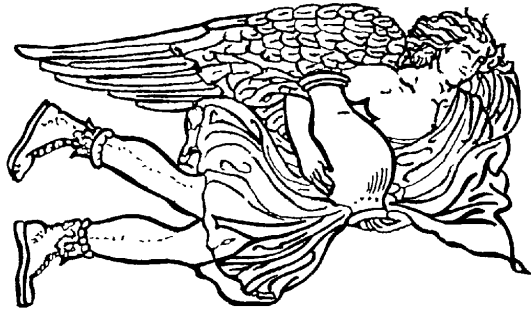


adspirans rursus vocat Auster in altum



AUSTER

Nº 25

Revista del Centro de Estudios Latinos

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

La Plata
2020
ISSN 1514-0121

“Esta publicación aspira a ser un órgano regular de difusión para las investigaciones que se llevan a cabo en el Centro de Estudios Latinos, como así también para estudios de interés – incluidas áreas científicas concomitantes – cuya publicación en nuestros medios resalte un aporte al conocimiento del Mundo Antiguo y de la Latinidad. El Proyecto Editorial del C.E.L. que así se materializa representa el cumplimiento de nuestro *labor improbus* por abrir espacios para la exposición y difusión de tareas científicas en lengua castellana [...] Aquí afrontamos *nullos fugiendo labores* nuevas formas de lucha que nos hacen estudiar el pasado para asistir nuestro presente, desde una institución en la que se sabe aprender y se aprende a saber”

Lía Galán (directora), “Palabras Liminares” (*Auster* 1, 1996, 11)

La revista aceptará artículos originales, reseñas bibliográficas y crónicas en las siguientes áreas temáticas: filología clásica, en especial filología latina; literatura grecolatina, latinidad medieval, cultura clásica, historia antigua (en relación con Roma), tradición clásica, teoría literaria y literaturas comparadas (en relación con la literatura latina). Esta publicación está dirigida a estudiosos de la cultura latina (literatura, religión, historia, filosofía, arte, etc.), sus antecedentes y proyecciones y en general a los investigadores interesados en cultura antigua y medieval, que podrán acceder a sus contenidos de acceso abierto desde el repositorio institucional Memoria Académica (<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, regido bajo licencia Creative commons 2.5. (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>).

Auster está incluida en **Catálogo LATINDEX** (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal), en el **Ulrich’s Periodicals Directory** y en **RevistALAS**. Asimismo se encuentra indizada en **Francis-INIST**, **MLA** (Modern Language Association), **L’Année Philologique**, **CLASE** (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanas), **Dialnet** y en el **Emerging Sources Citation Index** incluido en la **Master Journal List de Clarivate Analytics**.

AUSTER - Revista del Centro de Estudios Latinos

Publicación anual

ISSN 1514-0121

Impreso en la R. Argentina

La Plata - Año 2020

Registro de la propiedad intelectual en trámite

Dirección Postal

Venta, Suscripción y Canje:

Para venta, suscripción y canje dirigirse a

Biblioteca “Prof. Guillermo Obiols”,

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Calle 51, e/ 124 y125, Edificio A bibhuma@fahce.unlp.edu.ar,

publicaciones@fahce.unlp.edu.ar, www.publicaciones.fahce.unlp.edu.ar

Correspondencia:

Dirección Editorial Calle 51, e/ 124 y125, Centro de Estudios Latinos (IdIHCS),

Edificio C, Oficina 306 (1925). Ensenada. R. Argentina

pmastorino@gmail.com, auster@fahce.unlp.edu.ar

AUSTER

Revista del Centro de Estudios Latinos

Nº 25 - 2020

Director

Pablo Martínez Astorino (UNLP-Conicet, R. Argentina)

Comité de Redacción

*María Delia Buisel (UNLP, R. Argentina), Lía M. Galán (UNLP, R. Argentina),
Marcos Ruvituso (UNLP, R. Argentina), Pablo Martínez Astorino (UNLP-Conicet, R.
Argentina)*

Secretarías de Redacción

*María Emilia Cairo (UNLP, R. Argentina)
Guillermina Bogdan (UNLP, R. Argentina)*

Redactores

*Julia Bisignano (UNLP, R. Argentina),
María Eugenia Mollo Brisco (UNLP, R. Argentina),
Emilio Rollié (UNLP, R. Argentina), Malena Trejo (UNLP, R. Argentina)
Martín Vizzotti (UNLP, R. Argentina), Mariano Zarza (UNLP, R. Argentina)*

Revisión de abstracts

Martín Vizzotti (UNLP, R. Argentina)

Consultor Especial

Karl Galinsky (Universidad de Texas-Austin, USA)

Consejo Asesor

*Zelia de Almeida Cardoso (Universidad de San Pablo, Brasil)
David Konstan (Brown University, USA)
Paolo Fedeli (Universidad de Bari, Italia)
Andrés Pociña (Universidad de Granada, España)
Alberto J. Vaccaro (UBA, R. Argentina) †
Alicia Daneri (UBA, UNLP, Univ. de Pennsylvania, USA)
Alejandro Bancalari Molina (Univ. de Concepción, Chile)*

Supervisión General

Lía M. Galán (UNLP, R. Argentina)

Auster utiliza un sistema de evaluación de doble ciego (ver “referato”) a cargo de dos especialistas disciplinares, recurriendo a un tercer evaluador en caso de juicios disidentes. Todo proceso de referato es anónimo. La redacción se reserva el derecho de aceptar o no las contribuciones, de conformidad con el alcance temático y el cumplimiento estricto de las normas editoriales. Las opiniones emitidas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.



Universidad Nacional de La Plata

Presidente

Dr. Fernando Alfredo Tauber

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decana

Ana Julia Ramírez

Vicedecano

Mauricio Chama

Secretario Académico

Hernán Sorgentini

Secretario de Posgrado

Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Laura Rovelli

Secretario de Extensión Universitaria

Jerónimo Pinedo

Directora de Gestión Editorial y Difusión

Verónica Delgado

Directora del IdIHCS

Gloria Chicote

CONSEJO DIRECTIVO (miembros titulares)

Martín Legarralde - Cecilia Chiacchio - Néstor Murgier - Ezequiel Cambor - Alejandro Simonoff - Verónica Delgado - Ángela Oyhandy - Leandro Sessa - Juan Cristóbal Dell'Unti - Martina Díaz - Mailén Gómez - Penélope De Las Heras - Rocío Lada - Antonella Nicola - Martina Tapia - Gustavo Archuby

CONSEJO SUPERIOR (miembros titulares)

Ana María Barletta - Marcelo Starcenbaum - Agustina Boyezuk

ÍNDICE

LA RELIGIÓN "VIVIDA" FRENTE A LA "RELIGIÓN CÍVICA" EN LA ANTIGÜEDAD: UN CAMBIO DE PERSPECTIVA

Jörg Rüpke
Pág. 9 a 21

EL MOTIVO DEL TIEMPO EN *STICHUS* DE PLAUTO

Stella Maris Moro- María Eugenia Martí
Pág. 23 a 32

SUEÑOS RELIGIOSOS EN LUCRECIO (*DRN.*, V, 1161-1240)

Antonio Ruiz Castellanos
Pág. 33 a 45

LOS MOTIVOS DE LA NAVEGACIÓN Y LA GUERRA EN *DE RERUM NATURA*: LA NATURALEZA Y LOS HOMBRES EN CONFLICTO

Santiago Sánchez
Pág. 47 a 64

LA PIEDRA IMÁN: DE LUCRECIO A CLAUDIANO; DE LA CIENCIA A LA MITOLOGÍA

Liliana Pégolo-Miguel Abecian
Pág. 65 a 80

EL HÉROE CERBERO DE *PHARSALIA*

Martín Vizzotti
Pág. 81 a 99

RESEÑAS

Langlands, R., *Exemplary Ethics in Ancient Rome*
(*Soledad Correa*)
Pág. 101 a 107

CRÓNICA

Pág. 111 a 118

PUBLICACIONES RECIBIDAS

Pág. 119

PÁGINAS FINALES

Pág. 121

LA RELIGIÓN “VIVIDA” FRENTE A LA “RELIGIÓN CÍVICA” EN LA ANTIGÜEDAD: UN CAMBIO DE PERSPECTIVA

1. Introducción:

Lived Ancient Religion no es un concepto completamente nuevo. En este texto, se explicarán algunas de sus características principales; pero, sobre todo, se seguirá desarrollando el concepto con vistas a la investigación arqueológica. Para este propósito, trato de incluir la perspectiva de la *religión material*. Ya que reflexionamos sobre agentes históricos en la Antigüedad, y en cómo vivían la religión, se refiere provocativamente a la “religión antigua vivida”. Sin embargo lo que queda de esta religión vivida son cosas muertas. ¿Cómo se unen los dos conceptos? Me gustaría mostrar que el discurso religioso en particular depende especialmente del material. Debido a que se dirige a destinatarios que no son tan fáciles de alcanzar como cualquiera de nosotros, ya sean muertos o dioses, la comunicación religiosa requiere regularmente un esfuerzo mediático, que en la comunicación interpersonal sólo se lleva a cabo en casos excepcionales. Son dichas conexiones las que voy a explorar con más detalle en la primera parte del trabajo.

El objetivo es, entonces, promover una comprensión de la religión que ofrezca una perspectiva fundamentalmente nueva sobre las prácticas religiosas y sus formas mediáticas. Esto no significa negar que sea importante la propia modelización de la religión precisamente en las reflexiones de las investigaciones arqueológicas sobre los objetos desarrollados y su *entanglement*, su interdependencia con las prácticas humanas. Los teóricos de la *material turn*, la teoría de la red de actores de Bruno Latour,¹ pero también los conceptos de asequibilidad, la *affordance*, y la *biografía cultural de los objetos*,² ayudan a comprender mejor la diversidad y la pluralidad religiosa.³ Uno tiene que distanciarse de la cuestión de los “significados” de tales cosas. Esto no significa que no se pueda reflexionar sobre ello, sino que debemos tener precaución en el manejo crítico de la terminología utilizada.⁴ Me gustaría demostrar esto en la segunda parte del artículo utilizando dos ejemplos, el *exvoto* y el culto doméstico.

¹ Latour, B., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Pb. 2007 edn.), Oxford, Oxford University Press, 2005.

² Gosden, C., “What Do Objects Want?”, *Journal of Archaeological Method and Theory* 12 (3), 2005, 193-211; Hodder, I., *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012; Raja, R. and Weiss, L., “The Role of Objects: Meaning, Situations and Interaction”, *Religion in the Roman Empire* 1 (2), 2015, 137-47.

³ Raja, R.-Rüpke, J., “Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the ‘Lived Ancient Religion’ Approach”, *Religion in the Roman Empire* 1 (1), 2015, 11-19; Raja, R.-Rüpke, J., “Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World”, en: Raja, R.-Rüpke, J., (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden, Wiley, 2015, 1-25.

⁴ Véase también Rüpke, J., “Gifts, votives, and sacred things: Strategies, not entities”, *Religion in the Roman Empire* 4 (2), 2018, 207-36.

2. Religión:

Partiendo de los individuos, entiendo la acción religiosa como la inclusión situacional y no indudablemente plausible, es decir peligrosa, de actores “especiales” en la comunicación, ya sea como destinatarios directos o como argumentos. La acción religiosa -orar o sacrificar- es comunicación. La inclusión o el involucramiento (*Einbeziehung*) significan usualmente la atribución de poder para actuar, de agencia (*agency*)⁵ de actores especiales. Estos actores pueden ser situacional o culturalmente diferentes: muertos o dioses, partes de la naturaleza, ángeles o demonios. La categoría retórica de plausibilidad y de consentimiento son importantes, pues señalan la contextualización cultural de tales suposiciones y atribuciones. Mucho depende de la posición de poder del locutor: Algunas personas pueden incluso exigir y recibir la aprobación de lo improbable. Incluso cuando los poderes divinos o el poder de actuar de los difuntos son un recurso culturalmente reconocido. Sin embargo -y se señala “no fuera de toda duda”- el consentimiento y la comunicación religiosa siguen siendo peligrosas: precisamente el hecho de que la deidad ayude en una situación -y no se aplica la ley de la gravedad, del rango social o de la casualidad- puede no ser aceptado por el auditorio o los espectadores. Precisamente en este riesgo, que radica en la transgresión comunicativa, en la “trascendencia” de la situación, radica también el atractivo del recurso de la religión. Si el reconocimiento tiene éxito, le da a la persona que habla también una agencia: una agencia que puede mejorar las oportunidades situacionales o que puede ser incorporada como autoridad religiosa, o bien liberarlo de toda responsabilidad, porque la responsabilidad recae en la deidad. Agencia (*agency*) y pasividad (*patiency*) pueden estar muy unidas.

En suma, dos tipos de agencia están en juego en la acción religiosa. Por un lado, la divina atribuida a los destinatarios, y por otro, la que el actor humano ganó de esta manera. Esta agencia puede aplicarse a la audiencia humana más amplia o también puede ser atribuida al auditorio: “Nuestro Dios nos hace fuertes a todos (y a mí más fuerte porque tomé la iniciativa de llamarlo)”.

Lo que suena a cálculo estratégico -y también puede utilizarse de esta manera- suele estar arraigado a situaciones típicas: en constelaciones personales, en estructuras culturales, sociales, legales, de poder, en tradiciones. Sin embargo, puede haber fácilmente un malentendido. La agencia no significa un rasgo característico de los actores, sino el modo de actuar en tales estructuras⁶ y con la cultura material que ha resultado de estas interacciones con el correr del tiempo. Estas estructuras y sus expresiones materiales no son sistemas inmutables de reglas o símbolos. Así como hoy en día experimentamos las religiones como algo en lo que sólo ciertos actores (aunque a menudo en voz alta) insisten en la inmu-

⁵ Rüpke, J., “Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion”, *Religion* 45 (3), 2015, 344-366.

⁶ Emirbayer, M.-Mische, A., “What is Agency?”, *American Journal of Sociology* 103 (4), 1998, 962-1023.

tabilidad, las religiones antiguas también fueron el resultado de innumerables acciones y convicciones religiosas individuales. En su forma, siempre dependían de los pequeños o grandes cambios que ocurrían consciente o inconscientemente en tales actos de reproducción, repetición y actualización. Para enfatizar esto, uso el término “religión antigua vivida”.

“Religión vivida” se refiere al repertorio y a la ejecución de acciones individuales. Se refiere a sus experiencias de comunicación religiosa, a sus ideas de lo divino. Adquieren tales experiencias e ideas, las expresan y las comparten con otros en diferentes espacios sociales⁷. Los “grupos” y las “tradiciones” simplemente no existen: sólo existe una perspectiva sobre los procesos de formación de grupos y de formación de tradiciones. Aparecen fijos para nosotros cuando nos concentramos en el resultado, o aun, en el ideal de tales procesos de formación. Desde la perspectiva de la “religión antigua vivida”, el “*boundary work*”, el trazado de fronteras y la formación de identidades tienen prioridad sobre las fronteras e identidades fijas. En lugar de “religiones” prefabricadas, la “formación de una religión” se utiliza como una forma de acción estratégica y de un proceso agregado.

Hasta ahora he evitado deliberadamente hablar de los medios de comunicación y del uso de signos. En mi sencillo modelo, el cuerpo del orador y su lenguaje representan la forma más simple de lo que puede entenderse como comunicación simbólica: Un “yo” en un cuerpo humano habla a un “tú” no igualmente físico.

Pero ya mi diada inicial de actor humano y destinatario o destinataria sobrehumana tiene una estructura triádica, que, según la terminología semiótica de Charles S. Peirce, consiste en el signo mismo (*representamen*), el intérprete y el objeto representado.⁸ En el caso de la comunicación religiosa, este objeto es el destinatario divino visible en los signos lingüísticos, rituales y materiales. El intérprete no es simplemente el actor religioso que habla, sino también su concepción del signo. Esta concepción, bajo la orientación pragmática, en el sentido de la filosofía del pragmatismo de Peirce, incluye todos los posibles efectos prácticos del signo. Por lo tanto, el uso del signo se refiere a su posible efecto sobre el destinatario, como sobre cualquier auditorio. La producción de una cadena de signos enrevesados de sentido no se detiene aquí, el proceso de interpretación continúa. La interpretación es, de hecho, una interpretación para un auditorio que, a su vez, se ocupa ahora de la interpretación del contexto semiótico ante sus ojos y oídos.

La atribución de sentido y la imaginación de los posibles efectos de estas interpretaciones no surgen de la nada: se alimentan de experiencias pasadas, significados, imaginaciones difundidas y estrategias de interpretación comunes.⁹

⁷ Rüpke, J., “Lived Ancient Religion: Questioning ‘Cults’ and ‘Polis Religion’”, *Mythos ns* 5 (2011), 2012, 191-204.

⁸ Ver Peirce, C., *Semiotische Schriften*, edited and translated by Christian J. W. Kloesel, 3 vols., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; Peirce, C., *Peirce on signs: Writings on semiotic*, Chapel Hill, NC, Univ. of North Carolina Press, 1991. Agradezco a Anders Klostergaard Petersen que me haya referido a Peirce en múltiples ocasiones.

⁹ Para estos últimos, véase Fish, S., *Professional correctness: Literary studies and political change*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Aunque en principio es infinito, el espectro de interpretaciones disponibles que entran en juego en esta situación es, por consiguiente, limitado. Esto no excluye la creatividad ni la innovación:¹⁰ dichas características son especialmente importantes para la comunicación religiosa.

La comunicación religiosa es la comunicación con actores divinos cuya relevancia en la situación respectiva no está simple e indiscutiblemente establecida. Sólo a través de la comunicación misma los actores religiosos atribuyen relevancia al actor divino y, por lo tanto, afirman su existencia. Que esto es pragmáticamente efectivo y plausible como una acción es enfatizado por el comunicador tanto para sí mismo como para la audiencia. Lo hace haciendo un esfuerzo mediático inusualmente alto, utilizando signos preciosos o monumentales. Precisamente por ello, ya sea a través de un don material o de una representación -un "ídolo", como se llamaba clásicamente- la/el destinataria/o invisible está presente y se fortalece en su existencia ontológica.¹¹ Esta me parece una razón importante por la que en la tradición arqueológica la comunicación religiosa está sobrerrepresentada en muchos espacios y épocas.

3. Sacralización:

Propongo hablar de sacralización como acciones y procesos que incorporan a la comunicación religiosa elementos de la situación misma -objetos, espacio, tiempo- y les dan relevancia¹². Se dice que la salida del sol o el día de luna llena son particularmente eficaces; una fuente termal o una colina o una tumba parecen lugares más efectivos de comunicación religiosa exitosa. Todas estas son afirmaciones plausibles por el desempeño mismo, durante y debido a la realización. Una antorcha, un animal asesinado, ropa preciosa o un bloque de piedra apoyan la formulación y la transmisión exitosa del mensaje. De esta manera, los iniciadores hacen que sus intenciones de discurso sean más relevantes e importantes para los destinatarios. Al mismo tiempo, hacen que todo el acto de comunicación sea también más relevante para cualquier auditorio: son escuchados por los dioses y vistos por sus conciudadanos.¹³

Lo que he mencionado hasta ahora también podría documentarse con el término "sacralización temporal". Un lugar se utiliza para la comunicación religiosa y está sujeto a una interpretación específica, quizás incluso a ciertas reglas de conducta durante la comunicación. Esto puede ser una plaza del mercado

¹⁰ Joas, H., *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996.

¹¹ Rüpke, J., "Religion medial", en Malik, J., Rüpke, J.- Wobbe, T. (eds.), *Religion und Medien: Vom Kultbild zum Internetritual* (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt), Münster, Aschendorff, 2007, 19-28.

¹² Mi conceptualización está más orientada hacia el concepto de "ritualización", tal como lo ha hecho Catherine Bell (*Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, 1992)

¹³ Me estoy refiriendo a la teoría de la relevancia, como detallé en Rüpke, "Religious Agency, Identity, and Communication", 344-366. Fundamentalmente en Wilson, D.- Sperber, D., "Outline of Relevance Theory", *Links & Letters* 1, 85-106, 1994.

para un espectáculo de oración o una calle para una procesión. Usualmente tal “sacralización temporal” no deja huellas duraderas a menos que alguien más tarde tenga la idea de poner una placa de bronce para conmemorar la aparición de un santo, gurú o Papa. Sin esto, tal lugar no calificaría como “religiosa” a una acción que se desarrollará allí más tarde. En cualquier caso, al menos no hasta que se realicen esfuerzos importantes para reactivar esta corrección temporal anterior. Esto podría suceder a través de un recuerdo individual de unos participantes o incluso a través de una actuación renovada de todo el ritual.

La sacralización no tiene que cubrir todo un espacio: puede concentrarse en objetos individuales, incluso pequeños, que están disponibles al azar o que han sido creados especialmente para este propósito o incluso producidos en la situación. Son comunes los “regalos” o “signos” que marcan a los participantes o que hacen referencia al contenido de la comunicación. A menudo, se utiliza ropa especial o señales corporales como coronas, ornamentación o colores, con una durabilidad variable más allá de la situación. Como se ha afirmado, la comunicación es una comunicación fuertemente mediatizada.

El proceso de interpretación, como mencioné antes en la terminología de Peirce, es ahora más fácil de entender en su extensión temporal. Los objetos sacralizados (y por supuesto los tiempos y lugares) ya crean condiciones previas para los procesos de interpretación, que están conectados con la acción comunicativa misma. La reutilización de objetos antiguos o la adición marcada de objetos nuevos en el proceso de enmarcar la situación¹⁴ pueden establecer claramente e intensificar el carácter religioso específico. La sacralización es una cuestión de cantidad y tamaño. Para evitar cualquier malentendido. Probablemente sólo bajo determinadas condiciones y en ciertos contextos culturales, estos procesos conducen a debates sobre un carácter dicotómico de lo “sagrado” frente a lo “profano” (literalmente en latín *pro-fano*: “antes del santuario”). Como es bien sabido, estos debates -conceptualizados en términos de religión y secularidad- han tenido un gran significado en Europa, pero también fuera de Europa hasta hoy.¹⁵

Comencé mi argumentación con el término agencia (*agency*) y debo volver a ella. Había hablado de cómo la comunicación religiosa puede cambiar las constelaciones sociales ya existentes. Esto sucede a través de la atribución recíproca de la agencia a un destinatario divino, quien -a los ojos del espectador- a su vez atribuye la agencia al iniciador. El margen de acción del iniciador y sus responsabilidades han cambiado. Tal agencia -y ocasionalmente pasividad (*patience*)- gana expresión y duración en los procesos de sacralización y en los espacios,

¹⁴ Goffman, E., *Interaktionsrituale: über Verhalten in direkter Kommunikation* (2. Aufl. edn., Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft / Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991; Goffman, E., *Rahmen-Analyse: ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen* (3. Aufl. edn., Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993. Véase también Fine, G., “Sociology of the Local: Action and its Publics”, *Sociological Theory* 28 (4), 355-376, 2010.

¹⁵ Véase, por ejemplo, Burchardt, M.-Wohlrab-Sahr, M., “Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age’ – Introduction”, *International Sociology* 28 (6), 605-611, 2013.

tiempos y objetos sacralizados resultantes. Incluso tal agencia está respaldada por el uso de tales condiciones y objetos. Orar en un santuario, compartir la carne en un día de fiesta, proclamar la voluntad de Dios con un traje sacerdotal: todo esto aumenta la autoridad religiosa, al menos cuando estos recursos están abiertos al uso de esta persona. Este proceso a su vez es un proceso de negociación y apropiación de los recursos institucionalizados. Históricamente, esto puede ser simplemente la repetición plausible de una acción comparable por parte de un individuo ya de por sí prestigioso. Sin embargo puede ser la función de una organización condensada y poderosa, por ejemplo, un sacerdote que dirige un templo, o un gobernante que mantiene sus propios espacios para tales rituales.

La *performance*, la realización convincente y las demandas innovadoras compiten ciertamente con la sacralidad institucionalizada de muchas maneras. En lugar de ganar reputación, uno puede recibir acusaciones de fraude, herejía o simplemente indignidad. Esto depende tanto de la audiencia inmediata como de los observadores posteriores y de su respectiva relación con el actor religioso principal. El grado de publicidad aumenta tanto las oportunidades como los riesgos. El lado material de la comunicación, los símbolos y objetos religiosos participan en estas dinámicas. El valor y la monumentalidad de estos signos forman reclamos, contribuyen a su implementación, y al mismo tiempo, abren superficies de ataque y flancos abiertos. Un signo material puede servir como una marca conmemorativa, así como un objeto de menosprecio, o víctima del incendio o la devastación. Este daño va desde el robo como botín hasta la quema de libros, pasando por el daño y la destrucción de estatuas.

4. Religión antigua vivida

A continuación, se intenta exponer las dinámicas descritas en el concepto de “religión antigua vivida”, concepto paradójico y, por lo tanto, provocativo. Como se dijo anteriormente, esta noción se refiere a las experiencias, ideas y prácticas religiosas de los individuos. Con el telón de fondo de las consideraciones semióticas, la religión antigua vivida no es la reproducción más o menos completa de, por así decirlo, conjuntos prefabricados de conductas y suposiciones religiosas. Así que ya no quiero referirme a la “religión romana”, “religión ateniense”, “religión de Isis”, al judaísmo o maniqueísmo, o, en casos extremos, al rechazo total de dichas religiones normativas. Más bien, el punto de partida son los actos religiosos individuales. Pueden ser acciones cotidianas, oraciones cortas, un beso en la mano delante de una estatua. Desgraciadamente, sólo en casos excepcionales estos actos religiosos cotidianos o comunicaciones produjeron fuentes que han sobrevivido.

Aquí, como ya he dicho, la investigación se beneficia del hecho de que

es precisamente el objetivo de atraer la atención de los actores divinos que no están simplemente presentes, de enfatizar la relevancia de la propia comunicación, lo que a menudo conduce a una comunicación no ordinaria, a una comunicación ritual, elaborada, que deja huellas materiales o textuales.¹⁶ Sin embargo, todavía queda un problema. Especialmente los medios de comunicación más elaborados y duraderos son muchas veces creados por aquellos que institucionalizan organizaciones y crean normas y, por esta misma razón, crearon estos medios. En términos de historia de la investigación, esta circunstancia ha llevado al hecho de que hemos seguido esencialmente una historiografía religiosa de normas y actuaciones rituales concebidas como modelos, en lugar de una historiografía de la práctica generalizada. Pero esto no está condenado al fracaso.

Por supuesto, los intentos de esa estandarización y homogeneización también formaban parte del contexto cultural pertinente, de las estructuras y tradiciones. En la antigüedad mediterránea se trataba, por ejemplo, de códigos de conducta en espacios sagrados llamados "*leges sacrae*", leyes sagradas: Eran comentarios de rituales anticuarios, exégesis de Virgilio o bíblicas. Los intentos de estandarización pueden encontrarse en tratados filosóficos, en libros litúrgicos o en homilías. Sobre todo, pueden encontrarse en forma material como instrumentos que definen el contenido del pensamiento o el movimiento de los individuos, como imágenes de dioses a los que admirar, como escalones o paredes o edificios que determinan los movimientos y las direcciones de visualización. Por supuesto, todos estos intentos formaban parte del entorno cultural relevante, pero eran sólo una parte de los factores biográficos-sociales o situacionales. La relación recíproca entre estructura y acción individual, que se construyen mutuamente, constituye así la base de un acceso en el que ni un individuo asocial ni las instituciones se entienden como requisitos de los demás.¹⁷

Desde esta perspectiva, no son las estadísticas de los nombres de dioses en las inscripciones las que proporcionan información sobre un "sistema" religioso, sino el diseño del objeto individual. Esto puede observarse en una modificación de las formas y en la acentuación de elementos individuales: la competencia religiosa de los individuos se manifiesta en la combinación de nombres de dioses en unas inscripciones de consagración. También es evidente en la reproducción

¹⁶ Rüpke, J., "Representation or presence? Picturing the divine in ancient Rome", *Archiv für Religionsgeschichte* 12, 2010, 183-96.

¹⁷ Archer, M., *Culture and Agency: The place of culture in social theory* (Orig. 1988 edn.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996; Emirbayer - Mische, "What Is Agency?", 962-1023; Dépelteau, F., "Relational Thinking: A Critique of Co-Deterministic Theories of Structure and Agency", *Sociological Theory* 26 (1), 2008, 51-73; Wang, Y., "Agency: The Internal Split of Structure", *Sociological Forum* 23 (3), 2008, 481-502; Campbell, C., "Distinguishing the Power of Agency from Agentic Power: A Note on Weber and the 'Black Box' of Personal Agency", *Sociological Theory* 27 (4), 2009, 407-18; Moore, A., "The Eventfulness of Social Reproduction", *Sociological Theory* 29 (4), 2011, 294-314; Silver, D., "The Moodiness of Action", *Sociological Theory* 29 (3), 2011, 199-222; Rüpke, "Religious Agency, Identity, and Communication", 344-66; Fuchs, M., "Processes of Religious Individualization: Stocktaking and Issues for the Future", *Religion* 45 (3), 2015, 330-43; Fuchs, M. and Rüpke, J., "Religion: Versuch einer Begriffsbestimmung", en Christoph Bultmann y Antje Linkenbach (eds.), *Religionen übersetzen: Klischees und Vorurteile im Religionsdiskurs* (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt), Münster, Aschendorff, 2015, 17-22.

ocasional precisa de un modelo, es decir, en la decisión contra alternativas visibles. Por supuesto, esto es difícil de distinguir de la tradicionalidad irreflexiva. En términos metodológicos, a menudo es más apropiado buscar la fuente individual concisa, los objetos que traicionan su biografía, las narrativas que relacionan experiencias y prácticas entre sí¹⁸. Sólo cuando se explora el conjunto, las modificaciones típicas y los cambios en los “regímenes”, emergen generalizaciones sensatas de prácticas, no repeticiones de normas.

5. Ejemplos:

Ahora quisiera utilizar algunos ejemplos para mostrar cómo el cambio de una perspectiva institucional a una perspectiva de apropiación individual puede dar lugar a nuevas preguntas e hipótesis. Tomo el material de mi libro *Pantheon*¹⁹, publicado en 2016, que es el intento de construir una historia religiosa antigua sobre esta base.

5.1 Votivo:

No comienzo mi serie de ejemplos con pequeñas figuras humanas de bronce o figuras de terracota en tamaño natural. Estas figuras se encuentran en lugares rituales, fosas o pozos, que sirvieron para la comunicación con los “actores no indiscutiblemente plausibles”, es decir, difuntos o dioses. En vez de esas hablo de una comunicación religiosa más cotidiana y económicamente más accesible.

Desde el final del siglo V a.C., las cabezas de arcilla han ganado gran popularidad en los santuarios del centro de Italia. Los alfareros pudieron satisfacer la demanda con una nueva técnica, probablemente también disponible en Italia desde finales del siglo VI a. C.: la producción en masa de esculturas, una producción resultante del uso de una o dos matrices.²⁰ En todo el centro de Italia y en lugares de culto más grandes, la gente pudo encontrar una oferta de cabezas -sin duda menos costosas- o relieves de cabeza semi-plásticas, que podían utilizar para su comunicación religiosa. Los propios objetos les sugerían cómo tratarlos: las cabezas a menudo tenían anillos de pie gracias a los que podían colocarse fácilmente en podios, bancos, cajas o vitrinas, o incluso en el suelo. Los relieves, por otro lado, tenían dispositivos de suspensión.²¹

¹⁸ Vease, por ejemplo, Raja -Weiss, “The Role of Objects”, 137-47; Raja -Rüpke, “Appropriating Religion”, 11-19; Rüpke, J. - Degelmann, C., “Narratives as a lens into lived ancient religion, individual agency and collective identity”, *Religion in the Roman Empire* 1 (3), 2015, 289-96.

¹⁹ Rüpke, J., *Pantheon: Geschichte der antiken Religionen* (Historische Bibliothek der Gerda-Henkel-Stiftung), München, Beck, 2016. Traducido al español próximamente.

²⁰ Hoffer, M., ‘Etruskische und italische Votivplastik aus Ton’, en Kästner, V. (ed.), *Etrusker in Berlin - Etruskische Kunst in der Berliner Antikensammlung - Eine Einführung*, Berlin, Schnell Steiner, 2010, 72 ss.

²¹ Para la visibilidad y la invisibilidad: Bagnasco Gianni, G., “Sui ‘contenitori’ arcaici di ex-voto nei santuari etruschi”, in Annamaria Comella y Sebastiana Mele (eds.), *Depositi votivi e culti dell’Italia antica dall’età arcaica a quella tardo-repubblicana: Atti del Convegno di Studi, Perugia, 1-4 giugno 2000*, Bari, Edipuglia, 2005, 351-358.

La calidad de estos objetos era con frecuencia pobre. Permanecieron sin pintar, casi siempre también sin etiquetar, sin inscripción: los malos medios para la adquisición probablemente fueron acompañados por la falta de conocimientos de escritura. Algunos de ellos modelaron la cabeza ellos mismos, otros las hicieron retratar una por una. A pesar de todas las diferencias, sin embargo, su constelación envió un mensaje similar a los dioses y a la gente: a pesar de todo el esplendor de la arquitectura y la decoración de terracota, tal y como se veía en los edificios de culto de esta época, a pesar de todo el conocimiento sobre los constructores y su posición como miembros de las élites económicas, políticas y ahora también religiosas, se mencionó esta ubicación en dichos edificios de culto: ¡Nosotros todavía estamos aquí!

Donde la acción religiosa permitía presentarse a través del esplendor arquitectónico y, al mismo tiempo, representaba un intento de orientar las prácticas religiosas en ciertas direcciones, permitía a los demás, especialmente a los menos ricos, apropiarse precisamente de estos espacios modificando las prácticas elitistas, como las figuras de tamaño natural, y exigir el reconocimiento de sus preocupaciones. El velo de la parte posterior de la cabeza, que a menudo se insinuaba en estas cabezas, revelaba obviamente un hecho que los actores de Roma y del Lacio habían puesto en juego. Se trata de una comunicación específicamente religiosa.²² Así, las cabezas de arcilla y los edificios crecieron hasta finales del siglo II a.C. Las amplias capas sociales y las élites entraron en una interacción indirecta en el centro de Italia; fue precisamente la presencia masiva de objetos de las manos más diversas lo que no sólo constituyó una apropiación sino también una confirmación de la infraestructura religiosa y contribuyó decisivamente a la sacralización de los edificios y de las áreas.²³

Esto plantea muchas preguntas sobre la relación entre el objeto y el espacio de instalación; por ejemplo, la cuestión de si un plato utilizado durante mucho tiempo en el propio hogar, con el que se pueden asociar recuerdos de celebraciones, períodos de hambre o sus esforzadas reparaciones, o bien un objeto de este tipo, se compró nuevo frente al sitio de culto. Ahora me parece importante no sacrificar prematuramente esta materialidad a una clasificación culturalista que se conoce, a saber, como *exvoto*, regalo votivo. Este término significa: "Yo tengo un problema. Le hago una promesa a un dios. El problema está resuelto. La promesa se cumple." Sin embargo una inspección más detallada nos enseña que ésta era sólo una interpretación posible y quizás ni siquiera dominante: en las antiguas inscripciones encontramos solamente "*donum*", don, regalo. Y esto nos señala el uso estratégico de los términos y sus problemas para su utilización por parte de

²² Söderlind, M., "Heads with velum and the etrusco-latial-campanian type of votive deposit", en Comella- Mele (eds.), *Depositum votivi e culti dell'Italia antica*, 362.

²³ Sobre el concepto de sacralización en lugar de santuario ver Rüpke, J. "Was ist ein Heiligtum? Pluralität als Gegenstand der Religionswissenschaft", en Adogame, A., Echlter, M. y Freiburger, O. (eds.), *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner* (Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft 4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 211-225.

nosotros como términos metalingüísticos.

No quiero repetir aquí la argumentación, que pueden leer en detalle en el texto. Pero creo que puedo mostrar que la idea de que uno está “condenado” a redimir un regalo prometido a un dios por la ocurrencia del resultado solicitado sólo pertenece al siglo III a.C. El concepto con su especificación legal de los hechos resolvía un problema que sólo surgía cuando se cruzaba el espacio para el diálogo entre personas *individuales* y deidades: en el caso de las obligaciones de los fondos públicos.²⁴ Si bien las peticiones y los agradecimientos se integraron en una comunicación más amplia y duradera, se convirtieron en eventos aislados en el marco de la institución “*Votum*”. La asimetría de la relación terminó con la resolución del compromiso asumido.

Así que el voto no fue el epítome de la *piEDAD* romana del *do ut des*. Más bien, era una forma especial de atar amplios recursos en la comunicación religiosa que estaban sujetos a un orden comunal. Incluso si el *votum* creaba nuevos problemas y podía dar lugar al ridículo, rápidamente se hizo popular, lo cual debería, pero no puede ser discutido en el presente trabajo.

5.2 Religión vivida en lugar de culto doméstico

Permítanme dar un gran paso adelante, tanto temporal como materialmente. Iré de las prácticas religiosas en lugares de acceso público a la esfera doméstica. También en este caso, se pueden valorar los hallazgos en su diferenciación -las variaciones así como la ausencia total- si se observa el manejo de los objetos por parte de los actores y sus intereses en una comunicación exitosa y en la creación de una atmósfera especial. Por lo tanto, no se trata de cumplir con las normas de un determinado “culto doméstico”.

En las grandes ciudades, y especialmente en la metrópoli de la época imperial, la calle, más que una casa con diferentes habitaciones, constituía el principal espacio de vida para muchos. Pero incluso en las casas sólo unos pocos habitantes podían diseñar activamente las estructuras arquitectónicas y el mobiliario. La iluminación jugó un papel importante en esto. Esto se aplicaba no sólo a la cuestión de qué habitación se iluminaba y utilizaba, sino también cuáles de sus componentes, ya fueran decoraciones de pared o muebles, se ponían a la luz. Las lámparas mismas eran instrumentos de comunicación religiosa de primer orden. Si se colocaban joyas de plástico alrededor de la mecha, por ejemplo, en lámparas de bronce, pero también en lámparas de arcilla, se producían las sombras correspondientes.²⁵ Sin embargo la lámpara

²⁴ La elaboración de la situación resultante fue magistralmente descrita por Scheid, J., “Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine”, *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome: Ecole française, 1981, 117-171.

²⁵ Bielfeldt, R., “Lichtblicke-Sehstrahlen: Zur Präsenz römischer Figuren- und Bildlampen”, en Bielfeldt, R. (ed.), *Ding und Mensch in der Antike: Gegenwart und Vergegenwärtigung* (Akademie Konferenzen), Heidelberg, Winter, 2014, 202.

también se iluminaba a sí misma, por ejemplo, colocando figuras de dioses en una luz brillante que se dirigía hacia la abertura ardiente, haciéndolas aparecer.²⁶ Al igual que las alternativas -escenas de circo, motivos eróticos- estas imágenes de los dioses eran realmente “llamativas”. Estimulaban la visión y, como ojos radiantes, transmitían la sensación de ser vistos por ellos mismos. En el resplandor inquieto, las figuras se movían. Aquí las opciones y las experiencias se abrieron.

Otro instrumento religioso central fue el omnipresente altar, también desafiado a una activación, signo inequívoco para la comunicación con aquellos que no estaban indiscutiblemente presentes al mirar alrededor, ya fueran dioses o muertos. Con un mínimo de esfuerzo, como montar una lámpara y un mínimo de habla o canto, se convirtió en el foco de todos los movimientos y en el centro de la ejecución ritual.

Las estrategias que se practicaban en el hogar (o en la calle) también se utilizaban en los espacios institucionalizados de comunicación religiosa, por ejemplo, en las áreas sagradas y templos. Si bien el grafiti fue bienvenido en la casa como una reacción enfática de los invitados, esta forma minimalista pero permanente de comunicación lingüística también jugó un papel en los distritos del templo. Este uso del grafiti está asegurado en Dura Europos, al este del Imperio Romano. En los templos y edificios de reunión judíos o de los fieles de Cristo o Mitra, los usuarios trataban de inmortalizarse lo más posible en los focos de la comunicación religiosa, cerca de la imagen de culto, en murales o en pasadizos con la petición de “recuerdo” o “salvación”.²⁷ Así también se apropiaron de los grandes signos de comunicación religiosa de los demás, de sus fundamentos bidimensionales o tridimensionales. Y, por supuesto, los altares y los retablos, así como las lámparas como regalos, continuaron desempeñando un papel importante en la época imperial, en detrimento de los modelos de arcilla que se mencionaron al principio.²⁸

6. Opciones metodológicas

Los ejemplos ilustran una vez más el enfoque metodológico que aquí se presenta. Entiendo a la religión como un evento de comunicación in-

²⁶ Bielfeldt, R., “Lichtblicke-Sehstrahlen”, 221 y 213 (sobre la idea antigua de ver a través de la emisión activa de luz)

²⁷ Stern, K., “Inscription as Religious Competition in Third-Century Syria”, en Jordan D. Rosenblum, Lily C. Vuong y Nathaniel P. DesRosiers (eds.), *Religious competition in the Third Century CE. Jews, Christians, and the Greco-Roman World* (Journal of Ancient Judaism: Supplements), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 146. En casas: Scheibelreiter-Gail, V. 2012, “Inscriptions in the Late Antique Private House: Some Thoughts about their Function and Distribution”, en Birk, S.-Poulsen, B. (eds.), *Patrons and Viewers in Late Antiquity*, Aarhus, Aarhus University Press, 2012, 161.

²⁸ Ejemplo: Scapaticci, M., “Vetralla: Un santuario a “Macchia delle Valli””, en Gianfrotta, P.-Moretti, A. (eds.), *Archeologia nella Toscana: Atti dell’Incontro di Studio (Viterbo, 2 marzo 2007)* (DAIDALOS - Studi e ricerche del Dipartimento di Scienze del Mondo Antico), Tuscia, Viterbo, 2010, 107.

tersubjetivo. Esto se hace accesible cuando, por regla general, las expresiones individuales no se examinan en términos de su contenido culturalmente establecido, sino más bien en términos de su situación, su contexto histórico, social y material, y precisamente la modificación y selección de conceptos y semánticas culturalmente disponibles.²⁹ Las condiciones surgen en los espacios domésticos o familiares de la socialización primaria, en los grupos de la socialización secundaria, en los espacios generalmente accesibles que a menudo están conformados por comunidades y, finalmente, en aquellos espacios de comunicación supuestos que se abren por medios secundarios como pergaminos o códices. En estos espacios, las condiciones de la experiencia religiosa, la apropiación física, los materiales, las formas de acción y los significados desarrollados en la interacción concreta se presentan de manera muy diferente. En consecuencia, la autoridad religiosa se constituye de manera muy diferente en el intercambio con los especialistas religiosos y en el reconocimiento o rechazo de estos.

