo adecuado —aun con el riesgo de incurrir en cierta pesadez que es inherente a este tipo de monografías— proceder pasaje a pasaje (o por pequeños grupos de pasajes relacionados entre sí), descendiendo a la minucia y —conviene

subrayarlo- incorporando, como oportuno contrapunto a la muy densa erudición que ocupa el espacio principal, una cantidad más bien limitada de notas al pie.

Una aportación especialmente meritoria de la monografía es el apartado dedicado a los nombres compuestos (pp. 27-54), pues arroja luz sobre la perspicacia con que Cicerón abordó este pormenor tan desarrollado en la poesía griega y, en cambio —exceptuando las tentativas de Enio y Lucrecio, y las audacias cómicas de Plauto—, de tan problemático rendimiento en la latina. En efecto: los resultados de la investigación de Gabriela Cerra, por referirnos al recién mencionado Plauto, deberán ponerse en relación, por ejemplo, con el apasionante asunto (que el libro no trata) de cómo el orador de oradores se inspiró en juegos etimológicos y en compuestos de raíz cómica para la confección de su prosa invectiva.

Discrepo de la interpretación dada por la autora a la adición, por parte de Cicerón en las *Tusculanas*, de un *nequiquam* [«en vano»] a la traducción del texto original de un pasaje de la tragedia —para nosotros fragmentaria— *Hypsipyle* de Eurípides (p. 145): *mortalis nemo est, quem non adtingit dolor / morbusque... / quae generi humano angorem nequiquam adferunt*. Según la Prof. Cerra, se advierte ahí una influencia de la retórica estoica concerniente a la *consolatio*. Pero a mí me parece que cabe ver en la ampliación ciceroniana, por el contrario, la huella epicúrea y el sabor de Lucrecio (con cuya obra, como es de sobra sabido, Cicerón mantuvo un estrecho contacto), quien usa en varias ocasiones este adverbio como recurso para la expresión del desengaño y de una actitud escéptica frente a los supuestos males que nos atenazan. Sin dejar a los trágicos, advierto, entre las referencias bibliográficas, y a propósito de Pacuvio, la ausencia del muy esclarecedor estudio de Esther Artigas: *Pacuviana. Marco Pacuvio en Cicerón* (Barcelona, 1990), cuya consulta hubiera podido ensanchar sin duda algunas perspectivas.

El libro de Gabriela Cerra, en suma, mejora de forma sustancial nuestra información sobre la decisiva tarea acometida por Cicerón en su noble empeño de dignificar el latín como lengua literaria (con incursiones en particulares de gran trascendencia para la evolución del latín al romance, como las interferencias entre el artículo determinado del griego y los demostrativos/*articuloides* del latín: *cf.* pp. 55-66, sobre cómo reelabora Cicerón el tratamiento que hace Arato de los precedentes homéricos). Se desea destacar la absoluta pericia filológica de la autora en el análisis comparativo de todos los textos sometidos a examen.

MATÍAS LÓPEZ LÓPEZ
Universidad de Lleida

III. *Literatura y filosofía*

VINAGRE LOBO, MIGUEL ÁNGEL, *Los libros griegos de interpretación de sueños*, Zaragoza, Pórtico, 2011, 357 pp.

Vinagre Lobo es un reconocido especialista en el tema sobre el que ahora publica esta amplia y densa monografía. Desde que leyó su tesis doctoral (*La literatura onirocrítica griega anterior a Artemidoro Daldiano*) y pudimos leer sus primeros artículos, entre los años 1991 y 1993, no ha dejado de tocar esta temática y desde perspectivas diferentes y complementarias. Era, pues, en cierto modo casi inevitable que el autor publicase en algún momento un volumen como el presente, en el que se encierran casi (véase luego) todos sus conocimientos sobre esta temática. Su tesis afortunadamente es hoy accesible en los fondos digitales de la Universidad de Sevilla y todo lector interesado puede comparar lo escrito en ella sobre todo con lo que aparece ahora en este volumen en pp. 21-186, es decir, la materia abarcada que se refiere a la información que tenemos sobre el tema antes del libro de Artemidoro, en el siglo II d. C. Puede discutirse, en concreto, el lugar que ocupa aquí un autor como Galeno, por cuanto sus fechas es de suponer que se solapasen más o menos con las de Artemidoro, y lo mismo podría decirse de Elio Aristides, pero creemos que la solución adoptada, la de situar, a efectos del estudio, antes de Artemidoro la restante y diversa producción en torno al tema de los sueños, incluidos algunos posibles contemporáneos, y formando un bloque, para tratar después la obra del autor de Daldis, es la mejor por ser la más clarificadora. Sea como sea y si el lector es extremadamente curioso, podría también hojear los artículos dedicados por Vinagre al tema y hacer las comparaciones con las partes correspondientes de la tesis y de este libro. En casi todos los casos la materia examinada lógicamente coincide, dado que este volumen toca el tema en gran escala, lo que no significa en absoluto que el tratamiento sea el mismo, y una comparación detenida puede dar resultados curiosos, que implican una muy madura reelaboración de la materia. Nosotros hemos observado, por ejemplo, que en la tesis poseen apartados propios las llamadas onirocríticas «licia», «greco-siria» y «minorasiática», de las que por esos títulos no encontramos huellas en este volumen, lo que tal vez podría explicarse porque, de lo contrario, se hubieran desbordado unos límites razonables. Pero no hay tal. Y esos autores, como Paniasis de Halicarnaso, Aristandro de Telmeso y otros están ahora recogidos simplemente entre las fuentes de Artemidoro (p. 210 ss.), lo que nos parece preferible a aquellas ¿escuelas? o más bien meras y coyunturales relaciones de valor más que nada geográfico. A pesar de algún dato tan llamativo como el origen de varios autores onirocríticos en la ciudad de Telmeso. Y no hace falta decir que todos estos autores son examinados con toda la exhaustividad que permiten sus respectivos fragmentos.

Ya en la tesis se dedicaban unas páginas (164-173) al tema de los sueños en otras culturas, ahora recogido en pp. 21-26. Por su parte, las cuestiones terminológicas, que en la tesis poseían un apartado propio, se han englobado ahora en la «Introducción». Y, de hecho, ya aquella, a pesar de su título, dedicaba bastantes páginas a la obra de este, un apartado que ahora ocupa un espacio mucho más digno y denso en el volumen que reseñamos.

Vinagre Lobo, que discute (p. 17) la cuestión terminológica con Del Corno, quien en 1969 publicara el corpus de los textos fragmentarios (*Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquia*), aporta una excelente clasificación tipológica de los libros griegos sobre el tema (pp. 14-19), una empresa no fácil y que Del Corno dejara de lado. En cuanto al límite cronológico impuesto por Vinagre, el siglo II d. C., deja fuera de este análisis a algunos autores fragmentarios (cf. p. 14) y desde luego a Sinesio, para el que sin embargo nos ofrece una breve guía bibliográfica (p. 14, n. 3).

Uno de los apartados que, en un libro de esta clase, despierta siempre la curiosidad del lector es el tratamiento dado al caso tan particular de Elio Aristides. Aquí se le dedica un número no excesivo de páginas (177-186), suficientes, desde un cierto punto de vista, para quien no escribió nada parecido a un tratado de onirocrítica; para quien las juzga con un enfoque diferente y que quizás hubiera agradecido alguna novedad, son pocas y sin que en ellas encontremos más allá de una aproximación a estas memorias de un individuo morbosamente obsesionado con el tema del significado de sus sueños. Pero la razón es verosímilmente la de que, en efecto, no estamos ante una obra equiparable a las demás, y desde luego a la de Artemidoro.

