

C. FERNÁNDEZ Y G. ZECCHIN DE FASANO (editoras)

# Cartografías del yo en el mundo antiguo

Estrategias de su textualización



  
EduLP

historia

## **Cartografías del yo en el mundo antiguo**

# **Cartografías del yo en el mundo antiguo**

**Estrategias de su textualización**

**CLAUDIA N. FERNÁNDEZ  
Y GRACIELA ZECCHIN DE FASANO  
(editoras)**



Cartografías del Yo en el mundo antiguo : estrategias de su textualización /  
Bruno Currie... [et al.] ; compilado por Claudia Fernández ; Graciela Zecchin  
de Fasano. - 1a ed. - La Plata : EDULP, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8348-88-9

1. Griego Antiguo. I. Currie, Bruno. II. Fernández, Claudia, comp. III. Zecchin de  
Fasano, Graciela, comp.

CDD 488

## **Cartografías del yo en el mundo antiguo Estrategias de su textualización**

**CLAUDIA N. FERNÁNDEZ Y GRACIELA ZECCHIN DE FASANO**  
(Editoras)



EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (EDULP)

48 N° 551-599 4° Piso/ La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina

+54 221 644-7150

edulp.editorial@gmail.com

www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales de las Universidades Nacionales (REUN)

Primera edición, 2021

ISBN 978-987-8348-88-9

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

© 2021 - Edulp

Impreso en Argentina

## ÍNDICE

Palabras preliminares.....	6
La teoría de la mente y el autoconcepto de Penélope en el canto 23 de <i>Odisea</i> .....	12
<i>Bruno Currie</i>	
El manto y la construcción del mendigo mentiroso en <i>Odisea</i> 14.....	38
<i>André Malta Campos</i>	
La inspiración poética en la <i>Nemea III</i> de Píndaro.....	60
<i>María Inés Saravia</i>	
Autorrefutación y cancelación de hipótesis en Platón.....	78
<i>Graciela E. Marcos</i>	
Mi vida es un infierno. El Hades como imagen de la vida del malvado en Filón de Alejandría.....	97
<i>Marco Antonio Santamaría Álvarez</i>	
Decisiones ciudadanas, disyuntivas heroicas: modelos políticos y trágicos de la acción humana.....	131
<i>Julián Alejandro Gallego</i>	
Las revueltas esclavas romanas. Resistencia y subjetividad política colectiva.....	152
<i>Carlos García Mac Gaw</i>	
Dioniso: la <i>manía</i> de un dios .....	169
<i>Ana Isabel Jiménez San Cristóbal</i>	
Sobre los Autores.....	227

## PALABRAS PRELIMINARES

---

El presente volumen recoge las conferencias magistrales del Octavo Coloquio Internacional “CARTOGRAFÍAS DEL YO EN EL MUNDO ANTIGUO. ESTRATEGIAS DE SU TEXTUALIZACIÓN”, organizado por el Centro de Estudios Helénicos (CEH) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, llevado a cabo durante los días 26 a 29 de junio de 2018 en el edificio Sergio Karakachoff de la UNLP. Como en ediciones anteriores, el Coloquio fue auspiciado por el CONICET, la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC) y, en esta ocasión, contó además con el acompañamiento de la Embajada de la República Helénica, cuyo Embajador, D. Dimitrios Zevelakis, nos honró con su presencia en la ceremonia de apertura. Nuestro agradecimiento a todos ellos por el apoyo recibido, así como a los colegas y alumnos del país y del exterior que concurren a la cita para participar activamente en todas las actividades: mesas de ponencias, cursos, conferencias. Ellos fueron los responsables del clima entusiasta y de cordialidad que caracterizó al encuentro.

La propuesta de esta convocatoria fue pensar y debatir las formas de expresión de la subjetividad a partir de las estrategias de su textualización, a los fines de trazar un mapa que diera cuenta de los complejos territorios del yo en la Antigüedad. En ese marco, este volumen reúne ocho trabajos que ofrecen en su conjunto una lectura topográfica de la subjetividad en variadas manifestaciones discursivas -épica, lírica, filosofía, historia, y el mito en relación con el ritual. Aspectos constitutivos de los procesos de subjetivación, como las emociones, la imaginación, la identidad y la alteridad, la memoria o el agenciamiento, entre otros, forman parte de los aspectos tratados por los filólogos, historiadores y estudiosos de la filosofía que conforman los autores de estos trabajos.

Sobre la *Odisea* de Homero versan los dos primeros capítulos. Ambos nos ofrecen novedosos análisis del texto homérico. Inaugura Bruno Currie con “La teoría de la mente y el autoconcepto de Penélope en el canto 23 de *Odisea*”, acerca de la escena del reencuentro entre los esposos (vv. 1-230). Como su título lo adelanta, a partir de los aportes de la teoría de la lectura de la mente (“mind reading”) explora la expresión de la subjetividad en Penélope, sobre todo en la expresión de su rostro. El detallado examen del texto conduce a Currie a determinar que Penélope reconoce internamente a su esposo ya al principio de la escena, en dos momentos particulares: implícitamente en los vv. 32-3 y explícitamente en los vv. 85-7. En esta lectura por lo demás atractiva sobre la anagnórisis, la manifestación de las emociones cobra singular importancia, así como la divergencia entre los pensamientos de los personajes y sus palabras.

Le sigue “El manto y la construcción del mendigo mentiroso en *Odisea* 14” de André Malta Campos, que gira alrededor del encuentro entre Odiseo y Eumeo. Particularmente ahonda en la sofisticada construcción del *ethos* del mendigo codicioso y mentiroso -coronada con la obtención de un manto- de la que Odiseo se vale para convencer al porquerizo: “parecer mendaz es parte esencial del disfraz”. Los papeles se invierten temporariamente: el porquerizo está

en una situación superior a la del amo, pero Odiseo termina ganando. El autor integra a su lectura la controvertida escena final, por algunos objetada, en que el héroe se comporta como un mendigo ebrio e inoportuno, que incluso explicita su descaro.

María Inés Saravia se adentra en la sutil interrelación que la *Nemea III* de Píndaro entreteje entre la Musa, el yo poético y la consagración deportiva que celebra, esto es, el triunfo de Aristóclides de Egina en el pugilato. En su propuesta cobra vital importancia el espacio inicial del poema, cuando el poeta espera la llegada de la diosa, como si la *performance* poética no hubiese todavía comenzado. Es ese el momento en que, en opinión de la autora, por medio del recurso de la autoconfiguración del sujeto y del proceso creativo, el yo poético y el autor se funden y, en un tono sencillo, el yo poético y el tú se ponen a dialogar. Un análisis riguroso de la oda en su conjunto fundamenta este estudio.

La filosofía se ve representada también en dos contribuciones, una sobre Platón y otra sobre Filón de Alejandría, un pensador fuertemente influenciado por los filósofos griegos y en especial por el mismo Platón. En primer lugar, el capítulo a cargo de Graciela Marcos, “Autorrefutación y cancelación de hipótesis en Platón”, enfocado en el controvertido sentido de la operación de la cancelación de las hipótesis de *República* VI-VII. Para aclarar este pasaje, la autora vuelve la mirada hacia el *Sofista* 251d-252e, en lo que atañe a la estrategia de la autorrefutación. Marcos defiende la tesis de que tal estrategia es una aplicación de la prescripción dialéctica de destruir o cancelar hipótesis. El tema, como se ve, implica adentrarse en la definición del método dialéctico, considerado por Platón el procedimiento ideal para la búsqueda de saber, cuyos ingredientes esenciales son refutación e hipótesis. Una lectura minuciosa del texto griego y un diálogo fecundo con sus principales críticos dan solidez al desarrollo de este artículo.

En segundo lugar, “Mi vida es un infierno. El Hades como imagen de la vida del malvado en Filón de Alejandría”, de Marco Antonio



Santamaría. El judío alejandrino emplea la imagen del Hades y sus eternos castigados en el Tártaro, como Tántalo y Sísifo, como símbolos de la degradación moral de quienes se entregan a las pasiones. Santamaría rastrea las posibles fuentes clásicas de tales imágenes, no sin antes ofrecer un comentario de los pasajes de Filón especialmente seleccionados en relación con el tema a tratar. Postula, entre otros, al *Gorgias* de Platón (492a-493c) como una posible fuente para su interpretación del Hades como imagen de este mundo. Por otro lado, los evidentes paralelismos con *Sobre la naturaleza de las cosas* de Lucrecio (3.978-979 y 1018-1023), acerca de la interpretación de los castigos del Hades como símbolos de la vida de los insensatos dominados por pasiones negativas, apuntaría a que ambos se basaron en textos similares pertenecientes a la tradición epicúrea, tal vez remontables al mismo Epicuro.

Partiendo de la noción de sujeto político marcada por los debates contemporáneos, Julián Gallego analiza, en “Decisiones ciudadanas, disyuntivas heroicas: modelos políticos y trágicos de la acción humana”, las posibles articulaciones entre la subjetividad de la ciudadanía en la democracia ateniense y la figura del héroe trágico. Para ello parte de los textos que ilustran el proceso subjetivo en que se ve sometido el agente en posición de decidir y de actuar en la asamblea ateniense, como los de Heródoto o Tucídides, para relacionar, en segundo término, con los modos en que la tragedia plantea las disyuntivas excluyentes del héroe. La situación misma de la decisión asimila a ambos agentes, el trágico y el hombre ciudadano, sin embargo también pueden resultar antitéticos. Las últimas tragedias del siglo V nos enfrentan, según el autor, a una desubjetivación que, en el plano político, se corresponde con la crisis de la democracia radical, a raíz de los golpes oligárquicos y la derrota en la Guerra del Peloponeso.

Con “Las revueltas esclavas romanas: resistencia y subjetividad política colectiva” de Carlos García Mac Gaw se produce el pasaje del mundo griego al mundo romano. Mac Gaw coincide con Gallego

en aprovechar las aportaciones de las teorías de la construcción del sujeto político, en su caso, para caracterizar los movimientos esclavos. Luego de comentar críticamente los principales estudios de los historiadores modernos que trataron el tema, advierte Mac Gaw sobre el error que supone trasladar el imaginario revolucionario del siglo XIX y XX al mundo antiguo. Su intención, en cambio, es buscar las trazas de la circulación de un discurso alternativo al dominante, capaz de establecer un grado importante de cohesión social, que genere las condiciones para una acción revolucionaria, y ponga en cuestionamiento el orden social establecido. En su argumentación cobra importancia el oxímoron lingüístico que subyace a la expresión *douílōn pólis*, no tanto un conflicto gramatical, sino más bien “un conflicto ideológico por la valoración de tal signo”.

Cierra el libro Ana Isabel Jiménez San Cristóbal con el capítulo “Dioniso: la *manía* de un dios”. Dioniso es el patrón de la locura ritual: provoca el delirio y el éxtasis en sus seguidores -lo que se llama la manía teléstica- y él mismo cae en ocasiones presa de ella. Con el soporte de múltiples testimonios textuales -que aparecen completos al final del capítulo, en griego y traducción castellana- Jiménez San Cristóbal analiza estas dos facetas. El participio *mainómenos* que acompaña al dios puede significar “delirante” pero también “furioso”, en consonancia con su vinculación a *ménos* (“ímpetu guerrero”). Estas ambivalencias -y hasta contradicciones- también se dejan ver en la discriminación que hace la autora entre una *manía* saludable, esto es, un estado de euforia, entusiasmo o vitalidad desmedida que libera de ansiedades y preocupaciones, y la *manía* sombría, violenta, asociada con los castigos infligidos por el dios cuando no se lo reconoce. El último tipo de locura no encuentra prácticamente testimonios en el culto histórico. La exhaustividad y la erudición caracterizan a este trabajo sobre la religión y el mito que da conclusión al volumen.