Esto tiene consecuencias para la investigación histórica. Desde una perspectiva que examina la religión desde el punto de vista de los actores individuales y parte precisamente del carácter arriesgado de la comunicación religiosa, la religión debe ser vista como una práctica que puede ser altamente discutible. En una sociedad fuertemente jerarquizada, no faltaron los intentos de evitar que los que estaban por debajo de los agentes religiosos obtuvieran autoridad. Para este propósito se utilizaron altos requisitos de legitimación para la comunicación religiosa y normas restrictivas de lo que debería evaluarse como comunicación religiosa exitosa. Términos como “sagrado” y “profano”, “puro” e “impuro”, “público” y “privado” eran instrumentos con este fin en las sociedades antiguas y, por lo tanto, no son adecuados como términos de nuestro lenguaje descriptivo. Por otro lado, era precisamente esta constelación de desigualdades sociales la que podía significar una gran libertad para la innovación, para ganar autoridad religiosa frente a jerarquías sociales, económicas o de género.

En lugar de las “religiones” acabadas, desde la perspectiva de la religión antigua vivida, la “formación de las religiones” se considera como el conjunto de acciones estratégicas y de procesos agregados. Diferentes objetos con la capacidad de movilizar recuerdos, de exigir acciones y de indicar una comunicación religiosa exitosa, jugaron un papel central en esto. Incluso una

²⁹ Gordon, R., “Showing the Gods the Way: Curse-tablets as Deictic Persuasion”, *RRE* 1 (2), 2015, 148-80; Cooley, A., “Multiple Meanings in the Sanctuary of the Magna Mater at Ostia”, *Religion in the Roman Empire*, 242-62; Meredith, H., “Engaging Mourners and Maintaining Unity: Third and Fourth Century Gold-Glass Roundels from Roman Catacombs”, *Religion in the Roman Empire*, 219-41; Patera, I., “Objects as Substitutes in Ancient Greek Ritual”, *Religion in the Roman Empire*, 181-200; Petridou, G., “Emplotting the Divine: Epiphanic Narratives as Means of Enhancing Agency”, *Religion in the Roman Empire*, 321-42; Weiss, L., “The Consumption of Religion in Roman Karanis”, *Religion in the Roman Empire*, 71-94; Wilburn, D., “Inscribed Ostrich Eggs at Berenike and Materiality in Ritual Performance”, *Religion in the Roman Empire*, 263-85.

religión muerta es una religión vivida.

Jörg Rüpke

Max Weber Kolleg- Universität Erfurt
joerg.ruepke@uni-erfurt.de

Edición

Guillermina Bogdan

Universidad Nacional de La Plata
gbogdan@fahce.edu.com.ar

Resumen:

En contra de un concepto de “creencia” que parece demasiado cristiano, la religión antigua ha sido entendida en las últimas décadas principalmente como parte de la identidad y de las estrategias políticas. Así se ha definido como un sistema de reglas que regula los deberes de las personas hacia los dioses y, al mismo tiempo, las vincula a su ciudad: una “religión cívica”. El “*votum*” o el “don de la consagración” parecen confirmar este hallazgo incluso para la acción religiosa individual. Este estudio propone un cambio de perspectiva: especialmente el ejemplo del uso de objetos en la comunicación entre humanos y dioses muestra que la antigua práctica religiosa era sobre todo una “religión vivida”, que cambiaba una y otra vez.

Palabras clave: Religión cívica, religión doméstica, sacralización, *votum*, religión vivida, Roma.

Abstract:

Contrary to a concept of “belief” that seems too Christian, ancient religion has been understood in recent decades mainly as part of political identity and political strategies: a system of rules that regulates people’s duties towards the gods and, at the same time, links them to their polity: “civic religion”. The “*votive*”, the “gift of consecration”, seems to confirm this finding even for individual religious action. The article proposes a change of perspective: Focusing on the use of objects in communication between humans and gods shows that even ancient religious practice was above all “lived religion”, which changed again and again.

Keywords: Civic religion, domestic religion, sacralization, *votum*, lived religion, Rome.

RECIBIDO: 10-6-2019 – ACEPTADO: 12-8-2019

EL MOTIVO DEL TIEMPO EN *STICHUS* DE PLAUTO

La estructura de *Stichus* y el motivo del tiempo

Stichus ha sido considerada por la crítica¹ como una obra cuya estructura se caracteriza por “una sucesión de escenas sin mucha conexión entre sí”². Sin embargo, desde un enfoque que toma la puesta en escena y el contexto de recepción como condicionantes de la comedia plautina, Pricco³ sostiene que, bajo una apariencia de sucesos aislados “sin la progresión de una anécdota o la resolución de un conflicto”⁴, *Stichus* se articula en tres modelos dramáticos de hilaridad creciente que incluyen la comedia seria, la farsa y la fiesta.⁵ A la luz de estas consideraciones, el análisis propuesto por Duckworth, quien reconocía en esta obra tres *fabulae* constitutivas que denominó: “Las esposas abandonadas” (vv. 1-401); “La llegada a casa o el parásito decepcionado” (402-640), y “El carrusel de los esclavos” (641-775),⁶ se dotaría de una nueva significación en tanto y en cuanto cada componente de esta trilogía podría responder a una progresión dramática que cobraría sentido en función de la gradualidad de la tensión cómica establecida entre *scaena* y *cavea*.

A partir de esta hipótesis, Pricco⁷ plantea que la aparente dispersión temática de *Stichus* estaría en consonancia con la necesidad de mantener la expectación de un público disperso. En este sentido, el desvío respecto del modelo convencional de una *fabula* continua es leído no como una falla, sino como una operación retórica basada en el *decorum* de la búsqueda de lo conveniente para armonizar las partes entre sí, una “edición” que conecta los episodios a partir de un motivo que hila o religa las tres fábulas constitutivas.

De acuerdo con esta perspectiva, la invitación a la ingesta y el espacio festivo del banquete serían los que “sostienen los módulos inconexos del *Stichus*”, junto con la búsqueda final de la reconstitución del orden familiar, factor importante para los intereses y valores morales del discurso oficial republicano que el teatro reproducía.⁸ Por lo tanto, el humor “(...) no se construye desde una secuencia que requiera de un encadenamiento de sucesos y relaciones, sino de módulos con la suficiente autonomía como para habilitar percepciones momentáneas”.⁹ De este modo, dado que la obra se representaba frente a una *cavea* dispersa, el acontecimiento poético podría “prevenir una discontinuidad de la atención del público eventual” y la isotopía del *opsonium* y los *officia* morales

¹ Duckworth, G., *The nature of Roman comedy*, New Jersey, Princeton, 1994 [1952], 146; Della Corte, F., *Da Sarsina a Roma. Ricerche plautine*, Florencia, 1967, 95-98; Owens, W., “Plautus’ *Stichus* and the Political Crisis of 200 B.C.”, *AJPh*, 121.3, 2000, 385-407.

² González Haba, M., “Introducción”, en: *Plauto. Comedias*, Madrid, Gredos, 2002, 165.

³ Pricco, A., “El *decorum* del discurso plautino ante una recepción dispersa: el diseño de una *cavea ridens* en *Stichus*”. *AFC* 29 (1), 2016, 67-78.

⁴ Pricco, *AFC*, 76.

⁵ Pricco, *AFC*, 70.

⁶ Duckworth, *The nature of Roman comedy*, 146.

⁷ Pricco, *AFC*, 71 ss.

⁸ Pricco, *AFC*, 70-71.

⁹ Pricco, *AFC*, 69.

operarían como contenedores de la secuencia.¹⁰ En los casos en que la atención de los espectadores pudiera resultar interrumpida,

(...) cada módulo presenta su propia autonomía de modo tal que dota al público de una libre circulación por los alrededores del juego escénico para regresar y deleitarse con otra parte sin necesidad de tener que arrastrar continuidades narrativas.¹¹

En una línea análoga de investigación, sería posible presentar una lectura articulada por otro motivo, el del tiempo, cuyo transcurso permitiría poner en escena la estabilidad o inestabilidad de las relaciones sociales y emplazar los valores y la unidad familiar como discurso moral subyacente de la obra. Se podría incluso plantear que, de modo subsidiario y complementario con el banquete, el rol que cumple el paso del tiempo y sus efectos en cada una de las tres *fabulae* de la obra constituiría otro recurso retórico para unir la aparente dispersión.

En un primer momento, el intervalo transcurrido durante la ausencia de los maridos provoca entre padre e hijas un conflicto basado en las perspectivas dispares asumidas respecto de la mutabilidad o inmutabilidad de las relaciones sociales, en particular, de instituciones tales como el matrimonio y valores como la *pietas* y la *fides*.

En segundo lugar, con el regreso de los esposos, la relación entre estos y el *parasitus* se ve trastocada, de modo tal que este personaje despliega en escena una serie de quejas que giran en torno a los tiempos actuales de hambre y carencia en que se encuentra, contrapuestos a un pasado "generoso" de convites y banquetes que no puede recuperar.

Por último, se instaura una forma de temporalidad suspendida, una jornada de completa libertad concedida a los esclavos, lapso excepcional de celebración efímera, cuya misma fugacidad implica la inminencia del retorno al orden social inalterado.

La propuesta de este trabajo consiste, por tanto, en una lectura orientada por la consideración de la temporalidad en relación con una cartografía para el devenir y la permanencia de ciertos valores propios de la cultura romana de la República.

Tiempo de Conflictos: la espera y los *mores maiorum*

El primer episodio (vv. 1-401) está signado por la *gravitas*,¹² la cual queda representada en las obligaciones sociales propias de las matronas: el *officium* conyugal y la obediencia filial a la voluntad suprema del *pater familias*. El tiempo transcurrido desde la partida de los maridos, un período de tres años (según se menciona en los vv. 31 y 137) pone en tensión estas formas del deber: obrar según la *pietas* supone, por un lado, honrar la *fides* respecto de la primera decisión del padre, comprometida en el sostenimiento del contrato matrimonial; por otro lado, se relaciona con la necesidad de acatar la autoridad de la nueva resolución

¹⁰ Pricco, *AFC*, 69.

¹¹ Pricco, *AFC*, 76.

¹² Pricco, *AFC*, 70.

paterna, que implica romper el primer acuerdo y volver a casar a sus hijas.

La espera femenina más célebre de la antigüedad, aquella que simboliza la figura ejemplar de Penélope, es evocada por las dos hermanas que se asumen como herederas de idéntica desdicha (cf. vv. 1-6), pero también como partícipes de igual obstinación y de la misma abnegación épica de la heroína que se emula, aun cuando los maridos no cumplan su deber respectivo:

Soror: Nostrum officium
nos facere aequomst,
neque id magis facimus
quam nos monet pietas. (Plaut., *Stich.*, 7-8a)¹³

Sor: Corresponde que nosotras cumplamos con nuestro deber,
y no hacemos más que lo que el deber conyugal nos aconseja.

Sor: (...) etsi illi improbi sint atque aliter
nobis faciant quam aequomst, tam pol
ne quid magis simus ... omnibus obnixie opibus
nostrum officium meminisse decet. (Plaut., *Stich.*, 43-46)

Sor: (...) aunque ellos sean malos y
no se porten de modo equitativo con nosotras, para que no
lo seamos más nosotras, conviene que recordemos obstinadamente
nuestro deber, con todas nuestras fuerzas.

Sin embargo, este empeño de sostener la fidelidad a sus maridos no es necesariamente una voluntad que pueda cristalizarse en la realidad sin contradecir otra voluntad más poderosa, una autoridad que debe ser obedecida:

Panegyris: (...) verum postremo in patris potestate est situm:
faciendum id nobis quod parentes imperant. (Plaut., *Stich.*, 53-54)

Pan: (...) pero al final (la decisión) depende de la potestad paterna:
nosotras tenemos que hacer lo que los padres nos ordenan.

Por lo tanto, si bien romper el pacto con los maridos implicaría una falta al deber de las matronas, al compromiso con ellos y con la primera resolución paterna, el conflicto surge porque tampoco se puede incurrir en el crimen de contradecir la voz autorizada del padre en su actual disposición:

Pan: adversari sine dedecore et scelere summo haud possumus,
neque equidem id factura neque tu ut facias consilium dabo, (...). (Plaut., *Stich.*, 72-73)

¹³ La edición latina empleada ha sido: Leo, F., *Plauti Comoediae*. Berlin, Weidmann, 1985. Las traducciones son nuestras.

Pan: no podemos hacerle la contra sin caer en deshonor
y cometer el mayor de los crímenes, y ni yo voy a hacer eso
ni te aconsejaré que lo hagas, (...).

Dada esta difícil posición y la falta de agencia propia de las matronas, la estrategia será recurrir a las súplicas pero también, y como muestran las siguientes secuencias de diálogo, defender la *fides* que las obliga al contrato de matrimonio y la *pietas* que deben al padre y su primera voluntad:

Sor: Numquam enim nimis curare possunt suum parentem filiae.
quem aequiust nos potioem habere quam te? postidea, pater,
viros nostros, quibus tu voluisti esse nos matres familias. (Plaut., *Stich.*, 96-98)

Sor: Pues las hijas nunca pueden cuidar demasiado a su padre
¿A quién sería más equitativo que nosotras tengamos como importante que a
vos? Y después, padre, a nuestros maridos, con quienes vos quisiste
que fuéramos madres de familia (...).

Ant: Certumne est neutram vostrarum persequi imperium patris?

Sor: Persequimur, nam quo dedisti nuptum, abire nolumus. (Plaut., *Stich.*, 141-142)

Ant: ¿Acaso está decidido que ninguna de ustedes obedezca la autoridad del
padre?

Pan: La obedecemos, porque no queremos abandonar a quienes nos diste en ma-
trimonio.

La disyuntiva que se presenta para estas máscaras femeninas no parece solo relacionarse con la obediencia a la autoridad paterna, sino, en todo caso, en cómo posicionarse respecto del cambio que esta potestad ha sufrido. **Sor:** *sollicitae noctes et dies, soror, sumus semper* (v. 6) [**Sor:** Noche y día, hermana, siempre estamos preocupadas.]. Sin embargo, ninguna de estas privaciones las mueve de su posición inicial:

Sor: Placet ille meus mihi mendicus: suos rex reginae placet.
idem animust in paupertate qui olim in divitiis fuit: (Plaut., *Stich.*, 133-4)

Sor: Me gusta aquel mendigo mío: a la reina le gusta su rey;
en la pobreza, el ánimo sigue igual a como fue antes en la riqueza: (...)

La afirmación “*idem animust*” revela la inviabilidad del cambio, y sus espíritus se mantienen imperturbables a pesar de los tres años vividos sin sus maridos: **Pan:** *neque est cur [non] studeam has nuptias mutarier;*” (v. 52) [**Pan:** (...) y no hay razón para que yo quiera modificar estas nupcias.]

Lo que mantiene el espíritu idéntico a sí mismo son aquellos valores que siguen en pie a través del tiempo. Las hermanas ponen en evidencia que

manere hic sese malint (v. 80: “prefieren quedarse aquí”), y esa permanencia traza un espacio que es, a la vez, el ámbito del hogar y el territorio de las instituciones: las *nuptias* (v. 52), el *imperium patris* (v. 141), la *res familiaris* (v. 145) están a salvo incluso respecto de los vaivenes del anciano padre. En su firmeza, al obedecer el primer mandato paterno, obligan al *senex* a volver sobre sus pasos: “**Ant:** *Bene valete. ibo atque amicis vostra consilia eloquar.*” (v.143) [**Ant:** Que les vaya bien. Iré a comunicarles a mis amigos la decisión que ustedes tomaron.]

Convencido el anciano, la escena llega a su fin y las instituciones se mantienen firmes. Las hermanas de *Stichus*, por lo tanto, presentan continuidad con los discursos propios de las matronas que “se enmarcan en grandes líneas isotópicas asociadas a los componentes de los *mores maiorum*” y adoptan, por este motivo, “el rol de salvaguarda y custodio de los vínculos familiares y de las virtudes y bienes del matrimonio y el hogar”.¹⁴ Tal función se cumple aun cuando los *vir* no sostienen los comportamientos apropiados a su condición, sea porque el tiempo los lleve a cambiar sus resoluciones y acuerdos, contra la *fides*, como hace el *pater*, o no se hagan responsables de sus esposas durante años, como los maridos.

Tiempo de Hambre: el pasado como saciedad y el presente sin convites

El segundo tramo de la obra, vv. 402-640, gira en torno de la *persona* de *Gelasimus*, *parasitus* cuyo recuerdo de un pasado feliz de saciedad se opone a un presente de penurias y hambrunas.

La irrupción de *Gelasimus* en escena (v. 155ss.) instala el tópico del hambre hiperbólica. Su monólogo de presentación marca la insistencia en su *fames* desmedida (cuatro ocurrencias del término en su monólogo de presentación: vv. 155, 159, 164 y 170), al punto de que esta se convierte no solo en su progenitora, sino también en su progenie:

Gel: Famem ego fuisse suspicor matrem mihi,
nam postquam natus sum, satur numquam fui.
neque quisquam melius referet matri gratiam
quam ego meae matri refero invitissimus.
neque rettulit, quam ego refero meae matri Fami.
nam illa me in alvo menses gestavit decem,
at ego illam in alvo gesto plus annos decem (Plaut., *Stich.*, 155-160)

Gel: Yo sospecho que el hambre fue mi madre, pues desde que nací, nunca estuve satisfecho. Y nadie le dará las gracias a su madre, como yo le agradezco a mi madre (muy a mi pesar). Ni le agradeció como yo lo hago al Hambre, mi madre. Pues ella me gestó en su vientre diez meses, pero yo la gesto en mi vientre hace más de diez años.

¹⁴ Rabaza, B., Pricco, A., Maiorana, D., Pérez, L., “Un espacio de ruptura del verosímil dramático en Plauto: la matrona”. *Revista de Letras* 2. Facultad de Humanidades y Artes, UNR, 1990, 70-71.

En Rabaza *et al.*¹⁵ ya se ha establecido que el hambre voraz parece recubrir paroxícticamente al *parasitus* y funcionar como fuerza motora de su oficio de hacer reír, pero en este caso, la ubicuidad del hambre se asocia a procesos temporales que se inician con la vida misma y la exageración lleva además a invertir el proceso de gestación, ya que así se justifica la permanencia del hambre durante un período tan prolongado (similar a la gestación de un elefante, cf. vv. 166 ss.) en el vientre del parásito. El hambre también se evidencia en el momento de su nacimiento, una época de cosechas caras (cf. v. 179), que se presenta como causa de su hambre. El nombre parlante que le otorga su padre, por ser un niño ridículo e irrisorio, es atribuido a la pobreza, su maestra (vv. 177-178). Sin embargo el cambio de épocas afecta los modos de invitar a cenar: mientras en los felices tiempos pasados la invitación era concreta y obligaba al comensal a asistir, los tiempos presentes están signados de evasivas (cf. vv. 193-195); por este motivo, su nombre debe cambiar a *Miccotrogus* (aquel que come poco, cf. vv. 241-242, también traducido como “El que roe migas”).¹⁶

En sus diálogos, primero con la *ancilla Crocotium* y luego con el *servus Pinacium*, presenta su padecimiento entre quejas, chistes propios y burlas ajenas y lo atribuye a la ausencia de los jóvenes:

Gel: potationes plurumae demortuae,
quot adeo cenae, quas deflevi, mortuae,
quot potiones mulsi, quae autem prandia,
quae inter continuom perdidit triennium. (Plaut., *Stich.*, 211-214)

Gel: (...) Muchísimas bebidas perecieron; ¡especialmente cuántas cenas muertas que lloré, cuántos vasos de vino, y cuántos almuerzos que perdí en tres años seguidos!

Para el *parasitus* el regreso de los dos maridos implica también un retorno a los tiempos felices de bienestar. El anuncio de la llegada de *Epignomus* y los preparativos a los que *Panegyris* da inicio producen en él la visión de la abundancia de otros tiempos:

Principium placet de lectis. (Plaut., *Stich.*, 358)
¡Me gusta ese comienzo referido a los triclinios!

Em qui ventrem vestiam. (Plaut., *Stich.*, 376)
¡Hay para vestir mi panza!

Accubabo regie. (Plaut., *Stich.*, 377)
¡Me recostaré como un rey!

¹⁵ Rabaza, B., Pricco, A., Maiorana, D., Pérez, L., “*Digressio in fabula: el parasitus, espacio de inscripción de la comicidad en la Palliata Plautina*”, *Revista Separata, Estudios Clásicos* 25, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, Mendoza, 1996, 25-26.

¹⁶ Cf. Rabaza *et al.*, *Separata*, 27.

Eugepae, quando adbibero, adludiabo: tum sum ridiculissimus. (Plaut., *Stich.*, 381-2)

¡Hurra! ¡Cuando me embriague, me divertiré; entonces voy a ser el más gracioso!

spes est, tandem aliquando inportunam exigere ex utero famem. (Plaut., *Stich.*, 387)

¡Al fin hay esperanza de echar de mi estómago alguna vez el hambre inoportuna!

Sin embargo, la aparición de *Epignomus* marca la ruptura con ese pasado ideal. *Gelasimus* prepara sus chistes para seducir al que llega (*ut eum advenientem meis dictis deleniam*, v. 457), pero la escena del encuentro entre ambos destruye rápidamente las esperanzas digestivas del *parasitus*. Los versos 467-496 ponen en escena un contrapunto de ruegos insistentes del hambriento (*promitte, sic face, lubente me hercle facies, censeas*) y pertinaces rechazos del recién llegado (*certumst, certa res, non edepol possum, i modo*). El encuentro con el otro *vir*, *Pamphilippus*, reaviva sus ilusiones. No obstante, en los vv. 595-614 tiene lugar un nuevo canon de súplicas (*quid ais, foras?, cenare foras?*) y negativas (*ad cenam... promisi foras, foras hercle vero, utrum tu censes*).

Este rechazo de los dos maridos, a los que en otro tiempo despojó de bienes, provoca un nuevo vacío en *Gelasimus*. En efecto, para el parásito vuelve a ser época de cosechas caras (*viden ut annonast gravis?*, v. 632), y se lamenta al ver “cómo las generosidades y buenas voluntades de las personas están por desaparecer” (*benignitates hominum ut periere et prothymiae*, v. 633). Se insiste con la idea de un tiempo de carencia que se contrapone a un pasado mejor y lleva al *parasitus* a la desesperanzada búsqueda de una salida mejor que perder la vida a causa de aquella que se la dio, es decir, su madre, “para que los hombres no digan que he muerto a causa del hambre” (*ut me esse homines mortuomdicant fame*, v. 637).

Las escenas marcan un tiempo de exclusión: el *parasitus* ha quedado expulsado del ámbito del *convivium*. Este cambio de hábitos inesperado para *Gelasimus* tiene unos fundamentos que se explicitan en la voz de *Epignomus*: *Dum parasitus mi atque fratri fuisti, rem confregimus*. [Mientras fuiste nuestro parásito (mío y de mi hermano), destruimos el patrimonio. (vv. 387)]

El paso de los años ha provocado la mutación en la forma de actuar de los viajeros: ya no son los *adulscientes* disipadores que recordaba el *parasitus*, sino que han devenido *virii cives* y, por lo tanto, la *gravitas* adquirida se opone a la *luxuria* de antaño. De esta forma, el viaje ha operado un pasaje a la madurez, y con esta transfiguración queda asegurada la protección de la *res*, otrora devastada por costumbres disipadas, ahora restituida con el esfuerzo de los jóvenes mercantes.

El ámbito del *parasitus* se construye de esta forma como el negativo de las demás escenas: para él, todo ha cambiado, y su única esperanza de recuperar su tiempo de bonanza se ha perdido para siempre, porque su bienestar implica la erosión de aquellas instituciones que deben permanecer inmunes a sus hábitos devoradores. Se trata, en palabras de Prisco, de:

un personaje devenido intermediario que permite vislumbrar el goce del reencontro por oposición, dado que el desconsuelo de la *persona* resulta inversamen-

te proporcional a la consolidación de la institución matrimonial.¹⁷

En otras palabras: la mutación de ciertos hábitos es posible en tanto que garantiza la inmutabilidad y permanencia del *patrimonium*, condición de indisolubilidad de los vínculos familiares.

Tiempo de Fiesta: el día de libertad y la danza festiva de los esclavos

El tercer momento de la *fabula* (641-775) es el tiempo de la fiesta, del *convivium* como espacio propiamente celebratorio de la comedia montado en escena. Se trata de un tramo que reproduce el encuentro de los amos en otro ámbito, el de la servidumbre:

(...) exhibe los efectos del reencuentro en las *personae* no libres, quienes llevan a cabo un festejo de libaciones y aprontes sexuales que se montan sobre la condición servil plenos de euforia y promesas de desenfreno habitadas por el nuevo cosmos instaurado en el universo de los personajes libres.¹⁸

Los versos 419-454 transcurren entre el pedido y la concesión de un día de “libertad” para los dos esclavos antes de reincorporarse a los deberes domésticos. *Stichus*, el *servus* de *Epignomus*, reclama a su amo el espacio del banquete: si ambos compartieron *miserias*, corresponde¹⁹ que también vivan el momento de la fiesta.

Se replica de este modo, en el ámbito de los esclavos, el banquete de los amos²⁰, con dos variantes: por un lado, la puesta en escena misma del banquete; por otro, una escenificación que permite exhibir el exceso, la *luxuria*. Ambos aspectos estaban igualmente vedados a la mirada del público respecto de los *cives*, pero resulta completamente aceptable en el caso de los *servi*, en la medida en que están exentos de las restricciones constitutivas de la *civitas* por, al menos, dos razones: en principio, porque “*licet haec nobis Athenis*” [“estas cosas nos están permitidas en Atenas” (v. 448)], pero además, y sobre todo, porque se trata de esclavos, que escapan a la exigencia de *continentia*.

Ahora bien, a su llegada, *Sangarinus*, esclavo de *Pamphilippus*, inmediatamente después de la fórmula de salutación a la *terra erilis patria*, exclama:

sed amica mea et conserva quid agat Stephanium
curaest, ut valeat. nam Sticho mandaveram,
salutem ut nuntiaret atque ei ut diceret
me hodie venturum, ut cenam coqueret temperi. (Plaut., *Stich.*, 387)

pero me preocupa qué hará mi amada y consierva *Stephanium*, que esté bien.

¹⁷ Pricco, *AFC*, 70.

¹⁸ Pricco, *AFC*, 70.

¹⁹ En este sentido, *Epignomus* reconoce conformidad con el pedido y afirma: *et ius et aequom postulas* [“No solo es justo sino también equitativo lo que solicitas” v. 423].

²⁰ Pricco (*AFC*, 75): “la tercera teatralidad, asume la forma de un festejo especular respecto del de los hombres libres.”

Pues le pedí a *Stichus* que la saludara y le dijera que yo iba a llegar hoy, para que prepare la cena a tiempo.

Tres años han pasado. Sin embargo, la distribución de roles parece trasplantada de un tiempo al otro sin modificación alguna. La situación previa se recuerda como un trío amoroso de los tres esclavos: “*eademst amica ambobus, rivales sumus*” [“esta es amante de ambos por igual, somos rivales (v. 434)]. En esta suerte de salto temporal, no hay transfiguración sin transposición directa y el presente verbal parece adquirir el alcance absoluto de lo inmutable. No hay preocupación alguna respecto de la posibilidad de que, en su ausencia, pudiera haberse quebrado esta relación triangular que los esclavos disfrutaban. *Stephanium* (vv. 674-682) describe los preparativos de manera que ambas cenas (la de los amos y aquella otra de los esclavos) avanzan en paralelo, y no se formula ningún cuestionamiento a la función que le viene dada de antemano: “ahora me iré de allí y atenderé a mis amigos que llegan aquí” (v. 382).

Lo que sigue es la fiesta, el trío, la bebida y el disfrute. El amor es vivido sin objeciones como antes de la partida. No hay reclamos ni rechazos. Solo brindis y abundancia, *ludus* y *luxuria*. La escena festiva entre bailes y vino, caricias y halagos, confirma la imposibilidad del cambio. Ante los ojos de los espectadores, desfilan los esclavos gozosos de su día de gracia, espacio de fiesta y liberación, aunque los lazos amorosos y de esclavitud siguen inalterables al paso del tiempo. De alguna forma, el banquete de los esclavos reitera públicamente, para la *cavea*, la otra escena, la del ámbito privado, que permanece oculta a la mirada para mantener el *pudor*. Más allá de las aparentes diferencias, el discurso social atraviesa ambas escenas para reafirmar el orden inmutable de las relaciones jerárquicas.

Iteración y cambio: instituciones y orden social

El recorrido realizado por las tres escenas que se reconocen en *Stichus*, la espera, la llegada y el banquete, parecen poner de manifiesto mecanismos de circulación de los discursos sociales que atraviesan la *palliata* en general y esta obra en particular, y llevan a escena la mutabilidad e inmutabilidad como formas de concebir el paso del tiempo y sus efectos en el entramado de relaciones escenificadas.

La iteración de la escena de la llegada, en el ámbito de la *civitas* tanto como en la esfera del *servitium*, permiten reconocer la insistencia discursiva en la permanencia de las instituciones: como el *matrimonium*, el amor de los esclavos se sostiene a través del tiempo. Cada cual en su lugar, repite sin cambios la situación previa al viaje. Y si, como es el caso de las *matronae*, hubo un tiempo amenazante, de inestabilidad aparente, este se retrotrae finalmente a su cauce, manteniendo la *fides* al *foedus* original y la *pietas* en relación con la primera orden paterna.

En el centro de la *fabula*, el mal trance de *Gelasimus* revela que si algo hay mutable es aquello que pone en riesgo las instituciones del Estado. El dispendio del *patrimonium* es lo único que no permanece a través del tiempo, de modo que la espera hambrienta del retorno del convite se ve frustrada para el *parasitus* por

la maduración de aquellos *adulescentes* que han devenido *patres familias*.

Mutabilidad e inmutabilidad, finalmente, están al servicio del orden social de la *fabula*, que, con el paso del tiempo y al final de la obra, permanece inalterable.

Stella Maris Moro; María Eugenia Martí

Universidad Nacional de Rosario

smmoro@yahoo.com.ar; evgeny20@gmail.com

Resumen:

Duckworth²¹ reconoce en *Stichus* tres *fabulae* constitutivas. En este artículo se analiza el rol que el tiempo juega en cada una de ellas: primero, el conflicto suscitado por una perspectiva dispar asumida respecto de la mutabilidad o inmutabilidad de las relaciones sociales, instituciones tales como el matrimonio y valores como la *pietas*; segundo, las quejas del *parasitus* en torno a los tiempos actuales de hambre y carencia, contrapuestos a un pasado "generoso" de convites; finalmente, una jornada de libertad concedida a los esclavos, espacio de celebración efímera, cuya fugacidad implica la inminencia del retorno al orden social establecido.

Palabras clave: *Stichus*, Plauto, tiempo, representación, cambio.

Abstract:

Duckworth²¹ recognizes three constitutive *fabulae* in *Stichus*. This paper analyzes the role that time plays in each one of them: first, the conflict provoked by a different perspective assumed regarding the mutability or immutability of social relations, institutions such as marriage and values such as *pietas*; second, the *parasitus*' complaints around the current times of hunger and shortage, opposed to a "generous" past of banquets; finally, a day of freedom granted to slaves, a space for ephemeral celebration, which transience implies the imminence of the return to the established social order.

Keywords: *Stichus*, Plautus, time, performance, change.

RECIBIDO: 3-3-2020 – ACEPTADO: 25-5-2020

²¹ Duckworth, *The nature of Roman comedy*, 147.

SUEÑOS RELIGIOSOS EN LUCRECIO (DRN, V, 1161-1240)

A. Introducción

La mayor parte de las maravillas que llenan nuestras vidas de gracia, se nos dan gratuitamente. Eso es lo que nos dice Sócrates en el *Fedro* (244 A): “nuestras mayores bendiciones nos vienen por medio de la locura, si son por concesión de los dioses”. Las cuatro maravillas a que se refiere el creador del racionalismo de Occidente, Sócrates, son: 1) El enamoramiento. 2) La inspiración poética. 3) Los sueños y su capacidad de predicción y 4) la iniciación en los misterios. Puede que los sueños nos den la imagen más sincera de nuestras auténticas preocupaciones e intereses. Habría que prestarles más atención a los sueños.

Los antiguos, como reconoce Freud, estaban muy preocupados por los sueños. Hoy, a pesar de haber disminuido el prestigio clínico del Psicoanálisis, no se ha perdido el interés por los sueños, ahora estudiados de forma fisiológica. Así se ha destacado la intensidad afectiva del sueño REM antes del despertar, similar a la descripción de las pesadillas¹ hecha por Lucrecio.

En la Antigüedad hay una literatura extensa, escrita por autores muy importantes, sobre sueños religiosos². Incluso los médicos del *Corpus Hipocraticum* en el tratado de principios del s. IV, *De victu*, hablan de los sueños por su valor en el diagnóstico; pero también admiten los sueños divinos. Galeno, en su comentario al hipocrático *Peri chymôn*, admite, además de su capacidad de pronóstico respecto a las carencias fisiológicas y como indicio de las (pre)ocupaciones psicológicas, el valor religioso de los sueños. Sócrates (*Fedón* 60C-61C), decía tener un sueño que lo animaba a “hacer música”. También oía una voz interior (*Apología* 33C). Platón (*Epinomis* 985 C) los considera el origen de muchos cultos religiosos: ὅπη τινὲς ἐνέτυχον ἡμῶν, ἢ καθ’ ὕπνον ἐν ὄνειροπολίᾳ προστυχόντες, (ἢ κατὰ φήμας τε καὶ μαντείας...) ὅθεν ἱερὰ πολλὰ πολλῶν γέγονεν, τὰ δὲ γενήσεται: «que muchos cultos de muchos dioses han sido fundados y seguirán siéndolo por causa de encuentros en sueños con seres sobrenaturales, agüeros, oráculos y visiones de moribundos». Aristóteles en su *Sobre la filosofía*, fr. 12^a Ross, escrito juvenil y platónico, dice que la mente recupera su verdadera naturaleza durante el sueño. Pero en obras posteriores contenidas en sus *Parva Naturalia: De somno et vigilia*,

¹ DRN., IV, 1014-1029. En este sentido el fisiólogo Hamann, S.B., et al., “Amygdala activity related to enhanced memory for pleasant and aversive stimuli”, *Nature Neuroscience*, 2, 1999, 289-293. Y los estudios fundacionales de la Fisiología de los sueños: Aserinsky, E. y Kleitman, N., “Regularly occurring periods of eye motility and concomitant phenomena during sleep”, *Science*, 1953, 118-273-274. Y Dement, W.C. y Kleitman, N., “Cyclic variations in EEG during sleep and their relation to eye movements, bodily motility and dreaming”, *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 9, 1957, 673-690.

² Las citas generales sobre la antigüedad y los sueños, apud Schrijvers, P. H., “La pensée d’Épictète et de Lucrèce sur le sommeil (DRN., IV, 907-961 et scholie ad Épicure, *Ep. ad Her.*, LXVI): un chapitre des *Parva Naturalia* épicuriens”, en: J. Bollack, A. Laks, *Études sur l’épicurisme antique*, Lille, Publications de l’Université de Lille III, 1976, 229-259. Y también Schrijvers, P. H. 1999. “Die Traumtheorie des Lukrez”, in *Lucrèce et les sciences de la vie*, Suppl. *Mnemosyne*, ed. por P. H. Schrijvers, Leiden, Brill, 146-166.

In somnia y en su *divinatio per somnia*, niega que haya sueños enviados por la divinidad (*theopempta*): ¿por qué no nos los envían de día?, dice en 463A 464A ss. Sin embargo admite que si los sueños no son divinos, tienen al menos algo de demoniaco. Plutarco, *Quaestiones convivales* 2.3.1 635 E ss. Y en su *Conv. Sept. Sap.* 15, afirma que los sueños constituyen “la revelación más antigua”. Artemidoro de Efeso o Daldis (s. II) escribió una *Oneiricritica*: “Interpretación de los sueños”, en que se describen 3000 sueños.

Había además oráculos médicos, el más conocido era el del templo de Esculapio en Epidauro donde los pacientes dormían esperando una aparición de Esculapio, que los liberara de la dolencia. Aristides (s. II), *Orationes: Discursos* XLVIII, 9 (*Keil* II, 396, 24) demuestra haber tenido muchas apariciones en Epidauro. En Gades (hoy Cádiz) existían varios oráculos: el de Melkart que visitaron Aníbal y J. César, un misterio de Astarté = Venus y un Asklepeion similar al de Kos; en todos se hacía *enkoimesis*.

Y los epicúreos³ ¿qué opinan sobre los sueños religiosos? Quizás resulte sorprendente la preocupación de los epicúreos por los sueños y mucho más todavía su interés por las apariciones de los dioses en sueños⁴.

Para el texto lucreciano que nos proponemos analizar (V, 1161-1240) vamos a dar por supuesta⁵ la influencia de la *Rhetorica ad Herennium* (III, 9, 16) respecto a la forma de composición de Lucrecio. Quizás fuera ésta retórica la que estudió siendo un muchacho al igual que se sabe que le ocurrió a Cicerón⁶. Esta Retórica distingue dos tipos de *dispositio* discursiva: además de la macro-compositiva de exordio, narración, demostración, refutación y conclusión, otra micro-compositiva que ordena los párrafos argumentativos de la siguiente forma:

Non modo totas causas per orationem, sed singulas quoque argumentationes disponemus... in expositionem, rationem, confirmationem rationis, exornationem, conclusionem.

“No sólo habremos de ordenar nuestra causa a lo largo del discurso, sino que hemos de disponer también uno por uno los argumentos... en los siguientes

³ La bibliografía sobre los atomistas y los sueños religiosos: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, edited with introduction by T. Dorandi, New York, Cambridge, Cambridge University Press, 2013. Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, edited with introduction translation and notes by M. F. Smith, Napoli, Bibliopolis, 1993. A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, Cambridge, MA, 1955. De Lucrecio citamos las dos ediciones siguientes: Ernout A., *Lucrece: De la Nature*. Paris, Ed. Belles Lettres, 1964. Y Valentí Fiol, *De la naturaleza*, Barcelona, 1961

⁴ De ahí la extrañeza que vemos entre los traductores y editores en español y portugués: Santiago Sáez, Marchena, Restrepo, Rodríguez Navas, Valenti Fiol, García Calvo y Agostinho da Silva; lo que se puede generalizar a otros idiomas. Ha sido a partir de Festugière, E. Paratore, Diskin Clay o Konstan más la divulgación de los papiros de Herculano cuando se ha matizado más la actitud epicúrea ante la religión y en concreto ante los sueños religiosos. D. Obbink, *Philodemus On Piety part I*. Critical Text and Commentary, Oxford, 1996. D. Obbink, “All Gods are True”, en: Dorothea Frede & A. Laks (eds.), *Traditions in Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden/Boston/Köln, 2002, 183-221. Leone, G., “Epicuro, Della Natura: libro XXXIV, PHerc. 1431”, *Cronache Ercolanesi* 32, 2002, 7-135. Leone, G., *Epicuro, Sulla Natura: libro II*, Napoli, Bibliopolis, 2012.

⁵ Esta influencia se ha probado en A. Ruiz Castellanos, *La argumentación lógico-retórica del ‘De rerum natura’ de Lucrecio*. Servicio de Publicaciones de la universidad de Sevilla, 1992. Y del mismo, “La didáctica latina párrafo a párrafo”, en: A. Ruiz Castellanos, *Retórica, Texto y Comunicación*, Servicio Publicaciones Univ. De Cádiz, 1993, 172-185.

⁶ A juzgar por su *De inventione*, que es un calco de la *Rhetorica ad Herennium*.

pasos: proposiciones, fundamentaciones, confirmaciones de éstas, variaciones y conclusiones.

Esa *dispositio* del párrafo argumentativo, denominado “epiquerema” por la *Rhet. Her.* es la que pone en cabeza aquello que queremos demostrar, explicar o refutar, la *propositio* o *expositio*; a la que sigue una o varias *rationes* que la demuestran, explican su causa, o hacen de fundamentación suya; y cuando la *ratio* precisa a su vez de demostración, le sigue una *rationis ratio* o *confirmatio rationis* de forma sucesiva y recursiva; le sigue de forma optativa una *exornatio*; y finalmente una *conclusio* o *complexio* en la que se recoge de nuevo y brevemente la proposición y su fundamentación⁷.

<i>Propositio</i>	<	<i>Ratio(nes)</i>
		< <i>Rationis ratio</i> = <i>confirmatio rationis</i>
		<i>Exornatio</i>
= <i>Conclusio</i>	=	<i>complexio</i>

La *propositio*, *dictum* (en Lucrecio), *sententia*, *quaesitum*, *principium*, *praeceptum*, *parangelma*, *catholicon*, *lex*, es el acto de habla fundamental del párrafo argumentativo. Al ser el objeto de la demostración, constituye el contenido léxico-semántico del párrafo, que manifiesta su coherencia mediante réplicas léxicas de la *propositio*, a base de sinónimos y antónimos, hiperónimos e hipónimos, o mediante anáforas. Además de las réplicas léxicas, se dan las marcas sintácticas de los conectivos discursivos (conectividad), y la perspectiva temática a la que miran directa o indirectamente todos los párrafos que constituyen el párrafo, y respecto a cuya perspectiva se hace la transición entre párrafo y párrafo.

Hemos repartido el texto (V, 1161-1240) en dos partes correspondientes a dos etiologías: Una primera (1161-1182) que explica la proliferación de los cultos religiosos ya desde épocas primitivas por las apariciones religiosas en sueños; y una segunda etiología (1183-1240) basada en la astrología, que crítica nuestro autor.