Una valiosa aportación es la traducción de una buena parte de los textos onirocríticos fragmentarios, lo que supone una novedad y no solo en lo que se refiere al castellano, junto, naturalmente, con muchos pasajes sobre todo del propio Artemidoro. Y esas versiones son muy ajustadas a los originales, lo que en una materia que cabe llamar técnica como esta es de agradecer. No se dan las citas griegas completas, lo que habría aumentado considerablemente el número de páginas, pero sí se intercalan en las versiones ciertas expresiones o términos concretos.

La amplia bibliografía, totalmente al día, está dividida, como era de esperar, en dos secciones: la referida a las ediciones de las fuentes, incluida la recopilación de Del Corno, que hemos mencionado y que Vinagre ha manejado por supuesto para su estudio de los autores fragmentarios, y la correspondiente a los autores modernos, en la que no hemos observado ninguna laguna merecedora de mención. Es más, en la primera sección se citan incluso las ediciones de Terzaghi y de Garzya de la obra de Sinesio.

En una obra tan minuciosa como esta posiblemente sea más fácil señalar lo que pueda sobrar que lo que pueda faltar. Ciertamente, no echamos en falta el examen de ningún texto que merezca la pena ni el análisis de un autor, salvo los que, como

algunos ya indicados, exceden las fechas fijadas como límite. Pero los estudiosos hubiesen agradecido posiblemente algún índice temático referido tanto a los textos citados como a su tratamiento. Y, en cuanto a lo que pueda estar de más, sólo diremos que, en nuestra opinión, lo están algunas referencias biográficas, mínimas pero no por ello menos redundantes, de autores bien conocidos como Aristóteles (p. 69), Teofrasto (p. 77), Estratón (p. 81), Posidonio (p. 115) o Elio Aristides (p. 177). Digamos que esos datos biográficos no eran indispensables. Pero, repetimos, son en cada caso unas pocas líneas sobrantes y nada más. El resto es una aportación que desde su aparición será de consulta indispensable para cualquier estudioso de esta rica temática. Y no solo para especialistas, sino para los miles de lectores que, profanos en el mundo antiguo, pueden sentirse acuciados por el deseo de saber más sobre lo que siglos atrás se especuló acerca de ese mundo tan apasionante de los ensueños.

MÁXIMO BRIOSO SÁNCHEZ
Universidad de Sevilla

BILLERBEK, MARGARETHE Y SOMAZZI, MARIO, *Repertorium der konjekturen in den Seneca-Tragödien*, Leiden-Boston, Brill, 2009, VIII + 291 pp.

A un breve prólogo de la profesora Billerbeck (pp. VII y VIII) sigue una introducción en cuatro lenguas (alemán, inglés, francés e italiano) en la que se da cuenta de las dos ediciones sobre las que han trabajado los autores, fundamentalmente la de O. Zwierlein, *L. Annaei Senecae Tragoediae* (Oxford, 1986 con numerosas reimpresiones con correcciones, como indican los autores), además del aparato crítico de la edición de G. Giardina, *L. Annaei Senecae Tragoediae* (Bologna, 1966).

Tras la introducción se ofrece una rica bibliografía que incluye ediciones, monografías y artículos y va seguida por una relación de abreviaturas.

El repertorio, abundantísimo, de conjeturas, distribuido por tragedias, entre las que se incluye la *Octauia* (*Hercules furens*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon*, *Thyestes*, *Hercules Oetaus* y *Octauia*), se completa con unos apéndices, el primero de los cuales recoge las *emendationes* de Giardina, mientras el segundo informa cumplidamente sobre la edición de Ascensius de 1514 y el tercero lo hace sobre la *Aldina* de 1517.

Dentro de cada tragedia la relación de conjeturas sigue, como es lógico, el orden de los versos y para cada uno de los que son objeto de conjeturas se introduce el término en cuestión, la conjetura y su autor, y la referencia bibliográfica correspondiente; esta última se presenta abreviada, ya que en la bibliografía que precede se encuentra completa. Las siglas de las revistas son, como se indica en la introducción, las de la *Année philologique*. Basten un par de ejemplos de los más sencillos:

HERCULES FURENS: 7 *agit] regit* Barrett, Collected Papers 489-490

MEDEA: 478 *tuorum] duorum* Bentley, J.C. 28 (1882) 489 (= Studia 23) (iam Heinsius), y uno de los más complejos:

MEDEA: 517 *secludendum esse putavit* Zwierlein, Gnomon 38 (1966) 685

Medea] medere L. Müller apud Damsté, Mnemosyne² 46 (1918) 409

Nos conflagere certemus EA, *nos confugere certemus* recc.] *nos conflagere, certemus* Avantius (1517); *neu conflagere. certemus* Lipsius apud Scriverium (1621) 10; *non conflagere. certemus* Lipsii amicus apud Gronovium (1661); *nos conflagere certemus* Scaliger apud Scriverium (1621) 160; *nusquam est fugere? certemus* dubitanter Gruter apud Scriverium (1621) 236; *nos conflagere certamen* D. Heinsius apud Scriverium (1621) 326 (contra metrum); *nos collide: certemus* Grotius, Notae^o; *nos conferre certamen vel nos conficere certamen vel nos conflagere inter nos* Gronovius (1661); *nos cum rege certemus* Jac. Gronovius, Sched. Diez. 9^o; *nos conlide: certamen* Anon. apud Heinsium, Adversaria 124; *nos conlide: decertem* dubitanter Heinsius, Adversaria 124; *nos conflagere armatos* Bentley JKPh 28 (1882) 489 (= Studia 23); *nosne aufugere? certemus vel nos aufugere? certemus vel nos, nos fugere? certemus* Bothe (1819) annot. p. 189, qui olim *nos conflagere, et inermes* proposuit; *nos conflagere ardemus* L. Müller, De re metrica² 186; *nos conflagere incertus* Damsté, Mnemosyne² 46 (1918) 412; *nos, marite, certemus* dubitanter Axelson apud Zwierlein, KK 149; *nos committe. certemus* Hiltbrunner, ANRW II 32.2 p. 973; *nos compone. certemus* Delz apud Zwierlein, KK 149; *at hos conficere certemus* Häuptli (²2003).

El suplemento que recoge las enmiendas del volumen I de la edición de Giardina (*Hercules furens, Troades, Phoenissae, Medea y Phaedra*) presenta para cada una de estas tragedias una doble clasificación: *emendationes in textum receptae* y *emendationes fortasse recipiendae (in apparatu critico propositae)*.

En el apéndice relativo a la edición de 1514 de Judocus Badius Ascensius para la que no se utilizó ningún manuscrito, sino una edición anterior, la de Giunta 1506, se describen las gestiones realizadas por Ascensius hasta llegar a la impresión de la edición, con comentario de G. B. Marmita, D. Caetani y el propio Ascensius y la colaboración para la constitución del texto de, entre otros, Valla y Erasmo. Las tablas de conjeturas de los distintos colaboradores se completan con un comentario a cada una del mismo Ascensius.

El apéndice final sobre la edición Aldina, 1517, realizada, esta sí, tomando como base un manuscrito y, a diferencia de la de Badius, sin comentarios, recoge los antecedentes y comienzos de la edición. El método de trabajo consistía en la elección de un códice que el editor mejoraba, bien comparándolo con otros o mediante conjeturas. Como Avanzi indica, la perfección de los trímetros de Séneca es para él un indicio de que el verso senecano que no cumple las leyes de la métrica y la prosodia es corrupto. Las tablas finales presentan las lecturas de los diferentes códices y la elegida por el editor.