Agradecemos la colaboración de Sofía Zamperetti en la lectura y corrección de estilo de gran parte de estos artículos. Todos ellos están

en lengua castellana. Hemos creído que de esta forma el libro será accesible a nuestros estudiantes. Graciela Zecchin de Fasano y Pilar Fernández Deagustini han traducido el trabajo de Bruno Currie del inglés (“Theory of Mind and Penelope’s Self-expression in *Odyssey* 23”) y Claudia N. Fernández y Pilar Fernández Deagustini el de André Malta Campos del portugués (“O manto e a construção do mendigo mentiroso na *Odisséia* 14”).

*Claudia N. Fernández y Graciela Zecchin de Fasano*

# LA TEORÍA DE LA MENTE Y EL AUTOCONCEPTO DE PENÉLOPE EN EL CANTO 23 DE ODISEA

---

BRUNO CURRIE<sup>1</sup>

*University of Oxford / Oriel College*

## RESUMEN

Este trabajo aplica el criterio de “lectura de la mente” (“mind reading”) a la escena del reconocimiento entre Penélope y Odiseo (*Od.* 23.1-230). Sostiene que el “reconocimiento” es más complejo que lo que normalmente se admite e implica una dimensión tanto “interna” como “externa”. En consecuencia, hay más en juego en esta escena que un simple “cambio de la ignorancia al conocimiento”, a lo Aristóteles: el componente emocional y la necesidad del sentido personal de Penélope de encontrar expresión, son esenciales.

## PALABRAS CLAVE

ODISEA 23, PENÉLOPE, ODISEO, LECTURA DE LA MENTE

---

<sup>1</sup> Agradezco a Claudia N. Fernández, Graciela C. Zecchin de Fasano y Juan Tobías Nápoli por invitarme a participar del VIII Coloquio Internacional “Cartografías del yo en el mundo antiguo. Estrategias de su textualización” en la Universidad Nacional de La Plata. También tengo una deuda especial de gratitud con Graciela Zecchin de Fasano y María del Pilar Fernández Deagustini por traducir mi artículo al español.

## ABSTRACT

This paper applies a “mind-reading” approach to the recognition scene between Penelope and Odysseus (*Od.* 23.1-230). It argues that the “recognition” is more complex than usually allowed, and involves a both “internal” and an “external” dimension. There is accordingly more at stake in this scene than a simple “change from ignorance to knowledge”, à la Aristotle: the emotional component, and the need for Penelope’s own sense of self to find expression, are essential.

## KEYWORDS

ODYSSEY 23, PENELOPE, ODYSSEUS, MIND READING

La *Odisea* se muestra sumamente interesada en la expresión de la subjetividad de Penélope. Me propongo demostrar que su autoconcepto<sup>2</sup> -o, mejor dicho, su autoestima, su ego, el manejo de la expresión de su rostro- es fundamental en la escena culminante de su reencuentro con Odiseo (*Odisea* 23. 1-230).

La interpretación de la escena que defenderé no es ortodoxa, aunque tampoco es totalmente novedosa.<sup>3</sup> En mi opinión, resulta fundamental la suposición de que Penélope reconoce a Odiseo al principio de la escena, antes de los versos 85-87. Esto difiere de la *communis opinio* que sostiene que Penélope solo reconoce a Odiseo al final de esta escena, a partir del verso 205 en adelante. Asimismo, difiere de la tesis del “reconocimiento temprano”, que sostiene que ella lo reconoce, consciente o inconscientemente, mucho antes, por lo regular en el canto 19.<sup>4</sup> Mi interpretación, como se verá, se basa en una lectura de pasajes clave del canto 23. Sin embargo, también

---

<sup>2</sup> N. del T.: Hemos optado por “autoconcepto” para la traducción de “Self-expression” en el título del artículo y del mismo modo lo hemos aplicado a expresiones similares como “her sense of self” o “her self-esteem”, referidas todas ellas a Penélope.

<sup>3</sup> Esta interpretación tiene varios puntos de contacto con Ahl & Roisman (1996).

<sup>4</sup> Harsh (1950), Vlahos (2011). Para un reconocimiento temprano inconsciente, ver Amory (1963), Russo (1982), Winkler (1990: 150-51, 155).

depende de posiciones sobre ciertos temas mayores: en primer lugar, sobre cómo funciona el reconocimiento en la *Odisea* (apartado 1); y en segundo lugar, sobre cómo se pide al narratario que se lea la mente de los personajes del poema (apartado 2).

## 1. Reconocimiento en la *Odisea*

Dejando de lado la posibilidad de que el reconocimiento sea consciente o inconsciente, el reconocimiento puramente consciente puede tener una dimensión tanto interna como externa. Esto significa no meramente reconocer, sino dejar claro que uno ha reconocido. A modo de ilustración, considérese la decisión de una mujer de casarse: puede haber decidido hace mucho tiempo tomar a un hombre en particular como su esposo, pero aún puede requerir que esa “decisión” se lleve a cabo de una manera particular, según un guión de su agrado (por ejemplo, con genuflexión, la presentación de un anillo adecuado, con una declaración de amor, etc.). De manera similar, Penélope puede estar dispuesta a decirse a sí misma: “Sí, él es mi esposo, regresó después de 20 años”, pero eso no significa que esté necesariamente dispuesta a decírselo a la cara o a reconocerlo en presencia de otros. La percepción de Odiseo acerca de la situación es lo suficientemente aguda como para darse cuenta de que el problema es el reconocimiento hacia el exterior más que hacia el interior: “por esta razón (es decir, porque estoy vestido con harapos) ella me desprecia y aún no admite que soy él”. (*Od.* 23.116 τούνεκ’ ἀτιμάζει με καὶ οὐ πῶ φησι τὸν εἶναι). Sin embargo, Odiseo diagnostica erróneamente la razón: no es porque no se vea bien en su papel de esposo con vestimenta de mendigo, sino porque el guión del reconocimiento, en un nivel emocional más profundo, está lejos de ser aceptable para Penélope.

La definición etimológica de reconocimiento (*anagnórisis*) que Aristóteles propone en el capítulo 11 de *Poética* como “un cambio

de la ignorancia (*áгноia*) al conocimiento (*gnôsis*)” (*Poet.* 1452a29-31) podría llevarnos a pensar que el reconocimiento es un proceso puramente cognitivo. Pero el reconocimiento, en el caso de Penélope ciertamente, puede tener un componente emocional crucial. La escena del canto veintitrés representa la restauración de un vínculo emocional, la reanudación de una relación dejada en suspenso. Al final de la escena, la pareja no solo se habrá reconocido, sino que, sobre todo, se habrá “recontrado”. Así, Penélope puede decir en los versos 108-9: “los dos nos reconoceremos” (νόϊ / γνωσόμεθ’ ἀλλήλω). En este punto, el reconocimiento es explícitamente recíproco. No se trata de una ignorancia recíproca de la identidad del otro (Odiseo, al menos, no puede tener ninguna duda sobre la de Penélope). Se trata de reconocer al esposo o esposa *que ellos conocieron veinte años atrás*. En este sentido Penélope en los versos 175-6 dice: “Sé muy bien cómo eras cuando te embarcaste en una nave de largo remo desde Ítaca” (μάλα δ’ εὖ οἶδ’ οἶος ἔησθα / ἐξ Ἰθάκης ἐπὶ νηὸς ἰὼν δολιχηρέτμοιο). Las cuestiones de identidad personal están ligadas a los reconocimientos.<sup>5</sup> Las personas pueden cambiar con el tiempo y una marca de identificación, como una cicatriz, no garantiza la identidad personal en el sentido requerido. El reconocimiento debe establecer que siguen siendo las mismas personas que alguna vez fueron emocionalmente para cada uno de ambos; de lo contrario, el reconocimiento no parecerá sincero.<sup>6</sup>

## 2. Leyendo las mentes en *Odisea*

Los personajes de la *Odisea* leen con frecuencia la mente de los demás, con mayor o menor éxito. Un ejemplo explícito de lectura

---

<sup>5</sup> Cf. Ahl & Roisman (1996: 156).

<sup>6</sup> Emlyn-Jones (1998 [1984]: 133): “After so long a separation, husband and wife take time to discover an effective means of recognition on an appropriate level; the postponement here has to do with feelings and relationships and is acutely and movingly portrayed.”

mental afortunada lo constituye la escena entre Alcínoo y Nausícaa al comienzo del canto sexto, específicamente en los versos 66-67:

ὡς ἔφατ'· αἶδετο γὰρ θαλερὸν γάμον ἔξονομῆναι  
πατρὶ φίλῳ· ὁ δὲ πάντα νόει καὶ ἀμείβετο μῦθῳ

Entonces ella [Nausícaa] habló; porque le daba vergüenza mencionarle a su padre un matrimonio francamente deseado; pero este percibió todo y respondió.

La capacidad de “leer” las mentes (es decir, intuir el “estado mental” de un personaje, especialmente cuando esto no se revela por lo que ellos dicen o el narrador dice explícitamente sobre ellos) es un requisito omnipresente en los personajes -y, en consecuencia, en el narratorio- de la *Odisea*.

Uno de los primeros defensores prominentes de tales enfoques psicologizantes fue Jasper Griffin, en su monografía de 1980, *Homer on Life and Death* (1980: 65):

This brief survey has shown that the *Odyssey* contains passages in which the poet explicitly tells us of the psychology which we are to see underlying the words and acts of characters, and also that other passages, where this is not made explicit, come so close to them in nature that we can have no reasonable doubt that there, too, the instinctive response of the audience, to interpret the passage in the light of the psychology of human beings, is sound. We need not fear that there is an objection in principle to doing this in the Homeric poems.

Naturalmente, se plantearon numerosas objeciones antes y después de Griffin (1980). Por ejemplo, Stephanie West sostuvo en 2012 (2012: 532):



A tendency to treat the *Odyssey* as if it were a 19<sup>th</sup>-century novel -as, for example, in inappropriately subtle analyses of Penelope's characterization, ignoring the well-established tendency of oral narrative to focus on the function of its characters without regard to their psychology- may reflect the rise of "Classics in translation" courses, but does not advance our understanding.

El hecho de que estos comentarios provengan de dos académicos que enseñaron dentro de la misma universidad y durante el mismo período muestra que esto no tiene nada que ver con el grado de estudio y enseñanza del poema traducido, sino con las preferencias de cada crítico. Tampoco se trata realmente de narrativas orales frente a narrativas no orales. En cuanto a la crítica de la literatura no oral, Denis Feeney (2006 [1995]: 449), por ejemplo, ha hablado de "the mounting reservations about the feasibility of analysing literary constructs ('characters', 'authors') as if they were human beings in an interactive setting"<sup>7</sup>

Sin embargo, la Teoría de la Mente, de moda en la actualidad, tiene como objetivo abordar exactamente ese tipo de reserva. No es posible abordar la Teoría de la Mente en detalle en esta publicación, pero aclararé que, en síntesis, esta teoría pretende justificar enfoques de la literatura como conductas cognitivas humanas arraigadas. Koen de Temmerman y Evert van Emde Boas (2018: 16) han glosado recientemente la Teoría de la Mente, o lectura de la mente, como:

... the basic human capacity (indeed, instinct), developed from early childhood, to attribute mind-states to other people, including mind-states about mind-states (...) This concept, combined with (...) the tendency to treat even non-human objects as intentional, rational agents (even

---

<sup>7</sup> Cf. Culpeper (2001: 7-9), sobre la tendencia "deshumanizante" de la crítica literaria.

though they do not have actual intention or agency) (...) explains readers' consistent urge to engage with the minds (the inner worlds) of textual characters.