Les asignaremos a los párrafos las funciones antedichas que la *Rhetorica ad Herennium* reconoce para los textos argumentativos, y además hemos señalado mediante subrayado las réplicas léxicas y mediante cursiva los conectivos discursivos⁸. Se trata, como dice expresamente el autor, de un argumento etiológico:

B. Proliferación del culto religioso. Causas

Propositio :

Nunc quae causa deum per magnas numina gentis
pervulgarit et ararum compleverit urbis

⁷ Vide E. Asmis, *Epicurus' scientific method*, Cornell U.P., 1984.

⁸ Kroon, C., “Causal connectors in Latin: The discourse function of *nam*, *enim*, *igitur* and *ergo*”, *Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain (CLL)* 15, 1-4, 1989, 231-243. Y su libro *Discourse Particles in Latin. Study of nam, enim, autem, vero and at*. Amsterdam, Gieben 1995.

suscipiendaque curarit sollemnia sacra,
 quae nunc in magnis florent sacra rebus locisque,
 unde etiam nunc est mortalibus insitus horror,
 qui delubra deum nova toto suscitatur orbi
 terrarum et festis cogit celebrare diebus,
non ita difficilest rationem reddere verbis. 1161-68

“Vamos a ver ahora qué causa fue la que produjo la difusión de los ritos sagrados de las distintas divinidades entre naciones importantes, que hizo que se llenaran las ciudades de aras y que se asumiera la obligación de ofrecerles solemnes celebraciones de forma periódica; ritos que en la actualidad siguen estando florecientes y en sitios sumamente suntuosos; ritos que despiertan incluso hoy día un íntimo respeto reverencial entre los hombres; que difunden por todo el globo nuevas imágenes y hacen que la gente sienta la compulsión de celebrarlos en ciertas festividades. La causa no parece tan difícil de explicar”.

Una etiología, que investiga la causa a partir del efecto, como *quaestio* que es, focaliza su objeto: ¿Cómo es que nació la religión que tan prodigiosamente se ha propagado? Se da por hecho la proliferación del culto y se destaca la búsqueda de su etiología. Esta *quaestio* es un reto para un epicúreo y en general para cualquier filósofo, ya que la religiosidad natural (*physikon, qua philosophi utuntur*) suele criticar la religiosidad cívica (*per magnas... gentis /...et... urbis*, vv. 1161-62). Pero ante esa dificultad no se arredra nuestro autor: *non ita difficilest rationem reddere verbis* (1168)⁹.

Se presentará una primera etiología o *ratio* (1169-1182) que cuenta con una gran tradición filosófica e incluso epicúrea, que describe los sueños de apariciones religiosas que ya los primitivos tendrían y de donde extraerían la idea de los dioses. Y una segunda etiología en los vv. 1183-1240, de tipo astrológico, que pone en manos de los dioses la regularidad de los cielos¹⁰; esta etiología es rechazada de forma contundente (como sacrílega) por Lucrecio. Quizás pueda parecernos en nuestra tradición cristiana más convincente la segunda que primera, pero no es el caso en la doctrina epicúrea¹¹.

⁹ Como se verá, los términos de esta *propositio aitiologica* se reiteran posteriormente: los dioses (*deum, numina*:1161; *divom*: 1169; *divis*: 1186; *deum*: 1188); la propagación de la religión (*per magnas... gentis*: 1161; *pervulgarit et ararum compleverit urbis*: 1162; *florent*: 1164; *delubra deum nova toto suscitatur orbi*: 1166) se ven replicados reiteradamente.

¹⁰ Estas mismas dos etiologías epicúreas sobre el origen de la religión se ven en Sexto Empírico, *Adversus Physicos* 1.45, donde dice que los epicúreos afirman que la idea de la existencia de los dioses procede de dos fuentes: “Estos (los epicúreos) hablando de eso (la existencia de los dioses) afirman que el inicio del pensamiento de la existencia de la divinidad se produjo a partir de las apariciones en sueños o bien de acuerdo con los fenómenos cósmicos”

¹¹ Las apariciones en sueños tienen una larga tradición previa a los epicúreos. Demócrito es el antecedente: 68 A 77 DK = Plutarco, *Quaest. conv.* V, 7, VIII, 10; y Demócrito 68B 166 DK = Sext. Emp., M XI, 19: “These images are great, of more than human size, and they are difficult to destroy, but not indestructible. When they are observed and when they speak, they predict the future for men”. Y en A 77. 78-79 y B 166 = Sext. Emp., *Adversus Mathematicos* IX, 19, afirma, que los sueños religiosos son ciertos y proféticos. Cf. Gigandet, A., “L’âme défaite: la théorie du sommeil dans l’Épicurisme”, en: V. Leroux, N. Palmieri and C. Pigne (eds.), *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l’Antiquité à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2015, 85–96. Y el mismo, “Diogène, Lucrèce et la théorie épicurienne de l’imaginaire. Fragment 9 - *De rerum natura* IV, 971-993”, en: J. Hammerstaedt, P.-M. Morel, and R. Güremen, *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates / Diogène d’Oinoanda. Épicurisme et Controverses*, ed. by Leuven, Leuven University Press, 2017, 207–220. Y también Güremen, R., “Diogenes of Oinoanda and the Epicurean Epistemology

Para el análisis textual dividiremos la primera etiología (V, 1169-82), de acuerdo con la *Rhet. Her.*, en dos partes: la etiología o *ratio* (1169-71) y la *rationis ratio* = *confirmatio* (1172-1182), que a su vez dividimos en tres partes: a: 1172-74; b: 1175-1178; c: 1179-82, coordinadas mediante la copulativa enclítica *-que*.

Primera etiología

Etiología = *Ratio* 1^a

Quippe etenim iam tum divom mortalia saecla
egregias animo facies vigilante videbant
et magis in somnis mirando corporis auctu. 1169-71

Se identifica inmediatamente la causa, lo que se resalta mediante *quippe etenim* (v. 1169)¹², dos explicativos, demostrativos y enfáticos, reforzándose mutuamente, lo que denota que se presenta a la comprensión mental como una luz fulgurante. Esta primera etiología o *ratio* parece tener ya la clave de la explicación. Pero ha resultado confusa a juzgar por la disparidad de interpretaciones a que da lugar. *Iam tum*, que son dos adverbios temporales¹³ que modifican a *videbant*, V. Fiol y Acuña los traducen como si afectaran a *animo vigilante*, y los consideran exceptivos: “hasta en la vigilia veían dioses...”, siguiendo, creo, a Ernout “en effect... même pendant la veille”. Bailey en cambio en su comentario dice: “even then’ in primitive times.” Por otro lado, *videbant* lo entienden los primeros como verbo de percepción y no como verbo de intuición, intuición que puede ser tanto de los sentidos como del pensamiento.

Pero sabemos que para los epicúreos la *prolepsis* es la vía intelectual aunque intuitiva, que proporciona el conocimiento *a priori* y cierto de la divinidad¹⁴. Cicerón define la *prolepsis* como una idea general previa de la mente¹⁵, una prenoción. Pero Fiol y Ernout en beneficio de *videbant* como verbo de percepción no tienen empacho en describir la experiencia de los ensueños religiosos como apariciones¹⁶ con plena conciencia (*animo vigilante*). A mi juicio, *animo vigilante* es incompatible con una alucinación y sólo puede significar conocimiento intelectual y consciente¹⁷.

of Dreams”, ibidem, 187–206.

¹² *Quip-pe* tiene el mismo énfasis que vemos que se da en *ipse* <*pe+se. Los conectores explicativos tienen una etimología demostrativa: *H(e)mele > -ne, enim, et-enim, nam como *nunc* y como el gr. *e-keenos > ekeinos. Se utiliza además la conjunción *quia* reforzada por el correlato enfático *propterea* (1172). También en 1179-80, la causal *quod* llevará un enfático o identificador, *ideo*. Así nos encontramos con conjunciones causales, reforzadas por correlatos de tipo fórico, que le dan a la conjunción causal una mayor capacidad de identificación de la variable activa

¹³ A juzgar por el *iam tum* se presupone un *etiam nunc*, lo que denota que las apariciones religiosas en sueños era una experiencia común en la Antigüedad, si no experimentada, al menos conocida por Lucrecio.

¹⁴ La intuición de los dioses se produce por prolepsis: Diógenes Laercio X 33: πρώτον μὲν τὸν θεὸν ζῶν ἀφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεργράφη.

¹⁵ *anteceptam animo rei quandam informationem* (Cic., *DND.*, 43)

¹⁶ Bailey, *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, Oxford, 1986, *ad locum*, traduce: “For indeed already the races of mortals used to perceive the glorious shapes of the gods great with waking mind, and all the more in sleep with wondrous bulk of body. To these then they would assign sense because they were seen to move their limbs, and utter haughty sounds befitting their noble mien ample strength” y al margen dice: “Men were visited by great and beautiful images; they believed them to have sense, to be immortal...”

¹⁷ *animus* es lo mismo que *mens*, la parte más elevada de nuestra alma: *primum animum dico, mentem, quam saepe vocamus, in quo consilium vitae regimenque locatum est* (DRN., III, 94-95) la facultad de la

Tampoco puede percibir una mente atenta la esencia de la divinidad durante el sueño. Tiene que hacerlo tras el sueño, mediante la reflexión. La conciencia es insomne, como “un topo que mina las sombras en calma” (dice John Keats en su soneto *Al sueño*). La experiencia religiosa epicúrea consiste en una interacción complementaria entre emoción y cognición: a la emoción impresionante durante el sueño le sigue su reflexión diurna y así se llega al conocimiento intuitivo de lo divino, *videbant*. Como dice Diógenes de Enoanda NF 1 II, 10-14: “Que si no es el caso de que sean vacíos (i.e. los sueños, como suponen los estoicos), tampoco es que posean sensaciones ni poder de dialogar con nosotros ni de razonar, como cree Demócrito”¹⁸. Lo sobrecogedor en los sueños de las palabras, la belleza y fuerza extraordinarias de las apariciones pueden ser meras impresiones y de ahí su característica subjetiva: *magis in somnis mirando corporis auctu*.

Rationis ratio

- a. *His igitur sensum tribuebant propterea quod membra movere videbantur vocesque superbas mittere pro facie praeclara et viribus amplis.*
- b. *Aeternamque dabant vitam, quia semper eorum subpeditabatur facies et forma manebat, et tamen omnino quod tantis viribus auctos non temere ulla vi convinci posse putabant.*
- c. *Fortunisque ideo longe praestare putabant, quod mortis timor haud quemquam vexaret eorum, et simul in somnis quia multa et mira videbant efficere et nullum capere ipsos inde laborem. 1172-82*

Y es que en efecto, ya en aquel entonces (los primitivos) intuían en su espíritu durante la vigilia su maravillosa belleza, y durante los sueños se les aparecían aún más admirables por su vitalidad corporal.

- a. Así que les atribuían sensatez; sobre todo porque los veían moverse y emitir palabras sobrecogedoras, a tono con su belleza y fuerza extraordinarias.
- b. Y los consideraban eternos, porque siempre ofrecían el mismo aspecto y su imagen permanecía constante; y porque, pasara lo que pasara, estando tan plenos de vigor, los consideraban totalmente invulnerables ante cualquier peligro que intentara temerariamente alcanzarlos.
- c. Y los tenían por seres extraordinariamente felices, precisamente por eso, por no afectarles a ninguno de ellos el temor de la muerte, viéndolos al mismo tiempo en sus sueños hacer prodigios sin cuento, sin que por ello sufrieran el más mínimo menoscabo.

conciencia reflexiva.
¹⁸ οὐ / μὴν πάλι ν, εἰ μὴ ἐστίν/ κενά, αἴ σθ. η. σ. [iv] ἔχει/καὶ λογισμὸν καὶ τῶντι προσλαλεῖ ἡμε[
 ἴν], / ὡς, ὑπολαμβάνει Δημ[ό]-κριτος.

Razón, reflexión	Réplicas léxicas sueño
	Belleza vitalidad <i>*Egregias facies*mirando corporis auctu (1169-71)</i>
a.	His igitur sensum tribuebant*...vocesque superbas... pro facie praeclara <i>*viribus amplis (1172-74)</i>
b.	Aeternamque dabant vitam *facies et forma manebat... <i>*tantis viribus auctos... (1175-77)</i>
c.	Fortunisque... putabant * multa et mira videbant / efficere <i>*et nullum ...laborem (1181-82)</i>

El producto de esta visión religiosa es una emoción sentida ante la presencia de unos “seres de una belleza sobrehumana” (*egregias facies*) y “de un tamaño y vitalidad extraordinarios”¹⁹. Eran imágenes que se hacían presentes y comunicaban su complacencia o su desaprobación superior al vidente (*voces superbas*) y hacían despliegue físico en su presentación (*membra movere, viribus amplis, multa et mira videbant / efficere*)²⁰. En eso consistiría la impresión emotiva, suficientemente fuerte como para poder recordarla tras el sueño y seguidamente, interpretarla, incluso de forma inferencial²¹. En esta etiología los términos *tribuebant* (1172), *dabant* (1175) y *putabant* (1178 y 1179) expresan la elaboración de los sueños, transformándolos en características esenciales de la divinidad²². La reflexión es la que transforma la impresión onírica en las tres características (a.b.c.) que según Epicuro constituyen la esencia de la divinidad: seres con conocimiento (*sensum*), invulnerables a la muerte (*aeternam vitam*) y felices (*fortunisque*)²³.

Nuestra interpretación se ve reforzada por las réplicas léxicas que tanto la belleza como la vitalidad hallan en los apartados a, b y c de la *rationis ratio*. Esta 1ª etiología tiene la coherencia textual que se delata porque el léxico de la *ratio* (1169-

¹⁹ *mirando corporis auctu; corporis auctu* no puede entenderse sólo como “tamaño corporal”, sino también como “vitalidad”, ya que se trata del término técnico del vocabulario religioso romano, que está emparentado con “augurio” y “augusto”.

²⁰ Aristides en *Orat.*, XLVIII, 31 ss., cuenta la aparición de Esculapio que sintió: “Era como si al parecer se le tocara..., una especie de impresión de que allí estaba en persona; uno estaba entre el sueño y la vigilia, quería abrir los ojos, pero temía que el dios se retirara demasiado pronto; escuchaba y oía cosas, unas veces como en sueños otras como en vigilia; se le ponían a uno los pelos de punta, uno lloraba y se sentía feliz; el corazón se le hinchaba, pero no de vanagloria. ¿Qué ser humano podría expresar con palabras esta experiencia? Pero cualquiera que haya pasado por ella compartirá mi conocimiento y reconocerá este estado de espíritu”. Es lo que decía Jung de algunos de sus pacientes (según Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Ed., 2010, 124), que referían “sueños en los que oían una voz oracular, incorpórea o que procedía de una figura autoritaria” que les advertía de los peligros o de los errores. Jung lo consideraba el “fenómeno religioso básico”; por los arquetipos junguianos justifica el “Sueño de Coleridge” Borges.

²¹ Sin embargo Ernout y Valenti Fiol se empeñan en traducir *his... sensum tribuebant* (1172) por “à ces figures ils attribuaient...” como si las ensoñaciones y no lo que representan fueran las que tuvieran sensibilidad.

²² A la intuición de las experiencias religiosas se añade la intuición proléptica de la divinidad, el conocimiento depurado mediante deducción, que fija la esencia de la divinidad como inteligente, inmortal y feliz.

²³ Diógenes Laercio X, 33: πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶν ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεργράφη.

71) se replica en la *rationis ratio* (1172-1182). Pero también se observa que a partir de la *rationis ratio* el autor se refiere a los dioses ya sólo mediante demostrativos, anafóricos y enfáticos: *his*: 1172; *eorum*: 1175 y 1180; *ipso*: 1182; *illorum*: 1187.

Esos dioses de los sueños que describe Lucrecio, no son los dioses de un panteón, sino válidos para cualquier cultura (*toto suscitatur / orbi terrarum*: 1166-67). La esencia y existencia de los dioses, según los epicúreos, es conocida por intuición intelectual; así lo confirman Diógenes L. X 123 = *Epistola* III 123: θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν ἕναργῆς γὰρ αὐτῶν ἔστιν ἡ γνῶσις: “Ciertamente, existen los dioses, ya que el conocimiento que de ellos tenemos es una clara visión”. Los epicúreos no son precisamente unos escépticos religiosos, se puede decir incluso que, por su recurso a la intuición, son gnósticos.

También tienen valor de verdad para los epicúreos las apariciones religiosas en sueños. Sexto Empírico (*Adversus dogmaticos* III (*mathem.* IX) 25-26) lo afirma expresamente: “Epicuro piensa que de las fantasías de los sueños los hombres extraen la noción de los dioses y piensan que apareciéndose figuras de gran tamaño y con aspecto humano son en la realidad (*en taís alêtheiais*) esos dioses tal como las imaginamos, antropomórficos”²⁴ Y Filodemo (*De pietate*, Obbink, 1996, 225-231) afirma que “Epicuro en el libro 12 de su *Sobre la naturaleza* dice que los primeros hombres ya llegaron a la noción de los dioses por las imágenes emitidas por estos seres inmortales subsistentes fuera de nosotros (*tôn êxo baïnein*)” Y también que “las “imágenes eran verdaderas... por eso dieron por supuesta de forma simple, necesaria e incuestionable que informaban de la existencia de seres felices y eternos:... .] τὰς φαντασ[ίας ἀλήθειαι εἶναι...[ὅ]υ πελάμβαν[ον τοίνυν] ἀπλῶς καὶ ἀν[αγκασ]τῶς ζῶια μ[ακάρια] καὶ διαίωνια [κατα]λείπειν’ (*De pietate*, Obbink 1996, 153). Diógenes Laercio X 32 dice que: “Las visiones de los locos y las se nos aparecen en los sueños son verdad, porque estimulan la mente; lo que no existe es incapaz de estimularla”: τὰ τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ <τὰ> κατ’ ὄναρ ἀληθῆ, κινεῖ γὰρ τὸ δὲ μὴ ὄν οὐ κινεῖ. Su interpretación en cambio, *opinatus animi*, puede ser vana: *simulacra solere in somnis fallere mentem* (Lucretius, V, 62). Pero si se junta la experiencia de las apariciones en sueños con una interpretación proléptica correcta de los dioses, las apariciones en sueños serán ciertas.

Lucrecio habla incluso de experiencias de contemplación religiosa no sólo en sueños sino incluso diurnas. Así en las ceremonias religiosas de culto (*DRN.*, VI, 75-78): “no podrás acercarte (sc., sin una idea pura de la divinidad) a los templos con el corazón tranquilo y no podrás contemplar en la paz de tu mente las imágenes que emiten desde su santo cuerpo, manifestación de la belleza de la divinidad, y que se introducen en la mente de los hombres”²⁵.

Cicerón, *DND.*, I, 18 y 19, dice que Epicuro: «enseña que el sentido y naturaleza de los dioses se conocen, no directamente por los sentidos, sino por el pensamiento, y no en su solidez ni en su individualidad numérica (tal como los objetos que denomina *steremnia* = sólidos), sino gracias a las imágenes de las que se infiere por su semejanza, una forma especial; y dice que cuando una corriente

²⁴ Sexto, *Adv. Math.*, IX, 25 ss.

²⁵ *nec delubra deum placido cum pectore adibus, / nec de corpore quae sancto simulacra feruntur / in mentis hominum divinae nuntia formae / suscipere haec animi tranquilla pace valebis*

incesante de formas similares, surgiendo desde innumerables seres, confluye en las diferentes divinidades, entonces nuestra mente, al fijar nuestra inteligencia su atención en esas imágenes, concibe con un placer inmenso la naturaleza feliz y eterna de la divinidad”²⁶.

De esta forma es como hay que entender el himno a Venus (I, 1-49), que no es una mera decoración de entrada, ni una convención literaria (Quintiliano IV *proem.* 4), sino la traducción vívida y la imagen de la teología epicúrea. De él afirma Bailey (1947, 589): «it is imposible to read the opening twenty lines without the conviction that they are more than a conventional address». Y Valentí Fiol (1961, xxix) dice: «La invocación a Venus es quizás el himno religioso más profundo y bello que nos ha dejado la Antigüedad pagana». Está compuesto a base de dos tópicos: el moral, las tres cualidades que caracterizan a la divinidad: la felicidad, la eternidad y la inteligencia, y por otro lado el tópico físico: tierras, mares y cielos. El autor describe de forma viva (*enargeia*, *evidentia* o *illustratio*) un paisaje que evoca en nuestra fantasía la presencia (*visio*, *species*) de algo no visible, una presencia adivinada. El espectáculo feliz y prodigioso que resurge en la naturaleza, le ha inspirado a Lucrecio en el Himno a Venus la intuición diurna de la divinidad, la presencia de su *numen*. La imagen gozosa de la primavera le permite al autor reconocer a la divinidad en sus cualidades de saber hacer, eternidad y felicidad (las tres características de la divinidad epicúrea).

Atestiguada como está por Sexto Empírico, Diógenes Laercio, Filodemo y Lucrecio, la existencia para los epicúreos de los dioses, extraída de la emoción en sueños más su reflexión, no tiene por qué ser negada por la postura de los críticos, denominada “idealista”, una nueva polémica surgida en el siglo pasado²⁷, que ve inconsistencia entre la existencia de los dioses como seres eternos y los principios del atomismo, ya que todo ser compuesto está sujeto a una eventual disolución²⁸ y

²⁶ *docet eam esse vim et naturam deorum ut primum non sensu sed mente cernatur nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem steremnia appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis: cum infinita simillarum imaginum species ex innumerabilibus indiuiduis existat et ad deos adfluat, cum maximis uoluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna.* Lo mismo se reitera en Cic. *DND.*, 105 se dice: *sic enim dicebas speciem dei percipi cogitatione, non sensu, nec esse in ea ullam soliditatem, neque eandem ad numerum permanere, eamque esse eius uisionem ut similitudine et transitione cernatur neque deficiat unquam ex infinitis corporibus simillarum accessio, ex eoque fieri ut in haec intenta mens nostra beatam illam naturam et sempiternam putet.* De forma similar, Diógenes Laercio X, 139 nos transmite de Epicuro la siguiente información: φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, οὓς μὲν κατ’ ἀριθμὸν ὑπερστάτας, οὓς δὲ καθ’ ὁμοειδείαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρροῦσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένῳ ἀνθρωποειδῶς. Y la KD 1.

²⁷ Así Jean Bollack, *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*, Paris, 1975, 225-38. Long, A. A., Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 144-149. Sedley, D. N., “Epicurus’ Theological Innatism”, en: J. Fish and K. R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2011, 29-52. La existencia real de los dioses para los epicúreos ha sido defendida por Clay, D., “An Epicurean Interpretation of Dreams”, *The American Journal of Philology* 101, 342-365. Reprinted in D. Clay, *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1988, 211-231. También por Essler, H. *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem*, Basilea, Schwabe Verlag, 2011. K. Kleve, “Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus”, *SO* 36, 1960, 116-26; y del mismo, *Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Oslo, 1963. Konstan, D., “Epicurus on the Gods”, en: J. Fish and K.R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2011, 53-71. M^a Carolina Santoro, Demetrio Lacone. *La forma del dio (PHerc. 1055)*, Nápoles, 2000.

²⁸ No obstante, Long y Sedley advierten (L & S I.145): “The reader must be warned that the interpretation offered below is controversial.”

también fundándose en que los sueños para los epicúreos son supuestamente falsos²⁹, por lo cual no les reconoce a los dioses epicúreos otra existencia que la mental. La mayoría de nosotros seríamos “idealistas” en cuanto que los dioses nos parecen una proyección de las deficiencias y deseos más íntimos de la humanidad (inteligencia, felicidad y eternidad), que es la tesis de Feuerbach y de los epicúreos, pero éstos últimos no los consideran una mera proyección. Pueden no ser convincentes las razones que aportan los epicúreos en favor de la existencia de los dioses, pero no se puede negar que la afirman. La crítica filosófica tiende a considerar los sueños desde un punto de vista semántico como falsos, cuando desde un punto de vista pragmático los sueños constituyen simulaciones de acciones por más que se nos presenten en forma de pesadillas o al contrario, acciones placenteras³⁰.

Segunda etiología

La segunda etiología o *ratio*, que mantiene el tópico del origen de la idea de los dioses de la *propositio* (lo que se constata por las réplicas *divis*: 1186 y *deum*: 1188), y también la pesquisa de la causa (lo que se denota mediante el *praeterea*, que conecta a distancia la 2ª etiología o *ratio* con la primera (vv. 1169-71), más que aportar una causa comporta una renuncia a la investigación de la causa en favor de la mitificación: “ya que no podían saber a qué eran debidos los cálculos exactos del cielo, y la reiteración año tras año de las estaciones, al no saber por qué causas se producían, tenían la escapatoria de entregar en manos de los dioses todos aquellos fenómenos”³¹. Aparece *ergo* como un conector ilativo entre expresiones metalingüísticas.

Etiología = *Ratio* 2ª

Praeterea caeli rationes ordine certo
et varia annorum cernebant tempora verti
nec poterant quibus id fieret cognoscere causis.
Ergo perfugium sibi habebant omnia divis
tradere et illorum nutu facere omnia flecti.
In caeloque deum sedes et templa locarunt
per caelum volvi *quia* sol et luna videtur,
luna dies et nox et noctis signa severa
noctivagaeque faces caeli flammaeque volantes;
nubila ros imbres nix venti fulmina grandio

²⁹ M. Andrew Holowchak, “Lucretius on the Gates of Horn and Ivory: A Psychophysical Challenge to Prophecy and Dreams”, *Journal of the History of Philosophy* 42, 2004, 355–368. Y recientemente Voula Tsouna, “Epicurean Dreams”, *Elenchos* 39(2), 2018, 231–256, niegan no sólo la capacidad profética, sino también el valor de los sueños religiosos (dreams ... are neither godsent nor divinatory) parafraseando la Sententia Vaticana 24: Ἐνύπνια οὐκ ἔλαχε φύσιν θείαν οὐδὲ μαντικὴν δύναμιν, que más bien hay que entender como que los sueños “no tienen naturaleza divina ni capacidad mántica”; el que no tengan naturaleza divina no impide su capacidad sugestiva.

³⁰ Antti Revonsuo, “The reinterpretation of dreams: An evolutionary hypothesis of the function of dreaming”, *Behavioral and Brain Sciences*, 2000, 23, 793–1121, dice que la función de los sueños es adaptativa, que estimulan con contenidos amenazadores, que sirven de ensayo para evitar experiencias de peligro. Eso mismo es lo que Lucrecio señala en IV, 962-1036: los sueños como alertas profesionales, por más inexactas que sean: *in somnis animos hominum frutrata tenere*, IV, 972.

³¹ *nec poterant quibus id fieret cognoscere causis. / ergo perfugium sibi habebant omnia divis / tradere*: 1185-87.

et rapidi fremitus et murmura magna minarum. 1183-93

“Además los cálculos astronómicos y las distintas estaciones del año las veían reproducirse en un orden inmutable sin alcanzar a conocer las razones que pudieran explicarlos; de suerte que no tenían más recurso que dejarlo en manos de los dioses y hacer que se guiaran bajo su mandato. Y colocaron en el cielo las sedes de los dioses y sus templos, porque en el cielo se les ve dibujar sus órbitas al sol y la luna: la luna, el día y la noche, los severos astros de la noche y las antorchas fugaces del cielo y los meteoritos volantes, las nubes, el rocío, las lluvias, la nieve, y finalmente, los vientos, los rayos, el granizo, los relámpagos fulgurantes y los tremendos truenos barruntando amenazas”.

Se describe en esta 2ª etiología o *ratio* el nacimiento de la religión astral, una forma de religiosidad helenística, mantenida por platónicos, aristotélicos, estoicos y neopitagóricos, rechazada por los epicúreos y que nuestro autor sitúa ya en los orígenes de la humanidad, teoría que sostenía que los astros, por su regularidad a pesar de la complejidad de sus ciclos, demuestran inteligencia y voluntad, que están hechos de otra materia diferente, el éter, y que son eternos. Si no era primitiva, al menos era popular esta religión astral, utilizándose para la teúrgia, la magia y la adivinación astral, la *fatalis necessitas quam heimarmênên dicitis* (Cic., DND., 55).

Es importante distinguir esta segunda etiología o *ratio* de la primera para evitar las generalizaciones que se siguen sosteniendo hoy día respecto a la descalificación general de la religión por parte de los epicúreos. No toda religión es descalificada por ellos. Los títulos de las ediciones resumen el argumento lucreciano como: “La croyance aux dieux; le mal qui en résultèrent” (Ernout), o “Los males de la religión” (Valentí Fiol), generalizando los males tanto para la etiología 1ª como para la 2ª, cuando Lucrecio tan sólo descalifica el origen de la religión que se describe en la segunda etiología, la religión astral. Y no sólo los títulos también la puntuación deforma el auténtico pensamiento de nuestro autor: así la edición Teubner de Martin se ahorra la sangría en el v. 1183: *praeterea caeli rationes...* O Bailey, en la misma línea sin punto y aparte: “Moreover, they beheld the workings of the sky in due order...”³². En cambio, Martin Ferguson Smith en la edición Loeb sí marca claramente mediante espacio interpuesto y punto y aparte el inicio de la 2ª etiología. Igualmente E. Paratore y U. Pizzani, *T. Lucreti DRN*, Roma, Ateneo, 1960. Igualmente las traducciones de Acuña y Lima Leitão.

C. Descalificación de la religión astral

Propositio:

O genus infelix humanum, talia divis
cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas!
quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis

³² Voula Tsouna, 2018, fundándose en la SV 24: Ἐνύπνια οὐκ ἔλαχε φύσιν θείαν οὐδὲ μαντικὴν δύναμιν, concluye que el frag. V, 1161-1182 “in my view, this passage explains... the acquisition by primitive men of a false conception of the gods” (p. 250), sin distinguir el valor de las dos etiologías.

volnera, quas lacrimas peperere minoribus nostris !
Nec pietas ullast velatum saepe videri
 vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras
 nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
 ante deum delubra nec aras sanguine multo
 spargere quadrupedum nec votis nectere vota,
sed mage pacata posse omnia mente tueri. 1194-1203

“¡Qué género tan impío el humano, al atribuir a los dioses esas funciones, añadiéndoles además sentimientos de cólera incoercibles ! ¡Cuántos lamentos se infligieron a sí mismos, cuántos dolores a nosotros, y cuántas lágrimas a nuestros decendientes!
 Y es que la piedad no consiste lo más mínimo en dejarse ver frente al muro con la cabeza cubierta, ni en acercarse a cualquier ara, ni en prosternarse humillado en tierra, ni en saludar con las palmas abiertas al pasar ante los templos de los dioses, ni en rociar las aras con abundante sangre de animales cuadrúpedos, ni en ligar voto con voto; sino que la piedad más bien consiste en ser capaz de mantener una actitud tranquila ante cualquier circunstancia”.

A partir del verso 1194 (*O genus infelix humanum...*) se produce un cambio de tipo de texto: del propio de una *quaestio* que hemos visto que se resolvía mediante dos etiologías, pasamos a otro de tipo refutativo o descalificador, que va seguido pero referido al que lo precede (1183-1193), tratando ambos de la entrega en manos de los dioses (*tradere* en 1187 y *tribuit* en 1194) de la regularidad astral (*caeli rationes ordine certo*: 1183); pero añadiéndole un comentario muy fuerte: el de que la religión astral es impía (*infelix*).

Es fundamental saber cuál es la referencia de *talia divi /cum tribuit facta e iras acerbis*. Mantengo que se refiere solamente a la etiología astral, la segunda, a la que sigue inmediatamente. ¿A qué *facta atque iras acerbis* va a referirse que no sean los fenómenos que se describen en los párrafos siguientes y que van a especificar las regiones australes: 1204-1217; 1218-1225; 1226-1235 y 1236-1240? Y *temptat enim dubiam mentem rationis egestas* (1211), ¿no es una reiteración *talia divi /cum tribuit facta* (1194)? Eso nos permite comprobar que siguen refiriéndose a la religión astral. Las cuatro *rationes* (en correspondencia con los cuatro elementos y regiones australes) lo confirman. Los neoplatónicos como Varrón³³ a esas regiones les hacían corresponder cuatro divinidades: 1ª:1204-1217: el éter como morada de los dioses; 2ª: 1218-1225: el fuego y el rayo de Júpiter³⁴; 3ª: 1226-1235: el aire como morada de las almas y el mar, Hera y Neptuno; y 4ª:1236-1240: la tierra y lo subterráneo: Plutón³⁵.

Otro problema se da al pasar del párrafo 1194-1197 (*o genus infelix humanum*) al 1198-1203 (*nec pietas ulla est...*), en que se duda de la coherencia entre

³³ Varro, *Ant. Div. fr.*, 16, 3 Agahd = Aug. C.D., VII, 6. Para la teología varroniana, P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, (Collection de l'École française de Rome, 11), Roma, 1972, 253 ss.

³⁴ En la tumba de B. Franklin, el inventor del pararrayos está escrito: *eripuit ex caelo fulmen sceptrum-que tyrannis*; Franklin fue uno de los descolonizadores de USA dotándola de una constitución republicana.

³⁵ La religión cívica (*populi gentesque, regesque, induperatorem, urbes*), a la vez se la ve fracasar, *infelix*, junto con la pérdida de la *pax deorum* en la *superstitio*.

los dos párrafos. ¿Qué tienen que ver uno con otro? ¿No es el segundo un apunte aparte que se ha incluido por los pelos en ese sitio? Giussani consideró corrupto el 2º párrafo (1198-1203). Sauppe como Bockemüller dudaron de la secuencia de 1203 a 1204 e incluso del 1204 al 1240. Bockemüller traspuso (contra la lectura de los códices) 1194-1203 después de 1204-1240. ¿Cómo se entiende la conjunción copulativa *nec* con la que empieza? A mi juicio las partículas *nec* (1198) y *sed* (1203) deniegan la religiosidad astral para sustituirla por una auténtica piedad. La religiosidad astral llena de ira a los dioses (el rayo, el terremoto...) y arrastra un exceso de *cura superstitiosa*, una hiperactividad cultural (*videri vertier... accedere, procumbere, postrare et pandere, spargere, nectere*) que se dibuja mediante los paralelismos que reiteran los infinitivos con sus aliteraciones y políptoton; mientras que la auténtica piedad³⁶ nos permite contemplar toda eventualidad con una actitud tranquila: *sed mage pacata omnia posse mente tueri* (1203). De esa forma, todo el párrafo se enmarca dentro de una *distinctio* entre lo que es superstición y la auténtica piedad dando coherencia y unidad al párrafo 1194-1203.

Antonio Ruiz Castellanos

Universidad de Cádiz (España)

antonio.ruizcastellanos@uca.es

Resumen:

Analizamos un texto controvertido del *De rerum natura* (DRN) de Lucrecio (V, 1161-1240). En él se pregunta cómo surgió la idea de dios entre los primitivos ofreciéndose dos etiologías: Una legítima (vv. 1169-1182), que afirma que fue a través de las apariciones religiosas en sueños. Y otra no legítima, la religiosidad astral (1183-1240); la descalificación de ésta la han generalizado muchos editores a todo el texto. No argumentaremos de forma esotérica, ni freudiana, ni filosófica, sólo registramos la autonomía de la primera etiología mediante la sintaxis del texto y la utilización de las fuentes epicúreas, incluidos los papiros de Herculano.

Palabras clave: Lucrecio, DRN., V, 1161-1240. Apariciones en sueños origen legítimo de la religión.

Abstract:

We analyze a controversial text of *De rerum natura* (DRN) by Lucretius (V, 1161-1240). In it he wonders how the idea of God arose among the primitives by offering two etiologies: A legitimate one (vv. 1169-1182), which states that it was through religious apparitions in dreams. And another not legitimate, the astral religiosity (1183-1240). The disqualification of this has been generalized by many editors throughout the text. We will not argue esoterically, or Freudian, or philosophically, we only record the autonomy of the first etiology through syntax of the text and the use of epicurean sources including the Herculaneum papyri.

Keywords: Lucretius *De rerum natura* V, 1161-1240. Appearances in dreams as legitimate origin of religion.

RECIBIDO: 27-2-2020 – ACEPTADO: 1-4-2020

³⁶ Fugier, H. *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París 1983, 371 ss. Las prácticas religiosas están bien vistas por Epicuro (nº 386-87 Us.), cuando *pie sancteque colimus naturam excellentem atque praestantem*, Cíc., *D.N.D.*, I, 20, 56. Filodemo, *Peri eusebeias* 110 = Us. fr. 13. Y en su *Sobre los géneros de vida*, donde dice que es de sabios la oración, no porque los dioses vayan a enojarse si no lo hacemos, sino por la idea que tenemos de sus naturalezas superiores en poder y majestad". Dice el *P. Oxy.* 215 col. 2.2-6 que los seguidores de la religiosidad filosófica considerarán la participación en el culto como una posibilidad de actualizar su contacto contemplativo (*theôria*) con los dioses gracias a las impresiones favorables de los ritos.

LOS MOTIVOS DE LA NAVEGACIÓN Y LA GUERRA EN DE *RERUM NATURA*: LA NATURALEZA Y LOS HOMBRES EN CONFLICTO

1. Características y funciones de la imagería lucreciana

Afirmar que el meticuloso cuidado de las imágenes constituye un aspecto central de la poética lucreciana¹ no debería causar ninguna perplejidad. *De rerum natura* es, después de todo, un poema cuya vocación por las descripciones precisas y minuciosas no ha pasado desapercibida. En 1821 Goethe, en una carta a su amigo, colega y traductor de Lucrecio, Karl Ludwig von Knebel, afirmaba que:

Lo que hace que nuestro Lucrecio, como poeta, sea tan alto y asegura su rango desde los tiempos eternos, es una facultad intuitiva altamente capaz y sensible que le otorga una gran fuerza de representación; posee igualmente una muy viva capacidad de imaginación que le permite perseguir aquello que intuye hasta las profundidades invisibles de la naturaleza, más allá de los sentidos, hasta los rincones más secretos.²

En años más recientes David West³ ha llamado la atención sobre algunas de las características principales de la imagería lucreciana. En primer lugar, la precisión de los detalles. Para el estudioso escocés, las imágenes en *De rerum natura* evidencian una meticulosa y pormenorizada consideración de los fenómenos. Esta forma de observación de la naturaleza supone un particular interés por elementos que normalmente pasarían desapercibidos y que resultan

¹ Según Schrijvers, la definición de “poética” comprende tanto la *Dichtungstheorie* (la historia de la teoría de la poesía) como la *Poetik* en sentido propio (los problemas y prescripciones en torno a la técnica literaria). Se elimina así la distinción que Curtius, sin embargo, prefería conservar, cuando afirmaba que ambos campos, aunque íntimamente relacionados, no llegan a coincidir. El teórico holandés ofrecía en cambio, respecto del poema lucreciano, una triple distinción entre *poética explícita*, *poética implícita* y *poética física*. Para este autor, la *Poética explícita* comprende las observaciones teóricas realizadas por el poeta, que conciernen directa o indirectamente a la poesía. La *Poética física* contempla los elementos de la teoría del lenguaje y del conocimiento epicúreos que podrían haber sido considerados durante la composición del poema. Finalmente, la *poética implícita* es considerada la aplicación práctica de la *Poetik*, tal como esta puede ser explicitada a través de un análisis literario de la obra. cf. Schrijvers, P. H. *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1970 y Curtius, E. R., *Literatura europea y edad media latina*, vol.II, México D. F., Fondo de Cultura Económico, 1955, 660.

Los aspectos de *De rerum natura* comprendidos bajo la *poética explícita* pueden ser mejor comprendidos, a nuestro criterio, si se los considera como elementos de un poema auto-consciente o reflexivo (*self-conscious poem*; véase Deremetz A. *Le miroir des Muses. Poétiques de la réflexivité à Rome*, Presses Universitaires du Septentrion, 1995 y Volk, K. *The Poetics of Latin Didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius* Oxford, Oxford University Press, 2002). Si Lucrecio encontró en la teoría epicúrea, en particular la filosofía del lenguaje y la canónica, prescripciones para la composición del poema, y en qué medida y de qué manera, es aún un tema debatido, por lo que preferimos no extender el alcance del concepto de ‘poética’ a lo que Schrijvers llama *poética física*. A la luz de estas consideraciones preliminares, nos parece apropiado restringir el sentido en que comprendemos “poética lucreciana” al ámbito de la *poética implícita*.

² Goethe, J. W. und Knebel, K. L. *Briefwechsel zwischen Goethe und Knebel: 1774-1832*, Zweiter Theil, Leipzig, Brockhaus, 1851, 280-282. Agradecemos a Laura Arese por su ayuda en la traducción.

³ West, D. *The Imaginery and Poetry of Lucretius*, Londres, Bristol Classical Press, 1969.

especialmente significativos a la hora de explicar los fenómenos en el contexto doctrinario epicúreo. Por supuesto, tratándose de imágenes y no de explicaciones, Lucrecio no nos *dice* qué tenemos que ver, sino que simplemente nos lo *muestra* utilizando todos los recursos poéticos a su disposición: analogías, juegos de palabras, aliteraciones y patrones rítmicos del hexámetro⁴. En cierto sentido, podemos pensar que West describe, en términos poético-literarios, lo que Goethe llamó “facultad intuitiva altamente capaz y sensible” y “una muy viva capacidad de imaginación”.

En segundo lugar, West señala que, en la medida en la que se insertan en un contexto argumentativo, las imágenes poseen una función dialéctica: hasta en los más pequeños detalles, clarifican y refuerzan los argumentos del poema, desempeñando, cada una en su contexto, una rigurosa función lógica. Este punto ya ha sido observado primero por Cyril Bailey en su artículo “The Mind of Lucretius”⁵. Para el editor inglés de Lucrecio la trama argumentativa del poema no descansa tanto en un proceso de deducción lógica como en la coordinación entre diferentes niveles de realidad, especialmente entre el nivel de los fenómenos visibles y el de los fenómenos invisibles.