El ejemplo presentado aquí del verso 517 de *Medea* ilustra bien el exhaustivo y ejemplar trabajo de años de los autores, que han puesto a disposición de los estudiosos todo cuanto puede saberse de las conjeturas relativas a las tragedias senecanas. No podía ser de otro modo, dada la competencia en el estudio del poeta cordobés de la profesora Billerbeck.

DULCE ESTEFANÍA

Universidad de Santiago de Compostela

CITRONI MARCHETTI, SANDRA, *La scienza della natura per un intellettuale romano. Studi su Plinio il Vecchio*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra editore, 2011, 302 pp.

La investigación se inserta en un trabajo más amplio de la autora sobre la obra de Plinio el Viejo en publicaciones anteriores. En este libro, compuesto de doce capítulos, realiza una selección de episodios y pasajes de *Naturalis Historia* en la que muestra ser gran conocedora del autor. A través de ellos y en confrontación con las tradiciones culturales precedentes, va desvelando la sensibilidad y la ideología plinianas que están ocultas en su obra enciclopédica. Su método le lleva a buscar líneas de coherencia que integran elementos muy diversos y significativos de la formación y de la dimensión intelectual, de tipo literario y filosófico, del autor. Esto es lo que en el capítulo 1 nos anticipa la autora a modo de introducción.

Se interpreta, en el 2, el prefacio de *Naturalis Historia*, y se puede decir que en él opera la unión de la actividad de los Flavios y la obra científica pliniana en aportar ayuda y provecho a los hombres, y pone en un nivel subordinado al desempeño de los cargos públicos la actividad científica, que realizaría en la noche. Se adentra la autora en este motivo y observa sus antecedentes. Se resalta el carácter dado por Plinio de obra inacabada, de «obra abierta», tal como consideraban los pintores a sus pinturas y estatuas en Grecia clásica. La permanencia del motivo es también bien estudiada. En los capítulos 3 y 4 se indica la vasta información y erudición documental del autor por sus propias declaraciones y por el testimonio de Plinio el Joven. Frente a la pasión por la lectura y su vocación de escritor, destaca la autora muy atinadamente la deliberada estrategia de Plinio para que no sea leída su obra, bien por temor al juicio de los lectores, bien por la propia materia y sus numerosos contenidos. Se estudian los dos motivos y se destaca la imagen pliniana del libro como un «tesoro» o «depósito». En el estudio del motivo tópico, la autora se sirve de la expresión *utilitas iuuandi* (opuesta a *gratia placendi*), que tiene una tradición literaria, y la considera enseña de la obra pliniana. Estaría bien mencionar el pasaje de Tucídides en el que dice de su obra que le es suficiente con que la juzgue ‘útil’, ὠφέλιμα, quien desee examinar la verdad y la deja como un ‘bien’ o ‘tesoro para siempre’, κτήμα ἐς αἰεί, (Th. 1.22). Se señala el lugar de la retórica en el discurso

pliniano. Se estudia, en el 5, con comentarios muy pertinentes, la función de Plinio como personaje y autor de su escrito, y se resalta la perspectiva con que el autor ve el proceso de su obra y la convicción de su responsabilidad en el tiempo que le toca vivir. En el 6, el texto pliniano se inserta en una tradición sobre Anaxágoras y los cuerpos celestes. En este recorrido, se deja ver la talla intelectual de Plinio en su crítica al texto anaxagórico y en su propio discurso original. En «Polícrates de Samos y la felicidad», en el 7, se analiza la tradición anterior del gesto de Polícrates de arrojar el anillo como garantía de la felicidad. En el discurso pliniano, Polícrates representa una fase antigua del progreso de la civilización, y el aprecio del oro le lleva a una dura crítica de la sociedad romana, pero los rasgos son comunes a la humanidad. Un discurso aparte es el de la felicidad en la obra de Plinio, se constata la general infelicidad para los seres humanos, según el pensamiento de Solón herodoteo. En el 8, se busca en toda la *Naturalis Historia* la representación del dinero. Analizada la tradición anterior, en el texto pliniano se destaca la función social de los metales (materia de acuñación), como instrumento peligroso y causa de discriminación de personas. Se señala la aparición de los términos crematísticos y la modernidad de Plinio en este campo. Se observa agudamente que la psicopatología del lujo del pueblo romano es criticada, pero al moralismo pleno de corte socrático se añade de manera visible en la obra un fuerte elemento de propaganda política. Los cuatro últimos capítulos son más densos en pensamiento filosófico y político, siempre buscando la personalidad y la ideología del autor frente a las tradiciones anteriores; la autora elabora en ellos su propio discurso, muy interesante aunque se puede disentir en algunos puntos. Se pregunta, en el 9, sobre la naturaleza de la relación entre el delfín y el hombre en las historias plinianas. Es el delfín quien se deja morir en conexión al amor por un muchacho. Coherente con su método, busca la especificidad de la amistad del delfín por el ser humano en otras numerosas fuentes. La naturaleza de ese amor se describe y califica según el pensamiento de las tradiciones. Los relatos literarios y poéticos son los que mejor lo intuyen. En un texto pliniano, observa la autora, se daría simbólicamente el paso del delfín y del muchacho, juntos, a la sacralidad por la intervención de Alejandro Magno. Tal vez sea una solución retórica y literaria del autor. El desarrollo del discurso de la autora es profundo, en un nivel filosófico, y está llevado con gran sensibilidad y delicadeza. El capítulo 10, bajo el título «Tiberio Graco, Cornelia y las dos serpientes», tiene un interés particular dentro de la selección hecha, ya que permite a la mujer ocupar un solo lugar en el libro, muy probablemente porque la mujer significa muy poco en *Naturalis Historia* de Plinio. Fuera del episodio de Tiberio Sempronio Graco, se descubre como motivo folclórico la relación de la serpiente y la pareja humana. Y frente a la riqueza de sentimientos que los otros autores indican del episodio, en Plinio no se habla del afecto a la esposa en ningún momento; su versión es muy parca, con gran influencia de la versión de Cicerón, como bien observa la autora. En

el 11, «Un espectáculo con elefantes», se comenta el episodio de la inauguración del teatro de Pompeyo y la exhibición de los elefantes. Deja ver el papel excepcional del elefante en la fantasía pliniana, que cabalga entre la erudición y la fantasía De acuerdo con la extensión que da Plinio al elefante en su obra, también la autora le dedica gran amplitud y se puede considerar el capítulo paradigma de su discurso y de su método, en el análisis ponderado de las variaciones de las fuentes y en demostrar la responsabilidad de Plinio como intelectual de su época. Da a conocer los más variados aspectos de la sociedad romana y los matices en la valoración del enfrentamiento entre animales y seres humanos. La humanización de la figura del animal se va dando en grados diferentes, para Plinio el elefante es el animal más estimado. El desacuerdo es mayor entre los autores en la valoración de Pompeyo. La autora muestra bien las dos facetas de Plinio, la de científico y la de anticuario, gran coleccionista de datos, y también moralista. Plinio no es acrítico con sus riquísimas fuentes, aunque su valoración es con frecuencia imprevisible. En el 12, a modo de demostración conclusiva, refleja la autora la actitud de Plinio en el título: «Mirar el mundo, describirlo, actuar en él». Selecciona, para ello, el pasaje más hondo que Plinio escribe en su obra sobre la especie humana en parangón con los animales en la naturaleza. Analizada la tradición, constata la permanencia de algunos motivos, que están insertos en el discurso pliniano con plena vitalidad y participan en la expresión de su visión del mundo. Es de gran interés su comentario sobre las tradiciones filosóficas anteriores. Tal vez sea más discutible la proximidad que la autora ve entre el discurso pliniano y el de Erasmo a este respecto.