Recientemente, Ruth Scodel e Irene de Jong han aplicado particularmente la “teoría de la mente” a Homero.<sup>8</sup>

### **3. Reconocimiento, lectura de la mente y el autoconcepto de Penélope**

Relacionaremos estos conceptos generales con el canto 23 de *Odisea*. En él, el narratario se ve obligado a atribuir estados mentales a Penélope: estados mentales que pueden explicar bien por qué Penélope podría no querer volar a los brazos de Odiseo en el momento en que ella ha aceptado (interiormente) su identidad.<sup>9</sup>

Primero, está la cuestión sobre cómo volver a encender los viejos sentimientos, la incomodidad de reanudar una relación que ha sido interrumpida durante 20 años. Odiseo es simultáneamente íntimo y extraño; y presumiblemente no ayuda en nada que ella haya estado interactuando con él, como mendigo, a lo largo de un día.

En segundo lugar, está la cuestión acerca de cómo aliviar los sentimientos recientemente heridos. Odiseo no ha confiado en Penélope, pero sí en Telémaco y Euriclea. Ella es, de hecho, la última de la casa en descubrir el secreto. Odiseo ha aceptado a todo el conjunto del personal doméstico que permaneció leal al final del canto anterior (22.498-501).<sup>10</sup> Se agregan, por otra parte, las revelaciones ante Euriclea en cuentagotas.

Estos hechos son cada vez más humillantes para Penélope: resulta que no solo Telémaco sabe sobre su padre desde hace dos días, después

---

<sup>8</sup> Scodel (2014), de Jong (2017: 36-38).

<sup>9</sup> Cf. Roisman (1987: 62-63, 68).

<sup>10</sup> Ahl & Roisman (1996: 268): “[Odysseus] disclosed his identity to everyone else in the palace before he disclosed it to her. He must therefore have trusted her least”.

de haber sido admitido por propia voluntad en el círculo de confianza de Odiseo, sino que también Euriclea sabe de su regreso desde hace un día, aunque ha sido admitida en el círculo involuntariamente. De esta manera, reconocer a Odiseo se convierte para Penélope en un ejercicio de manejo de su expresión facial. Ruth Scodel (2008: 13) se ha interesado, de modo particular, por el concepto de “rostro” en Homero, especialmente en la *Iliada*. Ella afirma:

Face is a useful concept precisely because it is paradoxical: an individual's face depends on others and exists only through social relationships, yet also only as the individual evaluates it. Face constantly depends on Theory of Mind, the ability to infer from people's actions and words what they think.

En tercer lugar, para Penélope está la cuestión de cómo salvaguardar su sentido de autonomía: por un lado, su autoconcepto como un individuo con deseos y necesidades distintos, por el otro, la capacidad de velar por su reconocimiento y, al menos, obtener una satisfacción parcial. La secuencia de reconocimiento completa está siendo guionada por otros. Odiseo, por supuesto, es quien toma las decisiones, pero la atmósfera se encuentra densa, debido a las expectativas de otros: Odiseo, Euriclea, Telémaco. Podemos señalar especialmente lo que se dice de Odiseo en el verso 91, “que espera ver si su esposa le diría algo”, y lo que dice Euriclea en los versos 5-6, “despierta, para que puedas ver con tus propios ojos qué esperas cada día”, en el verso 51, “me envió a llamarte”, en el 78, “ven conmigo”, y finalmente lo que dice Telémaco en los vv. 97-99, “¿por qué no hablas con él?”. La presión para ajustarse a las expectativas de los demás es sofocante y amenaza con restringir la individualidad de Penélope. Penélope no puede cumplir con todas estas expectativas sin experimentar alguna pérdida de su “yo”. Sheila Murnaghan (1994: 79, 81), aunque rechaza los enfoques “psicologizantes” del personaje de

Penélope, ha visto bien cómo “the... depiction of [Penelope’s] secrecy in concealing her awareness, her indirection, necessarily involves a greater stress on her subjectivity, on her possession of a private, autonomous consciousness”, refiriéndose a “the expression of an authentic female subjectivity.”

#### 4. Penélope y Euriclea: 1-82

Analicemos ahora cómo estas consideraciones generales influyen en la exégesis de la narrativa de Odiseo.

Es evidente por los versos 85-87 (a los que nos referiremos inmediatamente luego) que Penélope ha aceptado el regreso de Odiseo. Por lo tanto, debe haber alcanzado este estado mental en algún momento de la escena anterior con Euriclea (versos 1-82). ¿Dónde exactamente? En mi opinión, en los versos 32-34:

ὡς ἔφαθ', ἡ δ' ἐχάρη καὶ ἀπὸ λέκτροιο θοροῦσα  
γρηῖ περιπλέχθη, βλεφάρων δ' ἀπὸ δάκρυον ἦκε,  
καὶ μιν φωνήσασ' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·

Así habló ella [Euriclea]; y ella [Penélope] se regocijó y saltó de la cama, abrazó a la anciana y derramó una lágrima de sus párpados, y hablándole palabras aladas (...)

Mi principio rector a lo largo de este artículo es que la narrativa da el pie para que el narratorio lea la mente de los personajes. La intensa e inicialmente descuidada reacción de alegría de Penélope en los vv. 32-33 (especialmente, en comparación con su anterior reacción de molestia en los vv. 11-24, donde le incomodaba que la despertaran del sueño más dulce) puede tomarse como una aceptación de que el “extraño” es, en efecto, Odiseo.<sup>11</sup> La autoridad combinada de Euriclea

---

<sup>11</sup> Muy diferente Winkler (1990: 157), Ahl & Roisman (1996: 258).

y, especialmente, de Telémaco, parece haber sido suficiente para que Penélope aceptara, interiormente, la verdad. Una ventaja de esta interpretación es que Penélope, en este pasaje y en todo el poema, es en lo cognitivo perfectamente rápida en la captación, aunque en términos de la exhibición exterior de pensamientos y sentimientos es muy cautelosa.

El comportamiento no verbal de Penélope en los vv. 32-33, que implica la confianza en el regreso de Odiseo, es discrepante de su comportamiento verbal a lo largo de la escena, que rechaza explícitamente esa convicción. Esto invita a la lectura mental.

Penélope alega dos veces que los dioses son una razón para desconfiar del regreso de Odiseo, en 63-64 y 81-82. No es una idea nueva en el poema que los dioses, disfrazados, puedan hacerse pasar por Odiseo o castigar las transgresiones de los pretendientes: ya lo hemos visto con Telémaco (16.194-95) y en un *tis-speech* anónimo de “uno de los pretendientes” (17.485-87). Sin embargo, no tenemos necesidad de asumir que esto es lo que realmente cree Penélope.<sup>12</sup> Las expectativas sobre Penélope a lo largo de toda la escena pueden expresarse como un silogismo práctico: (a) una esposa amorosa debe saludar afectuosamente a su esposo ausente durante mucho tiempo; (b) el hombre del vestíbulo es su marido ausente desde hace mucho tiempo; (c) se debe saludar afectuosamente al hombre en el pasillo. Penélope necesita encontrar formas de resistir la conclusión del silogismo para salvar las apariencias y afirmar su autonomía de acción. Dado que la premisa principal es inexpugnable, la única forma de que Penélope conserve la autonomía de acción es resistir la premisa menor. Tiene recursos para encontrar formas de hacer esto a lo largo de toda la escena. Aquí, la evasión es: “el hombre en el pasillo no es mi marido; es un dios disfrazado”. Esto es tan efectivo como imposible de discutir racionalmente. Podemos reconocerlo

---

<sup>12</sup> Pace Winkler (1990: 151, 156). Debe tenerse en cuenta que, por supuesto, el conocimiento del σῆμα del lecho no prueba que no sea un dios disfrazado, si “los dioses lo saben todo” (*Od.* 4.379 = 468).

como una estratagema para no estar en línea con las expectativas de Euriclea, más que como una señal de escepticismo real y radical.

El poema está interesado en la relación de Penélope con Euriclea. Por un lado, su relación se caracteriza por las apelaciones de afectividad mutua (μαῖα φίλη, φίλον τέκος). Por otro lado, carece de la intimidad personal y la relación confidencial de la que disfruta Penélope con Eurínome.<sup>13</sup> Euriclea proviene de la casa de Laertes-Odisseo (1.428-33, 19.410-4), y “está más alineada con los varones de la familia itacense que con la mujer que se casó con ellos”.<sup>14</sup> Eurínome, por su parte, es la doncella privada y confidente de Penélope.<sup>15</sup> Esta no es la primera vez que Euriclea ha estado al corriente de las novedades antes que Penélope. Ya estaba muy preocupada por la partida de Telémaco desde Ítaca (4.742-49) y por su regreso (17.31).<sup>16</sup> En el canto 23, parece haber sabido primero sobre el regreso de Odisseo y sobre la connivencia de Telémaco con su padre. No sería sorprendente que Penélope encontrara todo esto irritante, en cierto modo.

Cuando Euriclea señala una prueba decisiva de la identidad de Odisseo (la cicatriz), Penélope responde: “querida nodriza, es difícil para ti descubrir (?) los planes de los dioses, aunque seas muy concedora” (81-82). Penélope aquí llama la atención sobre el conocimiento superior de Euriclea (μάλα περ πολύϊδριν ἐοῦσαν). Sin embargo, al final de la escena, el medio para “encontrar” a Odisseo que Penélope ideará se basa, precisamente, en el conocimiento del que Euriclea carece, el secreto del lecho. Las palabras de Penélope cuando dice “Es difícil para ti conocer los planes de los dioses” contienen lo que los teóricos de la cortesía podrían llamar una “estrategia encubierta”.<sup>17</sup> Hay una delicada sugerencia, que el narratorio puede

---

<sup>13</sup> Fenik (1974: 190).

<sup>14</sup> Felson (2011: 274), luego Thalmann (1998: 78); ver también Bassett (1919: 2-3), Fenik (1974: 190).

<sup>15</sup> Fenik (1974: 190).

<sup>16</sup> Pedrick (1994: esp. 101-2).

<sup>17</sup> Para “estrategia encubierta” e “implicatura conversacional”, véase Brown & Levinson (1987: 211-27).

notar o ignorar libremente, de que ni siquiera Euriclea lo sabe todo. Es posible que Penélope aún no se haya apercibido del ardid preciso del lecho, aunque ya puede estar pensando en un medio de reconocimiento (externo) exclusivo de Odiseo y ella misma -y que excluye a Euriclea. Penélope explotará la ignorancia de Euriclea acerca de la peculiaridad distintiva del lecho diciéndole que saque el lecho del dormitorio y lo apreste para Odiseo (177-80). Penélope logra así reafirmarse a lo largo de la escena frente a Odiseo y Euriclea. La única servidora que conoce el secreto del lecho es Áctoris.<sup>18</sup> Se nos dice que acompañó a Penélope desde la casa de su padre Icarío (227-29). Por lo tanto, es para Penélope un equivalente exacto de lo que Euriclea es para Odiseo.