Una mención especial debe hacerse aquí sobre el uso de imágenes en la construcción de analogías. Lucrecio describe el mundo de nuestra experiencia y lo explica en términos de movimientos de partículas invisibles. Pero las características de estos átomos y su funcionamiento solo pueden ser inferidos a partir de las características y el comportamiento de los fenómenos visibles. Las imágenes no pueden ser, entonces, consideradas simplemente como evidencias a favor de tesis abstractas previamente enunciadas por Lucrecio. Por el contrario, al ofrecer un estudio minucioso y detallado de un aspecto de la realidad, cada imagen constituye también un signo a través del cual es posible acceder al conocimiento de, tomando las palabras de Goethe, “las profundidades invisibles de la naturaleza”. Se encuentra en pleno vigor la vía sancionada por la máxima de Anaxágoras: “las cosas visibles son el espejo de las invisibles”⁶.

La última característica de la imaginaria lucreciana que señala West es la abundancia. Cuando el poeta tiene que demostrar sus argumentos, sus imágenes son opulentas, variadas, generalmente cubren un amplio rango que va de lo microscópico a lo macroscópico, y a menudo las persigue más allá de lo

⁴ Los temas listados han sido objeto de importantes estudios en las últimas décadas. Para una definición de la analogía y de su uso en el poema puede consultarse el libro Schiesaro, A., *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Pisa, Giardini, 1990; el artículo de Schrijvers, P. H., “Seeing the Invisible: A Study of Lucretius’ Use of Analogy in the *De rerum natura*” en: Gale, M. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 255-288; y la sección correspondiente en el estudio sobre la retórica lucreciana de Marković, D., *The Rhetoric of Explanation in Lucretius’ De rerum natura*, Leiden-Boston, Brill, 2008, 90-100. Los juegos de palabras son abordados por Snyder, J. M., *Puns and poetry in Lucretius’ De rerum natura*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1980. Las aliteraciones y los “patrones de sonido” fueron por primera vez abordados por Deutsch, R. E., *Pattern of Sound in Lucretius*, Philadelphia, Bryn Mawr, 1939 que luego inspiraría el clásico artículo de Friedländer, P., “Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius” en: Gale, M. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 351-370. Finalmente, los patrones rítmicos del hexámetro fueron explorados en Dangel, J., “Meter as Stylistic Expression of epicurean Evidentia”, *Belgian Journal of Linguistics* 15, 2001, 87-102.

⁵ Baily, C., “The mind of Lucretius”, *AJPh* 61 (3), 1940, 278-291.

⁶ Sobre la analogía como medio de acceso a las realidades invisibles véase Schrijvers, “Seeing the invisible”, y Schiesaro, *Simulacrum et imago*, 27-29.

estrictamente necesario para probar el argumento. Lucrecio quiere convencernos de la verdad de la filosofía epicúrea, y si bien esto requiere esfuerzo de nuestra parte, está dispuesto a incrementar las pruebas para lograr el asentimiento del lector: “puedo, además, multiplicando las pruebas, arrancarte el asentimiento a mis palabras” (*multaque praeterae tibi possum commemorando / argumenta fidem dictis corradere nostris*, I, 400-401⁷).

Por su parte, Alexander Dalzell también se detiene en este aspecto⁸, en el marco de su interés principal por el carácter didáctico del texto. Según este autor, los conceptos filosóficos del poema requieren de un esfuerzo de la imaginación para ser comprendidos. En la sucesión de imágenes se ilustra de manera progresivamente más precisa el punto doctrinal que el poeta desea explicar, de tal manera que la última imagen de la serie termina siendo una suerte de ejemplo del proceso. En esta abundancia de la imaginación, que a menudo excede los requisitos del argumento⁹, Lucrecio muestra la unidad de su visión del mundo. La enorme variedad de fenómenos evocados remite a la interacción de un conjunto finito de átomos que se combina de formas limitadas y cuyos movimientos se encuentran tipificados. De la misma manera en que detrás de la multiplicidad de nuestra experiencia se encuentra un número limitado de causas, resulta patente en el poema que detrás de la abundancia de las imágenes se encuentra la unidad explicativa de la doctrina epicúrea.

Las características de la poética lucreciana identificadas hasta el momento conciernen las imágenes desde el punto de vista de su relación con los razonamientos y entimemas que Lucrecio ofrece para conducir al lector hacia el descubrimiento de las verdades enseñadas por Epicuro. Sin embargo, la lectura de Dalzell sobre la abundancia de las imágenes en *De rerum natura* nos lleva a prestar atención a otro aspecto: la relación de las imágenes con la trama de la obra, es decir, con la forma en que Lucrecio organiza sus materiales para poder dar cuenta adecuadamente del tema que se propone explicar.

Lucrecio nos dice directamente en los versos I, 24-5, de los que el poema

⁷ Para las citas del texto latino, seguimos la edición de Rouse, W. H. D. & Smith, M. F. (eds.), *Lucretius, De Rerum Natura*, Londres y Cambridge, Loeb Classical Library, 1975. Mientras que para su traducción al castellano nos hemos guiado, con modificaciones nuestras cuando lo hemos creído oportuno, con la versión de Valentí Fiol, E. (trad.), *Lucrecio. De rerum natura. De la naturaleza*, Barcelona, Acantilado, 2012. Asimismo, durante el desarrollo de la investigación, hemos consultado diversas ediciones y comentarios, de entre los cuales nos parece más relevante señalar: Bailey, C. (ed.), *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Six. Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary*, 3 Vol., Londres, Oxford University Press, 1947; Ernout, A. et Robin, L. (eds.), *Lucrèce. De rerum natura. Commentaire exégétique et critique*, 3 Vol., Paris, Les Belles Lettres, 1962; y Flores, E. (ed.), *De rerum natura*, 3 Vol., Nápoles, Bibliopolis, 2004.

⁸ Dalzell, A., *The Criticism of Didactic Poetry: Essays on Lucretius, Virgil and Ovid*, Toronto, University of Toronto Press, 1966, 80-86.

⁹ En principio podría sostenerse que basta una sola imagen, por ejemplo la erosión de una montaña por el viento, para probar el punto principal del argumento, sea la naturaleza compuesta de la materia, la acción de fuerzas invisibles o la progresiva decadencia de todas las cosas. Sin embargo, cabría preguntarse, con respecto a la abundancia de la imaginación lucreciana, si no responde, además de a aspectos didácticos-persuasivos, a cierto trasfondo teórico; es decir, si esta pluralidad de imágenes no busca reproducir, en cierta manera, la “inferencia a partir de signos” (σημείωσις). La fuente principal para nuestro conocimiento sobre este punto de la gnoseología epicúrea sigue siendo el texto *Sobre los signos* de Filodemo de Gádara (De Lacy, P. H. & De Lacy, E. A. (ed.), *Philodemus: On Methods of Inference. A study in Ancient Empiricism*, Pensilvania, American Philological Association, 1941). Sobre el tema, véase Sedley, D., “On Signs” en: Barnes, J., Brunschwig, J., Burnyeat, M., & Schofield, M. (eds.), *Science and Speculation. Studies in hellenistic theory and practice*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l’Homme, 1982, 239-271.

toma su nombre, que se propone escribir un libro sobre la naturaleza de las cosas: “deseo que seas mi aliada en escribir los versos que me propongo componer sobre la naturaleza de las cosas” (*te sociam studeo scribendis versibus esse / quos ego de rerum natura pangere conor*). Al respecto, Alessandro Schiesaro ha justamente señalado¹⁰ que, dada la virtualmente infinita amplitud del tema, la selección de materiales y su organización representan los dos grandes problemas que enfrenta Lucrecio a la hora de articular la trama de su poema, y para los cuales la tradición (literaria o filosófica) ofrece escasas soluciones. En el mismo sentido, Dalzell afirma que la enorme variedad de fenómenos evocados tiene en común su relación con las leyes de la naturaleza. En esta perspectiva, debemos entender la “abundancia” no solo como una forma mediante la cual la imaginería lucreciana trata de convencer al lector, sino también como una de las maneras en las que se procura resolver la tensión inherente al intento de representar en una escala rígida y reducida (la del poema) el infinito y siempre móvil universo epicúreo. Las múltiples imágenes del texto evocan los principios últimos e inmutables de la Naturaleza ya que los diversos fenómenos por ellas descritos se encuentran dentro de los límites de la realidad y responden siempre a las leyes que indican el surgimiento, el cambio y la muerte de todas las cosas.

En síntesis, la imaginería lucreciana destaca no solo por su gran poder de representación y por la precisión de los detalles con que describe la realidad, lo que le permite cumplir un importante papel dialéctico y didáctico; se distingue, además, por la variedad y abundancia de las imágenes utilizadas, lo que le permite – junto a otras estrategias – escapar de la potencial indeterminación de la trama¹¹.

Entre la miríada de imágenes a las que Lucrecio recurre en su poema, algunas cobran especial interés por su recurrencia o por la repetición de ciertos elementos característicos. Más aún, a medida que estas imágenes se reiteran en el poema, se constituyen en *motivos*. Entendemos que dicho proceso textual es una característica central de la imaginería y, de un modo más general, de la poética lucreciana. Nos centraremos particularmente en dos de dichos motivos por su incidencia en las implicancias filosóficas y literarias de *De rerum Natura*, a saber, el motivo de la navegación y el motivo de la guerra. A través de un análisis de la frecuencia y modalidad de esas imágenes mostraremos, por un lado, que el despliegue de los elementos constitutivos de estos motivos en diferentes contextos contribuye a reforzar la percepción de unidad de los fenómenos en las leyes de la naturaleza, es decir, un proceso análogo al descrito por Dalzell¹²; por otro lado, que tales motivos son utilizados por el poeta para representar los aspectos conflictivos de la naturaleza en todos sus niveles y se instauran, en consecuencia, como una instancia de síntesis entre la fisiología y la ética epicúreas; por último,

¹⁰ Schiesaro, A., “The Palingenesis of *De rerum natura*”, *PCPhS* 40, 1994, 81-107.

¹¹ Comprendemos con este término, siguiendo a Schiesaro, “*The Palingenesis of De rerum natura*”, la organización en el texto de los materiales seleccionados por el autor a los fines de poder dar cuenta del tema elegido y de convencer al lector de su contenido. Se ha hablado también de la existencia de una trama con características narrativas en *De rerum natura*, una veta que no exploramos en este trabajo. Al respecto véase Gale, M., “The Story of Us: A Narratological Analysis of Lucretius’ *De rerum Natura*” en: Gale, M. (ed.), *Latin Epic and Didactic Poetry*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2004, 49-71.

¹² Dalzell, *The Criticism of Didactic Poetry*.

que la síntesis y unidad que operan estos dos motivos clave se vincula con una forma de selección y organización de los materiales del poema y funcionan, por lo tanto, como una de las estrategias de las que se vale el autor para escapar de la “potencial indeterminación de la trama”.

2. La navegación, la tormenta y el naufragio

La primera mención del mar y la navegación aparece apenas en el tercer verso del poema, donde Lucrecio invoca a Venus, que llena de vida “el mar navegable y las tierras dadoras de frutos” (*quae mare navigerum, quae terras frugiferentis / concelebras*, I, 3-4). Es la única vez que la navegación aparece exclusivamente con signo positivo, asociada a las fuerzas creadoras de la naturaleza¹³. En adelante, el mar¹⁴ será presentado a menudo en estado de agitación (I, 271; II, 1; II, 550) y como una entidad traicionera (II, 557-559; V, 1004-1005), acorde con el imaginario tradicional romano¹⁵; la navegación, a su vez, será retratada como esfuerzo (*labor*) frente a la tormenta (II, 2) y mayormente como el fracaso de este esfuerzo, como naufragio (I, 272; II, 551-559; V, 1000-1001; V, 1226-1235; V, 1434). De esta manera, la tormenta, el engaño del mar y el naufragio son los elementos de este imaginario sobre cuya repetición se conforma el motivo de la navegación.

La agitación del mar es explicada en el poema por la acción del viento sobre su superficie: “La violenta fuerza del viento azota el mar” (*uentis uis uerberat incita pontum*, I, 271), “cuando sobre el vasto mar los vientos revuelven las olas” (*mari magno turbantibus aequora ventis*, II, 1), “como las olas que en la llanura salada hierven al violento azote de los vientos” (*<ut> in aequore salso / uentorum ualidis feruescunt uiribus undae*, III, 493-4). La imagen de la acción del viento es, a su vez, reforzada por la aliteración insistente de los sonidos *ui-*, *ue-*, *ua-*¹⁶. Finalmente, la fuerza del viento (*uis uentis*) produce un efecto muy concreto, un tipo de movimiento que Lucrecio designa a través del verbo *turbo* (agitar, desordenar, enturbiar)¹⁷ y sus derivados (I, 273; I, 278; III, 493; V, 442). Estos tópicos aparecen en tres momentos clave del poema.

En primer lugar, en el libro I (271-276) el poeta evoca la acción del viento como prueba de la existencia de cuerpos invisibles cuya naturaleza material (269-

¹³ Sobre la asociación de Venus con las fuerzas creadoras de la naturaleza véase Clay, D., *Lucretius and Epicurus*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, 82-110 y 226-238, y Catto, B. A., “Venus and Natura in Lucretius’ *De rerum natura* 1.123 and 2.167-174”, *Classical Journal* 84, 1988, 97-104. A menudo se ha visto en la figura de Venus un eco de la Afrodita de Empédocles. Sobre la presencia de Empédocles en Lucrecio véase Garani, M., *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, New York, Routledge, 2007, esp. 12 ss.

¹⁴ Las menciones del mar son numerosísimas en todo el poema. Hemos considerado irrelevante para nuestro análisis las menciones al mar en que este es utilizado para referir a un ámbito de la realidad (la tierra, el mar y el cielo).

¹⁵ Sobre este punto véase Saint-Denis, E., *Le rôle de la mer dans la poésie latine*, Paris, Klincksieck, 1935 y Malissard, A., *Les romains et la mer*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

¹⁶ La misma aliteración es utilizada al hablar de la acción del viento sobre el mar en V, 266, V, 388, V, 1226-1227 y VI, 624. Sobre la relación entre el plano fónico y el plano semántico de los textos poéticos y su incidencia en la interpretación de los mismos, véase –además de los estudios citados en la n. 4– Facchini Tosi, C., *Euphonia. Studi di fonostilistica (Virgilio Orazio Apuleio)*, Bologna, Patron Editore, 2000.

¹⁷ El verbo *turbo*, aplicado a cosas inanimadas, tiene por primera acepción encontrarse en un estado de desorden o conmoción. Referido al agua u otros líquidos tiene el sentido de enturbiar. véase OLD s.v.

270) es testimoniada por los efectos visibles de su fuerza (*uis*, I, 271): derriba naves y dispersa nubes (I, 272). De igual manera (es el supuesto de este entimema) sucede con los átomos cuya materialidad se hace patente en los efectos de su interacción, por más que ellos mismos sean invisibles. El ejemplo esconde, así, una analogía cuyo contenido se sugiere pocos versos más adelante: “Son, pues, sin duda, los vientos cuerpos invisibles, que barren el mar, las tierras y en fin, las nubes del cielo, llevándoselas a jirones en súbito remolino” (*Sunt igitur uenti nimirum corpora caeca / quae mare, quae terras, quae denique nubila caeli / uerrunt ac subito uexantia turbine raptant*, I, 277-279). La conclusión no llegará sino luego de muchos otros ejemplos: “invisibles son, pues, los cuerpos con los que obra la naturaleza” (*corporibus caecis igitur natura gerit res*, I, 327). La imagen permite articular así diferentes niveles de realidad: el invisible (la fuerza del viento, los átomos) y el visible (los efectos de la interacción de la materia invisible). Se trata de un óptimo ejemplo de la función dialéctica de la imaginaria lucreciana que mencionamos anteriormente.

En segundo lugar, los elementos señalados retornan durante la explicación de la enfermedad en el libro III (459-525). Para Lucrecio el alma es también material y se encuentra sometida a los mismos padecimientos que cualquier otro compuesto atómico. La prueba más contundente de esto es su capacidad de sufrir junto al cuerpo las enfermedades y las heridas. En este contexto argumentativo aparece nuevamente el símil del mar agitado por el viento: la epilepsia, afirma Lucrecio, “agita y perturba el alma, como las olas que en la salada llanura del mar hierven y espumean al violento azote de los vientos” (*turbat agens animam spumas, <ut> in aequore salso / uentorum ualidis feruescunt uiribus undae*, III, 493-494). La fuerza del viento es aquí utilizada para ilustrar la fuerza de la enfermedad (*uis morbis*, III, 492), que produce efectos parecidos. Nuevamente a partir de fenómenos visibles es posible arribar a la conclusión de la materialidad de sus causas invisibles. El mundo de nuestra experiencia no es sino el reflejo de un movimiento imperceptible, de la interacción entre los átomos, y en última instancia, el resultado de una fuerza (*uis*), la del choque entre los átomos. Como hemos señalado anteriormente, en este pasaje el plano fónico parece replicar la interacción entre los átomos mediante el entrelazamiento de los segmentos sonoros *ue; ua; ue; ui*.

En tercer lugar, la tormenta se convierte en imagen de la ausencia de combinaciones estables entre los átomos en un momento anterior al surgimiento del mundo (V, 432-445): no era posible en ese entonces ver el sol, el cielo y las cosas de nuestro mundo “sino una cierta tormenta extraña y una mole que surgía de todas las clases¹⁸ de principios” (*sed noua tempestas quaedam molesque coorta / omnigenis e principiis*, V, 436, 440¹⁹). Los versos siguientes explicitan la naturaleza

¹⁸ *Omnigenis*, es decir, de todas las clases. véase OLD s.v. Según el atomismo epicúreo, no todas las clases de átomos podían asociarse entre sí. Este pasaje se encuentra íntimamente relacionado con II, 547-564, donde Lucrecio sostiene que si las clases de los átomos fueran infinitas ninguna combinación sería posible.

¹⁹ Los editores trasponen los vv. 440 y 437 de tal manera que el v. 440 siga al v. 336 y el v. 337 al v. 445. Sobre los motivos de esta transposición véase Bailey, C. (ed.), *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Six. Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary*, 3 Vol., Londres, Oxford University Press, 1947, 1838.

de esta “tempestad”. Los átomos, de todas las clases (*omnigenus*), “no podían unirse en combinaciones estables, ni comunicarse unos a otros los movimientos convenientes” (*non omnia sic poterant coniuncta manere / nec motus inter sese dare conuenientis*, V, 444-445) “a causa de la diferencia de formas y variedad de figuras” (*propter dissimilis formas uariasque figuras*, V, 443). Esta discordia²⁰ “perturbaba sus distancias, direcciones, enlaces, densidades, choques, encuentros y movimientos” (*interualla uias conexus pondera plagas / concursus motus turbabat*, V, 438-439). La idea de desarticulación es reforzada en este pasaje mediante la repetición de palabras compuestas por el prefijo *dis*-²¹: *discordia* (V, 440), *dissimilis formas* (V, 443), *diffugeres partes* (V, 437), *discludere mundum membra* (V, 437-438), *magnas disponere partes* (V, 438-439).

Sin embargo, la ausencia de movimientos convenientes dará lugar, progresivamente, a un orden incipiente. A través de la tríada “dispersar” (*diffugeres*) – “dividir” (*discludere*) – “ordenar” (*disponere*) Lucrecio da cuenta de la manera en que se pasa del caos inicial de la materia, toda disímil, a una primera forma de su organización. En la dispersión, la imposibilidad misma de una unión entre cuerpos dispares hace que los átomos se dividan según las clases afines entre sí y terminen por encontrarse, de alguna manera, si no unidos por los *motus conuenientes* (V, 445), al menos ordenados en el espacio (V, 437-448). El universo lucreciano no admite, pues, formas absolutas de caos ni de orden.

Los tres pasajes analizados tienen en común algo más que la imagen de la tormenta: la acción de fuerzas invisibles y materiales, la articulación entre dos niveles de realidad (causas invisibles / efectos visibles), y los efectos disruptivos de esta acción expresada a través del verbo *turbo*. El pasaje final (V, 432-445) apela a un lenguaje más técnico y arroja nueva luz sobre los dos primeros. La *tempestas* consiste en un tipo de conflicto (*discordia*) caracterizado por la imposibilidad de que se formen nuevas aglomeraciones y de que se establezcan movimientos convenientes (*motus conuenientis*) entre los átomos de distinta clase, todo lo cual es presentado como efecto de la perturbación (*turbo*) de las relaciones entre los principios.

Si la tormenta representa la acción de fuerzas invisibles y materiales, el movimiento turbulento y, de manera más radical, la imposibilidad de la unión entre los átomos, la imagen del naufragio sirve en primera instancia para representar la dispersión de los átomos (II, 547-564) que resulta de la falta de “movimientos convenientes”. Cuando Lucrecio discute en la mitad del segundo libro que las clases de átomos no pueden ser infinitas, imagina el espacio como un mar (*pelagus*, II, 550) y a los *principia rerum* como un torbellino de materia heterogénea (*turba aliena materiae*, II, 550). En estas condiciones, se pregunta qué fuerza (*uis*, II, 449) y qué pacto (*pactum*, II, 449) los reuniría para que se unan (*congressa coibunt*, II, 449)²². Ninguno, porque si cada principio fuera el único de su tipo (II, 541-546), no tendrían entre sí un modo de reunirse (*rationem conciliandi*, II, 551). Más bien, dice, se dispersarían (*disiactare*, II, 553) como los restos de un

²⁰ El pasaje contiene también elementos del motivo de la guerra que serán oportunamente abordados más adelante.

²¹ El prefijo *dis*- tiene comúnmente valor de separación y dispersión, y a veces es utilizado para señalar la inversión de un proceso. véase OLD *s.v.*

²² La idea de unión se ve reforzada, además, por la insistente utilización del preverbio *cum*-.

naufragio (II, 552-555).

A su vez, en este pasaje, la enumeración de diferentes partes de la nave – “bancos, cuadernas, antenas, proas, mástiles y remos” (*cauernas / antemnas prorem malos tonsasque natantis*, II, 553-554) – enfatiza la desarticulación de la materia, desarticulación que la analogía extiende a los átomos. Se trata del mismo efecto logrado por la enumeración de relaciones atómicas en la descripción de la tempestad primigenia en el libro V: “distancias, direcciones, enlaces, densidades, choques, encuentros y movimientos” (*interualla uias conexus pondera plagas / concursus motus*, V, 441-442).

Los restos del naufragio llegan, finalmente, a las costas como un recordatorio para los hombres. Lucrecio opone al conflicto y al perpetuo devenir de la tormenta y el naufragio la seducción engañosa (*subdola pellacia*, II, 559; V, 1004-1005) del mar que se presenta calmo (*placidus*, II, 559; V, 1004) a los hombres. Si estos cedieran, sin embargo, a sus engaños, se enfrentarían a la tormenta y al naufragio (II, 555-559; V, 999-1006). El poeta parecería sugerir que detrás de la estabilidad de los fenómenos se encuentra el devenir constante de la realidad atómica, regida por choques, fuerzas, alianzas y guerras; del mismo modo en que detrás de las olas sonrientes (*ridentes undae*, V, 1005) se encuentra la tormenta.

A inicios del libro V no son los restos de la nave sino el marinero quien llega a la playa. La imagen compara la indefensión de un recién nacido con la del naufrago “arrojado por las crueles olas” (*saeuis proiectus ab undis*, V, 22). Ambos yacen desnudos en el suelo, sin poder hablar, sin recursos para la vida (*nudus humi iacet, infans, indignus omni / uitali auxilio*, V, 223-224). El símil forma parte de la serie de entimemas que Lucrecio utiliza para probar que “de ningún modo la naturaleza de las cosas ha sido ordenada por obra divina en nuestro favor” (*nequaquam nobis diuinitus esse paratam / naturam rerum*, V, 198-199). El mundo es imperfecto y los males que esta imperfección conlleva son anunciados por el llanto del niño-naufrago (V, 226-227).

Más adelante, en el mismo libro, se describirá el terror que lleva a un almirante a rezar a los dioses “cuando la suprema violencia del furioso viento barre en la llanura del mar” (*cum uis uiolenti per mare uenti / [...] aequora uerrit*, V, 1226-7). El rezo es vano, pues los destinos humanos son aplastados por una fuerza oculta (*uis abdita*, V, 1233), la de los átomos, y el almirante “arrastrado por violento torbellino” (*uiolento turbine (...) / correptus*, V, 1231-1232) morirá en los escollos (V, 1232).

La imagen del naufragio, y más extensamente el motivo de la navegación, se extienden así del ámbito de la fisiología a las consecuencias antropológicas de la ateleología y el anti-anthropocentrismo epicúreos²³. A través de ella es posible apreciar la estrecha relación existente entre la ausencia de un orden pre-establecido y de una armonía en el movimiento de los átomos, y la indefensión del hombre frente a la fortuna y el devenir.

Pero al mismo tiempo, la diferencia entre la tormenta y el mar calmo

²³ Sobre el concepto de “ley natural” y sus consecuencias en la filosofía de Epicuro véase Long, A. A. (1977), “Chance and Natural Law in epicureanism”, *CQ* 22 (1), 1977, 63-88. El estudioso inglés discute aquí el lugar dado al orden y al azar en la filosofía del Jardín, al tiempo que corrige el concepto de “límite” expuesto en De Lacy, P. H., “Limit and Variation in the Epicurean Philosophy”, *Phoenix*, 23, 1969, 104-113.

también estará cargada de consonancias éticas. En el elogio inicial del libro V, en que los logros de Epicuro son comparados a los de los dioses, se alaba al filósofo porque “con su arte libró la vida de tormentas tan grandes y tan grandes tinieblas, colocándola en aguas tan calmas y bajo un cielo tan radiante” (*quique per artem / fluctibus e tantis uitam tantisque tenebris / in tam tanquilo et tam clara luce locauit*, V, 10-12). Así, afirma Lucrecio que la sabiduría consiste en una regla de vida (*uitae ratio*, V, 9) y también, más adelante, en el conocimiento del límite, ya que Epicuro “fijó un límite a la ambición y al temor” (*finem statuit cuppedinis atque timoris*, VI, 25). Finalmente, el poeta aclara que es ignorancia del límite a la posesión y del límite a la grandeza del placer (V, 1432-1433) lo que “ha arrastrado a los hombres a la vida en alta mar y ha excitado desde el fondo los torbellinos de la guerra” (*uitam prouexit in altum / et belli magnos commouit funditus aestus*, V, 1434-1435). La navegación aparece así como la superación de un límite y el naufragio como su consecuencia, precisamente en la medida en que representan la falta de adhesión a la *ratio uitae* descubierta por Epicuro, el desconocimiento de los límites de la naturaleza y los riesgos de esta ignorancia.

Por último, la navegación y el naufragio no son solo metáforas sino una realidad histórica concreta. Lucrecio, en efecto, las hará formar parte de la historia del mundo, y les dará su lugar entre los desarrollos técnicos de la humanidad. El poeta identifica una época en que “las turbulentas aguas de mar” (*turbida ponti aequora*, V, 1000-1001) no “estrellaban bajo los escollos a naves y hombres” (*nec lidebant nauis ad saxa uirosque*, V, 1001), porque el arte de la navegación era ignorado (V, 1006). Es un momento anterior al descubrimiento del lenguaje y al surgimiento de las primeras comunidades y, más importante aun, al descubrimiento del oro²⁴. Con tono irónico Lucrecio concluye este pasaje recordando que “en ese entonces era la escasez de alimento lo que daba a la muerte los miembros languidecientes; ahora, en cambio, la abundancia los sumerge” (*tum penuria deinde cibi laguentia leto / membra dabat, contra nunc rerum copia mersat*, V, 1006-1007). La inserción del naufragio y de la navegación en la historia de la humanidad confiere realidad a los valores, hasta el momento simbólicos, de las imágenes analizadas. La navegación, el naufragio y la tormenta no son más figuras de la transgresión del límite o de la indefensión del hombre frente al devenir y la fortuna, sino acciones concretas que tienen su lugar en el tiempo de los acontecimientos y consecuencias explícitas para la vida de los hombres.

Según mostraremos a continuación, los diversos elementos que componen el motivo de la navegación son replicados o extendidos en el motivo de la guerra, que se constituye, así, como su complementario.

3. La guerra

El himno a Venus abre el poema con una plegaria por la paz en Roma. La suspensión del “tiempo intranquilo para la patria” (*patriai tempore iniquo*, I,

²⁴ La relevancia moral del descubrimiento del oro en la *kulturgeschichte* del libro V ha sido tratada en Schiesaro, A., “Lucretius and Roman politics and history” en: Gillespie, S. & Hardie, P. (eds.), *The Cambridge companion to Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 41-58.

41) es esencial para que el poeta y su destinatario, Memio, puedan dedicarse con “ánimo tranquilo” (*aequo animo*, I, 42) a sus respectivas tareas: Lucrecio, a exponer la doctrina de Epicuro y Memio a ocuparse del bienestar común. Con este pasaje se inaugura la larga lista de menciones a la guerra que, paso a paso, irán configurando este motivo en *De rerum natura*. Dedicaremos especial atención a esta primera aparición en que se conjugan de manera sintética los diferentes elementos que se desarrollan luego a lo largo del poema.

Con frecuencia se ha enfatizado el carácter “empedocleo” del proemio²⁵. Pero, ¿en qué consiste este exactamente? En la doble consideración de la naturaleza que el poeta cifra en las figuras antagónicas pero complementarias de Venus y Marte, las cuales podrían leerse como sinónimos de las fuerzas de amor (*φιλία*) y discordia (*νεῖκος*) que mueven el universo de Empédocles²⁶.

La llegada de Venus sitúa al lector en una perspectiva en la que prima la descripción panorámica y la apertura de horizontes amplios: “La industriosa tierra te tiende una muelle alfombra de flores, las llanuras del mar te sonríen y un plácido resplandor se difunde por el cielo” (*tibi suauiis daedala tellus / summittit flores, tibi rident aequora ponti / placatumque nitet diffuso lumine caelum*, I, 7-9); y lo convierte en espectador de una Naturaleza fértil y beneficiosa para la vida: “hundiendo en todos los pechos el blando aguijón del amor, los haces afanosos de propagar las generaciones, cada uno en su especie” (*omnibus incutiens blandum per pectora amorem, / effis tu cupide generatim saecla propagent*, I, 19-20). En la construcción de esta distancia entre el espectador y la imagen de la naturaleza descrita por Lucrecio se siembra la semilla de la actitud que el poeta reclamará más claramente en el libro II como propia de los sabios, es decir, un sereno desapego, mientras invita al lector a realizar un esfuerzo para alcanzarla:

“pero nada hay más dulce que ocupar los altos templos serenos, fortificados (*munita*) por la doctrina de los sabios, desde donde puedas bajar la mirada hasta los hombres, y verlos extraviarse confusos y buscar errantes el camino de la vida, rivalizar en talento (*certare ingenio*), contender en nobleza (*contendere nobilitate*), esforzarse día y noche con empeñado trabajo, elevarse a la opulencia y adueñarse del poder (*rerumque potiri*)” (II, 7-13).

El proemio del libro I también presenta por primera vez, a través de las imágenes de animales (I, 9-16), la doble atención de la mirada sobre lo bajo –la particularidad, el detalle, los átomos, los elementos constituyentes de realidades más amplias– y lo alto –lo general, los fenómenos, las realidades compuestas y las consecuencias de las realidades más profundas. De esta manera, la Venus del proemio reúne en sí más que la tradicional vinculación con el deseo (*uoluptas*) y el placer (*lepor*), al incluir algunos de los aspectos que Lucrecio atribuirá a la Naturaleza y las claves de una correcta actitud moral. Sin embargo, no es una imagen completa de la Naturaleza. La aparición de Marte (I, 31 ss.) nos

²⁵ Véase Sedley, D., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 15-34.

²⁶ Véase Garani, *Empedocles Redivivus*, 29 ss.

conduce a otro aspecto del mundo lucreciano: el de la guerra. Esta deviene, en el transcurso del poema, la imagen de un universo regido por el azar, susceptible de morir y desaparecer como todas las cosas, producto de un golpe más fuerte que la capacidad de cohesión de los átomos que lo componen. Al mismo tiempo se convierte en una de las metáforas de la condición del hombre ignorante de las reglas de la naturaleza, condenado a vivir en un mundo de conflicto sin posibilidad de encontrar paz ni reposo.

Hacia el final del himno, los amantes, Venus y Marte, se entrelazan en un beso (I, 38-40), representando la unidad bipolar de la naturaleza. Dicha unidad puede ser descripta en términos ontológicos –cohesión y orden de los átomos *versus* movimiento azaroso e inestabilidad–; en términos cognoscitivos –distancia y desapego *versus* compromiso e inmersión–; y en términos éticos –serenidad *versus* conflicto. Precisamente, el deseo del poeta por la victoria de Venus constituye, no (como podría pensarse) la opción por una consideración parcializada e ingenuamente idealista de la naturaleza, la cual será criticada a lo largo de la obra, sino un verdadero ruego por la estabilidad que vuelve posible la vida, por la consecución de la distancia necesaria para el conocimiento y para la felicidad. Tales aspectos remiten también al potencial efecto del poema sobre el lector, por cuanto el *lepor*²⁷ de Venus puede identificarse con la capacidad sugestiva de la poesía; y con el lector mismo, representado en la figura de Memio, predispuesto por Venus (es decir, naturalmente) a estas posibilidades de existencia.

A partir de este punto, la imaginaria de la guerra se desarrollará más allá del simbolismo de los dioses amantes del proemio del libro primero. Como hemos visto con la navegación, en el proceso se construye un motivo capaz de describir formas de conflicto en la naturaleza y en los hombres, tanto a un nivel microscópico (los átomos y la psicología), como a un nivel macroscópico (el mundo y la historia).

En uno de los más célebres pasajes de *De rerum natura* (II, 112-124) Lucrecio describe el movimiento de las partículas de polvo que pueden verse en un haz de luz. Los pequeños corpúsculos iluminados por el rayo del sol sirven de modelo e imagen (*simulacra et imago*, II, 112) del movimiento de los átomos, que, no habiendo sido admitidos en las combinaciones de las cosas, vagan en el vacío infinito: “muchos, además, de los que vagan por el vacío infinito, no fueron admitidos en las combinaciones de las cosas o, aun siéndolo, no pudieron conjugar sus movimientos (*consociare motus*)” (II, 109-111). Esta imagen permite articular diferentes niveles de realidad. En primer lugar, Lucrecio establece un vínculo entre un fenómeno perteneciente al mundo de nuestra experiencia cotidiana, el espacio reducido del haz de luz donde se mezclan partículas de polvo, y un fenómeno que excede por su magnitud toda forma de experiencia, el vacío infinito que contiene los átomos. Es lícito establecer esta relación, explica el poeta, “en la medida en que una cosa pequeña puede servir de modelo a las grandes y ayudarnos a comprenderlas” (*dumtaxat rerum magnarum parua potest*

²⁷ Véase Arrighetti, G., “Lucrece dans l’histoire de l’Epicurisme. Quelques réflexions” en: Algra, K.; Koenen, M. Schrijvers, P. (eds.), *Lucretius and His Intellectual Background*, Amsterdam-Londres, North-Holland, 1997, 21-33.

res / exemplare dare et uestigia notitiae, II, 123-124). En segundo lugar, se articula un nivel visible con uno invisible, ya que el movimiento del polvo en el aire revela el movimiento de los átomos en el vacío. La explicación, en este caso, es de tipo causal: el choque de los átomos pone en movimiento los agregados más pequeños, y estos, a su vez, a otros más grandes, de tal manera que la moción de la materia “va ascendiendo y emerge poco a poco hacia nuestros sentidos” (... *ascendit ... et exit / paulatim nostros a sensus ...*, II, 138-139).

El movimiento, en estos versos, es descrito como una guerra. Las partículas en el haz de luz (y por extensión los átomos) se mezclan de mil modos y se las puede ver “como en eterno certamen, trabar batallas y escaramuzas, escuadrón con escuadrón, sin dar tregua” (*et uelut aeterno certamine proelia pugnas / edere turmatim certantia nec dar pausam*, II 2117-2118). El resultado de este movimiento eterno será la disgregación y la unión de la materia: “ora juntándose, ora separándose en agitación incesante” (*conciliis et discidiis exercita rerum*, II, 120)²⁸. De manera similar a como sucedía en el motivo de la navegación, este movimiento será descrito como una turbación: “a las que vemos moverse en desorden en los rayos del sol” (*quae in solis radiis turbare uidentur*, II, 126). El poeta señala que esta agitación (*turba*, II, 127) proviene de los principios (II, 132) que se mueven por sí mismos (II, 133) y mueven, a su vez, a los compuestos “cuya potencia más se aproxima a la de los átomos” (*quasi proxima sunt ad uiris principiorum*, II, 135). Por último, no debe perderse de vista que en esta imagen el movimiento se expresa en todos los niveles, visibles e invisibles, afirmando la constante movilidad, el incesante devenir, de todas las cosas: “también en el fondo de la materia hay movimientos secretos e invisibles” (...*motus quoque materiai / significant clandestinos caecosque subesse*, II, 127-128).

Hemos visto cómo en el motivo de la navegación la fuerza (*uis*) de los choques y la variedad (*omnigenus*) de los átomos impide la conformación de *motus conuenientis*. Del estado de turbación así generado nace, sin embargo, un orden incipiente: el surgimiento de las *magnae partes* del mundo: el cielo, el mar y la tierra (V, 437-448). Esta misma tensión entre movimientos creadores y movimientos destructores es representada en el motivo de la guerra bajo la figura del combate igualado (*aequo certamine*, II, 573) que los átomos (II, 569-580) y los elementos (V, 380-395) libran entre sí.

En primer lugar, los principios libran una contienda eterna (*aeterno certamine*, II, 118) empezada desde tiempo infinito (*ex infinito tempore contractum*, II, 574). Desde una perspectiva cósmica la simplicidad de los átomos y su infinita cantidad hace que los movimientos destructores no puedan imponerse definitivamente ni sepultar la vida para siempre (*Nec superare motus itaque exitiales / perpetuo neque in aeternum sepelire salutem*, II, 569-570), mientras que la fuerza de los choques atómicos impide que los movimientos de generación y crecimiento puedan conservar eternamente a los seres creados (*nec porro rerum genitales auctificique / motus perpetuo possunt seruare creata*, II, 571-572). La imagen de una batalla eterna en que las fuerzas en conflicto no logran superar las fuerzas del contrincante le permite a Lucrecio representar las dinámicas de asociación y

²⁸ Nótese, nuevamente, la utilización de los preverbios enfáticos *dis-* y *cum-*.

disociación atómicas que rigen el universo como un proceso estable en que las fuerzas opuestas se limitan mutuamente. Nos encontramos de lleno, nuevamente, en la representación dual de la Naturaleza, ya evocada por el abrazo entre Venus y Marte en el proemio del poema.

Todavía en otro sentido se libra en la Naturaleza una contienda igualada. En el libro V no serán los átomos sino los elementos quienes lucharán para imponerse los unos sobre los otros (V, 380-415). En esta ocasión Lucrecio no hablará de una batalla eterna, librada desde tiempo infinito: los elementos, las partes en conflicto son materia compuesta y, por tanto, no comparten la eternidad de los átomos (V, 351-379). En la contienda, el triunfo de un elemento sobre otro es seguido de una calamidad. El poeta recuerda dos: el triunfo del fuego, que dio lugar al mito de Faetón (V, 396-410), y el triunfo del agua, que causó un gran diluvio (V, 411-415). En un caso extremo, la victoria acabaría con el mundo, que depende del equilibrio que los elementos se esfuerzan en romper: “así estos elementos, animados de tal ardor, en un combate indeciso, luchan entre sí por una causa grandiosa” (*tantum spirantes aequo certamine bellum / magnis <inter se> de rebus cernere cernant*, V, 392-393).

La imagería de la guerra parece develar un mundo en constante movimiento, cuyas partes se afectan mutuamente. El golpe (*plaga*) y la fuerza (*uis*) serán las modalidades de esta mutua influencia de la materia, origen de movimientos que pueden dar lugar a la creación (*rerum genitalis motus*) o a la destrucción (*exitiales motus*) de las cosas. Este devenir constante, sin embargo, no siempre resulta evidente. Cuando Lucrecio afirma que “también en el fondo de la materia hay movimientos secretos e invisibles” (*...motus quoque materiai / significant clandestinos caecosque subesse*, II, 127-8) o cuando se afirma que la contienda entre los átomos y entre los elementos es pareja (*aequo certamine*), entonces podemos intuir que existe una apariencia de estabilidad que oculta el constante devenir de las cosas. En el caso de la navegación, esta apariencia era representada por la imagen del mar sonriente. En el caso de la guerra será representado por la visión distante del ejército.

Si el movimiento de los átomos es eterno y constante, se pregunta Lucrecio, ¿cómo es posible que todas las cosas parezcan estar en una profunda quietud (*summa tamen summa uideatur stare quiete*, II, 310)? El movimiento atómico es imperceptible, al igual que lo son los átomos por su pequeño tamaño, circunstancia que el poeta compara con la visión de la batalla (*belli simulacra cientes*, II, 324). El brillo de las armas, el temblor de la tierra bajo los pies de los hombres, los gritos, la embestida de la caballería, el estremecimiento del campo; todas estas cosas son vistas, a suficiente distancia, en reposo: “hay en lo alto de los montes un punto donde todo se ve en quieto, y como un inmóvil fulgor en el llano” (*est quidam locus altis montibus <unde> / stare uidentur et in campis consistere fulgor*, II, 331-332). Las acciones de la guerra, al igual que en los pasajes anteriores, ilustran los movimientos incesantes de la materia. La novedad es la posibilidad de una visión distante en la cual este movimiento se vuelve imperceptible.