El libro es denso, profundo e interesante. Su lectura resulta amena y útil para el que se dedica a la literatura romana y griega, y para el filólogo clásico en sentido más general. Las notas son a veces esenciales en el discurso y contienen información bibliográfica oportuna sin alarde de erudición. Culmina el libro con una bibliografía pertinente y a la vez abundante, debido a los numerosos aspectos y tradiciones literarias y filosóficas que se tratan. Con un índice muy útil de los pasajes de autores antiguos.

MANUELA GARCÍA VALDÉS
Universidad de Oviedo

BERTINI, FERRUCCIO, *Attila, 'optimus princeps'*, Bolonia, Pàtron Editore, 2010, 68 pp.

Dentro de la prestigiosa colección «Testi e manuali per l'insegnamento universitario del latino» dirigida por el panormitano Alfonso Traina y codirigida, a partir de la entrega 81, por el citado profesor Traina y por Ivano Dionigi, aparece este intento, tan

sugerente como documentado, de rehabilitar la figura de Atila, rey de los hunos. Los historiadores contemporáneos retrataron con frecuencia al caudillo huno de forma hiriente y despiadada en tanto que delador del *status* político vigente, y no sólo a él, sino también a su pueblo, que aparece caracterizado como un conjunto de monstruos dignos de rivalizar en fealdad física y moral con los mismísimos orcos de Tolkien. En esa misma línea a favor de Atila figura también la documentada biografía de Patrick Howarth, varias veces citada por Bertini (*Attila, King of the Huns*, Londres, 1994, traducido al español por Joan Batallé en 2001), un libro muy recomendable.

Desde el poeta latino Claudiano (*In Rufinum* I 325-330), pasando por Amiano Marcelino (XXXI 2, 1-11), Sidonio Apolinar y el historiador godo Jordanes, hasta nuestro Isidoro de Sevilla (que llama a los hunos *uirga furores Dei* en su *Historia Gothorum, Vandalorum et Sueborum* 28-29), las referencias a Atila y a su gente no pueden ser más desfavorables. En cuanto al célebre episodio en el que el caudillo huno se entrevista en Aquilea con el papa León I Magno, quien lo habría convencido (siempre en el territorio de la suposición) para firmar la paz con el Imperio de Occidente, las fuentes son, básicamente, tres: Próspero de Aquitania, Casiodoro y el antedicho Jordanes, siendo el de Próspero —discípulo de san Agustín y autor de un *Chronicon uniuersale* que continúa la *Chronica* de san Jerónimo desde el año 379 hasta el 455, cuatro años después de la decisiva batalla librada en los Campos Cataláunicos— el único testimonio contemporáneo. Sabemos por el historiador bizantino Prisco (de quien subsisten tan sólo fragmentos, publicados últimamente por F. Bornmann, Florencia, 1979) que a Atila le gustaba recibir embajadas presididas por personajes de primer nivel, por lo cual no deja de ser plausible que recibiera al pontífice romano. Pero no podemos olvidar que Próspero era *notarius* de la corte papal de León Magno y que, por tanto, estaba interesado en dar una imagen de éste lo más gloriosa y positiva posible, instalando la misión pacificadora de su jefe en los borrosos contornos de la leyenda.

Hubiese o no encuentro entre el demonio asiático y el aguerrido y sacrosanto pontífice (que andaba ya por la tercera edad en aquel entonces), lo cierto es que contamos tan sólo para probarlo con un testimonio parcial —el de Próspero de Aquitania— y una esquelética mención por parte de Casiodoro (*Chron.* 1255-1256), ya que Jordanes (*Getica* XLII 223) depende claramente de Próspero. La leyenda cundió, pues lo mismo que León impidió el saqueo de Italia por parte de Atila, santa Genoveva de París hizo lo propio con su ciudad, arrancando al mismísimo caudillo de los hunos la promesa de no devastarla, cosa que éste cumplió al pie de la letra (véase *La vie de Sainte Geneviève de Paris*, ed. L. Bohm, Upsala, 1955).

Aparte del bizantino Prisco, que no se unce al carro generalizado de los detractores de Atila, la figura de éste como *optimus princeps* deriva de testimonios tardíos, relacionados casi todos con la materia épica de los Nibelungos, cuyo monumento literario mayor fue el *Nibelungenlied* (c. 1200), pero que asoma ya en cantares de

gesta latinos anteriores, como el *Waltharius* (siglo X), que tuvo el honor de traducir al castellano (Madrid, 1987; traducción reeditada en 1999 y en 2012) y en el que se afirma que los hunos prefieren vivir en paz y que sólo combaten contra aquellos que se rebelan contra sus leyes, apareciendo Atila como un rey prudente, leal y pacificador (de forma análoga, el Etzel del *Nibelungenlied* que desposa a Crimilda es un soberano justiciero que se comporta con gran cortesía y aparece en todo momento como un monarca magnánimo). En Hungría, por ejemplo, siempre se ha considerado a Atila como un héroe, al identificarse desde siempre a los hunos con los magiares *ante litteram*.

Bertini continúa ofreciéndonos muestras de la huella de Atila en la literatura universal, del *Orlando furioso* de Ariosto al *Attila* de Verdi con libreto del ferrarés Temistocle Solera y a *La leggenda di Teodorico* de Carducci, y, mucho más cerca de nosotros desde una perspectiva cronológica, a novelistas como Alessandro De Stefani (*Il flagello di Dio*, 1930), Louis de Wohl (*Attila. Der Sturm aus dem Osten*, 1949), John Man (*Attila. The Barbarian King Who Challenged Rome*, 2005) o Guido Cervo (*Il segno di Attila*, 2005). E incluso a los seis recentísimos álbumes de *Attila mon amour*, una pintoresca y delirante visión de Atila en cómics obra del guionista Jean-Yves Mitton y del dibujante Franck Bonnet.

LUIS ALBERTO DE CUENCA
ILC, CSIC

IV. *Historia, religión y sociedad*

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, MARCOS, *Sófocles. Erotismo, soledad, tradición*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2011, 239 pp.

Marcos Martínez ha recogido en este libro algunos artículos y trabajos sobre Sófocles ya publicados previamente de forma dispersa en diferentes revistas y volúmenes colectivos entre los años 2000 y 2010. Como permite prever el propio título del libro, sus tres apartados centrales se dedican a los temas del erotismo y la soledad en Sófocles, así como a su pervivencia posterior. A ellos se añaden un prólogo, una «a modo de introducción» y, al final, un apartado de *Varia*.

El trabajo que sirve de introducción lleva por título «El XXV centenario de Sófocles» y, tras una semblanza general del trágico, analiza la tradición (o, más bien, la ausencia) de estudios sofocleos en España, que no comienza propiamente hasta el siglo XX y en la que el autor destaca el papel desempeñado por el Prof. Lasso de la Vega, y también señala, entre los estudios recientes, cuáles son los más importantes y qué aportan.

El capítulo más extenso del libro es el dedicado al erotismo, un tema al que el profesor Martínez viene prestando su atención de forma continuada desde hace ya muchos años. En él se recogen tres trabajos que con el título de «Sófocles erótico» I, II y III habían ido apareciendo entre los años 2000 y 2007. Forman claramente una unidad y es de agradecer que ahora se presenten juntos para que los interesados en la materia puedan acceder a toda la información de manera cómoda. Tratan, respectivamente, del erotismo en la vida y obra de Sócrates y de las alusiones y vocabulario erótico en los fragmentos y en las obras conservadas del trágico. Tras el exhaustivo análisis de la información concluye el autor que, frente a opiniones anteriores, la lista de temas y motivos eróticos que aborda Sófocles es más amplia de lo que se suele pensar y la temática erótica, por tanto, debe tenerse en cuenta a la hora de comprender el pensamiento y las formas de creación literaria sofocleas.