## 5. Camino al *mégaron*: 85-87

La narrativa muestra explícitamente que Penélope ha reconocido -interiormente- a Odiseo en los versos 85-87:

ὥς φαμένη κατέβαιν' ὑπερώϊα· πολλὰ δέ οἱ κῆρ  
ῶρμαιν', ἧ ἀπάνευθε φίλον πόσιν ἔξερεεῖνοι,  
ἧ παρστᾶσα κύσειε κάρη καὶ χεῖρε λαβοῦσα.

Hablando así, descendió de la cámara superior. Y su corazón reflexionó mucho sobre si debería hacer preguntas a su marido a la distancia o pararse junto a él, tomar su cabeza y sus manos y besarlas.

Penélope aquí delibera “si debería hacer preguntas a su propio esposo a distancia o si debería estar a su lado, tomar su cabeza y manos y besarlas”. La forma que toma este dilema indica que Penélope

---

<sup>18</sup> Áctoris es probablemente un personaje en sí mismo y una invención ad hoc. Opiniones diferentes en Bassett (1919: 1), Thalmann (1998: 82).

acepta, interiormente, que el extraño es Odiseo.<sup>19</sup> Su dilema no tiene que ver con qué pensar (“¿este es mi marido o no?”), sino que es puramente práctico: cómo actuar sabiendo que es su marido. No se trata aquí de un reconocimiento interno, sino externo. Penélope está sopesando estrategias de comportamiento contrastantes para una esposa en su posición. La primera es mantener la distancia física pero demostrar preocupación conyugal involucrándolo en una conversación comprensiva (ἀπάνευθε... ἔξερεεῖνοι). La segunda es ser efusiva y físicamente afectuosa (παρστᾶσα κύσειε κάρη). Ambas son formas de reconocer abiertamente a Odiseo como su marido.<sup>20</sup>

Es preciso explicar mi interpretación de ἔξερεεῖνοι (v. 86). Aquellos que piensan que Penélope aún no está (completamente) convencida de la identidad de Odiseo, interpretarán que esto significa algo como “interrogarlo” para establecer su identidad. Sin embargo, el reproche de Telémaco a su madre en 97-99 indica un significado en la línea de “entablar conversación con él” (como se podría esperar que hiciera una esposa amorosa con un marido que regresa):

μη̄τερ ἐμή, δύσμητερ, ἀπηνέα θυμὸν ἔχουσα,  
τίφθ' οὔτω πατρὸς νοσφίζεαι, οὐδὲ παρ' αὐτὸν  
ἔζομένη μύθοισιν ἀνείρεαι οὐδὲ μεταλλᾶς;

Madre mía, una madre displicente, con un corazón insensible, ¿por qué te mantienes separada de mi padre de esta manera y no te sientas a su lado y ni le diriges palabras ni le haces preguntas?

Aquí, el “interrogatorio” a Odiseo por parte de Penélope que pretende Telémaco (μύθοισιν ἀνείρεαι, μεταλλᾶς) no tiene nada que ver con ninguna duda sobre la identidad de Odiseo. Debemos

---

<sup>19</sup> Ahl & Roisman (1996: 260), West (2014: 292).

<sup>20</sup> Pace Foley (1999: 250), el dilema de Penélope no es “reconocer [a Odiseo] abiertamente o no”.



imaginarnos más bien preguntas como: “Querido, ¿cómo lograste regresar a casa solo? ¿Y matar a todos los pretendientes?”, o posiblemente el más recriminatorio: “¿Por qué no me lo contaste? ¿Por qué demoraste tanto tiempo?” Debo agregar que estamos obligados a interpretar las palabras φίλον πόσιν (v. 86) como representación de la focalización de Penélope, en lugar de la del narrador principal.<sup>21</sup> Esto también se aplica a la expresión del v. 181 πόσιος πειρωμένη, “poniendo a prueba a su marido”.

En esta secuencia deberíamos notar el contraste entre los pensamientos de Penélope cuando se vocalizan en el discurso a Euriclea y sus pensamientos no expresados cuando nos los transmite el narrador. A Euriclea, Penélope le habla solo de “quien los mató” (v. 84: ἦδ’ ὃς ἔπεφνε). Sin embargo, en sus deliberaciones narradas piensa en términos de “su marido” (v. 86: φίλον πόσιν). Del mismo modo, las palabras de Penélope en los versos 36, 62-63, 105-107 dan la impresión externa de que está preocupada por la pregunta de si el hombre en el pasillo es realmente su esposo. Pero la presentación de su dilema interno por parte del narrador (vv. 85-87) revela que ya ha resuelto esa pregunta según su propio interés. De este modo, el narratorio está preparado para encontrar una divergencia crucial entre lo que Penélope dice y piensa: en este fragmento, pero también a lo largo de toda la escena.

## 6. Distanciados en el *mégaron*: 88-95

ἦ δ’ ἐπεὶ εἰσῆλθεν καὶ ὑπέρβη λαΐνον οὐδόν,  
ἔξετ’ ἔπειτ’ Ὀδυσῆος ἐναντίον, ἐν πυρὸς αὐγῇ,  
τοίχου τοῦ ἐτέρου· ὁ δ’ ἄρα πρὸς κίονα μακρῆν  
ἦστο κάτω ὀρώων, ποτιδέγμενος εἴ τί μιν εἶποι  
ἰφθίμη παράκοιτις, ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν.

---

<sup>21</sup> Emlyn-Jones (1998 [1984]: 142 n. 37); cf. de Jong (2009 [1994]: 81).

ἢ δ' ἄνεω δὴν ἦστο, τάφος δέ οἱ ἦτορ ἴκανεν·  
ὄψει δ' ἄλλοτε μὲν μιν ἐνωπαδίως ἐσίδεσκεν,  
ἄλλοτε δ' ἀγνώσασκε κακὰ χροῖ εἵματ' ἔχοντα.

Cuando entró y cruzó el umbral de piedra, entonces se sentó frente a Odiseo, al resplandor del fuego, en la pared contraria. Él, por su parte, estaba sentado contra una larga columna mirando hacia abajo, esperando ver si su firme esposa le decía alguna cosa cuando ella lo mirara a los ojos. Pero permaneció sentada en silencio durante mucho tiempo, y el asombro se apoderó de su corazón. Ella, unas veces, escrutaba su rostro con su mirada y, otras veces, pareció no reconocerlo, porque llevaba sobre sí una vestidura miserable.

Cuando Penélope se encuentra cara a cara con Odiseo en los versos 88-95, resulta incapaz de implementar ninguna de las estrategias que había estado deliberando antes de bajar al *mégaron* (85-87). En lugar de cercanía y conversación comprensiva, prefiere la distancia, el silencio y el contacto visual intermitente. Esta divergencia entre sus deliberaciones y su comportamiento, tal como aparecen en el discurso del narrador, es una invitación más para que el narratario “lea su mente”.<sup>22</sup>

Unas veces (ἄλλοτε μὲν), Penélope indicó que estaba preparada para reconocer la intimidad con Odiseo mirándolo a la cara, presumiblemente, haciendo contacto visual con él (μιν ἐνωπαδίως ἐσίδεσκεν). Supongo que esta intimidad visual, si se mantiene, equivaldría a reconocer su relación con él.<sup>23</sup> Pero en otras ocasiones (ἄλλοτε δ'), ella no dio indicios de reconocer a Odiseo (ἀγνώσασκε), tan mal vestido como estaba.<sup>24</sup> No es necesario que tomemos esto

---

<sup>22</sup> Véase de Jong (2009 [1994]: 80-81).

<sup>23</sup> Ahl & Roisman (1996: 261)

<sup>24</sup> Ahl & Roisman (1996: 261): “Sometimes she makes a point of not acknowledging him by, presumably, glancing down at his rags.”

como algo relacionado con el reconocimiento interno. Es decir, no tenemos por qué suponer que Penélope se esfuerza para reconocer cognitivamente a Odiseo y falla.<sup>25</sup> Es más bien una cuestión de la conducta de Penélope: cómo está eligiendo proyectar sus sentimientos. Ἐνωπαδίως ἐσίδεσκεν y ἀγνώσασκε expresan no tanto percepción o cognición, sino una forma de mirar: ambos verbos dependen de ὄψει, “con su mirada”. El sentido de ἐνωπαδίως ἐσίδεσκεν se aclara mejor en el v. 107, εἰς ὧπα ἰδέσθαι ἐναντίον: “mirarlo directamente a la cara”. Por otro lado, ὄψει ... ἀγνώσασκε equivale a “con su mirada ... ella no dio señales externas de reconocerlo (con ropa miserable sobre su cuerpo)”. No debemos suponer que Penélope en realidad no pudo reconocer a Odiseo por la pobreza de su vestimenta.<sup>26</sup> Más bien, la mezquindad de su vestido le proporciona un pretexto conveniente para no reconocerlo, una excusa para posponer el reconocimiento externo. Es otra forma de discutir la premisa menor del silogismo práctico y, por lo tanto, resistir su conclusión, hasta que Penélope esté lista para abrazar esa conclusión. Con Euriclea, el pretexto era: “ese hombre no es mi marido, sino un dios disfrazado”. Ahora el pretexto es “no parece mi marido, con esa ropa.” Poco después, una vez que Odiseo se haya lavado y cambiado, el pretexto será: “tú eres Odiseo, pero no eres el mismo que el hombre que zarpó de aquí hace veinte años” (vv. 175-76). Penélope, evidentemente, no es menos ingeniosa que su esposo.

## 7. Resolución

Generalmente se asume que Penélope usa el σῆμα del lecho para probar la identidad de Odiseo. Deseo mostrar que esa no es una suposición inevitable, a pesar del uso de los verbos περιᾶσθαι y πείθειν al principio y al final de este episodio.

---

<sup>25</sup> Pace Goldhill (1991: 17), West (2014: 68).

<sup>26</sup> Pace de Jong (2009 [1994]: 81).

La narración describe a Penélope en el v. 181 como πόσιος πειρωμένη. Aquí, πειρωμένη no tiene por qué significar “que prueba”, sc. para ver si realmente es su marido.<sup>27</sup> Más bien, se puede interpretar como “que sondea”<sup>28</sup> o “que azuza”;<sup>29</sup> es decir, un modo de obtener una reacción emocional particular de su marido.<sup>30</sup> En 24.238 y 24.240, πειρᾶσθαι se usa acerca de Odiseo en relación con Laertes, y obviamente no tiene nada que ver con probar la identidad de Laertes. En 13.336, se dice que Odiseo “pone a prueba” a su esposa (σῆς ἀλόχου πειρήσειαι): de nuevo, evidentemente no se trata de verificar su identidad, sino sus sentimientos. Esto justifica ampliamente que podamos interpretar en el verso 23.181 πόσιος πειρωμένη, no con la idea de “probar” la identidad de Odiseo, sino con la de “sondear” o “testear” sus sentimientos.<sup>31</sup>

Al final de su discurso de reconocimiento (externo), Penélope dice (230) πείθεις δὴ μεν θυμόν, ἀπηνέα περ μάλ’ ἔοντα. Aquí πείθεις no denota “persuasión” en el sentido de “persuadir a alguien de que algo es el caso”, sino “persuadir a alguien de un curso de acción”,<sup>32</sup> o de una forma de sentir”. El θυμός se describe aquí como ἀπηνής, “duro, insensible” (para descripciones comparables del “corazón” o “espíritu” de Penélope, ver vv. 97, 100, 103, 167, 172). Significativamente, no es descrito como ἄπιστος, “incrédulo, suspicaz”, como en el verso 72 (de Euriclea a Penélope). Una vez más, el punto no es que Penélope sea obtusa o lenta para creer lo que es evidente para todos los demás, sino que es cuidadosa y controlada con sus emociones; de hecho, es como Odiseo. Veamos algunos detalles más de su discurso. En primer lugar, los vv. 213-14:

<sup>27</sup> Pace Kakridis (1971: 159 n. 26).