La mirada distante, sin embargo, significará más que la visión desde lejos. Representará una perspectiva que debe ser alcanzada mediante la filosofía, una metáfora de la separación de los dolores, los temores y las preocupaciones

que persigue el sabio epicúreo. Se anuncia por primera vez en el proemio del segundo libro. En los versos iniciales (II, 1-13) Lucrecio advierte que, si bien es agradable ver desde la seguridad de la costa el esfuerzo de los hombres en alta mar, o desde lo alto del monte los ejercicios militares, aun más agradable es ver desde los templos serenos de los sabios la vida de los hombres movidos por sus pasiones. No se trata de sentir placer por el sufrimiento ajeno, sino de la tranquilidad que nace de saberse a salvo de un peligro (*malis careas quia cernere suaue est*, II, 4). Y sin embargo, como se aclara pocos versos después, la visión de la guerra (*belli simulacra cientis*, II, 41) no puede, por sí misma, dejar el alma de los hombres libre de preocupaciones (*uacum pectus linquunt cura que solutum*, III, 45): solo la ciencia y la imagen de la naturaleza (*naturae species ratioque*, II, 61) son capaces de liberar a los hombres de las tinieblas del espíritu. Más que una imposible separación física de los peligros, el sabio epicúreo busca un desapego “intelectual” que pueda salvarlo del miedo, el dolor y las preocupaciones (*corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur / iucundu sensu cura semota metuque*, II, 18-9)²⁹.

La noción de que la *uoluptas* buscada por la filosofía del Jardín no puede ser alcanzada por medios bélicos, sino que se la debe perseguir por medios intelectuales, conforma uno de los elementos centrales del motivo de la guerra en *De rerum natura*. El personaje de Epicuro se convierte, en este contexto, en el héroe anti-épico del poema³⁰. Sus armas son el ingenio y la palabra; su conquista, el conocimiento de los límites de la naturaleza; sus enemigos, la religión, el miedo y las preocupaciones.

En consecuencia, el maestro es representado en el poema como un general en una campaña de conquista y liberación (I, 62-79) y como el héroe que ha sometido a terribles monstruos (V, 22-54). En el primero de estos pasajes el filósofo es presentado como el primero en rebelarse contra la religión (I, 67-68). Las cualidades que le permiten vencer son intelectuales, y no marciales: “la vívida fuerza de su espíritu triunfó” (*uiuuda uis animi peruicit*, I, 72); “y recorrió el todo infinito con su mente y su ánimo” (*atque omne immensum peragrauit mente animoque*, I, 74). Finalmente, el botín de su campaña será la filosofía de la naturaleza: “el conocimiento de lo que puede nacer y de lo que no, las leyes, en fin, que a cada cosa delimitan su poder, y sus mojones profundamente hincados” (*quid possit oriri / quid nequeat, finita potestas denique cuique / quam sit ratione atque alte terminus haerens*, I, 75-77). Como ha mostrado Vinzenz Buchheit³¹, la descripción del pasaje evoca una campaña militar y las metáforas pertenecen al lenguaje marcial; aun más, algunos de sus elementos parecen emular los elogios de las hazañas de Alejandro Magno, aunque con una clara inversión de valores marciales e intelectuales.

El segundo pasaje (V, 22-54) compara las hazañas de Hércules con las

²⁹ Para un análisis más preciso y completo de las “visiones distantes” véase De Lacy, Ph., “Distant Views: The Imagery of Lucretius 2” en: Gale, M. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 146-157.

³⁰ Sobre la construcción de la figura de Epicuro en contraposición a ciertos rasgos marciales de la cultura romana véase Buchheit, V. “Epicurus’ Triumph of the Mind”, en Gale M. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 104-131. Sobre el sentido en que debe entenderse *dicta*, en relación con las enseñanzas de Epicuro, véase Florio, R., “Dictis non armis, Lucrecio y el código épico”, *AC* 77, 2008, 61-77.

³¹ Buchheit, “Epicurus’ Triumph of the Mind”.

de Epicuro con el fin de afirmar que este último ha sido un mayor benefactor de la humanidad que el primero. Los enemigos del hijo de Zeus, afirma Lucrecio, hubieran muerto de todas formas y, aunque no hubieran sido derrotados, no podrían actualmente hacernos daño (*cetera de genere hoc quae sunt portenta perempta, si non uicta forent, quid tandem uiua nocerent?*, V, 37-38). Epicuro, en cambio, ha podido vencer peligros más urgentes no con armas, sino con sus palabras³² (*dictis non armis*, V, 50): pasiones (*cuppeditinis*, V, 45), punzantes preocupaciones (*acres curae*, V, 45-46) y temores (*timores*, V, 46). En un pasaje ya citado anteriormente (II, 34-61), Lucrecio había advertido que la visión de la guerra (*belli simulacra cientis*) no puede ahuyentar los temores y las preocupaciones, y que las tinieblas del espíritu solo pueden ser iluminadas por la ciencia y la imagen de la naturaleza.

Una de las ideas que subyace en la sustitución de valores marciales por valores intelectuales en ambos pasajes es la de un cambio de perspectiva sobre cuáles son los verdaderos riesgos que los hombres afrontan en sus vidas. No deben temerse los ejércitos, los monstruos o las fieras salvajes, sino que la superstición, el miedo, las pasiones y las preocupaciones son las amenazas más inmediatas y tangibles en nuestras vidas. Este cambio de perspectiva, que otorga un lugar y una función central a la filosofía y a la palabra, puede ser considerado como la clave de sentido para comprender la imagen de la visión distante de la guerra, no como la contemplación desde una lejanía sino como desapego e imperturbabilidad frente al constante e imprevisible devenir del mundo.

Por otra parte, la oposición entre armas (*armis*) y palabras (*dictis*) puede ser asimilada a la contraposición entre las figuras de Venus y Marte del principio del poema. El pedido de Lucrecio a la diosa de que le conceda encanto eterno a sus palabras (*aeternum da dictis, diua, leporem*, I, 28) y que calme al señor de las armas (*armipotens regit*, I, 33) constituye una crítica consciente de los valores pretorianos vinculados a la *res publica*³³ – como sin duda lo son también los dos elogios de Epicuro que hemos citado –, y al mismo tiempo constituye una afirmación, desde el momento en que se prioriza la figura de Venus sobre la de Marte, de la alternativa ética del Jardín que propone el placer (*uoluptas*) como *summum bonum*.

Finalmente, la guerra figurará, junto al naufragio, entre las consecuencias de los desarrollos técnicos de la humanidad. Al igual que había sucedido con la navegación, Lucrecio identifica una época anterior a la conformación del pacto que establece como principio de la sociedad “ni dañar ni ser dañado” (*nec laedere nec uiolare*, V, 1020). En esta época los hombres no morían en guerras: “un solo día no entregaba a la muerte muchos millares de hombres, llevados bajo banderas” (*At non multa uirum sub signis milia ducta / una dies dabat exitio*, V, 999-1000).

La guerra como realidad histórica es introducida luego del pacto como producto del descubrimiento de la propiedad y el oro (V, 1113). El descubrimiento de este valor artificial, la riqueza, suplantaría los valores naturales que hasta ese

³² En este contexto, *dictis* debe ser comprendida como la “síntesis de todas las palabras que ha de emplear [Lucrecio] para explicar los misterios de la naturaleza” y es, en este sentido, una forma clara de referir las enseñanzas de Epicuro; cf. Florio, R., “*Dictis non armis*”, 64.

³³ Véase Buchheit, “Epicurus’ Triumph of the Mind” y Fowler, D., “Lucretius and Politics” en: Barnes, J. & Griffin, M. (eds.), *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Oxford University Press, 1989, 205-225.

momento habían organizado la sociedad: la belleza, la fuerza y el talento (*et pecus atque agros diuisere atque dedere / pro facie cuiusque et uiribus ingenioque*, V, 1110-1111). Este cambio, unido al deseo de los hombres de asentar su fortuna sobre cimientos estables (V, 1120-1122), conduciría a la guerra. Todo esto es considerado por Lucrecio como un desvío de la regla de vida planteada por Epicuro (*uitae ratio*, V, 9): “que si los hombres se rigieran por la verdadera doctrina, la mayor riqueza del hombre está en vivir parcamente, con ánimo sereno” (*quod siquis uera uitam ratione gubernet, / diuitiae grandes homini sunt uiuere parce / animo aequo*, V, 1117-1119).

A las guerras por el poder, que acabarán con los reyes (V, 1120-1135), les seguirá un período de oclocracia (V, 1136-1142): “así el poder cayó en manos de la hez del pueblo turbulento, y cada uno pretendía para sí el mando y el puesto más alto” (*Res itaque ad summam faecem turbasque redibat, / imperium sibi cum ac summatum quisque petebat*, V, 1141-1142). A continuación, le sucederá la *res publica*, con la sujeción a un segundo pacto, el de la ley, que sin embargo no será suficiente para traer tranquilidad a los hombres (V, 1156-1160). Las guerras seguirán siendo una constante en la historia de la humanidad, sujeta a diversos progresos técnicos (V, 1281-1349), y solo el conocimiento del límite y del verdadero placer puede salvar a los hombres:

porque no conoce el límite a la posesión (*quae sit habendi finis*) ni sabe hasta dónde puede crecer el verdadero placer (*omnino quoad crescat uera uoluptas*), y esto es lo que poco a poco ha arrastrado la vida al alta mar (*uitam prouexit in altum*) y ha excitado desde el fondo los poderosos torbellinos de la guerra (*belli magnos commouit funditus aestus*). (V, 1431-1435).

Las imágenes de guerra representarán, a un nivel físico, las tensiones, el desarrollo de fuerzas contrarias que rige la naturaleza, sea para mostrar los resultados caóticos generados por la fuerza de los choques atómicos, sea para representar el equilibrio entre los movimientos contrarios de destrucción y generación. En general, brinda una forma de representar el devenir del mundo en que nos toca vivir. Por esto, en un nivel humano, la guerra es presentada como consecuencia de la ignorancia del límite, como la ausencia de reglas que limiten la acción, ausencia correlativa al desconocimiento de las leyes de la naturaleza que limitan todas las cosas.

En el himno a Venus que abre el poema, el ruego por contar con la asistencia de la diosa, que no es sino un rezo por el triunfo, aunque sea momentáneo, de los *motus rerum genitales*, es un gesto de afirmación de la vida, del valor del conocimiento y de la búsqueda de la felicidad en un mundo donde conviven el placer y el dolor. Un gesto que descubre el carácter profundamente optimista y para nada ingenuo de la filosofía epicúrea. Afirmación que, en tanto elección de una forma de vida, se convierte en el centro y raíz de la filosofía del Jardín, porque –recordando las palabras de Pierre Hadot– “el discurso filosófico debe ser comprendido en la perspectiva del modo de vida del que es al mismo tiempo medio y expresión y, en consecuencia, debe comprenderse que la filosofía es en efecto, ante todo, una manera de vivir, pero que se vincula estrechamente

con el discurso filosófico”³⁴.

4. Conclusiones

Al comienzo de nuestra reflexión postulamos que la repetición de determinados elementos de la imaginaria permitían hablar de motivos en *De rerum natura*. El análisis de los motivos de la navegación y de la guerra en sus diversos niveles nos ha permitido constatar que la repetición de imágenes en variados contextos argumentativos del poema tiende a reforzar la percepción de la unidad de los fenómenos de la naturaleza.

Tanto las imágenes de la navegación como las de la guerra muestran formas de conflicto (la acción de fuerzas, la perturbación, etc.) que pueden ser constatadas en distintos niveles de realidad: las relaciones entre los átomos, los elementos del mundo, el alma humana, la sociedad. Simultáneamente, las imágenes relacionadas con la guerra y el naufragio son utilizadas para dar cuenta de fenómenos muy diversos y para explicar procesos distintos: desde la acción del viento sobre el mar, como modelo de la acción de fuerzas invisibles, hasta un ataque de epilepsia, como prueba de la materialidad del alma.

La variedad de fenómenos evocados de esta manera no solo tiene en común la más o menos distante referencia a un trasfondo físico compartido, es decir, el trasfondo desarrollado por Epicuro en su filosofía. Los motivos de la navegación o la guerra constituyen otra forma de articulación de la realidad que el poema busca representar. Es precisamente en esta síntesis que opera esta forma particular de repetición donde se esconde un intento (no el único) de superación de lo que llamábamos la “potencial indeterminación de la trama del poema”: la navegación y la guerra modelizan en el texto lucreciano una serie de dinámicas específicas de la realidad que se manifiestan en todos los niveles y en los objetos más diversos. En última instancia, la guerra y el naufragio pueden ser consideradas como figuras emblemáticas de la representación poética y filosófica del devenir de la realidad y de las circunstancias existenciales, de la ausencia de causas finales y de la in-hospitalidad del mundo que habita el hombre.

Santiago Sánchez

Instituto de Humanidades (CONICET-UNC)

santiago.ts13@gmail.com

Resumen:

El trabajo se propone explorar la representación del concepto de devenir en *De rerum natura* de Lucrecio. Los supuestos de la física epicúrea llevan a concebir la naturaleza como una totalidad compuesta y fluctuante de elementos en conflicto. Este aspecto de la filosofía del Jardín es tratado por Lucrecio a través de un conjunto de imágenes en torno a diversas facetas del tema de la navegación y de la guerra. Demostraremos que estas imágenes se articulan en motivos cuyo poder expresivo y de síntesis permite al autor sortear los problemas de indeterminación que supone la representación de la naturaleza de las cosas.

³⁴ Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, México D. F., Fondo de Cultura Económico, 1998, 3.

Palabras Clave: imagería, devenir, atomismo, filosofía y poesía, representación.

Abstract:

The paper aims to explore the representation of the concept of becoming in Lucretius' *De rerum natura*. The axioms of Epicurean physics lead to conceive nature as an integrated and fluctuating totality of conflicting elements. This philosophical aspect is treated by Lucretius through a set of images involving various aspects of the themes of navigation and war. It will argue that these images are organized in *motifs* whose capacity for expression and synthesis allows the author to overcome the problems of indetermination underlying the representation of the nature of things.

Keywords: imagery, becoming, atomism, philosophy and poetry, representation.

RECIBIDO: 22-8-2019 – ACEPTADO: 12-2-2020

LA PIEDRA IMÁN: DE LUCRECIO A CLAUDIANO; DE LA CIENCIA A LA MITOLOGÍA

Consideraciones preliminares

*De rerum natura*¹ representa un sistema epistemológico de metodología científica cuyo autor, Tito Lucrecio Caro (ca. 99-54 a.C.), procuró deshacer los *vincula* que sujetan al hombre a las concepciones mítico-religiosas, disertando “sobre el principio elevado del cielo y de los dioses” y “los elementos primordiales de las cosas” (*DRN.*, I, 54-55: *de summa caeli ratione deumque/ disserere [...] et rerum primordia*). Sus esfuerzos, también vinculados a los de los filósofos presocráticos² —cuya tradición fisiológica se inscribe bajo la denominación *perí phýseos*—, residen en la exposición de la filosofía epicúrea por medio de la cual se buscó alcanzar la imperturbabilidad del ánimo o *ataraxía*, a partir de la comprensión del universo y de sus leyes particulares.

Precisamente, Epicuro de Atenas (341-270 a.C.), acerca del cual Lucrecio consideraba “que [...] vertió todas las cosas de su boca plena de verdad”³ (*DRN.*, VI, 6: *omnia veridico qui [...] lex ore profudit*), fue quien organizó esta doctrina sobre la base de cuatro principios reguladores, conocidos como *tetraphármakon* o “cuadrifármaco”, con los que procuró liberar a la humanidad de errores tales como el temor a los dioses, el temor a la muerte, el exceso de bienes y el límite de los males y los dolores.⁴ Asimismo, según afirma Farrington, el epicureísmo, surgido hacia el año 312 a.C., contó entre sus premisas generales la de proporcionar “al hombre una norma de conducta en su vida mientras el mundo era presa de una gran convulsión social”.⁵

Con un espíritu liberador semejante, Lucrecio resignificó estos principios en ‘clave romana’, con el objeto de entregar a sus contemporáneos un instrumento que diera sosiego a la incertidumbre de sus ánimos, abatidos por las guerras sociales y partidarias. Consciente de que ninguno antes que él, en el ámbito de la literatura latina, había recorrido “los inaccesibles lugares de las Piérides” (*DRN.*, I, 926: *avia Pieridum [...] loca*), Lucrecio persistió en la necesidad de dar fin “al terror y a las tinieblas del ánimo” (*DRN.*, VI, 39: *terrorem animi tenebrasque*). En contra de la superstición religiosa, Epicuro había expuesto, en su momento, su oposición a la restauración de los “dioses-estrellas”⁶ —característicos de la religión política platónico-aristotélica— y a la adivinación astrológica, por lo cual

¹ Los pasajes de *De rerum natura* que se utilizan en el presente trabajo proceden de la edición de Bailey, C. (ed.), *Titi Lucreti Cari, De rerum natura libri sex*, 3 Vols, Oxford, Clarendon P., 1947. También fue consultada la edición de Munro, H. A. J. (ed.), *Titi Lucreti Cari, De rerum natura libri sex*, 2 Vols., Cambridge University P., 2009 [1864].

² Lucrecio polemiza sobre las teorías de cuatro exponentes de la filosofía presocrática: Heráclito (I, 635-704), Empédocles (I, 716-829), Anaxágoras (I, 830-920) y Demócrito, a quien menciona por su nombre en V, 622. Incluso, en I, 705-715, Lucrecio enumera las diferentes escuelas jónicas de pensamiento, entre las cuales vuelve a insistir en los principios heraclíteos, además de referirse a Anáximenes, Tales de Mileto y Ferécides de Siro.

³ Cabe señalar que son propias las traducciones de todos los pasajes lucrecianos transcritos.

⁴ Cf. Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. II. Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*, Buenos Aires, Losada, 1974, 95.

⁵ Farrington, B., *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, Laia, 1983, 23.

⁶ Farrington, *La rebelión*, 109.

Lucrecio lo exalta librando batallas a la manera de los héroes y las divinidades⁷ y alcanzando, finalmente, “la victoria” que iguala a los sabios “con el cielo” (*DRN.*, I, 79: *nos exaequat victoria caelo*). En consonancia con esto, *De rerum natura* exhibe el análisis de numerosos motivos atinentes a la cosmología, las percepciones sensoriales, las enfermedades, los eclipses, la evolución del hombre e, incluso, la piedra imán. Lucrecio la incluyó en el contexto de un conjunto de ‘maravillas’ que desafían la inteligencia humana, atendiendo no solo a las características generales del denominado *magnes* (*DRN.*, VI, 906-920), sino también a los efectos del magnetismo (*DRN.*, VI, 998-1099).

Por otra parte, casi cinco siglos después de la composición de *De rerum natura*, Claudio Claudiano (ca. 370-405 d.C.) —poeta de origen alejandrino asimilado a la corte del emperador Honorio— recurrió al texto lucreciano con el objeto de exaltar las peculiaridades del magneto en uno de los breves poemas de sus *Carmina minora*.⁸ A diferencia de Lucrecio, Claudiano se vale del recurso de la paradoja para interrogarse acerca de un objeto carente de belleza que despertaba la admiración de los hombres.⁹ El texto del poeta tardío, que comprende cincuenta y siete hexámetros, no persigue la argumentación científica de su antecesor sino despertar el deslumbramiento ante lo inexplicable y lo maravilloso, ya que la descripción de cómo la piedra imán atrae el hierro es desplazada al ámbito de lo mítico: en este contexto, Venus y Marte, alegorizados, representan respectivamente la atracción magnética y la férrea tenacidad del metal.

Finalmente, en relación con lo dicho hasta aquí, cabe señalar que el presente trabajo procurará demostrar cuáles son las características y los efectos de la piedra imán, según el sistema epicúreo-lucreciano, y analizar el diálogo que se establece con el texto de Claudiano, quien se mostró como un hábil experimentador en la fusión de la ciencia y la ficción poética.¹⁰

Características del magnetismo y sus efectos en *De rerum natura*

En particular, es en el Libro VI donde Lucrecio se dedicó a iluminar las razones en torno a los fenómenos meteorológicos para que los hombres desestimaran la creencia de que son un producto de la iracundia divina. Al respecto, afirmaba: [*Quorum operum causas nulla ratione videre/ possunt ac fieri divino numine rentur*] (*DRN.*, VI, 90-91: [No pueden ver, por ninguna razón, las causas de estas/ obras y creen que suceden a causa de un poder divino]). En cuanto al saber

⁷ Cf. *DRN.*, V, 6-54.

⁸ Para este trabajo se consultaron las siguientes ediciones de la obra de Claudiano: Hall, J. (ed.), *Claudii Claudiani Carmina*. Leipzig, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1985; Platnauer, M. (ed.), *Claudian*, I. London, Heinemann, 1922; Jeep, L. (ed.), *Claudii Claudiani Carmina*, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1876.

⁹ Acerca del uso de la paradoja en el poema de Claudiano, cf. Hardie, Ph., *Classicism and Christianity in Late Antique Latin Poetry*, California, University of California Press, 2019, 179.

¹⁰ Tal como advierte R. Lavalle, en *Referencias naturales en Claudiano*. Tesis doctoral Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, 4-5, consultada el 10 de marzo de 2020, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/referencias-naturales-en-claudiano.pdf>. Claudiano se desenvuelve con la habilidad de un panegirista alabando las maravillas de la naturaleza. No pretende dar explicaciones racionales a la manera de Empédocles, Arato, Lucrecio y Virgilio, sino que expresa su admiración por lo natural de una manera heterogénea, sin generar controversias entre la ciencia y la poesía.

meteorológico, Serres señala que la Meteorología, marginada generalmente de la historia de la ciencia,¹¹ se encontraba entre los intereses de los fisiólogos jónicos, de Platón, de Aristóteles y del propio Epicuro.¹² Por otra parte, en el marco religioso de la adivinación romana, los *omina* y los *auspicia* estaban dirigidos a desentrañar, entre otros presagios, las voces del trueno y la visualización de los relámpagos y de los rayos, conocida esta última con el nombre de *kerainoscopia*.¹³ Por lo tanto, no ha de extrañar que, entre los argumentos del último libro, Lucrecio estima que “deben cantarse las tormentas y los rayos luminosos,/ qué hacen y por qué causa siempre se producen” (*DRN.*, VI, 84-85 *sunt tempestates et fulmina clara canenda, id faciant et qua de causa cumque ferantur*).

También en el Libro VI —el de los meteoros—¹⁴ denominado por Serres “el libro de las turbulencias”,¹⁵ se exponen otros fenómenos explicables por el principio de que ‘todo fluye continuamente’,¹⁶ tales como las trombas marinas, las corrientes de lava del Etna, los movimientos sísmicos, las corrientes del mar, las de las fuentes, ríos y pozos. Asimismo, insistiendo desde el comienzo de este libro en que la ignorancia de las causas fenoménicas es lo que lleva a los hombres a someterse a los dioses,¹⁷ Lucrecio se ocupa de todo aquello que despierta el asombro y la admiración, tal como ocurre con la piedra imán, acerca de la cual sostiene que “los hombres se maravillan de esta piedra” (*DRN.*, VI, 910: *Hunc homines lapidem mirantur*). No obstante, el *miraculum*, plausible de ser reducido al dominio de lo religioso por el desconocimiento, es entendido como parte de un ‘acuerdo necesario’ que rige entre los elementos naturales; por lo tanto

[...] agere incipiam quo foedere fiat
naturae, lapis hic ut ferrum ducere possit,
quem Magneta vocant patrio de nomine Grai,
Magnetum quia fit patriis in finibus ortus. (*DRN.*, VI, 906-909)

[...] comenzaré a explicar por qué pacto
de la naturaleza sucede que al hierro pueda atraerlo esta piedra
que los griegos llaman magneto, a partir del nombre de su lugar de origen,
ya que se originó en las fronteras del país de los magnesios.¹⁸

¹¹ Serres, M., *El nacimiento de la Física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*. Valencia, Pre-Textos, 1994, 89.

¹² En Epicuro (Diog. Laer., X, 100), se mencionan las posibles causas de diferentes fenómenos meteorológicos, tales como el torbellino, los relámpagos, entre otros. Cf. Munro, *Titi Lucreti Cari, De rerum natura libri sex*, vol. II, 378.

¹³ Cf. Bloch, R., *La adivinación en la Antigüedad*. México, F.C.E., 2002, 76.

¹⁴ Desde el verso 96 al 422, Lucrecio analizó las causas de los siguientes fenómenos atmosféricos: el trueno, el relámpago, el rayo, las tempestades estacionales y la desestimación del origen divino del rayo.

¹⁵ Serres, *El nacimiento de la Física*, 103.

¹⁶ El origen de las epidemias se explica también a partir del movimiento de los fluidos; estos pueden distribuirse a través del aire, o bien surgir de la propia tierra. Cf. *DRN.*, VI, 1098-1102.

¹⁷ *Lucr.*, *DRN.*, VI, 53-55: *propterea quod/ ignorantia causarum conferre deorum/ cogit ad imperium res et concedere regnum* (porque/ la ignorancia de las causas los obliga a conferir los hechos/ al imperio de los dioses y a concederles su reino).

¹⁸ Existen en la zona del Mediterráneo yacimientos de magnetita, un óxido de hierro particular que presenta un campo magnético remanente y que aparece en forma de una roca de color negro. En cuanto a su nombre, se decía que era procedente de la ciudad de Magnesia, en Lidia, Asia Menor, aunque otras fuentes mencionan la ciudad de Magnesia en Macedonia. Por su parte, Plinio el Vie-

Si bien Lucrecio inició su explicación a partir de una referencia lexical y toponímica, retoma el concepto del viejo atomismo democríteo acerca de la *anágke phýseos* o “constricción natural”¹⁹ bajo el término *foedus*, el cual remite al orden de las relaciones sociales y políticas de la Roma contemporánea. Al respecto, Hellegouarc’h sostiene que, en general, *foedus* designa el pacto establecido entre dos personas o dos grupos sociales que se alían a través de la confianza recíproca (*fides*) e, incluso, también se lo utiliza en el marco de las relaciones que Roma llevaba a cabo con sus aliados o con los pueblos sometidos; pero, principalmente se recurre al término *foedus* en el dominio de los contratos entre órdenes sociales diferentes.²⁰ En este sentido, Lucrecio entiende que la atracción dada entre ambos objetos resulta inviolable, puesto que está sustentada por un principio de mutua vinculación donde “las adherencias, las uniones, adaptaciones, incorporaciones y soldaduras”²¹ se definen por la especificidad local de los elementos que se justifican necesariamente.

Asimismo, Lucrecio recurre a procedimientos epicúreos —apropiados para una metodología científica de carácter empírico— con el fin de asegurar a la audiencia la adquisición de conocimientos valederos sobre fenómenos controversiales;²² en este caso, lo ejemplifica con un encadenamiento de anillos sostenidos por la adherencia del magneto:

[...]; quippe catenam
 saepe ex anellis reddit pendentibus ex se.
 Quinque etenim licet interdum plurisque videre
 ordine demisso levibus iactarier auris,
 unus ubi ex uno dependet subter adhaerens
 ex alioque alius lapidis vim vinclaque noscit (DRN., VI, 910-915)

[...]; en efecto, a menudo,
 forma un encadenamiento de anillos que penden de ella.
 Y de hecho se puede ver, en ocasiones, que cinco o más
 en orden sucesivo son empujados por las leves brisas,
 cuando uno pende de otro adhiriéndose por debajo,
 y cada uno a su vez del otro conoce la fuerza vinculante de la piedra

Esta forma de ejemplificar le permite al poeta dar cuenta de la coherencia de su sistema teórico y, al igual que Epicuro, procura asirse, a través de argumentaciones retóricas, de datos tomados de la realidad sensible para homologarlos con la realidad “in-visible”, “no perceptible” o *res caeca*.²³ En consecuencia, exige la atención de su interlocutor para continuar con la

jo, *Nat.*, XXXVI, 25, afirma que su nombre deriva de su descubridor, un pastor del monte Ida, en la región frigia. Por otra parte, Plinio hace referencia a piedras imanes de diferentes cromatismos.

¹⁹ Gemelli Marciano, M. L., *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*. Berlin-New York, de Gruyter, 2007, 298.

²⁰ Hellegouarc’h, J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris, “Les Belles Lettres”, 1972, 38-40.

²¹ Serres, *El nacimiento de la Física*, 122.

²² Markovic, D., *The Rhetoric of Explanation in Lucretius' De rerum natura*. Leiden-Boston, Brill, 2008, 83.

²³ Cf. Markovic, *The Rhetoric of Explanation*, 84.

exposición de su material, ya que la linealidad discursiva, —“the linear medium of communication”, como afirma Markovic²⁴— posibilitará aprehender la complejidad del universo:

Hoc genus in rebus firmandumst multa prius quam
ipsius rei rationem reddere possis,
et nimium longis ambagibus est adeundum;
quo magis attentas auris animumque reposco. (*DRN.*, VI, 916-920)

En asuntos de este tipo muchas cosas deben confirmarse antes
de que puedas dar cuenta de este mismo asunto,
y deben emprenderse con rodeos demasiado largos;
por esto te exijo que me prestes oídos y un ánimo más atentos.

La explicación de lo que ocurre con la piedra imán no es excepcional, por el contrario, la naturaleza está constituida de elementos que fluyen necesariamente de manera continua a través del vacío,²⁵ puesto que todo aquello que existe es materia y esta se encuentra en constante movimiento, por ello

Usque adeo omnibus ab rebus res quaeque fluenter
fertur et in cunctas dimittitur undique partis
nec mora nec requies interdatur ulla fluendi (*DRN.*, VI, 931-934 [935, 930, 931])

Hasta tal punto cada cosa es llevada de manera fluida a partir
de todas las cosas y es enviada en todos los sentidos hacia todas partes
y no se concede demora ni reposo alguno en el fluir.

A su vez, Lucrecio afirma que todos los cuerpos producen emanaciones de distintos tipos y que pueden interactuar entre sí, según las diferentes sensibilidades y la naturaleza de la rarefacción, por lo tanto

Multa foramina cum variis sint reddita rebus,
dissimili inter se natura praedita debent
esse et habere suam naturam quaeque viasque. (*DRN.*, VI, 981-983)

Ya que se asignaron muchos poros²⁶ a cosas variadas,
deben haber sido dotadas de una naturaleza disímil
entre sí y tener cada una su naturaleza y sus conductos.

En consecuencia, establecidos estos preceptos (*DRN.*, VI, 999: *praeposta parata*), Lucrecio deduce que el magnetismo es producto del flujo de los *corpora*, tanto de la piedra imán como del hierro, por lo cual ambos resultan ligados en el

²⁴ Markovic, 53.

²⁵ El vacío es una sustancia que se caracteriza por ceder ante cualquier esfuerzo o choque.

²⁶ Cabe entender poro como conducto, vía o intersticio entre las partículas o moléculas que constituyen un cuerpo sólido.

vacío “por medio de lazos no visibles” (*DRN.*, VI, 1016: *caecisque [...] compagibus*). Los espacios liberados por la emanación de la piedra resultan ocupados por el aire que se encuentra en las porosidades del hierro, de forma tal que este aire arrastra a los objetos féreos “como el viento a las naves y a las velas” (VI, 1033 [1032]: *quasi navem velaque ventus*). Por último, el poeta concluye:

Hic igitur, penitus qui in ferrost abditus aer,
sollicito motu semper iactatur eoque
verberat anellum dubio procul et ciet intus (*DRN.*, VI, 1037-1039)

En consecuencia, este aire, que está escondido profundamente en el hierro, siempre es sacudido por un movimiento constante y por eso, sin duda, azota al anillito y lo conmueve desde adentro;

En este punto, Lucrecio enumera diferentes experiencias con la piedra imán en relación con los llamados “anillos de Samotracia” (*DRN.*, VI, 1044: *Samothracia ferrea*)²⁷ y con otros minerales, como los vasos de bronce o *scaphia* (*DRN.*, VI, 1046) que no son atraídos magnéticamente, cosa que no debe llamar la atención si se argumenta siguiendo los procedimientos del sistema: *Illud in his rebus mirari mitte, / quod aestus non valet e lapide hoc alias impellere item res* (*DRN.*, VI, 1056-1057: En estas cuestiones, que no te asombre el hecho de que el flujo/ no tiene la fuerza para impulsar desde esta piedra, del mismo modo a otras cosas). En particular es lo que se produce con la madera, el oro y otros elementos que Lucrecio opta no mencionar para no extenderse en demasía y abusar de “tan largos rodeos” (*DRN.*, VI, 1081: *tam longis [...] ambagibus*). Lo que sí insiste es en la existencia de una “unión óptima” que se produce cuando las cosas se encuentran “huecas”, por lo cual pueden llenarse unas a otras, como sucede con la piedra imán y el hierro a causa de sus particulares texturas:

Quorum ita texturae ceciderunt mutua contra,
ut cava conveniant plenis haec illius illa
huiusque inter se, iunctura haec optima constat.
Est etiam, quasi ut anellis hamisque plicata
inter se quaedam possint coplata teneri;
quod magis in lapide hoc fieri ferroque videtur. (*DRN.*, VI.1084-1089)

Las texturas de estas cosas se precipitan mutuamente en direcciones contrarias de manera tal que convergen entre sí, estas huecas con las llenas de aquel lado y aquellas (huecas), con las (llenas) de este otro; esta es la unión óptima. Sucede, también, que ciertas cosas pueden sostenerse plegadas entre sí, como si estuvieran entrelazadas por medio de anillitos y ganchos; así parece que esto sucede más en la piedra y en el hierro.

²⁷ El pasaje es considerado oscuro; se trataría de anillos con abundancia de componentes áureos en su exterior y que no se los habría conocido como anillos de hierro. Cf. Sedley, D., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 52-54.

Claudiano y la apropiación del vocabulario lucreciano

Hasta aquí se presentaron las argumentaciones racionales con las que Lucrecio procuró ‘desmitificar’ el magnetismo y sus efectos.²⁸ No nos detendremos en analizar la persistencia del texto lucreciano durante los siglos posteriores a su producción; no obstante, cabe afirmar al respecto que los gramáticos y los *rhetores* que enseñaban en las *scholae* imperiales tardías incorporaron *De rerum natura* a sus comentarios, aun cuando el acceso al poema resultaba dificultoso.²⁹ En consecuencia, si existió un diálogo intertextual entre la poesía lucreciana y la literatura tardoantigua, este se construyó a partir de la puesta en práctica del canon literario, en la continuidad de la tradición escolar. Efectivamente, este diálogo puede ejemplificarse en algunos de los poemas breves que integran los *Carmina minora* del alejandrino Claudio Claudiano, un corpus de cincuenta y tres composiciones de métrica diversa y contenido variado que habría comenzado a escribir en el año 397³⁰ y que sería publicado por Estilicón, el *magister militum* teodosiano y ‘hombre fuerte’ del Imperio de Occidente, poco después de la muerte del poeta acaecida hacia el 404.³¹

De este conjunto poético, nos ocuparemos del titulado *Magnes* que ocupa el número 29 (XLVIII) en el orden del corpus.³² El poema se inicia con la necesidad de hallar respuestas, ‘de-construyendo’ la situación comunicativa característica del discurso didáctico, ya que no se trata de un *magister* que poéticamente se dirige a un *discipulus* para transmitirle un saber; por el contrario, es el yo lírico quien requiere de la inteligencia de un destinatario *doctus*, llamado a demostrar cuáles son los resultados de una *curiositas* inteligente ante los enigmas de la naturaleza.³³

Quisquis sollicita mundum ratione secutus
semina rimatur rerum (c. m. 29, 1-2)

Cualquiera que examina el mundo con un razonamiento atento
persiguiendo las semillas de las cosas

hoc mihi quarenti, si quid deprendere veri
mens valet, expediat (c. m. 29, 8-9)

²⁸ Si bien, en *Ion*, 533c, Platón se vale del ejemplo de la cadena de anillos que son atraídos por la piedra imán para comparar la fuerza divina que lleva a Ion hablar bellamente sobre Homero, Lucrecio apela a la realidad empírica de los sentidos para analizar el fluir de las sustancias que acuerdan en una juntura necesaria.

²⁹ Cf. Butterfield, D., *The Early Textual History of Lucretius' De Rerum Natura*. Cambridge, Cambridge University Press, 85.

³⁰ Castillo Bejarano, M. (ed.), *Claudiano. Poemas*. Vol. I. Madrid, Gredos, 1993, 16.

³¹ La poesía de Claudiano se habría dividido en tres diferentes *corpora*: por una parte, *De raptu Proserpinae* y, por otra, los *Carmina maiora* integrados por los poemas de ocasión y, a su vez, una tercera rama constituida por los *Carmina minora*. En cuanto a la posibilidad de que Estilicón hiciera publicar en un *volumen unicum* la obra del poeta, esto fue rechazado por editores como Birt, Hall y Charlet. Cf. Castaldo, D. (2013). “De flores despojando el verde llano”. *Claudiano nella poesia barocca, da Faria a Góngora*. Napoli, Università degli Studi di Napoli Federico II, 2013, 24.

³² Cf. Hall, *Claudii Claudiani Carmina*, 376-378. Platnauer, *Claudian*, I, xxv, señala que existen discrepancias en la numeración y ordenamiento de los *Carmina minora*.

³³ La traducción de todos los pasajes de Claudiano que se transcriben es propia.

que me explique a mí que pregunto esto, si una mente
está en condiciones de descubrir alguna verdad.

El vocabulario que Claudiano utiliza es el que forjó el propio Lucrecio³⁴ para referirse a las partículas indivisibles del antiguo atomismo de Leucipo y Demócrito, que Virgilio y Ovidio utilizaron —respectivamente en *B.*, V, 32 y *M.*, I, 9— en el marco de sus relatos cosmogónicos: se trata de “las semillas de las cosas” (*DRN.*, I, 59: *semina rerum*) con las que el poeta epicúreo metaforizó los denominados *primordia* o *corpora prima* (*DRN.*, I, 61), es decir, “los elementos a partir de los cuales se generan todas las cosas” que se corresponden con los *archai* o ‘principios’ de Epicuro.³⁵ El conocimiento que pueda alcanzarse sobre estos permitiría iluminar las causas de una serie de fenómenos que Claudiano enumera entre los versos 2 y 7 de su poema:

[...], quo luna laborat
defectu, quae causa iubet pallescere solem,
unde rubescentes ferali crine cometae,
unde fluant venti, trepida equis viscera terrae
concutiat motus, quis fulgura ducat hiatus,
unde tonent nubes, quo lumine floreat arcus (*c. m.* 29, 2-7)

[...] por qué la luna sufre
con su desaparición, qué causa ordena que el sol empalidezca,
de dónde, los cometas que se enrojecen a causa de su lúgubre cabellera,
de dónde fluyen los vientos, qué movimiento agita las vísceras
de la tierra trepidante, qué abertura conduce los relámpagos,
de dónde retumban las nubes, con qué luz florece el arco.

Estos temas se encuentran incluidos entre los contenidos astronómicos y meteorológicos de los libros V y VI de la obra lucreciana: los eclipses de la luna y del sol, el lugar de donde proceden los vientos, los movimientos sísmicos, los relámpagos abriéndose paso en el cielo, el tronar de las nubes y la luz del arco iris; cabe señalar una excepción al respecto: Lucrecio no hace una mención particular de los cometas, tan solo en el L. II, 206-207 alude a “las antorchas nocturnas que vuelan/ por el alto cielo” (*nocturnasque faces caeli sublime volantis*) y que “extienden sus largos trayectos de llamas” (*longos flammaram ducere tractus*). Asimismo, en una enumeración de meteoros, parafrasea sus propios versos al referirse en el L. V, 1191 a “las errantes antorchas nocturnas del cielo y las llamas voladoras” (*noctivagaeque faces caeli flammaeque volantes*).

Por su parte, Claudiano también se detiene en otros fenómenos que despiertan asombro, tales como la piedra imán, precisamente, porque nada se

³⁴ Lavalle, *Referencias naturales*, 49, insiste en que Claudiano, para explicar la estructura interna de la materia magnética, debió seguir las huellas lucrecianas.

³⁵ Cf. Bailey, *Titi Lucreti Cari*, vol. II, 607.

destaca en su externalidad —“sin color, oscura y común” (c. m. 29, 10: *decolor obscurus vilis*) —, pero sí por lo maravilloso de sus propiedades que opaca todo tipo de fulgor y de honras, incluyendo el exotismo de lo oriental:³⁶

[...]. Non illle repexam
caesariem regum, non candida virginis ornat
colla nec insigni splendet per cingula morsu,
sed nova si nigri videas miracula saxi,
tum pulchros superat cultus et quidquid Eois
Indus litoribus rubra scrutatur in alga. (c. m. 29, 10-15)

[...]. Ella no (adorna) la cuidada
cabellera de los reyes, no adorna los blancos cuellos
de las vírgenes ni resplandece por los cinturones con insigne diente,
pero si vieras las renovadas maravillas de la piedra negra,
entonces supera las bellas honras y cualquier cosa que el indio
busca en la roja alga por los litorales orientales.

Esta mirada del poeta cortesano hacia lo asombroso, opuesta al racionalismo de Lucrecio,³⁷ es congruente con la pasión por las curiosidades del universo advertible entre sus contemporáneos y, a su vez, no resulta ajena a cierta tendencia enciclopedista en la que se pretendía aunar saberes técnicos y humanísticos, como ocurre en muchos de los *carmina minora*.³⁸ Incluso lo maravilloso (*miraculosum*), aquello que se encuentra en el plano de lo paradójico, deja de pertenecer a los márgenes de lo excepcional para formar parte del inventario de la naturaleza. Estas transformaciones conceptuales comenzaron a operarse desde Plinio el Viejo y su *Naturalis Historia* (s. I d.C.), cuando integró lo “admirable” a su experiencia científica convirtiendo lo excepcional en “memorable” y, por lo tanto, digno de ser ordenado y conservado.³⁹

Para Claudiano, la paradoja del fenómeno magnético se acerca a una forma de simbiosis que los naturalistas denominan ‘comensalismo’, en la medida en que resulta equivalente a una interacción biológica entre seres de igual o diferente especie donde uno saca provecho de esa asociación sin perjuicio ni beneficio para otro; de ahí que el poeta afirma que la piedra imán, como si se tratara de un organismo vivo que requiere de sustento para conservar su vitalidad y no perecer, se vale del vigor recibido del hierro:

nam ferro meruit vitam ferrique rigore
vescitur; hoc dulces epulas, hoc pabula novit;

³⁶ Cf. Hardie, *Classicism and Christianity*, 179.

³⁷ Lavalle, *Referencias naturales*, 51, sostiene que en este poema Claudiano parece haber seguido la tesis mecanicista lucreciana basada en las corrientes de aire.