Como no podía ser de otra forma, el tema de la soledad se analiza al hilo de la figura de Filoctetes y cómo la aborda Sófocles en su obra. El profesor Martínez repasa el tratamiento de este tema mítico en la literatura griega (y también en la tradición posterior), lo que le permite contextualizar el modo en que Sófocles se ocupa de él, resaltándose el hecho de que el trágico suponga que la isla de Lemnos está desierta, lo que la convierte así en un escenario que simboliza el abandono y desamparo en que se encuentra el héroe.

El capítulo sobre «tradición» está integrado por un extenso trabajo en torno a la información que acerca de Sófocles proporciona Plutarco y el tratamiento que hace de ella, tanto en lo referido a su vida y obra como a las citas de pasajes de las obras del trágico. Son abundantes esas referencias y esto permite ver cómo Plutarco es realmente una fuente importante para el conocimiento de Sófocles y su valoración en la Antigüedad. Finalmente, el capítulo de *Varia* recoge diversos trabajos breves y reseñas.

El volumen permite, por tanto, consultar de forma cómoda las contribuciones del profesor Marcos Martínez a la interpretación de diversos aspectos de la vida y obra de Sófocles y de su repercusión posterior. Constituye así una muy interesante aportación al estudio de uno de los grandes trágicos griegos.

EUGENIO R. LUJÁN

Universidad Complutense de Madrid

VANESSE, M., *La défense de l'Occident romain pendant l'Antiquité tardive. Recherches géostratégiques sur l'Italie de 284 à 410 ap. J.-C.*, Collection LATOMUS, vol. 326, Bruxelles, 2010, 582 pp.

Una publicación basada en una tesis doctoral sobre el tema dirigida por Y. Le Bohec y valorada por reconocidos especialistas (P. Le Roux, J.-M. Carrié, J.-M. Salamito) es ya una garantía de rigor y de método, a los que suele acompañar una revisión siste-

mática de los problemas y una novedosa teoría. Si, además, ésta es la respuesta a una pregunta nunca antes formulada así por la historiografía, el interés del estudio se duplica. En efecto, los numerosos estudios sobre el tema (v. bibliografía exhaustiva en pp. 434-493) han asumido generalmente de forma acrítica dos hechos tradicionales: la entrada de los visigodos en Italia en 408 y el asedio y posterior saqueo de Roma en 410. Pero la pregunta previa es cómo lo hicieron y, ante todo, por qué pudieron lograr su objetivo. La respuesta a esta cuestión inicial (que puede ser, de hecho, la cuestión final) es compleja, porque implica la realización de varias investigaciones paralelas e interdependientes: la situación de Italia, la configuración de los ejércitos de ambos bandos y el análisis geoestratégico, la principal novedad de este estudio. Por «geoestratégico» debe entenderse cualquier tipo de información geográfica susceptible de ser incorporada al análisis como posible elemento o factor de un sistema de defensa real, condicionado por los medios y recursos de una época determinada. De este modo, en el análisis del sistema deberían tenerse en cuenta, no sólo las instalaciones y los efectivos militares, sino también el *milieu* en sentido amplio, cuyo conocimiento proporciona al investigador elementos de análisis referidos al entorno (orografía, hidrografía, climatología, red viaria, condiciones de accesibilidad, poblamiento, ordenación del territorio, etc.), de los que en gran medida depende el éxito o fracaso de las operaciones emprendidas. Y todo ello referido a un espacio concreto (el norte de Italia o, si se prefiere, la llamada *Italia annonaria*, comprendiendo el arco alpino por el norte y llegando por el sur hasta la zona apenínica) y una cronología bien delimitada entre 284, el comienzo de la época diocleciana (que no tetrárquica: *sic* en p.186) y 410, el saqueo de Roma por los visigodos de Alarico. En suma, la delimitación del marco histórico es coherente y completa. Además, la estructuración del análisis propuesto por M. Vanesse [en adelante: el A.] es clara: los primeros capítulos del estudio (II, III, IV) siguen un orden cronológico, desde el siglo III hasta bien entrado el V, con la presencia de los visigodos en Italia durante más de una década (401-412); el último capítulo (V), en cambio, presenta una estructuración temática en torno a lo que el A. denomina «*la géostratégie empirique*» frente a la teoría tradicional de «*la grande stratégie*», cuestión ya analizada ampliamente por L. Loretto, *Per la storia militare del mondo antico. Prospettive retrospettive*, Napoli, 2006, pp. 62ss.

Con buen criterio, el A. inicia el estudio con una somera aproximación a las fuentes literarias del período (ibíd. pp. 8-10 y relación de autores y obras en pp. 428-434) para determinar hasta qué punto se corresponden con los datos del registro arqueológico, con diferencia los más utilizados aquí. Incluso más, el A. reclama justamente la utilización de la arqueología como «una clave de lectura de la historia» (p. 422). En efecto, el análisis geoestratégico se asienta sobre dos pilares de información básicos: la geografía del ámbito y la arqueología. Podría decirse incluso que los resultados arqueológicos vienen condicionados por la base topográfica de tal modo que no son extrapolables a otros contextos históricos en términos espaciales ni cronológicos. En

definitiva, el micro-análisis del ámbito en términos geoestratégicos se concreta en el estudio de cinco factores básicos, a saber: la topografía, las condiciones climáticas, las vías de comunicación, las fortificaciones y las distancias. Pero una metodología más exigente, la que distingue entre factores estáticos y factores dinámicos, resulta necesaria aquí también para superar la visión tradicional del sistema imperial romano propuesta en los años 70 por el norteamericano E. Luttwak en los términos de una «estrategia en profundidad» (v. pp. 22ss.), característica de la defensa del Imperio en el siglo IV (v. p. 22), que, sin embargo, no parece ser el caso de este ámbito ni de este período. Dicho de otro modo, el estudio geoestratégico exige un análisis previo de la región o regiones del Imperio implicadas con el fin de precisar la especificidad humana y material del ámbito en cuestión. En este sentido, el norte de Italia en la Tardoantigüedad constituye un territorio con notorias peculiaridades, entre las que destaca el hecho de contar con una red de fortificaciones (probablemente desde época diocleciana) sin ser realmente zona fronteriza sino, por el contrario, formando parte de la península italiana, de hecho, todavía el núcleo del Imperio. Es preciso, por tanto, reconstruir de la forma más minuciosa posible la red viaria (terrestre y fluvial) de la Italia septentrional tardoantigua con el fin de determinar las posibilidades reales de desplazamiento de tropas y recursos así como las vías de posible penetración desde el norte hacia el interior de la península. No obstante, para el análisis geoestratégico de comienzos del siglo V resulta realmente prolijo —por no decir irrelevante— describir la situación política de una determinada región durante el siglo III (así en pp. 39ss.) e incluso a lo largo del siglo IV (pp. 53ss.), si luego se concluye que los hechos descritos y el fenómeno en análisis —la invasión de Italia en 408— se deben más a razones coyunturales (aquí denominadas «*solutions empiriques temporaires*» [p. 423]) que estructurales.

Pero el núcleo de la investigación, como decíamos, lo constituye el análisis del «factor geoestratégico» (pp.159ss.). El A. ha dividido este capítulo V en 3 apartados de desigual extensión, aunque de similar importancia para reconstruir de la forma más completa posible el «escenario» de los acontecimientos. Contrastando los datos aportados por las fuentes literarias con los resultados del registro arqueológico y, ante todo, con la información geográfica del ámbito, el A. reconstruye los hechos proponiendo nuevas vías de interpretación, modificando la trayectoria de algunos desplazamientos de tropas y pueblos —visigodos, ostrogodos—, por los pasos alpinos, vías de penetración, itinerarios, estancias, etc. Particular interés tienen para los historiadores los análisis realizados sobre la base de la documentación arqueológica, referidos a los miliarios (pp. 159ss.), fibulas cruciformes (pp. 263ss.), ciudades-satélites (pp. 376ss.) y fortificaciones (pp.273ss.) del Norte de Italia durante este período, cuyos resultados permiten cuestionar la existencia de un verdadero sistema de defensa estable y justificar la segunda penetración visigoda en Italia en 408 por los Alpes orientales.