<sup>28</sup> Cf. *Il.* 24.390, 433, como sostiene Macleod (1982: 122): “subtly evoking reactions from his interlocutor.”

<sup>29</sup> Foley (1999: 162, 163).

<sup>30</sup> Heubeck (1992: 397), sobre *Od.* 24.315-17.

<sup>31</sup> Es diferente de 114 πειράζειν ἐμέθεν, “(déljela) ponerme a prueba”, donde el problema realmente era probar a Odiseo para ver si realmente era Odiseo (cf. 107-8 εἰ δ’ ἔτεδν δὴ / ἔστ’ Ὀδυσσεύς).

<sup>32</sup> Cf. *Il.* 6.360-61 οὐδέ με πείσεις: / ἦδη γάρ μοι θυμὸς ἐπέσσεται etc.

αὐτὰρ μὴ νῦν μοι τόδε χῶεο μηδὲ νεμέσσα,  
οὐνεκά σ' οὐ τὸ πρῶτον, ἐπεὶ ἴδον, ᾧ δ' ἀγάπησα

Sin embargo, ahora, no te enojas o irrites contra mí por esto, a causa de que no te besé antes, cuando te vi.

Penélope en estas líneas no se excusa por haber exigido un altísimo nivel de prueba antes de creer que Odiseo era Odiseo, sino por su lentitud para responder emocionalmente ante él por no haberle besado cuando entró por primera vez en el *mégaron*.<sup>33</sup> Ella explica por qué recién ahora en los vv. 207-208 (donde se dice que “ella lloró y fue directamente hacia él y le echó los brazos al cuello a Odiseo, le besó la cabeza y le habló”) representa el papel de la esposa efusiva y físicamente cariñosa que dejó entrever en el verso 87.

Consideremos ahora los versos 215-17:

αἰεὶ γὰρ μοι θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν  
ἐρρίγει, μὴ τίς με βροτῶν ἀπάφοιτ' ἐπέεσσιν  
ἐλθῶν· πολλοὶ γὰρ κακὰ κέρδεα βουλεύουσιν.

Porque el corazón en mi pecho siempre tuvo recelo, no fuese que alguno entre los hombres viniese y me engañase con sus palabras. Pues muchos eligen lucros mal habidos.

Penélope justifica aquí “su dureza de corazón”, recogiendo las reprimendas tanto de Telémaco en el v. 103, como de Odiseo en los vv. 166-67 y en el v. 172. El engaño ejercido sobre Penélope, como indica el verso 217, no es el de los impostores que dicen ser Odiseo. Se trata, más bien, de viajeros que afirman tener noticias de Odiseo,

---

<sup>33</sup> Ahl & Roisman (1996: 267): “But what does she think he is angry about? And what is she asking for forgiveness for? Ostensibly because she did not acknowledge him when she first saw him: because she did not move instantly from recognition to acknowledgement.”

a cambio de las cuales esperarían una recompensa. Eumeo ya le había descrito exactamente este escenario a Odiseo en 14.122-30.<sup>34</sup> Penélope, por lo tanto, no explica cómo ha llegado a tener estándares irrazonablemente altos de prueba respecto de la identidad de Odiseo, sino cómo ha llegado a ser tan reservada en cuanto a sus emociones, a tener un corazón tan férreo (cf. vv. 100, 105, 167, 172). Su corazón, que siempre “tuvo recelo” (ἐρρίγει) de ser cruelmente engañado, ahora, según ella insinúa, se encuentra igualmente incapaz de afecto espontáneo.

Los versos 218-224 presentan el famoso *exemplum* de Helena:

οὐδέ κεν Ἀργεῖη Ἑλένη, Διὸς ἐκγεγαυῖα,  
 ἀνδρὶ παρ’ ἄλλοδαπῶ ἐμίγη φιλότητι καὶ εὐνή,  
 εἰ ἦδη, ὃ μιν αὖτις ἀρήϊοι υἴες Ἀχαιῶν  
 ἀξέμεναι οἰκόνδε φίλην ἐς πατρίδ’ ἔμελλον.  
 τὴν δ’ ἦ τοι ῥέξαι θεὸς ὄρορεν ἔργον ἀεικέες·  
 τὴν δ’ ἄτην οὐ πρόσθεν ἔῶ ἐγκάθθετο θυμῶ  
 λυγρῆν, ἐξ ἧς πρῶτα καὶ ἡμέας ἴκετο πένθος.

Ni siquiera la argiva Helena, hija de Zeus, se habría mezclado en el amor y el lecho con un hombre de otras partes si hubiera sabido que los belicosos hijos de los aqueos la iban a traer de regreso a su propia patria. Pero un dios la incitó a cometer un acto indecoroso; nunca antes había depositado una obcecación de ese tipo en su corazón, una pernicioso, de la cual también nos vino el dolor por primera vez.

El problema del *tertium comparationis* ha preocupado a numerosos estudiosos.<sup>35</sup> Por lo general, se da por sentado que lo que temía Penélope era ser seducida por un extraño que se pareciera a su

<sup>34</sup> Bowie (2013: 184).

<sup>35</sup> Blondell (2013: 93-95), Alden (2017: 117-18).

marido. Esa es ya, por ejemplo, la suposición del antiguo estudioso de Homero, Nicias, citado en el escolio a *Od.* 23.218, quien ofrece una variante mítica en la que Helena fue seducida por Paris bajo el aspecto de Menelao. Sin duda, la variante se inventó para darle sentido al *exemplum*. A partir de esta opinión de Nicias, los comentaristas se han equivocado persistentemente, según sugiero, al asumir que el punto de comparación radica en el peligro de ser engañada acerca de la identidad del esposo. La autojustificación de Penélope no va en la línea de: “no me culpes por ser tan escéptica / tan lenta para creer”, sino “no me culpes por ser tan férrea / tan lenta para ser una esposa efusiva”. Penélope establece aquí un contraste entre una mujer (ella misma) que es demasiado lenta para abrir su corazón y volar a los brazos de su marido y otra (Helena) que estaba demasiado dispuesta a abrir su corazón y volar a los brazos de un extraño, es decir, alguien que ella conocía que no era su marido. El énfasis puesto en el “extraño” (v 219: ἀνδρὶ ... ἄλλοδαπῷ) no sirve para señalar un *punto en común* entre las *situaciones* de ambas (en el sentido de que Helena fue engañada por un extraño y Penélope no desea que le suceda lo mismo). Más bien, sirve para señalar el *contraste* entre ambos *personajes*: el afecto de Helena fue conquistado con demasiada facilidad por un “extraño de lejos”. El afecto de Penélope, por el contrario, solo fue recuperado con dificultad incluso por su esposo, que había regresado. No se trata de convicciones, sino de emociones y comportamiento.<sup>36</sup>

Las palabras de Penélope también deben verse como una respuesta implícita al reproche de Telémaco en los versos 100-103: “ninguna otra mujer con un corazón de acero se habría mantenido al margen de su esposo, quien después de trabajar mucho por ella regresó a casa en el año veinte; pero tu corazón es siempre más duro que la piedra”, un reproche que Odiseo reitera casi palabra por palabra en los vv. 166-70. Penélope se compara ventajosamente con otra mujer en el

---

<sup>36</sup> Pace Fredricksmeier (1997: 489): “The point of comparison is that the fidelity or infidelity of both women depends on their possession of an essential knowledge.”

extremo opuesto del espectro: una tan libre con sus afectos que voló a los brazos de un hombre, plenamente consciente de que no era su marido. Como deja en claro el canto cuatro, Helena pudo trasladar sus afectos de Menelao a Paris y luego a Deífobo (4.276) y, de regreso, a Menelao nuevamente (4.263-4). Tal vez, insinúa Penélope, ¡no es tan malo que ella sea este tipo de mujer después de todo!

Luego vienen los versos 225-30:

νῦν δ', ἐπεὶ ἦδη σήματ' ἀριφραδέα κατέλεξας  
εὐνής ἡμετέρης, τὴν οὐ βροτὸς ἄλλος ὀπώπει,  
ἀλλ' οἶοι σύ τ' ἐγὼ τε καὶ ἀμφίπολος μία μούνη,  
Ἄκτορίς, ἦν μοι δῶκε πατὴρ ἔτι δεῦρο κιούση,  
ἦ νῶϊν εἴρυτο θύρας πυκινοῦ θαλάμοιο,  
πείθεις δὴ μευ θυμόν, ἀπηνέα περ μάλ' ἔοντα.

Pero ahora que has detallado los signos manifiestos de nuestro lecho, al que ningún otro mortal ha visto, sino solo tú y yo y una sola sirvienta, Áctoris, la que me dio mi padre cuando todavía venía aquí, quien protege las puertas del dormitorio bien construido para nosotros dos, ahora, persuadiste mi corazón, a pesar de que era tan férreo.

En los versos 225-30, Penélope reafirma *su* compromiso con el matrimonio (por el lecho). Su frase τὴν οὐ βροτὸς ἄλλος ὀπώπει (v. 226), “que ningún otro mortal ha visto”, recoge las frases inmediatamente anteriores de Odiseo, “¿quién ha movido mi lecho a otra parte?”, “Ningún otro mortal vivo entre los hombres, ni siquiera uno joven, podría haberlo sacado fácilmente de su lugar con una palanca” (vv. 184, 187-88, 203-204). Odiseo da a entender la posibilidad de que Penélope hubiera admitido a otro hombre en el dormitorio; quitar el lecho de su lugar en el dormitorio parece ser sinónimo de que Penélope podía haber tenido un amante.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Zeitlin (1995: 123).



Penélope ahora niega que alguien más haya siquiera visto el lecho, a excepción de la sirvienta cuyo trabajo era vigilar la puerta de esa habitación. Aquí, indirectamente, cada cónyuge a su vez da fe de la importancia que tiene para ellos el matrimonio. Así logran, efectivamente, “reconocerse uno al otro” (v. 109). Por lo tanto, lo que se promulga aquí es un nuevo compromiso con el matrimonio, una cuasi renovación de los votos matrimoniales.

Podemos comprobar no solo lo importante que es que Odiseo conozca el secreto del lecho, identificándose a sí mismo como Odiseo, sino también el hecho de que dé la respuesta emocional deseada (rabia, celos, un mínimo de inseguridad emocional). Si se hubiera anticipado a la “prueba de identidad” y le hubiera referido a Penélope el secreto del lecho con presumida complacencia, el “reconocimiento” no se habría realizado de la manera requerida para que la pareja se reuniera. No se trata (una vez más) del conocimiento de los hechos, sino, en primer lugar, de involucrar las emociones correctas y los viejos afectos y, en segundo lugar, de que Penélope obtenga una especie de victoria moral sobre Odiseo que repare el desequilibrio de la situación y conserve su autonomía de sentimiento y acción, en resumen, su autoconcepto.