³⁸ Cf. Pégolo, L., “Sutilezas narrativas en *Poemas breves* de Claudio Claudiano”, en: Pégolo, L.; Neyra, A. V. (eds.), *Un milenio de contar historias. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo*. Buenos Aires, OPFIL, 2016, 96-97.

³⁹ Cf. Conte, G. B., *Generi e lettori. Lucrezio, l'elegia d'amore, l'enciclopedia di Plinio*. Milano, Arnaldo Mondadori Editore, 1991, 116-118.

hinc proprias renovat vires; hinc fusa per artus
 aspera secretum servant alimenta vigorem;
 hoc absente perit: triste morientia torpent
 membra fame venasque sitis consumit apertas. (c. m. 29, 16-21)

pues, ha recibido la vida a partir del hierro y se alimenta de la dureza del hierro; en él encuentra los dulces manjares, en él, los nutrientes, de aquí renueva sus propias fuerzas; de aquí, derramados a través de las articulaciones, los ásperos alimentos conservan su vigor particular; estando este ausente, perece: se vuelven torpes los miembros moribundos a causa de la triste hambre y la sed consume las venas abiertas.

Del contenido de los hexámetros 16-21 se desprende una posible relación con los principios dinámicos de la materia, tal como fueron concebidos en *De rerum natura*, ya que el cuerpo, puesto en movimiento a través de las articulaciones, permite que el esfuerzo de la mente siga conectado a él;⁴⁰ esto mismo ocurre con la distribución de los alimentos a través del cuerpo⁴¹ —incluso el dolor y el placer—, para lo cual en todas las ocasiones Lucrecio recurre al sustantivo *artus*.⁴² En cuanto al sustantivo *membra*, Claudiano lo utiliza para referirse a las partes corporales que se entorpecen a causa del hambre y la sed, puesto que es el alimento vital lo que las hace persistir. Al respecto, Lucrecio afirma que los miembros se animan porque es la vida la que se encuentra en ellos,⁴³ y el cuerpo como un vaso contenedor del alma, si se rompe, provoca la salida de la sangre de las venas,⁴⁴ mientras, progresivamente, avanzan los signos agónicos de la muerte con la pérdida de la sensibilidad.⁴⁵

Del epicureísmo materialista a la ficción mítico-alegórica

Seguidamente y sin mediar conector alguno, Claudiano se traslada al orden de lo mitológico-alegórico para explicar los efectos del magnetismo; para ello recurre a representaciones plásticas y ornamentales de Marte y Venus, a quienes asigna características antinómicas propias del dios de la guerra y de la diosa detentadora de ocios y placeres.⁴⁶ Ambas divinidades, compartiendo un espacio sagrado común,⁴⁷ adquieren la forma figurada del hierro y de la piedra

⁴⁰ Cf. *DRN.*, II, 266-268, 271, 283.

⁴¹ Cf. *DRN.*, II, 711-713.

⁴² Cf. *DRN.*, II, 964-965.

⁴³ Cf. *DRN.*, III, 120, 127, 245, 276, 283.

⁴⁴ Cf. *DRN.*, III, 440-442.

⁴⁵ Cf. *DRN.*, III, 526-547.

⁴⁶ En la pintura romana y, particularmente, la de la región campana, el motivo de Venus está unido a representaciones elegantes en las que se pone énfasis en los aspectos eróticos, tal como se observa en el mural “La pacificadora Venus desarmando a Marte”, que se encuentra en la “Casa de Marte y Venus”, en Pompeya. Cf. Maiuri, A., *The Great Centuries of Painting. Roman Painting*. Geneva, Skira, 1953, 77.

⁴⁷ Zanker, P., en *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid, Alianza, 1992, 233-234, afirma que, a partir del programa iconográfico del Foro de Augusto, “la estatua de la diosa del amor debía aparecer en toda circunstancia junto a la del dios de la guerra, con lo cual [...] se recordaba necesariamente el amor furtivo de ambos en el mito griego”. Más abajo, Zanker recuerda un grupo de figuras de culto, pertenecientes al templo de *Mars Ultor*, en el que se encuentra el dios de la guerra barbado, con yelmo crestado y clámide, Venus *Genetrix* junto a Eros y un príncipe augústeo.

imán, destacándose en él la dureza y en ella la atracción:

Mavors, sanguinea qui cuspide verberat urbes,
et Venus, humanas quae laxat in otia curas,
aurati delubra tenent communia templi.
Effigies non una deis, sed ferrea Martis
forma nitet, Venerem magnetica gemma figurat. (c. m. 29, 22-26)

Marte, quien fustiga las ciudades con su sangrienta lanza,
y Venus, que alivia las cuitas humanas por medio del ocio,
poseen altares comunes de un templo dorado.
No hay una imagen única para las divinidades, sino que la férrea figura
de Marte resplandece (y) una joya imantada representa a Venus.

Claudiano ficcionaliza la unión entre el hierro y el imán como una hierogamia o matrimonio sagrado; conforme a lo establecido por los *mores*, se consagra la unión que asegura la continuidad del sistema socio-familiar y sostén del orden político de las élites. El poeta, a continuación, incluye *loci communes* propios del género epitalámico⁴⁸ enumerando ordenadamente algunos momentos de la aristocrática *confarreatio*.⁴⁹ Estos elementos genéricos comprenden la *domum deductio*, cortejo de bodas que acompañaba a la novia hacia la casa del novio, la descripción ornamental del *atrium* donde se llevaba a cabo parte de la ceremonia matrimonial y, en particular, la de la cámara nupcial donde los novios concretaban su amor conyugal.⁵⁰

illis connubium celebrat de more sacerdos;
ducit flamma choros; festa frondentia myrto
limina cinguntur, roseisque cubilia surgunt
floribus, et thalamum dotalis purpura velat. (c. m. 29, 27, 30)

El sacerdote celebra para ellos el matrimonio según la costumbre;
una antorcha conduce los coros; con mirto festivo cubiertos de fronda

⁴⁸ Claudiano compuso epitalamios como parte de su consagración a la poesía de carácter panegírico, tales como el dedicado a celebrar las bodas del emperador Honorio y la princesa María, y el *Carmen minor* 25, dedicado a Paladio y Celerina. Ambos están inspirados en la poesía estaciana; al respecto, cf. Wasdin, K., "Honorius Triumphant: Poetry and Politics in Claudian's Wedding Poems", *CP*, Vol. 109, N° 1 (January), 2014, 48-65, Ramella, T., *Claudio Claudiano, Epitalamio per Palladio e Celerina* (c. m. 25, Hall). *Introduzione, traduzione e commento. Tesi di Ricerca*. Venezia, Università Ca'Foscari, 2018.

⁴⁹ En la "Casa de M. Lucrecio Frontón", correspondiente al denominado cuarto estilo pompeyano (s. I. d.C.), se descubrió un panel en el que se representa una ceremonia nupcial que tiene a Venus como protagonista. Se trata de "El cortejo de Venus y Marte", en el que la diosa tiene el aire meditativo de una joven novia y Marte, vestido con clámide azul y yelmo crestado, se posa sobre la prometida rozándola levemente. Junto a ellos, se encuentran Cupido y un conjunto de mujeres que parece pertenecer a la servidumbre; alguna de ellas podría ser la *pronuba*. Cf. Maiuri, *Roman Painting*, 77-78; Senna Garralfóni, R., de Paula Sanfelice, P., "Em tempos de culto a Marte por que estudar Vênus? Repensando o papel de Pompeia durante II guerra", en: Cerqueira, F., Gonçalves, A. T., Medeiros, E. & Brandão, J. L. (orgs.), *Saberes e poderes no mundo antigo: estudos ibero-latinoamericanos*. Volume I: "Dos Saberes". Coimbra, Classica Digitalia Universitatis Conimbrigenensis (<http://classicaldigitalia.uc.pt>), 2013, 65-84.

⁵⁰ Cf. Fedeli, P., *Il carne 61 di Catullo*. Svizzera, Edizioni Universitarie Friburgo, 1972.

se ciñen los umbrales; y se elevan los lechos nupciales con flores
de rosas, y la púrpura de la dote custodia el tálamo.

No obstante el cuidado con el que se realiza el ritual, este resulta alterado por un hecho maravilloso (c. m. 29, 31: *mirum opus*), dado que se produce una asimetría entre los géneros al ser la diosa, quien, comportándose de manera activa, “somete al marido por su propia voluntad” (c. m. 29, 31-32: *Cytherea maritum/ sponte rapit*). La diosa lo arrastra para atarlo al lecho, así como fuera encadenado en el cielo “a lechos anteriores” (c. m. 29.32: *caelique toros priores*), según cuenta el vergonzante episodio en el cual un engañado Vulcano expone a la vista de los Olímpicos el modo en que los adúlteros Marte y Venus quedaron atrapados por una red mágica.⁵¹ Particularmente, Claudiano reelabora la explicación del fenómeno natural a partir de una focalización mitológica de alcances cósmicos,⁵² para lo cual se vale del relato conocido para establecer diferentes niveles entre lo divino y lo humano,⁵³ a la vez que fuerza la relación entre los géneros literarios: se suma a lo epitalámico el erotismo elegíaco.

En este punto, Claudiano profundiza su “labor de aguja”, característica de la poesía tardía, pues no solo se vale del recorte y la combinación de elementos provenientes de diferentes géneros, sino que produce un texto nuevo sobre la base de distintos momentos del poema lucreciano.⁵⁴ Por una parte alude al ejemplo de los anillos sostenidos por la atracción del imán (*DRN.*, VI, 911-915) y, por otra, al himno de apertura en el que se invoca a Venus, madre de los romanos y fuerza reproductora de la naturaleza, a quien, en el fragor de las luchas intestinas, Lucrecio reconoce como garante de paz. A continuación, observemos en el subtexto cómo la fiereza marcial es vencida por la *suavitas* amorosa:

[...], quoniam belli fera moenera Mavors
armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se
reicit aeterno devictus vulnere amoris,
atque ita suspiciens tereti cervice reposta
pascit amore avidos inhians in te, dea, visus,
eque tuo pendet resupini spiritus ore. (*DRN.*, I, 32-37)

[...], ya que Marte, de armas poderosas,
rige sobre los feroces oficios de la guerra, quien a menudo en tu regazo
se recuesta, vencido por la eterna herida del amor,
y así, levantando la mirada con el terso cuello tendido hacia atrás,
alimenta miradas ávidas de amor, observándote a ti, Diosa,
y el suspiro de él, que se recuesta, pende de tu boca.

⁵¹ Al respecto, cf. Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Paidós, 1984, 11.

⁵² Cf. Hardie, *Classicism and Christianity*, 179.

⁵³ Cf. Coombe, C., *Claudian the Poet*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018, 24.

⁵⁴ Ware, C., *Claudian and the Roman Epic Tradition*. Cambridge University Press, 2012, 11, se refiere a tres técnicas alusivas que la crítica advierte en la poesía de Claudiano. Estas son: 1) las citas directas, 2) los “lugares comunes” con empleo o variación del vocabulario tradicional y 3) alusiones menos deliberadas y formales.

Así, el texto resultante representa la consumación del *conubium*:

pectora lascivo flatu Mavortia nectit
et tantum suspendit onus galeaeque lacertos
inplicat et vivis totum complexibus ambit.
Ille lacessitus longo spiraminis actu
arcanis trahitur gemma de coniuge nodis. (c. m. 29, 33-37)

encadena los pechos marciales con su aliento sensual
y sostiene un peso tan grande y pliega sus brazos
al casco y lo rodea por completo con sus vívidos abrazos.
Él, excitado por la extensa influencia de su aliento,
es arrastrado por nudos misteriosos a partir de la gema consorte.

Mientras la naturaleza es la *summa rerum* que Lucrecio procura iluminar desde la racionalidad, Claudiano insiste en recrear el orden mitológico con aspectos tomados de la realidad humana, convirtiendo a la naturaleza en la acompañante nupcial que asegura el enlace divino: *pronuba fit Natura deis* (c. m. 29, 38: la Naturaleza es quien conduce a los dioses a la cámara nupcial). Sin embargo, el poeta no puede desentrañar las misteriosas razones que unen a estos objetos como si fueran dos amantes furtivos: *subitis sociantur numina furtis* (c. m. 29.39: los númenes se asocian en súbitos amores secretos); por ello inquiere retóricamente sobre el desconcierto de lo maravilloso,⁵⁵ valiéndose del vocabulario lucreciano en un contexto erótico-elegíaco. Se pregunta, entonces, por el ardor que facilita la persistencia de los pactos entre los metales, la concordia que enlaza dos objetos resistentes, el carácter anhelante de la piedra que hiere a una materia afín por medio del placer amoroso:

Quis calor infudit geminis alterna metallis
foedera? Quae duras concordia iungit mentes?
Flagrat anhela silex et amicam saucia sentit
materiem placitosque chalybs cognoscit amores.⁵⁶ (c. m. 29, 40-43)

¿Qué calor infundió alianzas mutuas en metales
semejantes? ¿Qué concordia une a mentes resistentes?
La piedra arde anhelante y siente herida a la materia
amada y el hierro reconoce los placenteros amores.

A través de las *laudes* que exaltan la figura de Venus, en oposición a las imágenes que representan la guerra personificada en Marte, Claudiano, al igual que Lucrecio, glorifica la paz alegorizada en la diosa del amor:

⁵⁵ Al respecto, cf. Warburg, I., "El correlato poético de la ékphrasis en los *Carmina* de Claudiano sobre asuntos naturales", *Stylos*, 16 (16), 2007, 225.

⁵⁶ Las palabras destacadas se encuentran en el texto lucreciano, cf. Paulson, J., *Index Lucretianus*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.

Hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto
circumfusa super, suavis ex ore loquellas
funde petens placidam Romanis, incluta, pacem. (*DRN.*, I, 38-40)

Tú, Diosa, te has derramado sobre él, mientras reposa
en tu cuerpo sagrado; desde tu boca exhala, gloriosa, suaves palabras
buscando la plácida paz para los romanos.

Sola feris occurrit equis solvitque tumorem
pectoris et blando praecordia temperat igni.
Pax animo tranquilla datur, pugnasque calentes
deserat et rutilas declinat in oscula cristas. (*c. m.* 29, 47-50)

Ella sola se pone en frente de los fieros caballos, atenúa la inflamación
de su pecho y entibia los corazones con un blando fuego.
Una paz tranquila se concede al ánimo y él abandona los combates
acalorados e inclina hacia abajo sus crestas rutilantes hacia los besos.

Finalmente, el poema concluye paradójicamente⁵⁷ con la aparente certeza de que no existe otra razón para el fenómeno magnético que las licencias concedidas al dios del amor, a quien el yo lírico interpela: *Quae tibi, saeve puer, non est permissa potestas?* (*c. m.* 29, 51: ¿Qué poder no te fue permitido, cruel niño?).⁵⁸ También el amor ha sido objeto de análisis del materialismo lucreciano en *De rerum natura* IV, 1037-1191, señalándose, entre otras cuestiones, los perjuicios a los que son sometidos los hombres desde lo físico, lo socioeconómico y lo psicológico por causas eróticas. Sin embargo, Claudiano opta por continuar con su intrincado sistema de relaciones míticas para resolver las inquietudes iniciales en torno a los fenómenos meteorológicos; arriba, entonces, a determinadas conclusiones en el marco de un contexto demostrativo o epidíctico en el que exalta la intervención de Amor como fuerza aglutinante de los contrarios. Del poder de sus flechas nada escapa: ni el rayo ni el propio Júpiter Tonante ni las piedras ni los metales, pues su ardor y su capacidad de atracción todo lo impulsan:

Tu magnum superas fulmen caeloque relicto
fluctibus in mediis cogis mugire Tonantem.
Iam gelidas rupes vivoque carentia sensu
membra feris, iam saxa tuis obnoxia telis,
et lapides suos ardor agit, ferrumque tenetur
inlecebris (*c. m.* 29, 52-57)

Tú superas al gran rayo y obligas a mugir al Tonante
en medio de las olas tras haber abandonado el cielo.

⁵⁷ Hardie, *Classicism and Christianity*, 179, hace referencia a la paradoja final del divino niño Cupido que cuenta con los poderes de un gran dios.

⁵⁸ Claudiano, en el marco del epitalamio en honor a Honorio y María (*Epith.*, X, 46-47), incluye la figura del travieso Amor como parte del entramado narrativo.

Ya hieres las gélidas rocas y los miembros que carecen
de una vívida sensibilidad, ya los peñascos están a merced de tus flechas,
y su propio ardor lleva adelante a las piedras, y el hierro es retenido
por tus tentaciones

Conclusiones

Ya que la literatura tardía es, por esencia, una *póiesis* gestada a partir del encuentro de diferentes formas de producción artística, no basta con analizar la relación existente entre la literatura de los siglos anteriores y la producida por poetas como Claudiano para sus contemporáneos cultos, ambas unidas por la continuidad pedagógica de la gramática y la retórica imperiales. Por el contrario, resulta necesario identificar la incorporación de diferentes recursos, incluso, los procedentes de otras artes como los efectos visuales, que convirtieron a esta poesía de carácter cortesano en un sofisticado aparato de creación, donde la mezcla de géneros y de tipos discursivos obliga a la crítica de hoy a estar atenta al polimorfismo del palimpsesto.

En este sentido, advertimos que la estética tardoantigua está sometida a la permanencia de ciertos estereotipos: en el caso del poemita analizado, su sustrato lexical y temático procede del sistema filosófico lucreciano, el cual se inserta coherentemente en el pasado de un *epos empedócleo* que buscó explicar las leyes de la naturaleza, estableciendo relaciones necesarias entre los elementos. Tal como afirma Farrell, *De rerum natura* cuenta con una estructura argumental por la cual cada libro posee por separado unidad e integridad, satisfaciendo una organización arquitectónica sustentada por el desarrollo de la teoría atomista según los principios de la secuencia, el equilibrio, el paralelismo y la inversión.⁵⁹ A partir de este sistema cuidadosamente articulado internamente, Claudiano operó sobre él a través de la variación y la transformación buscando satisfacer otros horizontes de expectativas entre sus receptores, con el fin de diversificar el producto poético resultante.

En cuanto a esta capacidad de intervenir en el texto-base, el poeta tardío fue un deudor de la retórica y de los juegos creativos que convirtieron a las *scholae* imperiales en talleres de renovación literaria; la intergenericidad como principio de imitación y estimulación a la variedad es lo que se destaca en su poesía, además del refinamiento de las imágenes que lo hizo acreedor de un estilo enjoyado y florido,⁶⁰ acorde con la sofisticación de la corte que constituía su audiencia, quizás nada menos luminosa y colorida que la piedra imán. No obstante, resulta atractiva como una gema para la imaginación, ante la amplificada capacidad de enumerar posibilidades racionales, como las elaboradas por Lucrecio, y por el hecho de ser catalogada entre otras maravillas sin solución.

Y, puesto que procuramos comprender el entramado de este diálogo

⁵⁹ Farrell, J. "Lucretian architecture: the structure and argument of the *De rerum natura*", en: Gillespie, S.; Hardie, Ph. (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 78-79.

⁶⁰ En cuanto a los refinamientos estéticos tardoantiguos, cf. Roberts, M., *The Jeweled Style: Poetry and Poetics in Late Antiquity*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1989, 38-65.

textual que no se obtura en el Medioevo sino que continúa abriéndose caminos a través del tiempo, cabe detenernos en el oxímoron con el que Claudiano clausuró su breve poema aludiendo a la caprichosa incongruencia de lo amoroso: *rigido regnant in marmore flammae* (c. m. 29, 57: reinan las llamas en el rígido mármol). Esto resuena en el barroquismo de los opuestos con que Francisco de Quevedo, traduciendo según Dámaso Alonso un soneto del portugués Camoens,⁶¹ advierte que “Éste es el niño Amor” (v. 12), “es yelo abrasador, es fuego helado” (v. 1).⁶²

Liliana Pégolo (UBA-FFyL)

pegolabe@gmail.com

Camilo Abecian (UTN-Buenos Aires)

camilo.abecian@gmail.com

Resumen:

En *De rerum natura* VI, en el contexto de las “maravillas” naturales, Lucrecio analiza la fisiología del magnetismo (VI.906-920) y sus efectos (VI.998-1099). Claudio Claudiano, cinco siglos después, resignifica las argumentaciones del poeta romano sobre la piedra imán, en un poema de los *Carmina minora*. A diferencia de Lucrecio, Claudiano resigna las conclusiones científicas para abocarse a la descripción de la inexplicable atracción que ejerce la piedra sobre el hierro. A partir de lo señalado, la comunicación pretende analizar los esfuerzos lucrecianos por explicar el magnetismo y las transformaciones operadas por Claudiano, quien fusiona hábilmente la ciencia y la poesía.

Palabras clave: Lucrecio-epicureísmo-magnetismo-Claudiano-alegoría.

Abstract:

In *De rerum natura* VI, in the context of natural “wonders”, Lucretius analyzes the physiology of magnetism (VI.906-920) and its effects (VI.998-1099). Claudius Claudianus, five centuries later, resignifies the arguments of the Roman poet on the imam stone, in a poem by the *Carmina minora*. Unlike Lucretius, Claudianus resigns the scientific conclusions to focus on the description of the inexplicable attraction that the stone exerts on iron. Based on the above, the communication aims to analyze Lucretian efforts to explain the magnetism and transformations operated by Claudianus, who skillfully fuses science and poetry.

Keywords: Lucretius-Epicureanism-magnetism-Claudianus-allegory.

RECIBIDO: 14-2-2020 – ACEPTADO: 2-6-2020

⁶¹ Cf. Blecua, J. M. (ed.), *Francisco de Quevedo. Obra poética, T. 1*. Madrid, Editorial Castalia, 1969, 533.

⁶² Se trata del poema amoroso 375 titulado “Soneto amoroso definiendo el amor”.

EL HÉROE CERBERO DE *PHARSALIA*

Introducción: Los “héroes” de *Pharsalia*

La *Pharsalia* es un poema particularmente complejo, polisémico y polifacético, quizás sea el único poema de la Antigüedad que busca, más allá de los ambages poéticos y las ambigüedades inherentes a toda producción literaria, de manera explícita y programática la coexistencia de significados y significantes opuestos, polémicos y simultáneos como elemento central y constitutivo de su poética.¹ Esta característica polifacética se ve claramente ya desde el proemio del poema, donde Lucano lleva *in extremum* la ya innovadora operación virgiliana de desdoblar el objeto poético de su canto: si Homero comienza sus obras maestras con los acusativos *Ménin* y *Ándra*, cada uno concentrando y aglutinando de manera precisa el material poético y el eje alrededor del cual versará su obra,² e incluso Esquilo inicia su *Orestíada* con el acusativo *Theoús*, cuestión central de la trilogía, Virgilio, quien siempre fue un paso más allá (*paulo maiora*) de las convenciones literarias y de las restricciones de los géneros de la Antigüedad, comienza su *Eneida* cantando *arma virumque* (Verg. *Aen.* I.1) fusionando ambas epopeyas y explicitando su ambicioso proyecto de superar la épica homérica.

Veamos el proemio de Lucano:³

Bella per Emathios plus quam ciuilia campos
iusque datum sceleri canimus, populumque potentem
in sua uictrici conuersum uiscera dextra
cognatasque acies, et rupto foedere regni
certatum totis concussi uiribus orbis
in commune nefas, infestisque obuia signis
signa, pares aquilas et pila minantia pilis. I. 1-7.

Guerras más que civiles a través de los campos de Ematia
y el derecho entregado al crimen cantamos y el pueblo poderoso
que volvió su mano victoriosa contra sus propias entrañas

¹ Narducci, E., *La Provvidenza Crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei*, Giardini, 1979, 20 y ss.; Narducci, E., “Deconstructing Lucan. Ovvero le nozze (coi fichi secchi) di Ermete Trimegisto e di Filologia”, en Esposito, P. & Nicastrì, L. (Eds.), *Interpretare Lucano. Miscellanea di Studi*, Università degli Studi di Salerno, 1999, 38 y ss.; Masters J., *Poetry and Civil War in Lucan's Bellum Civile*, Cambridge University Press, 1992, 2-4; Bartsch Sh., *Ideology in Cold Blood. A Reading of Lucan's Civil War*, Harvard University Press, 1997, 3-9 & 66; Bartsch, Sh., “Lucan” en: Foley, J. (ed.), *A Companion to Ancient Epic*, Malden, Blackwell, 2005, 495; Johnson, W. R., *Momentary Monsters. Lucan and his Heroes*, Cornell University Press, 1987, 1-5 & 14 y ss., cf especialmente x: “The *Pharsalia* is, in Santayana's words, omnimodal: it has no privileged center except for the energetic, bitter, and witty skepticism that devotes itself to demolishing the structures it erects as fast as it erects them.”

² Getty, R., *M. Annaei Lucani De Bello Civili. Liber I*, Arno Press, 2001, xxv-xxvi; Conte, G., *La 'Guerra Civile' di Lucano. Studi e prove de commento*, Quattroventi, 1988, 13-14 & 20-23.

³ Narducci, E., *Lucano. Un'epica contro l'impero*, 18-22; Conte, G., *La 'Guerra Civile' di Lucano*, 11 -12 & 16-19. Respecto de la antigua polémica sobre la autoría senequiana de las líneas iniciales del poema, ya desestimada, cf. Fantham, E., *Lucan, De Bello Civili. Book II*, Cambridge University Press, 1992, 7-9 (esp. nota 22).

y las formaciones hermanas y, roto el pacto por el poder,
 el mundo entero sacudido por todas sus fuerzas
 en una impiedad común, enseñas enfrentadas a enseñas enemigas
 las águilas pares y los pilos amenazando pilos.⁴

Tenemos nada más y nada menos que ocho objetos directos los cuales, a diferencia de las armas y el hombre virgilianos, no refieren cada uno a cuestiones poéticas diferentes ni hacen referencia a dos posibles estructuras organizadoras de la obra,⁵ sino que todos son parte, o diferentes aspectos, de uno en particular: las *Bella plus quam civilia*. Cada uno puede ser entendido como una cara particular de un poliedro poético que concentra un aspecto determinado y específico de este conflicto de ribetes cósmicos,⁶ pero que, por sí solos, no dan cuenta de la totalidad del discurso:⁷ cada uno aporta al carácter fragmentario del poema y a su organización como mosaico poético sólo comprensible a través de una operación de lectura que complementa y organice cada cara del entramado poético.

Lo mismo sucede con los personajes centrales o “héroes” de *Pharsalia*. No tenemos un protagonista claro o siquiera un personaje central que acapare la mayor parte de la acción, sino todo lo contrario: Lucano se ha cuidado muy bien y a conciencia de no otorgar un papel preponderante a ningún personaje de su obra, ni siquiera a los que podríamos considerar como principales:⁸ César y Pompeyo priman en libro I, con una fugaz aunque relevante aparición de Catón en el verso I. 128 mientras que Pompeyo y Catón dominan las acciones del libro II. Luego, la figura de Catón desaparece hasta el libro IX y toman la escena un gran número de personajes secundarios aunque no menores, como Curio,⁹ Vulteyo, Afranio, Petreyo y Esceva entre otros;¹⁰ cuyas acciones se completan y significan al ser leídas en una estructura de mosaico. César y Pompeyo reaparecen en el libro VII, Pompeyo domina el libro VIII y Catón el libro IX, mientras que César resurge sobre el final del libro IX y ocupa el corto libro X.¹¹ Cabe destacar la aparición de la bruja Ericto en el libro VI, personaje puesto a la altura del triunvirato lucaneano por el prof. W. R. Johnson¹² pero que, según nuestra perspectiva, no cumple un papel central dentro del complejo sistema de interrelaciones dinámicas que detectamos en el andamiaje discursivo y diegético de César, Catón y Pompeyo, como veremos un poco más adelante.

La dificultad de identificar a uno de estos tres generales como el personaje central del poema ha dominado las lecturas del *Pharsalia*.¹³ Así, hay

⁴ Todas las traducciones son nuestras.

⁵ Galán, L., *Virgilio/ Eneida. Una Introducción Crítica*, Santiago Arcos ed., 2005, 21-23.

⁶ Lapidge, M., “Lucan’s Imagery of Cosmic Dissolution”, *Hermes*, 107, 1979, 360 y ss.; Sklenář, R., *The Taste for Nothingness*, The University of Michigan Press, 2003, 1-3.

⁷ Henderson, J., “Lucan/ The Word at War” en: *Ramus*, Vol. 15, Nº 1, 1986, *passim*.

⁸ Marti, B., “The Meaning of the Pharsalia”, *The American Journal of Philology*, Vol. 66, Nº 4, 1945, 352-354; Nutting, H., “The Hero of the Pharsalia”, *The American Journal of Philology*, Vol. 53, Nº 1, 1932, 41.

⁹ Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, Cornell University Press, 1976, 88-99; Sklenář R., *The Taste for Nothingness*, 34 y ss.

¹⁰ Masters, J., *Poetry and Civil War*, 208-210; Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 116 y ss.

¹¹ Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 150.

¹² Johnson, W. R., *Momentary Monsters*, 19 y ss.; Fantham, E. Fantham, E., *Lucan, De Bello Civili. Book II*, 9-10.

¹³ Para un panorama abarcativo de las distintas posturas de principios del siglo XX sobre esta cuestión cf. Getty, R., *M. Annaei Lucani De Bello Civili. Liber I*, xxiv-xxix; Marti, B., “The Meaning of the

quienes preferían la energía y decisión de César por sobre la intransigente ética de Catón o quienes forzaban una matriz filosófica a Pompeyo para convertirlo en un *proficiens* estoico.¹⁴ Afortunadamente, han surgido estudios posteriores de la obra con actitudes menos apriorísticas y se ha podido ingresar al poema con perspectivas mucho más abarcadoras y enriquecedoras que se adecuan mucho mejor a su naturaleza lábil y polifacética: los trabajos de autores como R. Sklenář (2003), F. Ahl (1976), E. Narducci (1979 & 2002), Sh. Bartsch (1997), J. Masters (1992) o P. Esposito & L. Nicastrì (1999), *inter alia*, que nos han ofrecido lecturas a veces encontradas, pero siempre profundas y perspicaces.

Las interrelaciones estructurales, diegéticas y discursivas de los “héroes”

Al comienzo del poema César y Pompeyo son presentados como ambiciosos generales que conforman un pacto privado y criminal - *tu causa malorum/ facta tribus dominis communis, Roma, nec umquam / in turbam missi feralia foedera regni*. (I. 84-86; cf. también I. 98 y ss.)-, idea que se verá reforzada en el libro II por las palabras de Bruto (II. 246-25 & 2.272-288) y Catón (II. 319-323; cf. también IX. 19-30 & 190 y ss.).¹⁵ Los tres generales aparecen entremezclados con las causas de la guerra, las cuales Lucano enumerará un poco más adelante (I. 158 y ss); uno se ampara en dioses paradójicos, inexistentes, irracionales o simplemente malvados mientras que la causa del otro tiene como garante a un hombre, el propio Catón:¹⁶

magno se iudice quisque tuetur;
uictrix causa deis placuit sed uicta Catoni. I.128-129.

Cada uno se ampara en un magno juez;
la causa victoriosa complació a los dioses, pero la vencida a Catón.

Este *dictum* es una muestra clara de la genialidad de Lucano y de su capacidad para condensar y comprimir complejas cuestiones literarias y filosóficas en sentencias precisas y subvertirlas radicalmente.¹⁷ El narrador del poema muestra una clara ambivalencia al tratar a cada personaje, revelando

Pharsalia”, 352-353.

¹⁴ Nutting, H., “The Hero of the Pharsalia”, 43; Marti, B., “The Meaning of the Pharsalia”, 352 y ss. *Contra* cf. Seo, M. “Lucan’s Cato and the Poetics of Exemplarity”, en Aso, P. (ed.), *Brill’s Companion to Lucan*, Brill, 2011, 199.

¹⁵ Narducci, E., *Lucano. Un’epica contro l’impero*, Laterza, 2002, 370-374; Sklenář R., *The Taste for Nothingness*, 82-84.

¹⁶ Johnson, W. R., *Momentary Monsters*, 7-9; Fantham, E. Fantham, E., *Lucan, De Bello Civili. Book II*, 11; Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 231-232; Shoaf, R., “‘Certius exemplar sapientis viri’: Rhetorical subversion and subversive Rhetoric in *Pharsalia* 9”, *Philological Quarterly*, N° 57, 1978, 151-152; Sklenář R., *The Taste for Nothingness*, 8-13; Leigh, M., “Neronian Literature: Seneca and Lucan” en: Griffin, M. (ed.), *A Companion to Julius Caesar*, Cambridge University Press, 2009, 246: “[...] indeed perhaps the greatest proof of the absence or the indifference of the gods is precisely the fact of Caesar’s victory (see esp. Luc. VII, 445-59).”

¹⁷ Quintiliano, aun a pesar de los reproches que le hace a nuestro autor, no podía dejar de reconocerlo como *ardens et concitatus et sententiis clarissimus* (QUINT. *Inst.* X, 1, 90); cf. También Heitland, W., *M. Annaeus Lucano. Pharsalia, Edited with English Notes by C. E. Haskins*, Georg Olms Verlag, 1971, lxxv-lxxvii & Morford, M., *The Poet Lucan. Studies in Rhetorical Epic*, Bloomsbury, 2003, xi.

una esquizofrénica relación con cada uno: en el caso de César, la representación del general como una fuerza demoníaca destinada a asesinar a la República moribunda se contrapone con una cierta admiración difícil de disimular:¹⁸

sed non in Caesare tantum
nomen erat nec fama ducis, sed nescia uirtus
stare loco, solusque pudor non uincere bello.
acer et indomitus, quo spes quoque ira uocasset,
ferre manum et numquam temerando parcere ferro,
successum urguere suos, instare fauori
numinis, impellens quidquid sibi summa petenti
obstaret gaudensque uiam fecisse ruina, I. 144-150.

Pero no había en César nombre
tan grande ni fama de general, sino una virtud ignorante
de permanecer quieta, su sola vergüenza no vencer en batalla.
Agudo e indomable, a donde la ira o la esperanza lo llamasen
llevaba su mano y nunca se abstenía de manchar el hierro,
apremiaba sus victorias y exigía el favor de los númenes
empujando todo lo que lo obstaculizaba cuando buscaba la cima
y se regodeaba en abrirse camino con la ruina.

Los versos 147-148 y 150 pueden pensarse como una descripción de la personalidad poética del propio autor, que tiene más en común, como poeta, con César que con el rígido, reaccionario y conservador optimate Catón.¹⁹ En lo que respecta al andamiaje y a la construcción interna del personaje, destaca el oxímoron *nescia uirtus* que subvierte radicalmente el paradigma estoico, pues para estos la virtud jamás puede ser ignorante.²⁰ Esta operación de disolución y subversión de los elementos centrales y constitutivos del *uir Romanus*, la *pietas*, la *uirtus*, la *fides* e incluso el *amor* es pervasiva en toda la *Pharsalia*,²¹ y uno de los elementos centrales de esta operación literaria está muy presente, como veremos un poco más adelante, en la construcción del personaje de Catón.

Es, sin embargo, en las palabras que César dirige a la imagen temblorosa de la Patria (1.186) donde se aglutinan y concentran por primera vez en el texto elementos comunes a los tres personajes en esta operación de imbricación discursiva que estamos rastreando:

¹⁸ Johnson, W. R., *Momentary Monsters*, 103; Nutting, H., "The Hero of the Pharsalia", 46; Chen, H., "Caesar Perpetuus? Cyclical Behaviour in Lucan's Caesar Similes", *Arethusa*, N° 47, 2014, 342-343.

¹⁹ Otras referencias a César que podrían aplicarse sin inconvenientes al temperamento poético de Lucano se encuentran en Luc. II, 446: *concessa pudet ire uia* & II, 557: *nil actum credens cum quid superresset agendum*. Sklenář R., *The Taste for Nothingness*, 101-102; Johnson, W. R., *Momentary Monsters*, 118-123.

²⁰ Edwards, P. (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8, Collier-MacMillan, 1967, 19 y ss.; Sansoni G., *Enciclopedia Filosofica*, IV, G. C. Sansoni editore, 1967, 186 y ss.; Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Tomo II, Ariel Filosófica, 1994, 1119 y ss.

²¹ Sklenář, R. "Nihilistic cosmology and Catonian ethics in Lucan's *Bellum Civile*", *American Journal of Philology*, N° 120, 1999, 281-296; Sklenář, R., *The Taste for Nothingness*, 2 y ss., 34-36, 43 y ss. & 101 y ss.; Lapidge, M., "Lucan's Imagery of Cosmic Dissolution", 281-296 & 334-370.

Roma, faue coeptis. non te furialibus armis
 persequor: en, adsum uictor terraque marique
 Caesar, ubique tuus (liceat modo, nunc quoque) miles.
 ille erit ille nocens, qui me tibi fecerit hostem.' I. 200-203.

¡Roma, favorece mis empresas! No te busco con armas
 enloquecidas; Llego victorioso por tierra y por mar,
 César, siempre soldado tuyo (si lo fui antes, también ahora).
 ¡Aquel será culpable, aquel que me convierta en tu enemigo!

Hay en esta pequeña elocución una gran cantidad de elementos operativos dentro de la construcción de los tres generales: Pompeyo resuena en el verso 200, pues proferirá las mismas palabras que César cuando, en el nadir de su romanidad,²² intente forjar una alianza con los Parthos (VIII. 322-327); César aparece de manera explícita en los versos 201-202²³ y Catón, por su parte, dirá conceptos muy similares a los expuestos por César en el verso 203 cuando acuse a los propios dioses de hacerlo incluso a él culpable. Luego del discurso de Bruto, en el cual, como ya dijimos, se destacan las similitudes entra los generales enemigos y sus ambiciones de poder y se eleva nuevamente a Catón como único garante de la legitimidad en este conflicto (II. 246-284),²⁴ el general pronuncia las siguientes palabras:²⁵

'summum, Brute, nefas ciuilia bella fatemur,
 sed quo fata trahunt uirtus secura sequetur.
 crimen erit superis et me fecisse nocentem. II. 286-288.

Reconocemos, Bruto, que la guerra civil es la más grande impiedad,
 pero a donde los hados la arrastren, la virtud los seguirá segura.
 Será el crimen de los dioses, el hacerme también a mí culpable.

No resuena aquí la figura de Pompeyo, con quien Catón se construirá más por oposición que por yuxtaposición, pero si es posible ver cómo ambos generales se posicionan de manera idéntica, declarando culpables a sus enemigos o adversarios de manera explícita. En este discurso también se ve confutado, en el verso 287, uno de los pilares racionalistas del estoicismo,²⁶ pues la aceptación racional y meditada del hado, de acuerdo a la *virtus secura* del sabio, no puede

²² Analizamos este episodio *infra*.

²³ Es interesante destacar la ambigüedad que no por anacrónica deja de ser operativa de *adsum ... Caesar*, donde resuenan al mismo tiempo el nombre y el título imperial, cf. La Fico Guzzo M., "Replanteo de la épica en el exordio general del *Centio Probae*: Diálogo intertextual con Lucano, Virgilio y Juvenco", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Vol. 3, 2012, 132-133.

²⁴ Seo, M. "Lucan's Cato and the Poetics of Exemplarity", en Asso, P. (ed.), *Brill's Companion to Lucan*, Brill, 20112, 202-203.

²⁵ Fantham, E., *Lucan, De Bello Civili. Book II*, 132; Narducci, E., *Lucano. Un'epica contro l'impero*, 384-387.

²⁶ El mero hecho de que los dioses sean adversarios del sabio es una contradicción irresoluble y paradójica para el estoicismo, pues, si bien pueden ponerlo a prueba, los resultados de estas pruebas nunca serán criminales o contrarios a la Naturaleza. Cf. Sen. *Prov.* 1. 5-6 & 2.1-3.1; Sklenář R., *The Taste for Nothingness*, 5-12. Sobre el personal tratamiento que hace Lucano de las ideas estoicas de su época cf. Narducci, E., *Lucano. Un'epica contro l'impero*, 43 y ss. & 163-164.

llevar jamás a éste hacia el crimen absoluto.²⁷ Es más, Lucano logra, con solo intercambiar un verbo particular y específico de la terminología estoica, agregar radicalidad y expresividad discursiva a esta operación de subversión del paradigma filosófico: al utilizar *trahunt* en vez de *ducunt* Lucano conturba la visión estoica desde sus bases más profundas y radicales, tal como están expresadas en la obra del máximo exponente del estoicismo de su época, es decir, la de su propio tío Séneca.²⁸ En su epístola CVII, 11 dice Séneca “*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*”, concepto que ya antes había expresado en su diálogo *De providentia* 5.4, donde afirma “*boni uiri laborant, inpendunt, inpenduntur, et uolentes quidem; non trahuntur a fortuna, sequuntur illam et aequant gradus; si scissent, antecessissent.*” La paradoja de un *vir bonus* arrastrado por el hado y siguiendo el ideal de la *virtus* directo hacia el crimen más alto confuta el paradigma estoico en su totalidad.²⁹

Esta disolución del entramado filosófico y del propio universo se extiende, vía *sympátheia tôn holôn*,³⁰ a todos los ideales de la República:

non ante reuellar
exanimem quam te complectar, Roma; tuumque
nomen, Libertas, et inanem persequar umbram. II.301-303.

me solum inuadite ferro,
me frustra leges et inania iura tuentem. II.315-316.

No me arrancarán de ti antes
de abrazarte ya muerta, Roma, y tu nombre,
Libertad, y tu sombra vacía perseguiré.

A mí solo atacad con el hierro,
que en vano defiende las leyes y el derecho vacío.

Catón, el *parens uerus patriae* (IX. 601), constantemente se referirá a la libertad, a Roma y a sus leyes con el adjetivo *inanis*,^e y la propia Marcia rogará a su futuro esposo que le otorgue el *tantum nomen inane/ coniubii* (II. 342-343). La ceremonia nupcial entre Catón y Marcia es otro claro ejemplo de la inhumanidad inherente a la virtud extrema y desmesurada de este último varón

²⁷ Narducci, E., *La Provvidenza Crudele*, 70; Sklenář, R., “Nihilistic cosmology and Catonian ethics in Lucan’s *Bellum Civile*”, 288-289; Lapidge M., “Lucan’s Imagery of Cosmic Dissolution”, 360-366.

²⁸ Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 240; Narducci, E., *Lucano. Un’epica contro l’impero*, 378-388.