Sin embargo, se echa en falta un análisis más detallado de algunas cuestiones, tan sólo esbozadas: la presencia bagáudica en los Alpes en 407 (p. 120); los acuerdos de Alarico con el senado (p. 125); las negativas de Honorio a las demandas visigodas (p.121); y, en fin, la ejecución de Estilicón (*ibid.*), quizás por considerarlas tangenciales al tema central del estudio, pero que, por su relevancia en el desenlace de los hechos, reclaman un estudio monográfico que, en gran medida, está por hacer, aunque sería de enorme interés para comprender el decurso de estos primeros años del siglo V en su justa dimensión histórica.

Digno de reseñar es, sin embargo, el extenso aparato crítico que acompaña al estudio en forma de notas, cuadros como anejos (pp.494-534), cartografías (especialmente pp. 541ss.), planos, balances, que enriquecen notablemente el texto y sirven de apoyatura gráfica y documental a futuras investigaciones. No obstante, en un libro de estas características sorprende la ausencia de un índice temático (que no se suple con el breve *Index rerum* [p.580]), que habría sido de gran utilidad para la lectura y sobre todo para futuras investigaciones.

En definitiva, una obra de referencia, no sólo sobre la invasión de Italia en 408 sino también sobre el elenco de cuestiones aquí sólo reseñadas y, en suma, sobre la compleja situación política y militar del Occidente tardorromano, que poco a poco y gracias sobre todo a estudios innovadores como éste va siendo aclarada definitivamente por los investigadores. El futuro dirá si este nuevo modelo de análisis es exportable a otros contextos históricos.

GONZALO BRAVO

Universidad Complutense de Madrid

CHARRUE, JEAN-MICHEL, *De l'être et du monde. Ammonius, Plotin, Proclus*. París, Klincksieck, 2010, 285 pp.

Este volumen es una recopilación de trece aportaciones publicadas de manera independiente entre los años 2001 y 2006 en diversas revistas internacionales de prestigio como *Revue Philosophique de Louvain*, *Kernos*, *Les Études Classiques* o *Emerita*, con la excepción del último trabajo, inédito hasta ahora. Los tres filósofos recogidos en el subtítulo no son tratados con igual profundidad en la obra, porque se dedican las tres primeras aportaciones a Ammonio Sacas, la quinta a Proclo y el resto (ocho) a la figura de Plotino, a los aspectos más importantes de su filosofía y a su relación con otros filósofos, desde Sócrates a Albert Camus. Al final de cada trabajo hallamos una breve conclusión y la referencia bibliográfica de la primera publicación.

En las contribuciones dedicadas a Ammonio Sacas se analizan su figura histórica y la relación que tuvo con sus discípulos Plotino y Orígenes y, en otro nivel, con

el cristianismo. El autor se inclina por relacionar el sobrenombre de «Sacas» con los escitas persas, de donde sería originario, y destaca el testimonio de Plotino para establecer los rasgos fundamentales de la doctrina de Ammonio Sacas. En cuanto a su relación con el cristianismo, Charrue considera totalmente fiable el testimonio de Eusebio de Cesarea de que fue educado por sus padres en la fe cristiana.

Los trabajos cuarto y quinto se centran en la concepción de la providencia y la libertad en el neoplatonismo a partir de los testimonios de Orígenes, Plotino y Proclo, con las particularidades propias de cada autor. En Proclo concretamente se centra el capítulo quinto, el más amplio de cuantos componen el libro. El autor destaca la importancia que Proclo atribuye a la providencia, a la que considera como causa de toda la bondad del ser, y que es compatible con el libre albedrío, subrayando el valor de la elección en la tradición platónica. En la última parte del trabajo se plantea también la existencia del mal y cómo puede coexistir con la providencia.

El resto de las aportaciones que componen la obra versan sobre Plotino y se centran en dos bloques. Por una parte, se analizan aspectos de su pensamiento (la mística, la relación con la gnosis y el estoicismo, y su concepto de la imagen y el deseo). De entre estas aportaciones me ha parecido especialmente sugerente la novena («Plotin et l' image») en la que Charrue analiza las imágenes más poderosas que aparecen en Plotino: la luz, el agua que corre y la danza, todas ellas directamente relacionadas con la visión, y resalta la faceta de Plotino como poeta, en la medida en que por medio de las imágenes establece una relación mimética con el mundo. Analiza igualmente cómo se inserta y funciona la imagen en el discurso plotiniano, por cuanto en principio es un elemento ajeno a la argumentación filosófica; para explicarlo recurre a la muchas veces citada comparación con los jeroglíficos egipcios (*Enéadas* 5.8.6.1-9), que considera central para la postura plotiniana a la vez que parece una paradoja, ya que es casi un rechazo al lenguaje convencional.

Por otra parte, el autor reflexiona sobre las relaciones e influencias entre el filósofo neoplatónico y otros pensadores. Así, en el capítulo siete se detiene en las menciones a Parménides que se hallan en la obra de Plotino y concluye que tuvo acceso directo a la obra del presocrático. En la décima contribución reflexiona sobre la imagen que las *Enéadas* ofrecen de Sócrates siete siglos después su muerte y, a partir del análisis de las citas del filósofo ateniense, resalta las vertientes que de Sócrates subraya Plotino, con una intención claramente apologética. En el capítulo once trata de la relación de Plotino con Epicuro sobre la base de cuatro aspectos concretos: los dioses, la sabiduría, la materia y la sensación. La postura de Plotino en relación con los dioses y la materia es radicalmente opuesta a la de Epicuro, mientras que en lo que se refiere a la sabiduría y a la sensación se aprecian en Plotino influencias de Epicuro en el punto de partida, pero Plotino las conduce siempre a su propia doctrina: el sabio debe llevar una vida autosuficiente y el placer tiene un papel importante y es

considerado como un bien, pero por encima de él está el Bien moral y trascendente, hacia el que el sabio debe dirigirse.

El libro se cierra con la única aportación que no había sido publicada previamente y que trata sobre la relación entre Plotino y Albert Camus. Charrue reconoce que la primera vez que vio el nombre de Plotino fue en su época de estudiante, y en la obra de Camus. Plotino es el filósofo que más influyó en Camus, en cuyo pacifismo ve la impronta plotiniana, y en cuya búsqueda de la unión y armonía de todos los hombres ve el Uno de Plotino. También destaca que algunas de las imágenes y símbolos propios de Camus están elaborados a partir del modelo del filósofo griego, como la imagen del agua. Este capítulo se sale del marco del mundo grecolatino en que se movían las anteriores aportaciones y resulta muy interesante porque el autor demuestra su profundo conocimiento de dos pensamientos tan alejados en el tiempo y viene a demostrar la presencia e influencia del pensamiento neoplatónico en un filósofo contemporáneo.

En suma, se trata de un libro que realiza importantes aportaciones al neoplatonismo, con reflexiones muy densas en un formato ensayístico. El autor va hilvanando su argumentación con citas literales de las fuentes primarias, hecho que, a la vez que demuestra su profundo conocimiento de los textos, respalda todas sus reflexiones.