## 8. Conclusión

El coloquio que dio origen a estas reflexiones se propuso explorar las estrategias textuales empleadas en los textos clásicos para expresar la subjetividad. La estrategia textual que se destaca en ocasión de esta publicación está dada por el enfoque de la lectura de la mente que, según he argumentado, es insinuado reiteradas veces en la narrativa de la *Odisea*. El narratorio recibe indicios a través de la divergencia entre los pensamientos del personaje y sus palabras. La narrativa

enfatisa frecuentemente el comportamiento no verbal, requiriendo que el narratorio desarrolle una teoría de la mente.<sup>38</sup>

La interpretación de la psicología del personaje es, por supuesto, subjetiva.<sup>39</sup> Pero también lo es mucho de lo más interesante en la interpretación literaria (imágenes, alusiones, etc.). Esto puede parecer, para algunos estudiosos, la puerta hacia una crítica literaria imposible de controlar. Sheila Murnaghan (1994: 80) ha advertido que “[t]here is a danger of treating [Penelope] as simply a character without a setting, indeed, not as a literary character at all but as a real person, to whom the modern reader is free to attribute whatever qualities he or she believes real people possess.” Sin embargo, la atribución de estados mentales a Penélope por parte del narratorio no es simplemente arbitraria. Está guiada por la narrativa, y en este caso, “guiada” significa que esa atribución de estados mentales no está completamente determinada por la narrativa, ni se deja totalmente librada al capricho del intérprete.

## Bibliografía

- AHL, F. & ROISMAN, H. M. (1996) *The Odyssey Re-Formed*, Ithaca - London.
- ALDEN, M. (2017) *Paranarratives in the Odyssey: Stories in the Frame*, Oxford.
- AMORY, A. (1963) “The Reunion of Odysseus and Penelope”, en C. H. Taylor (ed.) *Essays on the Odyssey: Selected Modern Criticism*, Bloomington IN: 100-21.
- BASSETT, S. E. (1919) “Actoris in the *Odyssey*”, *CQ* 13: 1-3.
- BLONDELL, R. (2013) *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation*, Oxford.

---

<sup>38</sup> Nótese la atención prestada en el relato al lenguaje corporal en los versos 32-33, 88-95, 164-65, y 207-8, y especialmente, la discusión previa en los vv. 88-95.

<sup>39</sup> Griffin (1980: 65).

- BOWIE, A. M. (2013) *Homer Odyssey Books XIII and XIV*, Cambridge.
- BROWN, P. & LEVINSON, S. C. (1978) *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge.
- CULPEPER, J. (2001) *Language and Characterisation: People in Plays and Other Texts*, Harlow.
- EMLYN-JONES, C. (1998) [1984] "The Reunion of Penelope and Odysseus", en I. McAuslan & P. Walcot (eds.) *Homer*, Oxford: 126-43, with Addendum, pp. 153-54 [first published: *G&R* 31: 1-18].
- FEENEY, D. C. (2006) "Criticism Ancient and Modern", en A. Laird (ed.) *Oxford Readings in Ancient Literary Criticism* (Oxford): 440-54 [first published in D. C. Innes, H. Hine, & C. B. R. Pelling (eds.) *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford, 1995: 301-10].
- FELSON-RUBIN, N. (1987) "Penelope's Perspective: Character from Plot", en J. M. Bremer, I. de Jong & J. Kalff (eds.) *Homer Beyond Oral Poetry. Recent Trends in Homeric Interpretations*, Amsterdam: 61-83.
- FENIK, B. (1974) *Studies in the Odyssey*, Wiesbaden.
- FOLEY, J. M. (1999) *Homer's Traditional Art*, University Park PA.
- FREDRICKSMEYER, H. C. (1997) "Penelope *Polytropos*: The Crux at *Odyssey* 23.218-24", *AJPh* 118: 487-97.
- GOLDHILL, S. J. (1991) *The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge.
- GRIFFIN, J. (1980) *Homer on Life and Death*, Oxford.
- GRIFFIN, J. (1987) *Homer: The Odyssey*, Cambridge.
- GRIFFIN, J. (2004) "The Speeches", en R. L. Fowler (ed.) *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge: 156-67.
- HARSH, P. W. (1950) "Penelope and Odysseus in *Odyssey* XIX", *AJPh* 71: 1-21.
- HEUBECK, A. (1992) "Books XXIII-XXIV", en J. Russo, M. Fernández-Galiano & A. Heubeck, *Homer's Odyssey Volume III Books XVII-XXIV*, Oxford.

- JONG, I. J. F. de (1994) "Between Word and Deed: Hidden Thoughts in the *Odyssey*", en I. J. F. de Jong & J. P. Sullivan (eds.) *Modern Critical Theory and Classical Literature*, Leiden: 27-50 [repr. en L. E. Doherty (ed.) *Homer's Odyssey. Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford, 2009: 62-90].
- JONG, I. J. F. de (2017) "Homer", en K. de Temmerman & E. van Emde Boas (eds.), *Characterization in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative, Volume four*, Leiden, Boston: 27-45.
- KAKRIDIS, J. T. (1971) *Homer Revisited*, Lund.
- KATZ, M. A. (1991) *Penelope's Renown: Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*, Princeton.
- MACLEOD, C. W. (1982) *Homer: Iliad, Book XXIV*, Cambridge.
- MURNAGHAN, S. (1994) "Reading Penelope", en S. M. Oberhelman, V. Kelly & R. J. Golsan (eds.) *Essays on the Interpretation and History of a Genre*, Texas: 76-96.
- PEDRICK, V. (1994) "Eurycleia and Eurynome as Penelope's Confidantes", en S. M. Oberhelman, V. Kelly & R. J. Golsan (eds.) *Essays on the Interpretation and History of a Genre*, Texas: 97-116.
- ROISMAN, H. M. (1987) "Penelope's Indignation", *TAPA* 117: 59-68.
- RUSSO, J. (1982) "Interview and Aftermath: Dream, Fantasy, and Intuition in *Odyssey* 19 and 20", *AJPh* 103: 4-18.
- SCODEL, R. (2008) *Epic Facework: Self-Presentation and Social Interaction in Homer*, Swansea.
- SCODEL, R. (2014) "Narrative Focus and Elusive Thought in Homer", en D. L. Cairns and R. Scodel (eds.) *Defining Greek Narrative*, Edinburgh: 55-74.
- TEMMERMAN, K. de & VAN EMDE BOAS, E. (eds.) (2017) "Character and Characterization Ancient Greek Literature: An Introduction", en K. de Temmerman & E. van Emde Boas (eds.) *Characterization in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative, Volume four*, Leiden, Boston: 1-23.
- THALMANN, W. G. (1998) *The Swineherd and the Bow: Representations of Class in the Odyssey*, Ithaca NY.

- VLAHOS, J. B. (2011) "Homer's *Odyssey*: Penelope and the Case for Early Recognition", *College Literature* 38.2: 1-75.
- WEST, M. L. (2014) *The Making of the Odyssey*, Oxford.
- WEST, S. R. (2012) "Some Reflections on *Alpamysh*", en F. Montanari, A. Rengakos, & C. Tsagalis (eds.) *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry = Trends in Classics Supplementary Volumes* 12, Berlin, Boston: 531-41.
- WINKLER, J. J. (1990) "Penelope's Cunning and Homer's", en *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York, London: 129-61.
- ZEITLIN, F. (1995) "Figuring Fidelity in Homer's *Odyssey*", en B. Cohen (ed.) *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey*, New York, Oxford: 117-52.

# EL MANTO Y LA CONSTRUCCIÓN DEL MENDIGO MENTIROSO EN ODISEA 14

---

ANDRÉ MALTA CAMPOS  
*Universidade de São Paulo*

## RESUMEN

El encuentro de Odiseo y Eumeo ocupa dos cantos, el 14 y parte del 15, y en general es menospreciado a causa de la falta de acción. Es necesario, sin embargo, prestar atención a aquello que los vuelve absolutamente indispensables para el desarrollo de *Odisea*, sobre todo el canto 14. Quiero destacar aquí tres puntos: el tema de la justicia presente en la crítica contundente de Eumeo a los pretendientes; la reafirmación enfática del *status quo*, a través del comportamiento del esclavo en relación con los bienes por los cuales vela y de sus elogios al rey ausente; y, principalmente, la sofisticada construcción del *êthos* del mendigo interesado por parte de Odiseo, coronada por la obtención de un manto.

## PALABRAS CLAVE

ODISEA 14, ÊTHOS DEL MENDIGO, ODISEO, MANTO

## ABSTRACT

The meeting of Odysseus and Eumeus occupies two chants, 14 and part of 15, and it is generally looked down upon because of the lack of action. However, we should pay attention to what makes them absolutely indispensable for the development of *Odyssey*, especially chant 14. I want to highlight three points here: the theme of justice present in Eumeus's forceful criticism of the suitors; the emphatic reaffirmation of the *status quo*, through the behavior of the slave in relation to the goods for which he watches over and his praise of the absent king; and, mainly, the sophisticated construction of the beggar *ethos* by Odysseus, culminated by the obtaining of a cloak.

## KEYWORDS

ODYSSEY 14, BEGGAR *ETHOS*, ODYSSEUS, CLOAK

Peter Jones afirma acertadamente en su comentario a la *Odisea* que, a partir del canto 14 y hasta la matanza de los pretendientes en el canto 22, Odiseo “no debe solo parecerse a un mendigo: debe actuar como uno”.<sup>1</sup> Dominando como domina el lenguaje seductor (como un cantor) y teniendo la experiencia que tiene a partir de los errores, es posible decir que el héroe ya trae en cierta medida ese mendigo dentro de sí, y que su “actuación” será contigua a su propia realidad. Como es sabido, en la transformación ocurrida en el canto 13, bajo la acción de Atenea, el héroe asume primero la apariencia de un hombre mayor y después la de un pordiosero, quedando así doblemente invisible, por la decrepitud y por la condición social:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Jones (1988: 127): “He must not merely look like a beggar: he must *act* like a beggar too”.

<sup>2</sup> En al menos cuatro ocasiones se vuelve a hacer explícita la imagen de un viejo mendigo, que necesita apoyarse en un cetro: en el canto 16 (v. 273), en el canto 17 (vv. 202-203 y 337-338) y en el canto 24 (vv. 157-158), con la repetición de las mismas fórmulas. Además, el cetro que Odiseo recibe de Atenea en el canto 13 (*skêptron*, v. 437) se refuerza, como instrumento de apoyo, por la solicitud que en el canto 17 el mendigo hace a Eumeo de un “bastón” (*rhópalon*, vv. 195-196) para caminar hasta el palacio.

ὥς ἄρα μιν φαμένη ῥάβδῳ ἐπεμάσσατ' Ἀθήνη.  
Κάρψε μὲν οἱ χροὰ καλὸν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι,  
ξανθὰς δ' ἐκ κεφαλῆς ὄλεσε τρίχας, ἀμφὶ δὲ δέρμα  
πάντεσσιν μελέεσσι παλαιοῦ θῆκε γέροντος,  
κνύζωσεν δὲ οἱ ὄσσε πάρος περικαλλέ' ἐόντε·  
ἀμφὶ δὲ μιν ῥάκος ἄλλο κακὸν βάλεν ἠδὲ χιτῶνα  
(*Od.* 13. 429-434)

Dicho esto, tocole Atenea con una varita. La diosa le arrugó el hermoso cutis en los ágiles miembros; le rayó de la cabeza los blondos cabellos; púsole la piel de todo el cuerpo de tal forma que parecía la de un anciano; hízole sarnosos los ojos, antes tan bellos; vistiole unos andrajos y una túnica (...)³

Aunque Atenea y Homero nada digan en el momento de la transformación, sabemos que, en un poema en que la hospitalidad es tema central, la figura del viejo mendigo que busca ser recibido y alimentado es muy oportuna no solo a causa de esa invisibilidad general (que facilita la actuación del “juez-vengador”), sino también para que se pueda testear, en un grado máximo, la justicia de quien hospeda a semejante convidado: ¿cómo puede el aristócrata tratar bien a quien preferiría no acoger en casa? La existencia mortal transitoria, sin embargo, indica que se trata de un estado, como otros, que puede alcanzarnos a cualquiera de nosotros, y esa conciencia profunda debe conducir al anfitrión justo hacia el respeto. Por lo tanto, el disfraz -y las mentiras llenas de dobleces que vienen con él- sirven para que Odiseo explore también un tema relevante de la variabilidad de la vida humana, ayudando así a imitar en parte lo que pasó desde que salió de Troya, y lo que podría ser ahora su situación real.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> N. del T.: La traducción castellana de los pasajes de *Odisea* citados fuera del cuerpo del texto pertenece a Luis Segalá y Estalella.