²⁹ Sklenář, R., “Nihilistic cosmology and Catonian ethics in Lucan’s *Bellum Civile*”, 290.

³⁰ Bartsch, Sh., “Lucan”, 497; Lapidge M., “Lucan’s Imagery of Cosmic Dissolution”, 370 & esp. 360-361: “The parallel between the destruction of the state and the cosmic dissolution is drawn explicitly by Lucan in the beginning of Book I. (I, 72-80). In this passage Lucan has consciously and carefully chosen terminology drawn from and informed by Stoic cosmological tradition. Consider *compages* which dissolves at *ekpýrosis*. This word originally meant ‘putting together’ (*con + pingo*) and hence ‘structure’ or ‘framework’ (of a ship, for example). However, in the first century A.D. the word was used by stoic poets to denote the structure of the universe: Manilius at one point states that the world is restrained or reinforced by *aetheriis compagibus* (2, 803). Only in Stoic writers is the word *compages* used in cosmological contexts; for them, apparently, the word carried connotations of the pneumatic or aetherial bonds which maintain the structure of the universe. The word presumably carries these connotations for Lucan as well.” Cf. también Sklenář, R., “Nihilistic cosmology and Catonian ethics in Lucan’s *Bellum Civile*”, 282-283.

romano. Más funeral de la República muerta y entierro de los inadecuados *mores maiorum*, la ceremonia se caracteriza por ser yerma y lúgubre: Marcia se presenta *visceribus lassis partusque exhausta* pidiendo los antiguos *foedera inlibata* (II.338-344) vistiendo aún los atuendos fúnebres, lo cual está en concordancia con el aspecto de su futuro marido, quien ya está de luto por la República (II.365-376).³¹ En definitiva la boda es una alegoría donde se muestran la inhumanidad de la virtud catoniana y el compromiso del último varón recto y tenaz en su propósito, encarnación de unos valores inadecuados en este nuevo orden mundial que se está gestando.³² Los elementos constitutivos de Roma y los ideales republicanos se han vuelto nombres inanes y vaciados de contenido: el único camino para los últimos romanos es una huida hacia los límites del mundo conocido, a través de las arenas ardientes e infestadas de serpientes de Libia:³³

o quibus una salus placuit mea castra secutis
indomita ceruice mori, conponite mentes
ad magnum uirtutis opus summosque labores.
uadimus in campos steriles exustaque mundi,
qua nimius Titan et rarae in fontibus undae,
siccaque letiferis squalent serpentibus arua.
durum iter ad leges patriaeque ruentis amorem. IX. 379-385.

serpens, sitis, ardor harenae
dulcia uirtuti; gaudet patientia duris;
laetius est, quotiens magno sibi constat, honestum.
sola potest Libye turba praestare malorum
ut deceat fugisse uiros. sic ille pauentis
incendit uirtute animos et amore laborum,
inreducemque uiam deserto limite carpit;
et sacrum paruo nomen clausura sepulchro
inuasit Libye securi fata Catonis. IX. 402-410.

O vosotros, a quienes, siguiendo mis campamentos, complació
como única salvación morir con el cuello indómito, preparad las mentes
para el magno trabajo de la virtud y los más altos esfuerzos.
Nos adentramos en los campos estériles y calcinados del mundo

³¹ Sklenář, R., *The Taste for Nothingness*, 72-80; Seo, M. "Lucan's Cato and the Poetics of Exemplarity", 202-203.

³² Salustio recurre también a la imagen de una República yerma, incapaz de dar a luz más varones virtuosos, cuyos últimos exponentes fueron, precisamente, Catón y César en *Sal. B. Cat.* 53.5: "*Sed postquam luxu atque desidia ciuitas corrupta est, rursus res publica magnitudine sua imperatorum atque magistratuum vitia sustentabat ac, sicuti effeta parentum <vi>, multis tempestatibus haud sane quisquam Romae uirtute magnus fuit. 6 Sed memoria mea ingenti uirtute, diuorsis moribus fuere viri duo, M. Cato et C. Caesar.*"

³³ Batinski, E., "Cato and the Serpents", *Syllecta Classica*, 3, 1991, 71-73.; Narducci, E., *Lucano. Un'epica contro l'impero*, 416-418; Sklenář, R., *The Taste for Nothingness*, 85-87; Moretti, G., "Catone a Bavio. Via della Virtù, lotta coi mostri e viaggio ai confini del mondo: il modello di Eracle nel IX del *Bellum Civile*", en Esposito, P. & Nicastrì, L. (Ed.), *Interpretare Lucano. Miscellanea di Studi*, Napoli, 1999, 247-249.

donde el Sol es excesivo y rara el agua en las fuentes,
y los campos áridos están cubiertos de mortíferas serpientes.
El duro camino a las leyes y al amor por la patria que se desmorona.

“Sepientes, sed y el ardor de la arena
son delicias para la virtud ; se regodea la resistencia en la adversidad ;
más grato es el bien que se compra a una gran precio,
sólo Libia puede presentar una acumulación de males
para que huir sea digno de varones “ Así él enciende el ánimo
a los temerosos con su virtud y su amor por el esfuerzo,
inicia un camino sini retorno por los límites desiertos ;
y Libia, que abrigará un nombre tan grande en un pequeño sepulcro,
entró en el destino del seguro Catón.

Vale la pena destacar el interesantísimo desplazamiento semántico que se produce con el adjetivo *securus, a, um*: si en el libro II la *virtus* era *secura*, ahora es Catón quien recibe esa distinción; este desplazamiento se ve reforzado por la inversión entre sujeto y objeto, procedimiento muy caro a Lucano a lo largo de todo el poema,³⁴ pues, de la misma manera que en el verso VI.311 Lucano se lamenta de que luego de la guerra civil la vida carecerá de Catón,³⁵ no será Catón quien entre en los destinos de Libia, sino viceversa. En este universo disoluto, la *virtus* ha arrastrado al sabio al crimen y ha arrojado a los últimos romanos a las antípodas de Roma (IX. 871 y ss.) donde las últimas e impotentes manifestaciones de la virtud tienen lugar.³⁶

César y Catón, entonces, son figuras supra-humanas, más símbolos que personajes históricos:³⁷ César encarna una fuerza cósmica que se revela como la manifestación en el plano diegético de un proceso histórico inexorable,³⁸ Catón, por su parte, encarna los inadecuados ideales Republicanos dentro de un universo en disolución, cósmica, social e individual,³⁹ pero, de manera no diferente a César, revela una profunda inhumanidad que pone de manifiesto, del mismo modo que lo hace Séneca en sus tragedias, el costado más oscuro y paradójico de la doctrina estoica.⁴⁰ Tenemos dos personajes en apariencia opuestos y antagónicos, pero cuyas estructuras profundas, tanto en el plano semántico como en el diegético,

³⁴ Bartsch, Sh., *Ideology in Cold Blood*, 66: “The collapse of the autonomous individual amid the wreck of linguistic systems and subject-object relations, the hopelessness of meaningful narrative in a meaningless world, the impossibility of representing the trauma of Romans killing Romans [...] All these are undeniable aspects of Lucan’s epic world, and for readers of our times I think they more than undeniable: they ring true with an evocation of particular horrors of the twentieth century.”

³⁵ Luc. 6, 311: *nec sancto caruisset uita Catone*.

³⁶ Batinski, E., “Cato and the Serpents”, 73: “The paradoxical nature of the Civil War excludes Cato’s participation within this epic world. [...] Cato bows he will not withdraw from the political scene until he embraces the dead Republic and follows *libertas*, which has now become a shadow (2. 297-303). [...] Now that Pompey is dead so is the sham of Republicanism.” Cf. también Sklenář, R., “Nihilistic cosmology and Catonian ethics in Lucan’s *Bellum Civile*”, *passim*.

³⁷ Marti, B., “The Meaning of the *Pharsalia*”, 358.

³⁸ Chen, H., “*Caesar Perpetuus?* Cyclical Behavior in Lucan’s *Caesar Similes*”, 344-346 & 348-349.

³⁹ Bartsch, Sh., *Ideology in Cold Blood*, 10 y ss.; Salemme, C., “*Ruina Mundi e funus* nel II libro della *Pharsalia*”, en Esposito, P. & Nicastrì, L. (Eds.), *Interpretare Lucano. Miscellanea di Studi*, 1999, 159-162.

⁴⁰ Rosenmeyer, Th., *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, University of California Press, 1989, 43.

resultan extremadamente cercanas: los extremos, en definitiva, se tocan y no resultan tan diferentes después de todo. Pompeyo funciona como un puente entre las figuras de estos dos generales, actuando, como ya dijimos como el fiel de una balanza en cuyos extremos están estos dos avatares supra-humanos.⁴¹

El color humano de la figura de Pompeyo

Hay, en el Pompeyo de Lucano, una profunda humanidad trágica:⁴² único personaje en la obra que sueña y llora y que se justifica vanamente cuando no logra estar a la altura de los acontecimientos,⁴³ es un personaje demasiado humano situado en el bando equivocado dentro de un proceso histórico inexorable.⁴⁴ Si César es el avatar de la historia y Catón el de los ideales de una república ideal,⁴⁵ Pompeyo, en cierta medida, representa el estado actual y real de Roma a mediados del siglo I a.C. y quizás también el del I d.C, con su demagogia banal y su magnificencia decadente, pero que resulta, al mismo tiempo un personaje amable y querible.⁴⁶ Descrito como una vieja y venerable encina (I. 136 y ss), Pompeyo es sólo una *magni nominis umbra* (I. 135) que comprende el tercer paradigma imperfecto de heroicidad y resulta, quizás, el más complejo en sus polivalente y multifacética representación.⁴⁷ Los héroes post homéricos poseen, en mayor o menor medida, ribetes y colores trágicos y Pompeyo es, dentro de poema tan impar como *Pharsalia*, el personaje que más cercano a estas figuras tradicionales pero carece de la grandeza y la magnanimidad de otros héroes épicos como Eneas.⁴⁸ El general republicano resulta una figura paradójica y contradictoria en su patética magnificencia y es descrito como un victorioso general devenido brazo armado del senado y demagogo banal no sólo por César (I. 310-351) y sino también por el propio narrador (I. 131-143).

Su figura atraviesa por dos procesos simultáneos e inversos: por un lado la figura pública del victorioso general sufre, al igual que el universo, la sociedad y los individuos, un proceso de desintegración progresiva pero, (y es aquí donde quizás podría encontrarse cierto crecimiento personal, que no debe confundirse con un progresivo avance hacia un perfeccionamiento filosófico, como sugieren algunos autores)⁴⁹ al mismo tiempo que su honra pública se desvanece, surge magno el hombre como individuo. Al igual que Edipo quien, cuando está en su punto más alto de honra pública siendo rey de Tebas, vive su hora más abyecta y terrible como individuo envuelto en una relación incestuosa, sin embargo logra recuperar su dignidad como ser humano una vez devenido un mendigo

⁴¹ Johnson, W. R., *Momentary Monsters*, x; Ahl 1976, 159-160.

⁴² Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 150 y ss.

⁴³ Pyplacz, J., "Famae Petitor. Lucan's Portrayal of Pompey", *Symbolae Philologorum Graecae et Latinae*, Vol. XXIV, N^o 2, 2014, 104.

⁴⁴ Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 157-158.

⁴⁵ El propio Cicerón se quejaba, en sus cartas a Ático, que Catón parecía vivir en la más en la República de Platón que en las letrinas de Rómulo. Cic. *Att.* 2.1.8: "*nam Catonem nostrum non tu amas plus quam ego; sed tamen ille optimo animo utens et summa fide nocet interdum rei publicae; dicit enim tamquam in Platonis politeiai, non tamquam in Romuli faece sententiam.*"

⁴⁶ Pyplacz, J., "Famae Petitor", 97; Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 157-158.

⁴⁷ Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 157-159.

⁴⁸ Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 153 & 156 y ss.; Pyplacz, J., "Famae Petitor", 99.

⁴⁹ Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 169-179; Marti, B., "The Meaning of the Pharsalia", 367.

ciego y vagabundo.⁵⁰ Pompeyo, básicamente, opera dentro de la estructura narrativa como elemento de contraste barroco, figura que, por oposición y *chiaroscuro*,⁵¹ destaca, con su humanidad trágica y su color humano, los rasgos in y supra humanos de César y Catón, actuando como la cabeza central de esta representación monstruosa de heroicidad.⁵²

La característica principal de Pompeyo es su *amechania*⁵³ y su tibieza frente a los eventos que debe enfrentar: si Catón se yergue incólume y recto ante cualquier acontecimiento, como el hombre firme y tenaz en su propósito que cantaba Horacio en la Oda III, 3, y César, por su parte, moldea y hasta parece controlar los eventos con su voluntad, Pompeyo en realidad resulta moldeado por ellos. La actitud que cada general toma frente a sus tropas nos da un claro ejemplo de cada una de estas diferentes actitudes. En primer lugar, César, luego de enfrentar un peligroso motín en el libro V, 300 y ss., subyuga y, literalmente, logra someter a los soldados iracundos sólo con su voluntad. Catón, por su parte, muestra la misma decisión que César, aunque en vez de reificar a los hombres intenta elevarlos a su nivel, aunque éste represente un nivel brutal y monstruoso de la virtud (IX. 255 y ss.).⁵⁴ Pompeyo, por su parte, cede tímidamente ante los reclamos *optimates* expuestos por Cicerón (VII. 68-85):⁵⁵

ingemuit rector sensitque deorum
esse dolos et fata suae contraria menti.
‘si placet hoc’ inquit ‘cunctis, si milite Magno,
non duce tempus eget, nil ultra fata morabor:
inuoluat populos una fortuna ruina
sitque hominum magna lux ista nouissima parti.
testor, Roma, tamen Magnum quo cuncta perirent
accepisse diem.

VII. 85-92.

Gimió el general y se dio cuenta que había perfidia
divina y hados contrarios a sus planes.
“Si esto les complace a todos – dice-, si el tiempo avanza,
siendo Magno soldado, no general, en nada demoraré los hados;
que envuelva la fortuna a todos los pueblos con una sola catástrofe,
que sea este día el último para una enorme parte de los hombres.
Sin embargo, Roma, juro que Magno recibió el día
en que todo murió”.

La actitud de Pompeyo es radicalmente diferente a la de César y Catón,

⁵⁰ Liapis, V., “Oedipus Tyrannus”, en: Ormand, K (ed.), *A Companion to Sophocles*, Wiley-Blackwell, 2012, 91-93; Beer, J., “Oedipus Tyrannus” en: Markantonatos, A. (ed.), *Brill’s Companion to Sophocles*, Brill, 2012, 105–106 & 109-110.

⁵¹ Segal, Ch., “Senecan Baroque: The Death of Hippolytus in Seneca, Ovid and Euripides”, *TAPhA* 114, 1984, 313 & 320-321; Tatarkiewicz, W., *Historia de la estética I*, Akal, 2000, 414; Wölfflin H., *Renacimiento y Barroco*, Paidós ed., 1968, 31 & 47-49.

⁵² Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 173 y ss.

⁵³ Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 156-157.

⁵⁴ Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 254-259; Sklenář, R., *The Taste for Nothingness*, 85-87; Seo, M. “Lucan’s Cato and the Poetics of Exemplarity”, 203-204, 206 & 220-221.

⁵⁵ Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 160-162 & 296-297.

la imagen final del general entregándose como un peso inerte a los vientos (VII. 123-127) es una clara muestra de esto.⁵⁶ Cada general recibe, por parte del autor/narrador, distintos matices que, según la perspectiva axiológica con que se los mire, pueden resultar, en principio, positivos o negativos, pero que, debido a las operaciones poéticas extremas a las que son sometidos, resultan siempre problemáticas: si Catón es admirado por su intransigencia ética y César resulta ser (quizás incluso en contra de la voluntad del narrador diegético) por su energía iconoclasta, lo más cercano a Lucano como poeta,⁵⁷ Pompeyo es el personaje que recibe toda la simpatía del narrador, hasta tal punto que ciertas lecturas modernas, particularmente la de la prof. Sh. Bartsch, proclaman al general vencido como el héroe del poema, incluso cuando reconocen que Lucano lo representa de manera poco favorable.⁵⁸ La derrota taxativa de Pompeyo en la batalla de Pharsalia, incluso contando con superioridad numérica y con una amplia ventaja en el número de jinetes, y su posterior muerte a manos de los corruptos asesores de Ptolomeo en las arenas de Egipto hicieron que se convierta, también, más en una figura simbólica que en un personaje histórico: de este modo, el general silano y *optimate* que buscaba el clamor popular y que inclinaba las decisiones del senado conduciendo a sus soldados al Foro,⁵⁹ quedó en la historia como el último defensor de la República y del *ius Romanus*,⁶⁰ aun cuando fue *consul sine collega* (entre muchas otras “irregularidades” que caracterizaron la carrera política del Pompeyo)⁶¹ y fue quien acumuló, incluso antes que César y Augusto, numerosos *imperia extraordinaria*.⁶²

Lucano representa a Pompeyo como una general pusilánime que constantemente está intentando retrasar lo inexorable, mientras que César empuja los acontecimientos y Catón los enfrenta y sobrelleva. En su despedida a Cornelia en el libro V (V. 727-743), Lucano entremezcla magistralmente las dudas muy humanas del general con el amor a su esposa, representando a Magno dándole la espalda mientras solloza en silencio pues sabe que, terminadas las *morae* (*blandaequē iuuat uentura trahentem/ indulgere morae et tempus subducere fati* (V. 732-733)), lo aguardan César y la historia (*iam totus adest in proelia Caesar/ cedendum est bellis* (V. 742-743)). Esta atmósfera trágica cierra también el final del libro V (V. 811-815). La tibieza de Pompeyo, luego de ser increpado por Cicerón

⁵⁶ La incapacidad, o falta de voluntad, de Pompeyo para enfrentar esta situación contrasta con la otra figura épica que se sabe una situación similar, pero que en ningún momento depones su ímpetu guerrero, la de Turno: *ille caput quassans: 'non me tua ferouida terrent/ dicta, ferox; di me terrent et Iuppiter hostis*. Verg. *Aen.* 12. 894-895.

⁵⁷ También Erico es presentada como un posible *alter ego* del poeta y/o un aspecto constitutivo de la poética de Lucano en Masters, J., *Poetry and Civil War*, 205-207 & 212-213

⁵⁸ Bartsch, Sh., *Ideology in Cold Blood*, 75-76 & 78-82; Nutting, H., “The Hero of the Pharsalia”, 48-49

⁵⁹ Scullard, H., *From the Gracchi to Nero. A History of Rome from 133 b.c. to a.d. 68*, Routledge, 1982, 121-122; Pyplacz, J., “*Famae Petitor*”, 108.

⁶⁰ Mebane, J., “Pompey’s Head and the Body Politic in Lucan’s *De Bello Civili*”, *TAPA*, N° 146, 2016, 204; Masters, J., *Poetry and Civil War*, 235; Ahl, F. *Lucan- An Introduction*, 319.

⁶¹ Scullard, H., *From the Gracchi to Nero*, 78-79 & 85 y ss. El propio Pompeyo, en *Pharsalia*, sueña, no sin cierta inocencia y candidez, estos pequeños “desvios” del estado de derecho Romano: Luc. VII. 13 y ss. esp. 13-14: *plaudente senatu/ sedit adhuc Romanus eques*.

⁶² Boak, A., “The Extraordinary Commands from 80 to 48 B.C.: A Study in the Origins of the Principate”, *The American Historical Review*, Vol. 24, N° 1, 1918, *passim*, pero esp. 21-25; Frank, T. “The Background of the Lex Manilia”, *Classical Philology*, Vol. 9, N° 2, 1914, 191-193; Davidson, A., “Cicero and the Lex Gabinia”, *The Classical Review*, Vol. 44, N° 6, 1930, 224-225; Scullard, H., *From the Gracchi to Nero*, 95-104.

y forzado a dar batalla, contrasta con la actitud proactiva y decidida de César:

sed mea fata moror, qui uos in tela furentis
uocibus his teneo. ueniam date bella trahenti:
spe trepido; haud umquam uidi tam magna daturos
tam prope me superos; camporum limite paruo
absumus a uotis. ego sum cui Marte peracto
quae populi regesque tenent donare licebit. VII. 294-300.

Pero retraso mis hados; os retengo con estas palabras a vosotros que estáis enloquecidos por las armas. Dad este permiso a quien trae la guerra: tiemblo de esperanza; nunca vi a los dioses tan dispuestos a darme tanto; nos separa de nuestros votos el pequeño límite del campo de batalla. Yo soy quien podrá, terminada las batallas, otorgar lo que poseen los pueblos y los reyes.

El contraste es claro y diáfano, mientras que Pompeyo se entrega a los acontecimientos y se abandona a designios externos, César, temblando de esperanza, destroza cualquier *morae* y se impone incluso a los dioses.

El contraste con Catón, por su parte, se explicita a través de la tibia *devotio* que Pompeyo propone, luego de constatar que la Fortuna lo ha abandonado:

prima uelim caput hoc funesti lancea belli,
si sine momento rerum partisque ruina
casurum est, feriat; neque enim uictoria Magno
laetior. aut populis inuisum hac clade peracta
aut hodie Pompeius erit miserabile nomen:
omne malum uicti, quod sors feret ultima rerum,
omne nefas uictoris erit.' sic fatur et arma
permittit populis frenosque furentibus ira
laxat et ut uictus uiolento nauita Coro
dat regimen uentis ignauumque arte relict
puppis onus trahitur. VII. 117-127

“Quisiera que la primera lanza de esta guerra funesta hiera mi cabeza, si ha de caer sin sacudir el mundo y sin la ruina de mi partido; Y no será más dichosa la victoria para Magno. Hoy, concluida la matanza, será Pompeyo un nombre odiado por los pueblos, o será Pompeyo un nombre desdichado: Toda la desgracia que traerá la última suerte del mundo, será para el vencido, todo crimen para el vencedor.” Así habla y permite las armas a los pueblos y la ira da rienda suelta a los enloquecidos, y, como un marinero vencido por el Coro violento entrega sus velas a los vientos, abandonado su arte, es llevado como un peso muerto en la popa.

Resalta este pasaje por su tibieza, sobre todo si es leído junto a la *devotio* propuesta

por Catón.⁶³

deuotum hostiles Decium pressere cateruae:
 me geminae figant acies, me barbara telis
 Rheni turba petat, cunctis ego peruius hastis
 excipiam medius totius uolnera belli.
 hic redimat sanguis populos, hac caede luatur
 quidquid Romani meruerunt pendere mores.
 ad iuga cur faciles populi, cur saeua uolentes
 regna pati pereunt? me solum inuadite ferro,
 me frustra leges et inania iura tuentem.
 hic dabit hic pacem iugulus finemque malorum
 gentibus Hesperiiis: post me regnare uolenti
 non opus est bello. quin publica signa ducemque
 Pompeium sequimur? nec, si fortuna fauebit,
 hunc quoque totius sibi ius promittere mundi
 non bene conpertum est: ideo me milite uincat
 ne sibi se uicisse putet.

II. 308-323.

Los ejércitos enemigos aplastaron a Decio, entregado en sacrificio:
 que las formaciones hermanas, que la turba bárbara del Rin
 me ataquen, que yo, en medio de todas las lanzas, muera
 atravesado por las heridas de toda la guerra.
 Que esta sangre redima a los pueblos, que con esta muerte
 se expie todo lo que merecieron pagar las costumbres romanas.
 ¿Por qué mueren los pueblos dispuestos al yugo, por qué mueren
 queriendo sufrir crueles tiranías? ¡A mí solo atacadme con el hierro,
 a mí que en vano cuido las leyes y las leyes vacías!
 Este cuello, éste entregará la paz y el fin de las desgracias
 a la gente de Italia: luego de mí, no habrá necesidad de hacer la guerra
 para quien desee reinar. ¿Por qué seguimos las banderas republicanas
 y a Pompeyo como general? Está bien claro que, si la Fortuna lo favorece,
 el también se promete el derecho sobre el mundo entero: por lo tanto
 que venza conmigo como soldado, para que no piense que venció
 para sí mismo.

Por otro lado, la representación de Pompeyo como un timonel vencido por los vientos opera en paralelo con el famoso pasaje de César y la tempestad del libro V (V. 499 y ss; esp. 575 y ss):⁶⁴

dum se desse deis ac non sibi numina credit,
 sponte per incautas audet temptare tenebras
 quod iussi timuere fretum, temeraria prono
 expertus cessisse deo, fluctusque uerendos

⁶³ Narducci, E., *Lucano. Un'epica contro l'impero*, 306 & 402-403.

⁶⁴ Morford, M., *The Poet Lucan. Studies in Rhetorical Epic*, 43-44.

classibus exigua sperat superare carina.

V. 499-504

Mientras cree que el le falla a los dioses y no los dioses a él,
voluntariamente se atreve a desafiar a través de las tinieblas incautas
el mar que temieron sus subordinados, sabedor de que la temeridad
ha alcanzado el éxito, cuando los dioses son propicios,
y espera superar las olas temidas por una flota
en una pequeña barcaza.

César, plantado en la proa de una pequeña barcaza desafía a los elementos y a los dioses y no es casual que él se refiera a sí mismo como el *onus* que defenderá su nave de la tempestad: *hanc Caesare pressam/ a fluctu defendet onus*. (V.585-586). Los elementos en común constitutivos de cada personaje operan por clara oposición, Pompeyo es un peso muerto e inerte que retrasa lo inevitable mientras que César es la carga que garantiza la ruptura de las demoras y la seguridad de la nave (V.577-587). De igual modo, basta ver cuán distintas son, en tono y en sinceridad las *devotiones* de Pompeyo y Catón (interconectados también al resonar el verbo *trahitur* en VII.127).

Pompeyo Magno: Cenit y nadir

El libro VII nos muestra a Pompeyo en toda su futilidad y *amechania* como general y como individuo; el libro 8, por su parte, nos muestra el nadir de su romanidad, pero también el cenit de su individualidad. Aunque en el libro VII su huida había sido narrada, cuando menos, de manera digna, el comienzo del libro VIII sorprende mostrándolo temeroso y asustado, espantándose de las ramas movidas por el viento o por la llegada de sus soldados (VIII. 1 y ss.).⁶⁵ Creemos que este flagrante desajuste es buscado concientemente por Lucano para resaltar y comprimir dentro de un sólo libro las trayectorias opuestas del general, que ya mencionamos anteriormente: comenzando por su derrota absoluta en los campos de Pharsalia y su vergonzosa huida hasta el encuentro con Cornelia tenemos a un Pompeyo derrotado (VIII. 76-85),⁶⁶ el cual, mientras su figura pública es desintegrada por la fuerza de la historia, junto con Roma y con el mundo entero (tal como le pasará también a su propio cuerpo, VIII. 663 y ss.), surge magno el individuo luego de perderlo todo: *uiuit post proelia Magnus/ sed fortuna perit. quod defles, illud amasti* (VIII. 84-85). Aparece nuevamente el juego semántico de la palabra *Magnus*, que oscila entre las funciones sintácticas de sujeto y predicativo subjetivo, logrando Lucano una ironía trágica exquisita, ya que el propio Pompeyo ignora que, si bien está casi terminado su proceso de desintegración pública, ha comenzado su proceso de redención humana y de reivindicación personal. Si bien algunos autores han propuesto a Pompeyo como un *proficiens*,⁶⁷ cabe destacar que no coincidimos en que el crecimiento del general

⁶⁵ Bartsch, Sh., *Ideology in Cold Blood*, 94-95.

⁶⁶ La Fico Guzzo, M., "Replanteo de la épica en el exordio general del *Cento Probae*", 142.

⁶⁷ Seo, M. "Lucan's Cato and the Poetics of Exemplarity", 216.; Marti, B., "The Meaning of the Pharsalia", 367-373.

derrotado sea en relación al paradigma estoico, sino que es de orden personal y profundamente humano. Pompeyo llora su derrota al mismo tiempo que lo hace su esposa, y sus palabras parecen estar dirigidas más así sí mismo que hacia ella – *quod defles, illud amasti*, pues no concibe ser amado si no es admirado.⁶⁸

Sin embargo, para llegar a su cenit como individuo, Pompeyo debe alcanzar el nadir de la romanidad en su vana propuesta de alianza con el rey parto (VIII. 217- 238). Aflora en este discurso los peores aspectos del personaje, su banalidad y su vanidad y la particular manera de justificarse. Repasemos brevemente la historia diplomática entre Roma y Partia: Sila fue el primer general romano en realizar un *foedus amicitiae* en el año 96, pacto que fue ratificado por el Senado al año siguiente.⁶⁹ Luego Lucullus intenta, en el marco de su campaña sobre el Ponto durante los años 69-68 establecer una nueva alianza, pero este intento se ve truncado por diversas intrigas políticas, luego el Senado, receloso de Lucullus, entrega a Pompeyo la campaña contra Mithridates prácticamente ya resuelta por Lucullus en el año 66, adquiriendo otro *imperium* gracias a la *lex Manilia* y renueva oficialmente el tratado de *amicitiae* con Phraates.⁷⁰ Luego de empujar y cercar a Mithridates a las costas del norte del Mar Negro, deja el final de la campaña a sus lugartenientes y dirige algunas expediciones punitivas, a la César,⁷¹ más allá del Cáucaso hasta las costas del Mar Caspio, pero cuidándose muy bien de no penetrar en territorio Parto.⁷²

Por lo tanto, Pompeyo, en su declamación, no falta necesariamente a la verdad, pero sí da una versión exagerada y propagandística de los hechos (VIII. 229-232). Sin embargo, esta versión indulgente y banal de sus *res gestae* se ve opacada por lo que podríamos considerar casi un acto fallido cuando reconoce haber operado políticamente luego del desastre de Carrhas, pero peor aún resulta su frase final, la cual consideramos que lo muestra en el nadir de su romanidad: *Pompeio uincite, Parthi, / uinci Roma uolet*. Un poco más adelante, Lucano pondrá en boca de Pompeyo, luego de haber explicitado su intención de pactar con el reino oriental, las siguientes palabras: *Roma, fave coeptis* (VIII. 322 & 1. 200): pero si César, al menos, proclama su intención de liberar Roma de sus amos, *detrahimus dominos urbi seruire paratae* (I. 351), Pompeyo propone, básicamente, rendir Roma.

Luego de ser refutado por Lentulo (VIII. 331 y ss.) el general se reivindica a sí mismo gracias a la dignidad con que enfrenta su final en las costas de Faros: es, a pesar de todo, un *vir Romanus* capaz de marchar a la muerte con versos de Sófocles en los labios (VIII. 575-582).⁷³ Pompeyo, fiel a sí mismo, enfrenta la muerte con una curiosa mezcla de dignidad y banalidad (VIII. 610-630),⁷⁴ sólo cuando lo ha perdido todo se reclama y reivindica para sí mismo (VIII. 630-637).⁷⁵

⁶⁸ Ahl, F., *Lucan. An Introduction*, 174. Cf. el apostrofe del narrador para con el general vencido en Luc. VII, 726-727: *nunc tibi uera fides quaesiti, Magne, fauoris / contigit ac fructus: felix se nescit amari*.

⁶⁹ Keaveney A., "Roman Treaties with Parthia circa 95- circa 64 B. C.", *The American Journal of Philology*, Vol. 102, N° 2, 1981, 197-198.

⁷⁰ Frank, T. "The Background of the Lex Manilia", 191-192; Keaveney A., "Roman Treaties with Parthia circa 95- circa 64 B. C.", 196-197.

⁷¹ *Caes. B. G. 6.*

⁷² Es más, sabemos que, ante los avances de Craso, los Partos invocaron los *prisca foedera* de Pompeyo y Sila. Keaveney A., "Roman Treaties with Parthia circa 95- circa 64 B. C.", 197-198.

⁷³ *Plu. Pomp. 78-79.*

⁷⁴ Pyplacz, J., "Famae Petitor", 110-111.

⁷⁵ Una visión diferente de este pasaje, donde se asimila la dignidad de Pompeyo en su último ins-

spargant lacerentque licebit,
sum tamen, o superi, felix, nullique potestas
hoc auferre deo. mutantur prospera uita,
non fit morte miser. uidet hanc Cornelia caedem
Pompeiusque meus: tanto patientius, oro,
claude, dolor, gemitus: gnatus coniunxque peremptum,
si mirantur, amant.' talis custodia Magno
mentis erat, ius hoc animi morientis habebat. VIII. 630-637.

Aunque me despedacen y me dispersen,
soy, sin embargo, dioses, dichoso, ningún dios
me arrebatará esta potestad. La prosperidad cambia en vida,
no me hace desdichado la muerte. Que vean esta matanza Cornelia
y mi Pompeyo; oculta, dolor, con más empeño, te lo ruego,
mis gemidos: el hijo y la esposa aman al muerto,
si lo admiran. Tal control de su mente tenía Magno,
este derecho poseía el alma del moribundo.

Sus últimas palabras lo muestran en toda su banalidad y humanidad.⁷⁶ Su cuerpo lacerado y decapitado será abandonado en la playa: la añosa y noble encina es ahora un tronco arrojado por el flujo y reflujo de las olas. Sin embargo el general recibirá no un monumental funeral en Roma, sino uno más acorde con su condición personal a esta altura del poema, el humilde y anónimo entierro resulta mucho más honroso y digno y en él se destaca lo patético y lo emotivo.⁷⁷ El pasaje termina con estos versos:

nautaque ne bustum religato fune moueret
inscripsit sacrum semusto stipite nomen:
'hic situs est Magno'. VIII. 791-793.

y para que ningún navegante perturbase el sepulcro,
luego de desatar sus cabos, escribió el sacro nombre
con un leño semiquemado: "Aquí yace Magno"

Cierra nuevamente el pasaje el juego de ambivalencias sintácticas de *Magnus* (sujeto/ predicativo subjetivo) que ya hemos destacado como una constante a lo largo del poema: "Aquí yace (el) Magno", reza la tumba de este hombre que fuera en vida la encarnación de la última república.

Sigue inmediatamente, al principio del libro IX, el extraño y polémico catasterismo del general, que ha sido considerado ya como la confirmación del Pompeyo *proficiens*, o como la escena más ridícula de la obra.⁷⁸ W. R. Johnson

tante con una catoniana *voluntaria mors*, puede hallarse en Seo, M. "Lucan's Cato and the Poetics of Exemplarity", 213-216.

⁷⁶ Johnson, W. R., *Momentary Monsters*, 80-81.

⁷⁷ Mebane, J., "Pompey's Head and the Body Politic in Lucan's *De Bello Civili*", 201-211.

⁷⁸ Johnson, W. R., *Momentary Monsters*, 72.

acierta, creemos, con su interpretación pero, como suele hacerlo, la lleva *in extremum* al afirmar que este regalo estoico al menos estoico de los hombres resulta ridículo por naturaleza. Particularmente, creemos que este episodio (IX. 1-18) presenta ciertas características que no han sido destacadas (al menos hasta donde hemos podido comprobar) por la crítica. En primer lugar, es un catasterismo fallido: la trayectoria del alma de Pompeyo describe una parábola similar a la de un proyectil balístico que roza las esferas ígneas donde habitan los *semidei manes* (IX. 7-9), pero es claro que no permanece allí, sino que, luego de alcanzar este punto, cae a tierra (los adverbios *illic* (IX. 11) e *hinc* (IX. 15) nos proporcionan esta información), para asentarse en el pecho de Bruto y en la mente de Catón (IX. 17-18). Es cierto que Pompeyo logra una cierta revelación al colmarse de la luz verdadera y trasciende las constricciones mortales (IX. 13-14). Pero desde allí (*hinc*) desciende abandonado estas altas esferas y sobrevuela los campos ematios para convertirse en el símbolo de la república y el vengador de los crímenes contra ella. Acordamos con el prof. Johnson en que Pompeyo no ha mostrado, ni en sus biografías ni en el poema, nada siquiera cercano a esta *igneae virtus* que templada las almas que habitan las esferas del éter,⁷⁹ de manera similar a las descritas por Cicerón en su *Somnium Scipionis*,⁸⁰ pero es cierto que su alma se libera de la banalidad que lo caracterizó en vida (IX. 13-14) y puede ser, ahora sí, el símbolo de la bandera republicana.⁸¹

Conclusiones

Ninguno de los personajes “centrales” del poema puede ser considerado como el personaje principal o el “héroe” del mismo ya que cada uno, analizado de manera estanca, presenta aspectos ambivalentes inherentes a los presupuestos poéticos que configuran a *Pharsalia* como un poema dinámico y lábil. Existen, sin embargo, ciertos elementos inherentes a su configuración discursiva en su andamiaje estructural que complementan la representación de cada uno de los generales y que, al ser yuxtapuestos al modo de “legos” discursivos, encastran a la perfección, ya sea por oposición, complementación o afinidad, y conforman de esta manera un héroe monstruoso, un cerbero de tres cabezas que, además, está en consonancia con la desmesura inherente a la poética del poema en su totalidad que confuta los modelos heroicos tradicionales de una era condenada a desaparecer y más acorde a este nuevo e inexorable proceso histórico.

Estos elementos discursivos muy relevantes, como la imbricación discursiva entre César y Pompeyo a través de la frase *Roma, fave coeptis* (I. 200 & 8. 322) o la subversión del concepto de *virtus* en la configuración de César y Catón (I. 145 & 2. 287), por ejemplo, ofrecen los elementos de yuxtaposición estructural en la representación de los generales, que se ven reforzadas por las distintas interrelaciones diegéticas que hemos destacado a lo largo de nuestra argumentación. De este modo, Pompeyo opera como el puente y el claroscuro

⁷⁹ Johnson, W. R., *Momentary Monsters*, 70-71.

⁸⁰ Cic. *Somm.* III, 13 y ss.; Pyplacz, J., “*Famae Petitor*”, 114.

⁸¹ *Contra* cf. Mebane, J., “Pompey’s Head and the Body Politic in Lucan’s *De Bello Civili*”, 211: “For the narrator, this startling scene of deification represents the culmination of Pompey’s transformation into an exemplary figure.”

en relación a los otros generales: los modos de enfrentar los acontecimientos de César y Catón revelan las deficiencias del personaje de Pompeyo y reafirman las afinidades internas de estos dos personajes en apariencia antagónicas. Por otro lado, mientras César, con su demoníaca energía y audacia, moldea el curso de los acontecimientos prácticamente sólo con su voluntad, por otro, Catón despliega una intransigencia ética monstruosa en su inhumanidad que lo arrastra hasta los confines del mundo. Pompeyo resulta ser la antítesis de estos dos personajes desmesurados y suprahumanos: Lucano elige representarlo en su faceta más humana, un *victus navita* arrastrado por la fuerza de la historia y llevado como un peso muerto en la nave de un estado a punto de naufragar. Cada general representa un aspecto inadecuado de Roma: Catón es el avatar de un pasado quizás utópico, es el esposo de una República yerma y muerta cuyos ideales han sido desintegrados y vaciados de contenidos; Pompeyo es el amante de la Roma decadente y acomodada del siglo I a.C., venerable y cargada con viejos triunfos y glorias pero cuyas raíces ya no hacen pie en la historia; César es el futuro monstruoso y demoníaco que resultará en la Roma de Nerón y cuyo avance inexorable expulsará del orbe la *libertas* y la *virtus* y aplastará la decadente e incapaz de defenderse República de Pompeyo y sus senadores.

En definitiva, sólo a partir de una operación de lectura que confronte y complemente las estructuras discursivas y los desarrollos diegéticos de la representación particular y específica de cada uno de los generales puede lograrse un principio de identidad monstruosa y tripartita que logra balancear los excesos y las falencias de los personajes que por sí solos, y por diseño poético del autor, no logran de otro modo un desarrollo firme y estable.

Martín M. Vizzotti
FaHCE- UNLP
vizzottim@gmail.com

Resumen:

En este trabajo estudiamos las configuraciones internas de los tres personajes "principales" de *Pharsalia*, César, Catón y Pompeyo. Ciertas características de cada personaje, como la energía demoníaca de César, la virtud inhumana de Catón o la *amechania* de Pompeyo impiden que cualquiera de ellos pueda ser considerado el "héroe" en el sentido tradicional; lo mismo sucede con ciertas representaciones y acciones que se suceden en el nivel diegético, donde el carácter sanguinario de César, la boda fúnebre de Catón o las dudas constantes de Pompeyo ofrecen argumentos para cuestionar las bases éticas y morales de cada uno. Estas inadecuaciones en la estructura profunda de cada personaje se complementan unas a otras, subvirtiendo la representación heroica tradicional dentro del poema y conformando un nuevo tipo de héroe: un monstruoso héroe de tres cabezas más acorde a la naturaleza de este poema que canta el fin de una era y el nacimiento de otra, nueva y monstruosa.

Palabras clave: Lucano – héroe- César- Pompeyo- Catón.

Abstract:

In this paper we study the internal configuration of the three "main" characters of *Pharsalia*, Caesar, Cato and Pompey. Caesar's demonic energy, Cato's inhuman virtue or Pompey's *amechania* forbids them to be considered the true "hero" of the poem and the same happens with certain actions and certain representations in the diegetical level, where Caesar's bloodthirstiness, Cato's

funeral wedding or Pompey's doubts all provide ground for moral and ethical ambivalences. These inadequacies in the inner structure of each character complement each other, subverting the representation of a traditional hero within the poem and forming a new kind of hero, a monstrous three headed monster more suited to a poem than sings the end of an era and proclaims the beginning of an atrocious new one.

Keywords: Lucan – hero- Caesar- Pompey- Cato.