MARÍA REGLA FERNÁNDEZ GARRIDO
Universidad de Huelva

RELACIÓN DE LIBROS RECIBIDOS
DURANTE EL PRIMER SEMESTRE DE 2013

- ÁLVAREZ, MARÍA CONSUELO - IGLESIAS, ROSA MARÍA, *Y el mito se hizo poesía*. Madrid, Atenea, 2012, 366 pp.
- AUDANO, SERGIO, *Classici lettori di classici. Da Virgilio a Marguerite Yourcenar*. Foggia, Edizioni Il Castello, 2012, 314 pp.
- BAZZAZ, SAHAR - BATAKI, YOTA - ANGELOV, DIMITER (eds.), *Imperial Geographies in Byzantine and Ottoman Space*. «Hellenic Studies» 56, Washington, DC, Harvard University Press, 2013, VIII-274 pp.
- BERNABÉ, ALBERTO - KAHLE, MADAYO - SANTAMARÍA, MARCO ANTONIO, *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid, Abada, 2011, 690 pp.
- CERRUTTI, MARÍA VICTORIA (ed.), *Auctoritas. Mondo tardoantico e riflessi contemporanei*. Siena, Edizioni Cantagalli, 2012, 222 pp.
- DEL CAMPO ECHEVARRÍA, ALBERTO, *La teoría platónica de las Ideas en Bizancio (siglos IX-XI)*. «Nueva Roma» 36, Madrid, CSIC, 2012, 417 pp.
- ESCOBAR BORREGO, FRANCISCO J. - DÍEZ REBOSO, SAMUEL - RIVERO GARCÍA, LUIS (eds.), *La Metamorfosis de un inquisidor: el humanista Diego López de Cortegana (1455 - 1524)*. Huelva, Universidad de Huelva, 2012, 339 pp.
- ESTEBAN ORTEGA, JULIO, *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres. II. Turgalium*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 2012, 511 pp.
- FUENTES GONZÁLEZ, PEDRO P. - HERNÁNDEZ MUÑOZ, FELIPE, *Bibliografía hispánica sobre los oradores áticos*. Berlín, Logos, 2012, 97 pp.
- GARCÍA JR., LORENZO F., *Homeric Durability. Telling Time in the Iliad*. «Hellenic Studies» 58, Washington, DC, Harvard University Press, 2013, VIII-321 pp.
- GARCÍA LÓPEZ, JOSÉ - PÉREZ CARTAGENA, FRANCISCO JOSÉ - REDONDO REYES, PEDRO, *La música en la antigua Grecia*. Murcia, Universidad de Murcia, 2012, 518 pp.
- GARCÍA NOVO, ELSA, *Galen. On the anomalous dyskrasia (De inaequali intemperie). Editio maior*. Berlín, Logos, 2012, VI + 290 pp.
- HERNÁNDEZ MUÑOZ, FELIPE (ed.), *La tradición y la transmisión de los oradores y rétores griegos*. Berlín, Logos, 2012, 330 pp.
- LA FICO GUZZO, MARÍA - CARMIGNANI, MARCOS, *Proba. Cento Vergilianus. De laudibus Christi. Ausonio. Cento Nuptialis*. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2012, 226 pp.
- LÓPEZ GREGORIS, ROSARIO (ed.), *Estudios sobre teatro romano: el mundo de los sentimientos y su expresión*. Zaragoza, Libros Pórtico, 2012, 575 pp.

- MAQUEIRA, HELENA - FERNÁNDEZ, CLAUDIA N. (eds.), *Tradición y traducción clásicas en América Latina*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación, 2012, 439 pp.
- MARTÍNEZ SEGURA, RAFAEL, *El Derecho en las paremias grecolatinas y españolas*. Córdoba, Ediciones El Almendro, 2012, 592 pp.
- MONDA, SALVATORE, *Ainigma e Griphos. Gli antichi e l'oscurità della parola*. Pisa, Edizioni ETS, 2012, 226 pp.
- MONTERO, SANTIAGO, *El emperador y los ríos. Religión. Ingeniería y política en el Imperio Romano*, Madrid, UNED, 2012, 360 pp.
- PEDRO DE VALENCIA, *Epistolario*. Estudio preliminar, edición, traducción, notas e índices de Francisco Javier Fuentes Fernández y Juan Francisco Domínguez Domínguez, Madrid, Ediciones Clásicas, 2012, 396 pp.
- PLAUTO - TERCENIO, *Comedia latina. Obras completas de Plauto y Terencio*. Traducción de José Román Bravo. Edición, introducciones y notas de Rosario López Gregoris, Madrid, Cátedra, 2012, 1533 pp.
- RODRÍGUEZ HERRILLO, MIGUEL ÁNGEL, *Nacimiento y consolidación de la historiografía griega*. «Monografías de Filología Griega» 22, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2013, 495 pp.
- ROMERO MARISCAL, LUCÍA P., *Virginia Woolf y el Helenismo. 1897-1925*, «Novatores» 33, Valencia, Diputació de València. Institució Alfons el Magnànim, 2012, 216 pp.
- SÁNCHEZ MANZANO, MARÍA ASUNCIÓN, *Vida en las palabras. La palabra literaria en latín antiguo*. Madrid, Editorial Tecnos, 2012, 198 pp.
- SÁNCHEZ MANZANO, MARÍA ASUNCIÓN (coord.), *Sabiduría simbólica y enigmática en la literatura grecolatina*. Madrid, Editorial Tecnos, 2011, 405 pp.
- SANTAMARÍA HERNÁNDEZ, M^a TERESA (ed.), *Textos médicos grecolatinos antiguos y medievales: Estudios sobre composición y fuentes*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2012, 286 pp.
- SCHWARTZ, DANIEL, *Paideia and Cult. Christian Initiation in Theodore of Mopsuestia*. «Hellenic Studies» 57, Washington, DC, Harvard University Press, 2013, XII + 170 pp.
- VICENTE SÁNCHEZ, ANA - BELTRÁN CEBOLLADA, JOSÉ A. (eds.), *Grecia y Roma a escena. El teatro grecolatino: actualización y perspectivas*. Madrid, Liceus, 2010, 398 pp.
- VON ALBERCHT, MICHAEL, *Virgilio. Bucólicas. Geórgicas. Eneida. Una Introducción*. Presentación y Bibliografía virgiliana en España por Francisca Moya del Baño. Traducción del alemán por Antonio Mauriz Martínez, revisada por Francisca Moya del Baño y Michael von Albrecht, Murcia, Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 2012, 474 pp.
- ZAGO, GIOVANNI, *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti dell' Epistole 90 di Seneca*. Bologna, Società Editrice Il Mulino, 2012, 359 pp.

NORMAS DE PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Los originales de la revista EMERITA, publicados en papel y en versión electrónica, son propiedad del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción total o parcial.

Los artículos podrán remitirse a la redacción de EMERITA por correo electrónico (emerita.cchs@cchs.csic.es) o por correo postal (José A. Berenguer, EMERITA, Revista de Lingüística y Filología Clásica, Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, c/ Albasanz, 26-28, E-28014 Madrid —España—). Las normas a las que deben ajustarse los originales de los artículos, de las que aquí se proporciona una versión reducida, se encuentran disponibles en forma detallada en la página web de su versión electrónica: <http://emerita.revistas.csic.es/index.php/emerita/about/submissions#authorGuidelines>.

En los envíos deberá incluirse una versión electrónica en formato de programa de tratamiento de textos, así como una versión impresa o en formato PDF. En estas versiones se incluirá el título del artículo en español (o en la lengua de origen) e inglés, así como un resumen (*abstract*) y una breve relación de palabras clave (*keywords*) en ambas lenguas. Se hará constar en hoja aparte además el nombre del autor o los autores del trabajo, su afiliación institucional y una dirección de correo electrónico, que es la vía por la que regular y preferentemente se comunicará Emerita con sus colaboradores.