<sup>4</sup> Murnaghan (1987: 15 y 18).



Quizás ningún otro pasaje explore tan bien esos elementos como el de la conversación del señor disfrazado como su siervo, en el cual los papeles se invierten y uno ocupa temporariamente la posición del otro: es el porquerizo el que está en una situación superior a la del amo. El encuentro ocupa dos cantos, el 14 y parte del 15, en general subestimados a causa de la falta de acción;<sup>5</sup> es necesario, sin embargo, prestar atención a aquello que los vuelve absolutamente indispensables para el desarrollo de *Odisea*, sobre todo el canto 14. Quiero destacar aquí tres puntos: el tema de la justicia presente en la crítica contundente de Eumeo a los pretendientes; la reafirmación enfática del *status quo*, a través del comportamiento del esclavo en relación con los bienes por los cuales vela y de sus elogios al rey ausente; y, principalmente, la sofisticada construcción del *êthos* del mendigo interesado por parte de Odiseo, que corresponde a una reafirmación de su naturaleza astuta.

Antes, merece la pena que señalemos que la digna figura del porquerizo y la presencia del señor que actúa como mendigo producen, en el ámbito de la choza en que se desarrolla la escena, un cruce curioso entre lo bajo y lo elevado, como es el uso de fórmulas en un contexto aparentemente dislocado, lo que les otorgaría un aire paródico, según algunos estudiosos.<sup>6</sup> Prefiero, sin embargo, tomar aquello que parece fuera de lugar como un elemento que viene a dignificar a los humildes interlocutores - humildes por la circunstancia, pero no por la naturaleza (Eumeo es de origen noble, como nos cuenta en el canto 15). Advertamos además, en el plano formal, como un dato que merece ser registrado, la presencia del narrador “avaro”, que nos impide el contacto con las motivaciones de los personajes (sobre todo de Odiseo), junto con un largo predominio del diálogo, en concordancia con el espíritu teatral que vemos, por ejemplo, en el

---

<sup>5</sup> Segal (1994: 164).

<sup>6</sup> Stanford (1947, vol. 2: 216), y Monro (1901: 20).

canto I de *Ilíada*.<sup>7</sup> El resultado es una conversación dinámica, en la que el rey y Eumeo van interactuando en un *crescendo*, cuyo progreso básicamente está determinado por la manipulación inteligente por parte de Odiseo de los elementos en juego.

Veamos primeramente cómo actúa la figura de Eumeo. Su franja etaria no nos es revelada, pero el hecho de que él se refiera a Odiseo como “hermano más viejo” (ἡθεῖον, 147), habiendo sido criado junto con la hermana menor del héroe, la desconocida Ctímene (*Od.* 15. 363-5),<sup>8</sup> nos hace pensar que tendría entre nueve y diez años en el momento de la partida del rey hacia Troya, con cerca de treinta años de edad en el momento actual.<sup>9</sup> Así podemos entender que era todavía un niño cuando fue transformado en esclavo (*Od.* 15. 450), y puede en el presente comportarse como figura paterna en relación con un Telémaco que está dejando la adolescencia (*Od.* 15. 11-35). Sea como fuere, la relación de él con Odiseo era a un mismo tiempo de inferioridad y de intimidad familiar, y el sentimiento que revela hacia el mendigo es, irónicamente, de nostalgia (πόθος, 144) -más fuerte que la propia falta que sentía por sus padres, tan gentil era su señor (ἦπιον ὧδε ἄνακτα, 139-143), que lo “amaba” y por él “se afligía” (ἐφίλει καὶ κήδετο, 146). Debemos advertir que la simpatía que el narrador siente por el personaje del porquerizo -que se indica por la figura del apóstrofe, aplicada solamente a él en toda *Odisea*<sup>10</sup>- se da de la mano con ese aprecio reiterado del siervo en relación con el señor, reforzando la percepción de que su papel es estar “afligido

---

<sup>7</sup> Bowie (2013: 170) habla de diálogo en el 76,6%: hay 17 discursos, que ocupan 409 de los 533 versos; ver también de Jong (2001: 342 y 349).

<sup>8</sup> El término *etheion* sirve para referirse a una figura masculina de afecto y autoridad, y puede usarse para un “hermano mayor”, como en el caso de Paris hablando con Héctor (*Il.* VI, 518) o Menelao con Agamenón (*Il.* X, 37), o para un “tío”, en el caso de Iolao hablando con Heracles en el *Escudo de Heracles*, de Hesíodo (v. 103); ver Bowie (2013: 187). El hecho de que Odiseo tenga una hermana no contradice el discurso de Telémaco en el canto 16 (118-120), cuando llama la atención sobre el linaje de hijos únicos, Arcesio-Laertes-Odiseo-Telémaco: se sobreentiende que lo importante allí es destacar los hijos únicos varones.

<sup>9</sup> Es lo que sugiere Di Benedetto (2010: 777).

<sup>10</sup> Ver de Jong (2001: 345).

por el sustento” del héroe (βιότοι κήδετο, 3-4) y criticar duramente a los pretendientes, que lo consumen (92-108).

De todo el poema, quizás sea aquí, por la boca de Eumeo, donde de modo más cabal se construye la ideología aristocrática típicamente homérica, según la cual el “mejor” (*áristos*) debe tener las riquezas y el mantenimiento del orden. Dos pasajes fundamentales ya habían destacado, en contraste con la situación presente, la realeza benigna de Odiseo: en el canto 2 (230-234, el discurso de Méntor, repetido después por Atenea en el canto 5, 8-12) y en el canto 4 (687-695, el discurso de Penélope), pero lo que tenemos aquí es, por el contrario, un cuadro terrible, pintado con vivacidad por el siervo, como consecuencia de la ausencia prolongada del líder. Por eso, los términos asociados al vocabulario jurídico-moral resaltan en dos discursos consecutivos del porquerizo (56-71 y 81-108), como θέμις (“regla”, 56), δίκη (la “justicia” o “la norma”, 59, 84, 90), ὄπις (“observancia”, 82 y 88), y el enfático ὑπέρβιον (“con soberbia excesiva”, “hiperviolento”, 92-95), además de tres menciones a la figura de Zeus (57, 86 y 93).<sup>11</sup>

Ese esclavo nostálgico del rey, además de mostrarse hospitalario y justo, reafirma la incredulidad general de los familiares en relación al retorno de Odiseo, irónicamente dudando de lo que es verdad (la vuelta, ya efectuada delante de sus ojos) y creyendo en lo que es mentira (la “historia cretense”): inmediatamente antes de que la ficción construida por el mendigo fuera enunciada, cuando este insiste en traer noticias alentadoras sobre la vuelta del rey, Eumeo ya muestra no estar abierto a los engaños habituales de los vagabundos (122-138), y luego después de oír el relato insiste en reafirmar su incredulidad (361-368 y 386-389).<sup>12</sup> A pesar, sin embargo, de esa posición firme, es posible percibir cierta progresión en sus modos con el extraño, a quien interpela primero como “viejo”/“extranjero” (γέρον, γεραῖέ/ξεῖνε, 37, 56, 80, 122, 131, 166, 185), términos que efectivamente continúa empleando después (402 y 508), pero que dan

<sup>11</sup> Ver al respecto Stanford (1947, vol. 2: 219) y Jones (1988: 131).

<sup>12</sup> Ver de Jong (2001: 344 y 356), y Emllyn-Jones (1986: 2).

espacio también, al tomar conocimiento de lo que el huésped sufrió, a “extranjero infeliz” (δειλὸ ξείνων, 361), “viejo de muchos pesares” (γέρον πολυπενθές, 386) y “desafortunado extranjero” (δαμόνιε ξείνων, 443).<sup>13</sup> Pero la compasión, que humaniza aún más esta figura, no altera su postura final: está todavía firme en su incredulidad -tal como Odiseo, en realidad, quería- al punto que al final del canto él sale para cuidar a los puercos, mostrando la misma preocupación por el sustento del señor (βίτου, 527) que había presentado en el inicio del pasaje (βίτοιο, 3), lo que es motivo de alegría para Odiseo, que observa todo. Porquerizo y puerco son, desde el comienzo al fin de la escena, índices de la posición del héroe, como señor de esclavos y detentor de riquezas, posición que él está listo a retomar por derecho, con el aval divino.

Si Eumeo es esa figura llana y reticente a lo largo de toda la escena, lo es también en cierta medida a causa de la actuación magistral de Odiseo que, conociendo de antemano las vicisitudes por las que había pasado su esclavo, explora para su persona de mendigo una historia de sufrimiento y errores con la cual el porquerizo se podría identificar, una vez que este, como dirá en el canto 15, también sufra y vagabundee mucho (μάλα πολλὰ πάθη καὶ πόλλ’ ἐπαληθῆ, 401).<sup>14</sup> Ese aspecto sirve, como vimos, para “ablandar” al anfitrión (que no descrece de las turbulencias vividas por el huésped), al mismo tiempo que contribuye a evitar una excesiva irritación frente al costado codicioso y mentiroso del mendigo, que Odiseo debe igualmente explorar para “convencer” en el papel de pordiosero necesitado. Parecer mendaz (sobre todo al anunciar la vuelta del rey desaparecido) es parte esencial del disfraz; diciendo la verdad sobre aquello en lo que el interlocutor menos cree, el héroe se esconde aún más de Eumeo, pues actúa como el porquerizo espera que

---

<sup>13</sup> Destacado por de Jong (2001: 341).

<sup>14</sup> Como afirma Segal (1994: 173-5), la mentira de Odiseo es un “correlato adulto” (“adult counterpart”) del de Eumeo: ambos, con sus “enredos protonovelísticos” (“proto-novelistic tales”), señalan la “precariedad de la identidad y del estatus” (“precariousness of identity and status”); ver también Trahan (1952: 37).

un mendigo lo haga. Para que eso no produzca, sin embargo, una aversión total, Odiseo debe elaborar una historia que sea envolvente y conmovedora para el anfitrión: puede entonces mostrarse justo y de buen grado aceptar, sin esconder, sin embargo, el descontento por la recurrencia del patrón -contar cualquier falsedad sobre el regreso del rey ausente para conquistar un beneficio más. Odiseo, por lo tanto, a pesar del pasaje que induce a Eumeo a considerarlo falso, aun así, hace que el siervo detecte una belleza de forma y de contenido en esa historia suya del pasaje de la nobleza a la condición de mendigo, y es esa impresión que el porquerizo expresará ante Penélope más adelante, en el canto 17 (513-527), al destacar el hechizo -propio de un aedo- presente en las palabras que oyó, en una reiteración de la armonía que también Alcínoo había detectado en el canto 11 (367-368). Frente a eso podemos decir que, al fin y al cabo, importa menos para Eumeo que aquello que el mendigo le dice sea, en general, estrictamente verdad: los acontecimientos están llenos de significados y, si hay una “intención multiexperta” de parte de quien cuenta, como dice el narrador en el canto 13 (νόον πολυκερδέα, 255), esta no es nociva, sino que está al servicio de una presentación “con ciencia” (ἐπισταμένως, 11. 368), de quien es “por dioses/ educado” (θεῶν ἐξ/ δεδαῶς, 17. 518-519).