RECIBIDO: 24-4-2018 – ACEPTADO: 17-5-2018

RESEÑAS

Langlands, R., *Exemplary Ethics in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, 368 pp., ISBN: 978-1-107-04060-1

En el presente volumen, Langlands (en adelante, L.) se propone trascender la visión tradicional en el ámbito de los estudios clásicos de la ejemplaridad romana como un recurso prescriptivo, acrítico y doctrinario utilizado por la retórica antigua meramente para ilustrar o dar vigor a un argumento. En efecto, la mayoría de los estudiosos han dirigido sus esfuerzos a analizar la función política o retórica que los *exempla* desempeñan en los textos antiguos y han soslayado la cuestión mucho más importante de su valor cultural. En cambio, este libro considera los *exempla* no como simples instrumentos de persuasión utilizados por políticos u oradores para adoctrinar o ejercer coerción sobre las masas, sino más bien como un recurso cultural compartido con el cual los diferentes miembros de la sociedad se comprometen activamente de diferentes maneras. Así, tras muchos años de enfrentarse con el problema de la ejemplaridad –una auténtica “bestia proteica”, en términos de L.–, y partir del examen de la literatura comprendida en el periodo aquí recortado (siglos I a.C. a finales del I d.C.), la autora consigue extrapolar una “ética de la ejemplaridad” romana (*Roman exemplary ethics*) coherente y comprensiva, esto es, una ética que está basada en el aprendizaje de y a través de ejemplos y modelos a seguir, un fenómeno que es a la vez histórico, filosófico, cultural, retórico y, fundamentalmente, literario. Asimismo, dejando de lado toda pretensión de exhaustividad, reconoce las limitaciones temáticas de su libro en dos aspectos: en primer lugar, no se ocupa de los *exempla* negativos; en segundo lugar, no trata en detalle las cuestiones de género que se dan en el marco de estructuras ejemplares. Entre los autores clásicos más discutidos por L. se encuentran Cicerón, Tito Livio, Valerio Máximo, Séneca el Joven y Silio Itálico.

El primer capítulo (“Roman Values and the Archetypal *Exemplum*”, pp. 16-46) constituye una clara explicación de lo que es un ejemplo arquetípico, ilustrado con los casos de Corvino, Mucio y Curcio, y explora los valores éticos asociados con este conjunto de historias. Un *exemplum* tiene una estructura narrativa muy simple que resulta fácil de recordar y contar. Para que sea fácil de memorizar, un *exemplum* incluye usualmente detalles peculiares y significativos, muchos de los cuales pueden ser fácilmente visualizados por el oyente, y a menudo provocar una fuerte respuesta afectiva (indignación, asombro o compasión). Asimismo, un *exemplum* involucra (supuestamente) a una persona real, que hace algo sorprendente o conmovedor (un acto de heroísmo o villanía) y, al presentarla en situaciones extremas, nos habla sobre la capacidad humana y sus límites. Una cuestión importante señalada por L. es que incluso las más simples narraciones ejemplares ponen en juego tensiones éticas, en tanto exponen grandes preguntas sin ofrecer necesariamente soluciones definitivas. La magia de los *exempla* es compleja y elusiva: la de una narrativa cautivadora que tiene una fuerte carga moral y un elevado estatus cultural en el contexto romano, pero que provoca deliberaciones y debates éticos y, al mismo tiempo, establece parámetros claros dentro de los cuales tales debates pueden tener lugar. En el segundo capítulo (“The Special Capacity of Exemplary Stories”, pp. 47-66), L.

sostiene que las historias ejemplares poseen una especial capacidad para comunicar complejas ideas éticas, que serían difíciles de comunicar de manera efectiva de otra manera. Esta tesis de L. desafía una idea muy arraigada en la bibliografía moderna, donde los *exempla* son presentados como un tipo de historia cerrada con un significado rígido y predeterminado. Por el contrario, la autora sostiene la capacidad que los *exempla* tienen para ser reinterpretados y redespelgados en diferentes contextos y de adquirir nuevos significados a lo largo del tiempo (“multivalencia serial”, en términos de L., esto es, flexibilidad). Al mismo tiempo, la “multivalencia simultánea” es lo que permite que los *exempla* romanos contribuyan y alienten lo que la autora denomina “pensamiento controversial”. Por lo tanto, lo que confiere valor a los *exempla* es el balance entre su naturaleza directiva y su carácter abierto para ser interpretados y aplicados a nuevos casos particulares. De esta manera, no hay que pensar a los lectores romanos o a los agentes morales que se comprometen con ellos como víctimas ingenuas de un discurso opresor y coercitivo, sino como intérpretes activos e interesados de historias cautivadoras, cuyo significado investigan e intentan aplicar a sus propias vidas y desarrollo moral. El capítulo tercero (“Exploitation, Participation and the Social Function of *Exempla*”, pp. 67-85) busca contrarrestar la idea prevalente de que los *exempla* son necesariamente un modo prescriptivo y autoritario de impartir educación moral. En efecto, la dinámica de la ética ejemplar es mucho más compleja de lo que los modelos verticales asumen, pues no obtura la capacidad de ser agente, la resistencia, la exploración, la reflexión moral y la transformación moral. A diferencia de M. Roller,¹ quien adhiere a un modelo de ejemplaridad polarizado entre “explotadores y explotados”, L. propone pensar este sistema en términos de participantes en la ética ejemplar. El cuarto capítulo (“The Experience of Learning from *Exempla*”, pp. 86-111) indica el particular modo en que los *exempla* romanos inspiran y enseñan al evocar una respuesta emocional, a menudo utilizando el asombro y el horror para atraer al aprendiz. Asimismo, alientan la comparación e instilan un deseo de competir y emular a otros a fin de alcanzar las cualidades de excelencia que se ven manifiestas en individuos ejemplares. Los rasgos clave de la ejemplaridad romana que se destacan aquí son la imitación creativa y el pensamiento crítico, que aseguran que siempre exista un grado de autonomía permitida para los participantes. De esta manera, la imitación ética (*imitatio* o *aemulatio*), elemento clave en este proceso de aprendizaje, tiene mucho en común con la *imitatio* literaria, tan practicada y teorizada en la literatura antigua, que enfatizaba la independencia y la creatividad involucradas en la reelaboración de las ideas y las palabras de los predecesores literarios. El concebirla dentro de este marco permite a L. rescatar la “imitación” del prejuicio posclásico prevalente que tendía a verla como un proceso conservador y mecánico y que, en el mismo sentido, concebía a los *exempla* como una herramienta de aprendizaje vertical, prescriptiva e inflexible. El quinto capítulo (“Multiplicity, Breadth, Diversity and Situational Sensitivity in Exemplary Ethics”, pp. 112-127) apunta un principio crucial del funcionamiento

¹ Roller, Matthew B., *Models from the Past in Roman Culture. A World of Exempla*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

de la ejemplaridad romana, a saber, la sensibilidad a las circunstancias individuales o “sensibilidad situacional”, que involucra la capacidad de juzgar cuáles son los requerimientos específicos de la propia situación cuando uno está tomando una decisión moral, es decir, sintonizar el propio comportamiento con las exigencias del momento. En efecto, la virtud puede manifestarse de manera muy diferente en circunstancias diferentes y un comportamiento que es adecuado en un determinado momento puede no ser correcto en otro. Este capítulo también explora el importante papel desempeñado por la multiplicidad en la ética de la ejemplaridad romana. Por ejemplo, la yuxtaposición en textos individuales o dentro de la tradición de una gama de ejemplos diferentes que se relacionan con las mismas cualidades morales ayuda a subrayar la diversidad situacional, al igual que impulsa debates donde las historias chocan entre sí o se matizan unas a otras. El sexto capítulo (“Working Consensus around Roman *Exempla*”, pp. 128-140) considera los *exempla* romanos como un recurso ético compartido alrededor del cual se ha establecido un consenso de trabajo (*working consensus*) dentro de la comunidad (consenso que continúa estableciéndose y corrigiéndose a lo largo del tiempo) en torno a lo que la historia ejemplar significa y cuán valiosa es. De esta manera, los *exempla* eran puntos de referencia compartidos que permitían el desarrollo de discusiones en toda una gama de niveles diferentes, desde un aprendizaje epistemológico básico sobre las virtudes a una exploración de alto nivel filosófico. El séptimo capítulo (“Indeterminacy of *Exempla*: Interpretation, Motivation and Improvisation”, pp. 141-165) muestra cómo dentro de este consenso de trabajo siempre había lugar para un grado de indeterminación en el significado, es decir, el significado de cada *exemplum* no era fijo sino más bien flexible y abierto a la interpretación y reinterpretación. Las historias ejemplares transmiten diferentes significados en contextos diversos y son utilizadas para comunicar distintos mensajes morales en apoyo de argumentos disímiles. Un importante punto que se prueba en este capítulo es que las afirmaciones que las fuentes antiguas hacen sobre las motivaciones de los héroes juegan un papel sumamente importante a la hora de guiar la evaluación del lector respecto del valor moral y el significado del acto heroico. Por último, L. sugiere que esto último bien podría estar relacionado con habilidades que los jóvenes romanos aprendían con el arte de la declamación, en tanto poner a prueba y explorar posibles motivaciones es una habilidad clave propiciada por la *declamatio*. El octavo capítulo (“Sites of Exemplarity: Referentiality, Memory, Orality”, pp. 166-186) se inicia con el simple problema de que en la literatura que sobrevive de la antigua Roma los *exempla* usualmente aparecen no como una narrativa completa, sino como referencias más breves. Asimismo, incorpora la noción de “sitio” (*site*) de la ejemplaridad, que no involucra una locación física, ni siquiera un medio conmemorativo particular, sino un ámbito más abstracto de la memoria y de la imaginación. Se trata del campo de referencia al cual el lector u oyente puede recurrir cuando encuentra una alusión a una historia o figura en particular. Por otro lado, los sitios de la ejemplaridad no implican algo estático, pues hay que tener en cuenta su naturaleza siempre cambiante dentro de una cultura, al igual que el hecho de que pueden desaparecer sin dejar rastros. Dentro de la cultura

romana un sitio de ejemplaridad constituye no tanto un punto de referencia como un campo heterogéneo de referencia, cuyo terreno está siempre en cambio. El noveno capítulo (“The Dynamics of Cultural Memory: Forgetting, Rupture, Contestation”, pp. 187-205) explora algunas de las consecuencias de conceptualizar las tradiciones que rodean los *exempla* individuales como sitios de la ejemplaridad dentro de la memoria cultural romana. En particular, considera los procesos de cambio que sufren tales sitios (incluyendo la corrección y el olvido) y su significado para nuestra comprensión del contexto más amplio dentro del cual operan los autores latinos. La cultura en sí misma no recuerda el suceso tal como lo habría hecho un individuo, sino que crea un repertorio de “remediaciones”, esto es, nuevas versiones, que ayudan a sostener el conocimiento del suceso para los miembros individuales y a establecer que la conmemoración compartida del suceso resulte culturalmente importante. Entre los ejemplos de “remediaciones” en el contexto romano se encuentran los monumentos, las obras de literatura, las procesiones funerarias y las máscaras de los ancestros con sus rótulos. Todos estos elementos son piedras de toque para el recuerdo comunitario que regularmente refrescan la memoria y permiten compartir en forma oral e informal el conocimiento y las respuestas al sitio de la ejemplaridad. El décimo capítulo (“Changing Sites of Exemplarity: Two Case Studies”, pp. 206-225) toma dos sitios particulares de ejemplaridad como casos de estudio (el caso de Mucio y el menos conocido caso del “esclavo sonriente” quien fue torturado hasta morir por los cartagineses) a fin de explorar los mecanismos específicos a través de los cuales las historias eran construidas y enmendadas a lo largo del tiempo. El análisis que L. hace de estos dos casos muestra los cambios sociales que tuvieron lugar durante el siglo I d.C., tales como el énfasis en la lealtad personal en detrimento del énfasis en el patriotismo y en el autosacrificio, el ensalzamiento de la virtud doméstica y de la virtud que contiene en sí misma su propia integridad y no necesita reconocimiento oficial. Vemos entonces que emergen temas tales como la resistencia al poder y un movimiento hacia una inclusión social mayor en la ética de la ejemplaridad que permite que surjan nuevos tipos de héroe, incluyendo esclavos y mujeres. Esto da lugar a nuevas posibilidades para el ejercicio de la virtud, a nuevas arenas para el heroísmo y a nuevos tipos de actos considerados ejemplares. El capítulo once (“Diachronic Overview of the Exemplary Terrain”, pp. 226-257) ofrece un panorama de todo el ámbito ejemplar desde mediados de la República hasta finales del siglo I d.C., trazando los cambios más amplios que tuvieron lugar a lo largo del período. Estos cambios incluyen el desplazamiento de los *exempla* familiares aristocráticos a un marco comunitario más amplio, el incremento de la inclusión social y de la diversidad en las figuras ejemplares, el énfasis creciente en virtudes personales o humanas y también en escenarios domésticos para la virtud en lugar del campo de batalla. Asimismo, se intensifican los aspectos filosóficos antes que los patrióticos para el establecimiento de la virtud. Este capítulo también desafía algunos de los argumentos que existen respecto del cambio diacrónico, especialmente la idea de que el sistema de la ejemplaridad entró en decadencia en el siglo I d.C. Contra esta idea de deterioro, L. identifica rasgos persistentes de la ética de la ejemplaridad que los estudiosos

a menudo han considerado como signos de cambio o crisis. En el capítulo doce (“Controversial Thinking through *Exempla*”, pp. 258-290) se desarrolla la idea central para la tesis general del libro de que los *exempla* eran fundamentalmente “controversiales”, es decir, su contenido y significado era lo suficientemente discutido dentro de la tradición como para invitar al debate y a la reflexión crítica. Si bien existía consenso sobre el valor ético de un *exemplum* en términos generales, su significado preciso se encontraba en gran medida indeterminado, lo cual contribuía a mantener la vitalidad de los *exempla*. El capítulo trece (“Literary and Philosophical Adventures in the Exemplary Terrain”, pp. 291-335) explora las estrategias literarias empleadas por los escritores antiguos para maximizar el potencial ético de las historias ejemplares tales como la organización de la estructura narrativa, los ecos textuales, la focalización, la presentación de voces de disenso, la dramatización de diferentes juicios y posiciones morales, al igual que el despliegue de debates escenificados.

Dado que todos los textos griegos y latinos citados a lo largo del libro se encuentran traducidos y, al mismo tiempo, se provee una introducción accesible a cada uno de los autores antiguos, las obras literarias y los hechos históricos aquí examinados, este libro resulta de interés para los especialistas y también para los no clasicistas en el campo de la filosofía, la literatura, la educación, la historia y los estudios folclóricos. En suma, se trata de un valioso aporte crítico que, al delinear los parámetros y características clave de la ética de la ejemplaridad romana, ofrece una sólida fundamentación para futuros estudios en esta área.

Soledad Correa

Universidad de Buenos Aires-CONICET

soledad.correa@conicet.gov.ar

CRÓNICAS

**Workshop: “The Sanctuary Project” y Ciclo de conferencias: “Towards Urbanism: Ritualizations and Settlement”
Érfurt, mayo-junio de 2019**

El Prof. Dr. Jörg Rüpke, director del Max Weber Kolleg (Erfurt Universität, Alemania) y reconocido investigador de la religión romana nos ha invitado a participar de un Workshop y un ciclo de conferencias realizados en su instituto durante los meses de mayo y junio de 2019.

El primero versó sobre el Proyecto “*The Sanctuary Project*” dirigido por el anfitrión y por el Prof. Dr. Greg Woolf (*Assoziierter Fellow* del MWK y director del Institute of Classical Studies, London University). Durante las exposiciones de ambos directores y de los integrantes, se discutieron las diferentes posturas sobre el objetivo del proyecto: si bien los santuarios del mundo antiguo han recibido mucha atención por parte de arqueólogos e historiadores de la religión, se propuso un nuevo enfoque en el que se centró la atención en la acción religiosa. De esta forma, en las exposiciones se discutió el papel que desempeñaron dichas construcciones en la creación de la experiencia religiosa de los antiguos. Agradecemos profundamente la invitación de ambos directores a un espacio en donde se nos permitió dar nuestro punto de vista y participar activamente de las discusiones de los miembros del proyecto.

Por otro lado, fuimos invitados por el ya citado director, por la Prof. Dra. A. Lätzer-Lasar y por el Prof. Dr. C. Smith a las exposiciones concernientes al tema “*Towards Urbanism: Ritualizations and Settlement*”. Allí tuvimos el agrado de escuchar a especialistas reconocidos internacionalmente como Caroline Malone (Queen’s University, Belfast); Corinna Riva (University College, London); Claudia Moser (University of California, Santa Barbara); Kiersten Neumann (Oriental Institute, University of Chicago); entre muchos otros. Las conferencias, que ocurrieron entre el 12 y 13 de junio, estuvieron repartidas en tópicos de interés: fundación, violencia, santuarios y sacerdotes; espacio, hogar y templo; casas y tumbas y, por último, variaciones urbanas. Agradecemos también a los anfitriones dicha invitación que nos permitió ser parte de las discusiones antes mencionadas en un lugar tan hermosamente conveniente como fue el templo *Augustinerkloster* en la ciudad de Érfurt.

Esperamos siempre volver al MWK y a la Universidad de Érfurt que tantas experiencias nos ha brindado.

Guillermina Bogdan

**Colóquio “Imagens religiosas no mundo romano”
Río de Janeiro, 16 a 18 de julio de 2019**

En el marco del proyecto de investigación “*Images of the gods: The Discourse on Cult Statues in Cicero and Late Republican Debates on Roman Religion*”, dirigido por el Dr. Federico Santangelo (Newcastle University, Inglaterra) y la Dra. Claudia Beltrão (Universidade Federal do Estado do Rio

de Janeiro, Brasil) bajo los auspicios de la British Academy, se realizaron tres coloquios internacionales que tuvieron como objetivo indagar distintos aspectos del tema estudiado. En el primero de ellos, celebrado en 2017, el tema convocante fue la religión en los textos de Cicerón, mientras que en el encuentro de 2018 se analizó la función de las estatuas e imágenes de culto. Con estos antecedentes, la invitación para el coloquio de 2019 consistió en estudiar las imágenes religiosas en el mundo romano.

La apertura del coloquio, el día 16 de julio por la tarde, estuvo a cargo de los anfitriones, Claudia Beltrão y Federico Santangelo, en las instalaciones de la Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études / Anhimia, París) dictó la conferencia "Images as an exploring path for deciphering the vexed question of 'mystery cults'". A continuación, Guillermina Bogdan (Universidad Nacional de La Plata) realizó su presentación acerca de "El dinamismo de las imágenes sagradas: análisis de las figuras de Marte, Término, Juventas y Júpiter en *Antiquitates rerum divinarum* 40-41, de Varrón". Como cierre de la primera jornada, Claudia Beltrão disertó sobre "Modos ciceronianos de lidar com estátuas divinas".

El programa del 17 de julio estuvo organizado en dos sesiones. En la sesión de la mañana, Giorgio Ferri (Sapienza Università di Roma) presentó su trabajo "Moving images and the ritual transformation of Rome's religious landscape: remarks and case-studies". A continuación, Cecilia Ames (Universidad Nacional de Córdoba – Conicet) ofreció la conferencia "Religious images and urban places in the Roman world: an approach from Vergil's *Aeneid*". Luego tuvo lugar la exposición de María Emilia Cairo (Universidad Nacional de La Plata – Conicet), "*Iuno Regina* en *Eneida* 12: *evocatio* y reconciliación". Por la tarde, Fabio Vergara Cerqueira (Universidade Federal de Pelotas) disertó sobre "Orfeu e as Musas: música e religiosidade no Ocidente romano (século III-IV d.C.)", seguido de Adriene Baron Tacla (Universidade Federal Fluminense), cuyo trabajo versó sobre "O Tesouro de Tarrant sob uma nova luz: reflexões do ponto de vista da performance". Finalmente, Jorwan Gama (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro) presentó su exposición acerca de "Imagens religiosas do mundo romano em livros escolares brasileiros".

El tercer y último día del coloquio comenzó con la conferencia de Gilvan Ventura da Silva (Universidade Federal do Espírito Santo), "Imagens da festa em Antioquia: algumas reflexões sobre o culto a Dioniso". Seguidamente, Carlos Augusto Machado (University of Saint Andrews) presentó su exposición "Secular e sagrado em retratos tardo-antigos". La conferencia de cierre estuvo a cargo de Peter Stewart (Oxford University), quien disertó sobre "The technology of Classical naturalism in ancient religious images". Finalmente, los organizadores realizaron un balance del encuentro y agradecieron la participación de los conferencistas y asistentes.

Como en las ediciones anteriores, en el coloquio de 2019 tuvimos la oportunidad de disfrutar de tres jornadas de cordial intercambio académico. Todas las conferencias estuvieron seguidas de un momento dedicado a las preguntas y comentarios del auditorio, siempre enriquecedores para continuar

la reflexión sobre los temas estudiados. Felicitamos a Claudia Beltrão y Federico Santangelo por el éxito de este tercer coloquio y agradecemos nuevamente su generosa invitación.

María Emilia Cairo

Colloquia Latina: I Encuentro Nacional de Inmersión en la Lengua Latina
San Miguel, 29 de julio a 2 de agosto de 2019

Durante los días 29, 30, 31 de julio, 1° y 2 de agosto se desarrolló el que tal vez sea uno de los encuentros más novedosos (y no sólo por haber sido el primero) en nuestro país relacionados con el mundo clásico y, particularmente, la lengua latina. Lo novedoso ya se deja ver en el sustantivo “inmersión” del título que, seguido del sintagma “en la lengua latina”, resulta entre extraño, curioso y desafiante. En efecto, quienes tuvimos la fortuna de poder asistir creo que estaremos de acuerdo en aplicar estos calificativos también al propio encuentro. A los que, *post rem*, podemos sumar otros, como acogedor, gratificante y enriquecedor.

Estos *Colloquia Latina* fueron gestados y organizados en el marco de la feliz confluencia entre dos proyectos de investigación de distintas unidades académicas: el proyecto UBACyT 2018-2019 “Didáctica del latín, ayer y hoy: contextos, actores, métodos, materiales”, radicado en el Instituto de Filología Clásica de la Universidad de Buenos Aires; y el proyecto “Textos de Grecia y Roma antiguas y tradición clásica: estudios y aplicaciones didácticas y artísticas”, del grupo de investigación *Nova Lectio Antiquitatis*, radicado en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Con la única condición de contar con algún conocimiento previo en lengua latina, la invitación a participar del encuentro se hizo llegar a docentes, estudiantes, investigadores del área e incluso público interesado en general. Los *Colloquia* se propusieron como un «espacio de encuentro y convivencia destinado a experimentar la inmersión plena en la lengua latina, tanto oral como escrita» con el fin de «propiciar una aproximación diferente al rico y siempre vivo legado de la cultura romana». Esta última mención me parece digna de destacar, pues “juntarse a hablar en latín” no se plantea como un fin que se agota en sí mismo. Pero ya volveremos sobre esto.

Por si fuera poco tratarse de la primera convocatoria en nuestro país para vivir la experiencia de *Latine colloqui*, la sede propuesta para su concreción no fue menos singular: el Centro Loyola (ex Colegio Máximo), sito en la localidad de San Miguel (provincia de Buenos Aires), cuyas instalaciones no podrían ser más apropiadas dada la naturaleza del encuentro, no sólo por las aulas y salas de conferencias, sino por las amplias galerías y apacibles patios, auténticos *loci amoeni* donde practicar un afable *περίπατος* (en latín, claro) con los *sodales*. Pero además, la infraestructura del centro –que consta también de un sector con habitaciones y baños compartidos– permitió que los *colloquentes* tuviéramos la oportunidad de alojarnos allí mismo, con una modalidad de pensión completa,

lo cual posibilitó que la práctica del coloquio en latín se extendiera *ab ientaculo (et ante) usque ad cenam (et ultra)*. De esta manera se generaron, además, lazos de amistad entre personas de las más variadas edades, procedencias (de Chile y México, incluso), años dedicados al estudio del latín, y hasta profesiones.

Durante los cinco días del Encuentro, las actividades, impecablemente coordinadas bajo la tutela de Mariana Ventura, Sergio Antonini y Arturo Álvarez Hernández, constaron de:

- *Scholae Latinae*: es decir, lo que podríamos llamar “clases”, que incluían canto, la lectura dialogada de un capítulo de *Lingua Latina per se illustrata*, de Hans Ørberg, conversación, ejercitación (oral y escrita) y juegos;
- *Carmina*: invaluable momento de canto, danza y comentarios literarios, basado principalmente en la musicalización de poemas en lengua latina de distintos autores y épocas (no sólo de la Antigüedad clásica) de acuerdo con su métrica;
- *Scaenae*: organizados en 6 grupos (*manus*) distintos, los participantes preparamos, a lo largo de los primeros 4 días del Encuentro, obritas dramáticas de corte más bien cómico basadas en narraciones de las *Fabulae Syrae*, de Luigi Miraglia.

Además de estas actividades habituales, también tuvimos la ocasión de ver una película en latín (*Il primo re*, de Matteo Rovere); conversar con Raúl Lavalle (Universidad Católica Argentina) y, a través de *telecolloquia*, con Daniel Petterson (Universidad de Estocolmo, Suecia) y con Luigi Miraglia (fundador y director de la *Accademia Vivarium Novum*, Italia), compartir chistes y canciones (en latín, claro) alrededor de un cálido *focus* en la noche del miércoles, al son de instrumentos musicales que llevaron algunos de los concurrentes; participar de un taller de juegos con palabras en latín (inmerecidamente a mi cargo); y, finalmente, presentar, entre risas y aplausos, los *ludi scaenici* cuyos guiones, escenografías y vestuario fuimos preparando los días anteriores.

Creo que se evidencia en lo expuesto el entusiasmo –no sólo mío– que este Encuentro generó, superando con creces las expectativas que en él había puesto. Así que no voy a dedicar el final de esta crónica a comentar algo tan obvio. Sí me gustaría resaltar los poderosos aprendizajes sobre la lengua y la cultura latinas que obtuvimos todos los participantes. Y cuando digo “todos” pienso principalmente en prestigiosos latinistas de nuestro país y en docentes con años de trayectoria que durante esos días no parábamos de aprender de jóvenes como Francisco Ananía, Verónica Díaz Pereyro y Abigail López Ortiz quienes, con relativamente poco tiempo de exposición a métodos comunicativos de aprendizaje (no más de un año), demostraban una pericia en la lengua y cultura latinas sanamente envidiable. Pues (y retomo así un comentario que dejé en suspenso antes) este manejo de la lengua les permite abordar la lectura de textos clásicos con la fluidez propia de quien conoce mínimamente una lengua extranjera, lo cual se supone que es el fin último del aprendizaje de las lenguas clásicas. Estos chicos resultaron la cabal demostración de que hay mucho por revisar en nuestra tradicional manera de aprender y enseñar latín.

Ojalá en algún momento sea posible un II Encuentro –no otra era la idea,

pero no sabíamos lo que nos deparaba el 2020–, y que los *Colloquia* se conviertan en otro de los eventos relacionados con el mundo clásico que esperamos regularmente en nuestro país. Pues no en todos tenemos la ocasión de sentirnos *puellae et pueri* que ríen, juegan, cantan, bailan, conversan y, por sobre todo, aprenden (en latín, claro). *Dis faventibus fortasse fiet. Utinam...*

Beatriz Carina Meynet

V Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina (JJIAG) y II Workshop Interdisciplinario de la Antigüedad Grecolatina
Buenos Aires, 1º a 3 de agosto de 2019

Durante los días 1, 2 y 3 de agosto de 2019 se desarrollaron en la Universidad de Buenos Aires las V Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina (JJIAG) y el II Workshop Interdisciplinario de la Antigüedad Grecolatina. Como en las ediciones anteriores, el evento prescindió de la delimitación de un eje temático, pues el objetivo de estos encuentros es ofrecer un espacio de discusión y reflexión interdisciplinario sobre el mundo antiguo, especialmente pensado para aquellos que dan sus primeros pasos en el mundo académico.

Las exposiciones realizadas en el marco de las V JJIAG se organizaron en comisiones de lectura temáticamente delimitadas. Cada uno de estos espacios se constituyó como un verdadero espacio de discusión gracias a la mediación de los coordinadores de las mesas y, fundamentalmente, al espíritu colaborativo de los expositores y asistentes, que en un marco de respeto y camaradería enriquecieron sus respectivas posturas sobre los temas en discusión.

Las actividades del II Workshop Interdisciplinario de la Antigüedad se desarrollaron de modo intercalado con las de las V JJIAG. En este caso, se organizaron tres encuentros, cada uno organizado alrededor de un cierto eje temático: los debates religiosos en la Antigüedad Grecolatina el primero, problemas de poder y liderazgo en el mundo griego el segundo, y reflexiones metaliterarias en la Antigüedad Grecolatina el tercero. Cada encuentro reunió a reconocidos especialistas locales que llevaron a cabo iluminadores intercambios sobre sus respectivas investigaciones en curso.

Como en cada realización del evento, disfrutamos enormemente la oportunidad de encontrarnos con colegas y amigos, y, por supuesto, de aprender de ellos. Esperamos con ansias la realización de las próximas jornadas.

Malena Trejo

IX Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales “Diálogos Culturales”. El Tiempo en la Literatura Antigua y Medieval: Orígenes, Ciclos, Edades La Plata, 28 a 30 de agosto de 2019

Las IX Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales, organizadas por el Centro de Estudios Latinos, en colaboración con la cátedra de Literatura Española Medieval, integrado al IdIHCS (Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales – UNLP/ Conicet), se desarrollaron en los edificios de la Facultad de Humanidades los días 28, 29 y 30 de agosto de 2019.

Como es habitual, el encuentro alternó la lectura de ponencias libres, tanto de profesores como de estudiantes de Letras, Filosofía e Historia, con conferencias, paneles y dos cursos breves que se desarrollaron de manera simultánea a cargo de Robert John Sklenar (Universidad de Tennessee Knoxville, Estados Unidos) y de la Dra. Gimena del Río (UBA-IIBICRIT, Conicet). Asimismo, tuvo lugar un concurso literario que se incorporó como una innovación en las Jornadas.

Las conferencias estuvieron a cargo de prestigiosos investigadores: Robert John Sklenar dictó la Conferencia inaugural, “Time in Senecan Tragedy”; la Dra. Florencia Calvo (UBA - Conicet) expuso sobre “Polifemo, Orfeo y Filomena. La voz de los poetas y el mundo clásico en la España de los siglos XVI y XVII”; el Dr. Rubén Florio (UNS), sobre “Erotismos romanos. Virgilio erótico en las voces de Petronio y Ausonio”; y la Dra. Alicia Esther Ramadori (UNS), sobre “Quien quisiere ser sabio hordene su coraçon segund el tiempo. Séneca en la literatura medieval de sentencias”.

Los seis paneles ofrecieron la diversidad propia de estos “Diálogos culturales” al abordar la temática propuesta no solo desde la cultura antigua y medieval y sus interrelaciones, sino también a partir de las conexiones culturales entre la antigüedad y la modernidad. Los ejes de las lecturas de comunicaciones en los paneles versaron sobre: “Temporalidades en la literatura medieval y renacentista” (Panel de Literatura Española Medieval); “Conversión, convivencia y conflicto religioso en la Antigüedad Tardía” (Panel de Antigüedad Tardía); “Tiempo, eternidad y melancolía. Una mirada desde las literaturas europeas comparadas” (Panel de Literaturas Comparadas); “El tiempo en la literatura latina” (Panel de Literatura Latina Clásica); “Percepciones de la temporalidad en la Literatura Griega Clásica” (Panel de Literatura Griega Clásica); y “Tiempos de caballeros, damas y peregrinos en la Edad Media Europea” (Panel de Literatura Europea Medieval).

El concurso literario convocó a estudiantes de la carrera de Letras de las Universidades y de los Institutos del profesorado del país para estimular la escritura creativa a partir de cuentos breves o poesías elaboradas a partir de una referencia clásica. Fue muy bien recibido y sumó un atractivo emotivo al encuentro académico cuyo Acto de clausura fue la entrega de premios.

Por último, ya desde la edición VIII de las Jornadas, se ofrece, además de la publicación en Actas on line, la posibilidad de publicación de los trabajos

ampliados (con el referato correspondiente) en las revistas *Auster* y *Synthesis*, dependiendo de la temática.

Julia Bisignano

**Curso “The Augustan Character of Goethe’s *Römische Elegien*”
La Plata, 29 y 30 de agosto de 2019**

Durante los días 29 y 30 de agosto, en el marco de las IX Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales “Diálogos culturales”, que tuvieron lugar en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, se desarrolló el curso “The Augustan Character of Goethe’s *Römische Elegien*”, a cargo del Dr. Robert John Sklenar (Universidad de Tennessee, Estados Unidos), destacado latinista de reconocimiento internacional, principalmente por sus trabajos sobre Lucano y las tragedias de Séneca. Con el objetivo de acercar la actividad a los participantes que no cuentan con un nivel avanzado de inglés, acompañaron al profesor disertante, en un formato ya acostumbrado del Centro de Estudios Latinos, el Dr. Martín Vizzotti, quien se encargó de traducir al castellano por intervalos la lección del profesor, y el Dr. Pablo Martínez Astorino, quien hizo lo propio con las traducciones de Goethe.

El curso comenzó con la magnífica lectura de la elegía 1 en un elegante alemán y su posterior comentario, en el que el profesor analizó el motivo del apóstrofe y de la *puella* en distintos autores augusteos como Propercio y Ovidio, a partir del *amor* como tema central. Luego, indagó en la cuidada arquitectura lírica de la elegía 3 cuál es el tiempo de ese *amator* bárbaro que propone Goethe y de qué modo podemos ver la antítesis entre guerra y amor en la elegía 10. Seguidamente, se abocó al motivo de la éfrasis en la elegía 11 y, para finalizar el primer día, se refirió al *vale dictum* de la elegía 20, donde el género mismo se convierte en guardián de sus amores. El segundo encuentro estuvo enteramente dedicado a la elegía 13, la más augustea de las elegías según el Dr. Sklenar, donde el Amor se adjudica la creación de figuras y funciona como *praeceptor* del poeta-escultor, quien llega como un bárbaro y asume luego los conocimientos de los *docti poetae* antiguos. El minucioso análisis de todos estos poemas en relación con temas y motivos recurrentes en la tradición augustea, gracias al vasto conocimiento del profesor, revela una preocupación constante en la obra de Goethe, que será, según nos ha confiado, objeto de un artículo futuro.

Agradecemos enormemente al Dr. Sklenar por su amable participación en estas IX Jornadas y esperamos contar con su presencia en una próxima edición.

Rafael Carlón

**Curso “Texto y música en la lírica gallego-portuguesa medieval: edición, reconstrucción e interpretación”
La Plata, 29 y 30 de agosto de 2019**

Los días 29 y 30 de agosto de 2019, en el marco de las IX Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales, se llevó a cabo en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP, el curso “Texto y música en la lírica gallego-portuguesa medieval: edición, reconstrucción e interpretación”, dictado por la Dra. Gimena del Rio Riande (IIBCIRIT, CONICET).

Las clases de la Dra. discurrieron sobre el contexto histórico y cultural de la práctica trovadoresca en la Península Ibérica. Su análisis se centró en las variadas formas que adquiere la materialidad escrita de los textos líricos (el rötulo, el cancionero, el proceso de copia manuscrita de las cantigas), elemento que nos permite reponer (aunque siempre parcialmente) las características del espectáculo trovadoresco en lo filológico y lo musicológico. Además, las clases contaron con la participación del Lic. Germán Rossi, quien realizó una exposición teórico-práctica del contenido musicológico.

Agradecemos a la Dra. del Rio y al Lic. Rossi por el dictado de este curso de tanto interés para los medievalistas y esperamos poder compartir con ellos nuevos proyectos de investigación en las próximas Jornadas.

Mariano Zarza

PUBLICACIONES RECIBIDAS

(en canje, por donación o compra por subsidio individual y por el subsidio PICT-2015-2035)

- * Beltrão, Claudia & Santangelo, Federico (eds.) *Cicero and Roman Religion. Eight Studies*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2020.
- * Berti, Enrico. *Ser y tiempo en Aristóteles*, Buenos Aires, Biblos, 2011.
- * Blánquez Fraile, Agustín. *Diccionario Latín-Español, Español-Latín*, 2 vol., Barcelona, Sopena, 1994.
- * Casanova-Robin, Hélène & Sauron, Gilles (ed.), con la colaboración de Moser, Marianne, *Ovide, le transitoire et l'éphémère. Une exception à l'âge augustéen?*, París, Sorbonne Université Presses, 2019.
- * Cristóbal, Vicente. *Virgilio. Bucólicas*, Madrid, Cátedra, 2000.
- * Levinas, Marcelo. *La naturaleza del tiempo*, Buenos Aires, Biblos, 2010.
- * Rüpke, Jörg. *Pantheon: A New History of Roman Religion*, translated by David Richardson, Princeton, NJ/Oxford, Princeton University Press, 2018.
- * *The Cambridge Classical Journal* Vol. 65 (2019).
- * *The Journal of Roman Studies* Vol. 109 (2019).
- * Velázquez, Jaime. *Virgilio. Geórgicas*, Madrid, Cátedra, 2012.

NORMAS DE PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

PRESENTACIÓN • Las colaboraciones se presentarán en formato Word 2003, 2007, 2010, 2016, RTF o PDF. Se adjuntarán dos archivos, uno de ellos anónimo, y se enviarán a auster@fahce.unlp.edu.ar. En el primer archivo deberá constar, al final del artículo o reseña, alineados a la derecha, el nombre completo del autor, la institución en la cual se desempeña y su dirección electrónica (uno debajo del otro en ese orden).

ABSTRACTS • Los trabajos deberán incluir, al final del artículo, un *abstract* de no más de cien palabras y una lista de hasta cinco palabras clave. En ambos casos el autor deberá proveer una versión en castellano (con los títulos de “resumen” y “palabras clave”) y una en inglés (con los de “abstract” y “keywords”), cualquiera sea la lengua en que esté redactado el artículo.

EXTENSIÓN • La extensión máxima para los artículos es de veinte (20) páginas A4 en espacio de 1½.

REFERATO • Los trabajos recibirán la evaluación de dos especialistas disciplinares, quienes dictaminarán acerca de si lo presentado es “satisfactorio” o “insatisfactorio”. En caso de juicios disidentes, se recurrirá a un tercer evaluador. Todo el proceso del referato es anónimo.

FORMATO DEL TEXTO • El cuerpo del texto se compondrá en fuente Times New Roman de 12 puntos con espaciado de 1½. Las notas van a pie de página en fuentes Times New Roman de 10 puntos con espaciado sencillo y sin sangría. Para el texto en alfabeto griego se utilizarán las fuentes Sgreek, Greek, Graeca, Athenian o Attika; en todos los casos, el autor deberá suministrar la fuente utilizada. Las palabras griegas transliteradas deben llevar sus correspondientes acentos. Las citas textuales del cuerpo en castellano o idioma extranjero van entre “comillas dobles” (sin *bastardilla*). Las citas destacadas van en 11 puntos en párrafo aparte sangrado (sangría: 1, 25 cm.) e interlineado sencillo. Las palabras en idiomas extranjeros que no sean citas se colocan en *bastardilla*. Las citas de autores clásicos van en *bastardilla* en el cuerpo del texto y sin *bastardilla*, en 11 puntos, en párrafo aparte sangrado (sangría: 1, 25 cm.) e interlineado sencillo; deben incluir su correspondiente traducción. En caso de citas breves o palabras sueltas, este requisito puede omitirse.

CITAS BIBLIOGRÁFICAS. Se empleará una forma de referencia que excluye lista bibliográfica final. En todos los casos (sean citas de libros, capítulos de libro o publicaciones periódicas), se incluirán los números de página completos: ej. 132-145; no 132-45.

Cita de libro:

Rosenmeyer, T. G., *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, California, University of California P., 1989.

Cuando se trata de ediciones y traducciones, debe agregarse, entre

paréntesis al lado del/de los autor/es, las siguientes abreviaturas: (ed.), (trad.), (eds.) o (trads.).

Cita de capítulo de libro:

Bodrero, E., "Orazio e la filosofia", en: Cagnetta, M., *L' edera di Orazio: aspetti politici del bimillenario oraziano*, Venosa, Osanna, 1990, 117-134.

Cita de publicación periódica:

Timpanaro, S., "Un nuovo commento all'*Hercules Furens* di Seneca nel quadro della critica recente", *A&R* 26, 1981, 113-141.

Cita de enciclopedia:

Berger, A., s.v. "Lex Caecilia", en: *RE* XII/2 (1925), c. 2337.

Abreviaturas y referencias repetidas:

Para las revistas, deben consignarse las abreviaturas de *L'Année Philologique*.

En caso de que la referencia se repita, deberá indicarse con sólo el apellido del autor y abreviando -de ser necesario por la longitud- el título del libro, capítulo o publicación periódica. Ej.:

Rosenmeyer, *Senecan Drama*, 98.

Brodero, "Orazio e la filosofia", 118.

Timpanaro, "Un nuovo commento", 114-118.

Nombres de ciudades de publicación:

Los nombres de ciudades de publicación pueden indistintamente aparecer en su lengua original o en traducción castellana.

Citas de autores latinos y griegos:

Para los autores y las obras se emplearán las abreviaturas del *Oxford Classical Dictionary*. Los libros deben ir en números romanos y los párrafos, oraciones y versos, en números arábigos del siguiente modo: Verg., *Aen.*, XII, 324; Cic., *Tusc.*, II, 12, 28. En caso de que se trate de obras no divididas en libros, se emplean números arábigos sólo en versos y oraciones, del siguiente modo: Catull., LXXVI, 11; Tac., *Germ.*, XII, 2.

Lista de abreviaturas frecuentes:

<i>ad. loc.</i>	<i>ad locum</i>
cf.	confrontar
esp.	especialmente
fr., frs.	fragmento, fragmentos

n.	nota
n ^o	número
<i>vid.</i>	véase
s., ss.	siguiente, siguientes
s.v.	<i>sub voce</i> (en bastardilla sin espacios)
v., vv.	verso, versos

AUSTER

Revista del Centro de Estudios Latinos

Canje

Solicitante:.....

Institución:

.....

País:.....

Dirección:

Fax:..... Correo Electrónico:

Publicaciones de Canje:

.....

.....

Suscripción

AUSTER 24 - 2019

AUSTER 23 - 2018

Solicitante:.....

Dirección:

Fax:..... Correo Electrónico:

Precio del ejemplar: \$ 400.- en R. Argentina ≈ U\$S 15.- en el exterior

Envíos a: Pablo Martínez Astorino. Revista AUSTER (CEL-IdIHCS). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Calle 51 e/ 124 y 125 (Edificio C, 3º piso, oficina 306). 1925, Ensenada. R. Argentina. Dirección electrónica: auster@fahce.unlp.edu.ar

adspirans rursus vocat Auster in altum