A fin de facilitar la preparación de los materiales, y de evitar en lo posible las erratas, se recomienda vivamente a los autores que, al componer sus originales en soporte informático, procuren emplear el tipo Times New Roman, que se distribuye como complemento de los sistemas operativos Windows, o, en su defecto, algún otro tipo similar (CG Times, Palatino, etc.). Para el alfabeto griego es preferible el empleo de la codificación universal Unicode en el mismo tipo Times New Roman o en cualquier otro semejante. El uso de otros sistemas de codificación puede dar lugar a demoras en la preparación de originales o incluso a la solicitud, por parte de la redacción, de una nueva versión con tipos o codificaciones diferentes a las originales.

Las citas bibliográficas se atenderán a las siguientes formas:

- a) Referencias a textos antiguos: Autor, *Obra* canto o libro (en números romanos), capítulo y párrafo (en números árabes, separados entre sí por punto).
- b) Referencias a obras modernas: se utilizará preferiblemente al sistema abreviado de Autor + fecha, + páginas que remita a una bibliografía final. En ésta se adoptarán las siguientes normas básicas:
 - Libros: Autor + año de edición: *Título del libro*, Lugar de edición.
 - Colaboraciones en obras colectivas: Autor + año de edición: «Título del capítulo», en Editores o Compiladores, *Nombre de la obra*, Lugar de edición.
 - Artículos en publicaciones periódicas: Autor + año de edición: «Título del artículo», *Revista* volumen, fascículo, páginas.

Los originales serán revisados por evaluadores externos, cuyas sugerencias se enviarán a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Será el Consejo de Redacción el que emita la decisión final de acuerdo con los criterios de calidad científica, a la vista de los informes recibidos. El método de evaluación empleado es «doble ciego por pares» (*double blind peer review*), manteniendo el anonimato tanto del autor como de los evaluadores. La revista publicará con periodicidad trienal la lista de evaluadores externos.

GUIDELINES FOR SUBMITTING ORIGINALS

The originals of the journal EMERITA, published in both printed and electronic version, are the property of the Consejo Superior de Investigaciones Científicas, being necessary to quote the origin in any partial or total reproduction.

The articles may be sent to the editorial staff of EMERITA by e-mail (emerita.cchs@cchs.csic.es) or by post (José A. Berenguer, EMERITA, Revista de Lingüística y Filología Clásica, Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, c/ Albasanz, 26-28, E-28014 Madrid —Spain—). We have hereby summarised the guidelines the original articles should comply with; however, a more complete version may be found on: <http://emerita.revistas.csic.es/index.php/emerita/about/submissions#authorGuidelines>.

The articles should be sent in electronic version—in a word processing format—as well as in printed version or PDF format. These versions should include the title of the article in Spanish (or in the original language) and in English, as well as an abstract and keywords, in both languages. The following details should be included in a separate sheet: the name of the author(s) of the article, the name of the institution which they belong to and an e-mail address. Emerita's normal way of communication with its contributors will be by e-mail.

In order to facilitate the preparation of material and avoid misprints as far as possible, authors are highly encouraged to type Times New Roman use when writing their originals in the computer. This typeface is distributed as a complement of Windows operating system. As an alternative, other similar types may be used, such as CG Times, Palatino, etc. For Greek alphabet, it is recommended to use Unicode universal encoding with Times New Roman or similar. The use of other encoding systems may cause possible delays in the preparation of originals or may even prompt the editorial staff to request a new version with facetypes or encodings different from the originals.

Bibliographic quotations should comply with the following guidelines:

- a) References to ancient texts: Author, *Work* book or rhapsody (in Roman numerals), chapter and paragraph (in Arabic numerals, separated with a dot).
- b) References to modern works: use preferably the abbreviated system: Author + date, + pages referring to a final bibliography. The following basic guidelines will be adopted:
 - Books: Author + year of publishing: *Title of the book*, place of publishing.
 - Contributions in collective works: Author + year of publishing: «Title of the chapter», in Publishers or Compilers, *Name of the work*, place of publishing.
 - Articles in journals: Author + year of publishing: «Title of the article», *Journal* volume, issue, pages.

The originals are reviewed by external assessors, whose suggestions will be sent to the authors so that they may include the appropriate modifications. According to the reports received, the Editorial Board will decide whether the works should be published, based on scientific quality criteria. The method of assessment used is «double blind peer review», as both the author and the assessors remain anonymous. The journal will publish triennially the list of external assessors.

SUSCRIPCIÓN Y PEDIDOS**DATOS DEL PETICIONARIO:**

Nombre y apellidos: _____
 Razón social: _____ NIF/CIF: _____
 Dirección: _____ CP: _____
 Localidad: _____ Provincia: _____
 País/Estado: _____ Teléfono: _____ Fax: _____
 e-mail: _____ Fecha de la solicitud: ___/___/_____

Precios suscripción año 2013:

Año completo:

España: 41,35 euros

Extranjero: 75,10 euros

Números sueltos:

CANT.	REVISTA	AÑO	VOL.	FASC.

Precios números sueltos año 2013:

España: 25,97 euros (más gastos de envío)

Extranjero: 40,39 euros (más gastos de envío)

*A estos precios se les añadirá el 4%, 21% en soporte electrónico, de IVA.
Solamente para España y países de la UE*

Forma de Pago: Factura pro forma

- Transferencia bancaria a la cuenta número: C/c 0049 5117 26 2110105188
SWIFT/BIC CODE: BSCHEM33 - IBAN NUMBER: ES83 0049 5117 2621 1010 5188
- Cheque nominal al Departamento de Publicaciones del CSIC.
- Tarjeta de crédito: Visa / Master Card / Eurocard / 4B
Número: _____ Fecha de caducidad: __/__/__
- Reembolso (solamente para números sueltos)

Distribución y venta: Departamento de Publicaciones del CSIC
 C/ Vitruvio, 8. 28006-Madrid
 Tel.: +34 915 612 833
 +34 915 681 619/620/640
 Fax: +34 915 629 634
 e-mail: publ@csic.es
 www.publicaciones.csic.es

Firma _____

EMERITA

REVISTA DE LINGÜÍSTICA
Y FILOLOGÍA CLÁSICA

Volumen LXXXI

Nº 1

enero-junio 2013

250 págs.

ISSN: 0013-6662

Sumario

- JOSÉ CARLOS FERNÁNDEZ CORTE, SUSANA GONZÁLEZ MARÍN: Escritura e historia literaria en el *Brutus*
- JAVIER MARTÍNEZ: Banishing the Poet: The Pedagogical function of Mythology in the Dialogues of Plato
- ANDRÉS FEDERICO RACKET: Tragedia, comedia y diálogo socrático: el *Banquete* entre los géneros teatrales, Sócrates entre la belleza y la fealdad, ἔπος entre lo elevado y lo bajo
- ARACELI STRIANO: Los antropónimos femeninos latinos de origen griego de la Península Ibérica
- ISABEL MARTÍN DE LUCAS: Los demostrativos con partícula deíctica en el *Corpus Aristotelicum*: razones del uso exclusivo de ὀδὶ
- DOMINGO F. SANZ: El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias greco-romanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua
- GABRIELA A. MARRÓN: *Imago rapti*: La ira de Ceres en Claud., *Pros.* III 260-268
- KLAAS BENTEIN: HAVE-perfects in Post-classical and Early Byzantine Greek
- ALEJANDRA GUZMÁN ALMAGRO: Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término *larua* y sus significados



MINISTERIO
DE ECONOMÍA
Y COMPETITIVIDAD



CSIC



<http://emerita.revistas.csic.es>

www.publicaciones.csic.es