Veamos ahora la actuación de Odiseo. En pleno dominio de su experticia -subrayada ya en el verso 32 (κερδοσύνη), cuando al llegar a la cabaña finge tener miedo a los perros y adopta una postura sumisa-<sup>15</sup> el héroe, en su primer discurso más extenso (115-120; el anterior fue apenas un saludo, 53-54), llama a Eumeo “querido” (φίλε) y le pregunta ya el nombre del rey de Ítaca, para ver si podría “informarle de él” (εἶ κέ μιν ἀγγείλαμι). La intimidad y la precipitación para parecer interesado como todo mendigo, después

---

<sup>15</sup> Ver de Jong (2001: 344) y Stanford (1947: 217). Recordemos al perro como “símbolo de la decadencia de la casa” en el encuentro con Argos, en el canto 17 (62-64); al respecto, ver Scodel (2005: 402-3 y 406-7).

de haberse alimentado “con voracidad” (άρπαλέως, 110),<sup>16</sup> provocan el ya citado discurso de Eumeo, en el que subraya la incredulidad respecto de “varones vagabundos necesitados de amparo” (κομιδῆς κεκρημένοι ἄνδρες ἀλῆται) y “no quieren decir ni imprecisas verdades” (οὐδ’ ἐθέλουσιν ἀληθέα μυθήσασθαι, 124-125).<sup>17</sup>

El porquerizo introduce además, en la secuencia, el motivo de la vestimenta como presente-símbolo de la hospitalidad, diciendo que el viejo mendigo luego “fabricaría un relato épico” (ἔπος παρατεκτῆναι) para recibir a cambio “manto y túnica” (χλαῖνάν τε χιτῶνά τε, 131-132).<sup>18</sup> percibe estar, por tanto, delante del típico pordiosero, figura que, como se dice en *Trabajos y días* de Hesíodo, incómoda diciendo “muchas cosas vanas” e “inútil pasto de palabras” (ἐτώσια πόλλ’ ἀχρεῖος ἐπέων νομός, 399-403). Advertimos que en este mismo discurso la palabra “Odiseo” es retenida por el siervo casi hasta el fin (144), sacando a la luz una vez más el motivo de la supresión del nombre en *Odisea* -solo que aquí es el propio personaje quien explicita la dificultad de la denominación (145-146), que había evitado en los tres discursos anteriores-.<sup>19</sup> El motivo de la dificultad no queda claro: es posible pensar en un miedo en relación con el poder del nombre, en una conexión nada casual con el momento central que involucra al Cíclope, que se apoderó del “Odiseo” enunciado por el héroe para maldecirlo (9. 502-536). En el contexto presente, él podría ser usado indebidamente por extraños oportunistas,

---

<sup>16</sup> Detalle de la “imitación” de un mendigo señalado por Bowie (2013: 181), y de Jong (2001: 347).

<sup>17</sup> El juego, que trato de reproducir introduciendo el adjetivo “vagabundos” junto con “verdades”, en el original se da simplemente entre el sustantivo *alétes*, “vagabundo”, “errante”, en su forma plural *alétai* (124), y el adjetivo neutro plural *alethéa*, “cosas verdaderas” (125), con el apoyo además del verbo *aleteúo* (*aleteúon*, 126). Señalemos que así se destaca el parecido de Eumeo con Ulises no solo por la justicia, sino también por su habilidad verbal, que él ya había demostrado en otro juego (69), aunque en el verso 372, al definirse a sí mismo como *apótropos*, “nada versátil”, parece marcar involuntariamente su diferencia en relación con el amo *polútropos*.

<sup>18</sup> Ver de Jong (2001: 350). La vestimenta tiene aquí un significado extra, porque en el contexto más humilde ella puede ser “cuestión de vida o muerte” (“a matter of life and death”), como señala Segal (1994: 168). Ver también Stanford (1947, vol. 2: 222).

<sup>19</sup> Como señala de Jong (2001: 342).

dispuestos a decir cualquier cosa sobre el paradero del señor local.<sup>20</sup> Me parece que esa es la mejor explicación, porque efectivamente es lo que Odiseo -para “inclinarse”- hará luego, explorando su propio nombre (otra ironía) para pedir precisamente las vestimentas que Eumeo había señalado como meta de los mentirosos:

ὦ φίλ', ἐπεὶ δὴ πάμπαν ἀναίνεαι, οὐδ' ἔτι φῆσθα  
κεῖνον ἐλεύσεσθαι, θυμὸς δέ τοι αἰὲν ἄπιστος·  
ἀλλ' ἐγὼ οὐκ αὐτῶς μυθήσομαι, ἀλλὰ σὺν ὄρκῳ,  
ὡς νεῖται Ὀδυσσεύς· εὐαγγέλιον δέ μοι ἔστω  
αὐτίκ', ἐπεὶ κεν κείνος ἰὼν τὰ ἄδωμάθ' ἴκηται·  
ἔσσοι με χλαῖνάν τε χιτῶνά τε, εἴματα καλά·  
πρὶν δέ κε, καὶ μάλα περ κεχρημένος, οὐ τι δεχοίμην.  
ἔχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσι  
γίνεται, ὃς πενήτη εἴκων ἀπατήλια βάζει. (*Od.* 14. 149-157)

¡Oh, amigo! Ya que a todo te niegas, asegurando que aquel no ha de volver, y tu ánimo permanece incrédulo; no solo quiero repetirte sino hasta jurarte, que Odiseo volverá. Por albricias de la buena nueva, revestidme de un manto y una túnica que sean hermosas vestiduras, tan presto como aquel llegue a su palacio, pues antes nada aceptaría, no obstante la gran necesidad en que me veo. Me es tan odioso como las puertas del Hades aquel que, cediendo a la miseria, refiere embustes.

El par “manto y túnica”, tanto como el nombre “Odiseo”, aparecieron poquíssimos versos antes en la boca precavida del siervo, y el oportunismo del huésped, que insiste en el “querido” (φίλε), parece claro. La obsesión por la persuasión, la mención al juramento y la negación de aceptar de inmediato el “premio” (εὐαγγέλιον) por la

---

<sup>20</sup> Una de las sugerencias ofrecidas por Bowie (2013: 186-7), y también Stanford (1947, vol. 2: 221).

valiosa información del regreso del señor -son todos empleados como lugares comunes del discurso ladino e interesado, aquí coronados todavía por dos versos que van bien en la boca del franco Aquiles (“Pues para mí es odioso...”, 156-157 ~ *Il.* IX, 312-313), pero no en la del astuto Odiseo, precisamente la figura censurada en *Ilíada* por los “engaños” que está condenando aquí (ἀπατήλια, 157, retomando el mismo término usado por Eumeo, 127). O mejor: es como si Odiseo hubiera tenido que fingir aquí que es sincero Aquiles solo para hacer evidente ante nosotros cómo es más que nunca Odiseo (es propio de su naturaleza ser otro), y para dejar más claro que nunca para Eumeo que adoptar la pose de la sinceridad es la estrategia del mentiroso. La gran ironía, claro, reside en el hecho de que lo que debe parecer mentira (el regreso) es verdad, y por lo tanto Odiseo está siendo veraz.

En el segundo momento de este discurso, el héroe ya va pronunciando el juramento prometido e indicando un regreso inminente -otro dato apto para reforzar la incredulidad del interlocutor:

ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν, ξενίη τε τράπεζα,  
 ἰστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω·  
 ἦ μὲν τοι τάδε πάντα τελείεται ὡς ἀγορεύω·  
 τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεται ἐνθάδ' Ὀδυσσεύς  
 τοῦ μὲν φθίνοντος μηνός, τοῦ δ' ἰσταμένοιο,  
 οἴκαδε νοστήσας, καὶ τίσεται ὅς τις ἐκείνου  
 ἐνθάδ' ἀτιμάζει ἄλοχον καὶ φαίδιμον υἷόν. (*Od.* 14. 158-164)

Sean testigos primeramente Zeus entre los dioses y luego la mesa hospitalaria y el hogar del intachable Odiseo, a que he llegado, de que todo se cumplirá como lo digo: Odiseo vendrá aquí este mismo año; al terminar el corriente mes y comenzar el otro volverá a su casa, y se vengará de quien ultraje a su mujer y a su preclaro hijo.



La información más precisa sobre el regreso del señor, “en esa misma luna nueva” (el problemático τοῦδ’ αὐτοῦ λυκάβαντος, 161, empleado para Penélope también en el canto 19), indica un cuadro solo peor.<sup>21</sup> El huésped, antes más contenido, va gradualmente soltándose y controlando la conversación, lo que nos muestra cómo Odiseo ejecuta a la perfección su papel: la charla va revelando la ganancia y el interés.<sup>22</sup> Como él sabe bien, el comportamiento desvergonzado es lo que más conviene: “la vergüenza no es buena compañera del indigente” (αἰδῶς δ’ οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι), dirá Telémaco (17. 347), y Penélope dirá que “un vagabundo con vergüenza es malo” (κακὸς δ’ αἰδοῖος ἀλήτης, 17. 578). La reacción de Eumeo que imagina tener delante de sí semejante pordiosero sin pudor, es negar cualquier premio por la información (166-169) y desviar la conversación para otro tema, solicitando al mendigo que cuente su historia (185-190).

La segunda “mentira cretense” (192-359), la más elaborada de *Odisea*, trabaja, como se sabe, con “alomorfos” de la experiencia real del héroe.<sup>23</sup> En la extensa y atribulada historia, las informaciones sobre Odiseo aparecen casi sobre el final (321-335): cuenta haber visto junto a los tesprotos las riquezas que el héroe había acumulado, y que todo estaba listo para su partida tan pronto como volviese del oráculo de Dodona. Al contrario de lo que hará en los cantos 19 y 24, el extraño no dice haber visto personalmente a Odiseo -con una

---

<sup>21</sup> El sentido de *lukábas* no es claro en el v. 306, que traducimos por “en esa misma luna nueva Ulises vendrá aquí”. Algunos entienden el término como “mes”, “año” o incluso “día”. Véase lo que dicen Monro (1901, vol. 2: 27 [“día”]); Di Benedetto (2010: 990 [“mes”]); Jones (1988: 132 [“año”]); y Stanford (1947, vol. 2: 222-3 [“fin del período lunar en el que permanecía invisible”]). En consonancia con este último se expresa Austin (1975: 244-7), que destaca (desde el título del libro) la celebración en el día siguiente de Apolo “Numênio” o “de la Luna Nueva”, dos veces aludida en el canto 20, en tanto “festividad” (*heorté*, 156, sobreentendido el adjetivo *noumenía*) y reunión junto a la gruta del dios (276-278); recordemos también la “noche negra” (*núx skotoménios*), mencionada en *Od.* 14. 457. En esa dirección se expresa J. Russo, en Russo, Fernández Galiano & Heubeck (1988-1992, vol 3: 91-2)

<sup>22</sup> Ver los comentarios de Bowie (2013: 187 y 218).

<sup>23</sup> Ver de Jong (2001: 353-4), para detalles.

apelación emocional mayor junto a Penélope y Laertes, y que tal vez sonase excesivamente falso a oídos del ya incrédulo Eumeo.<sup>24</sup> Vemos que el mendigo alcanza su objetivo cuando el porquerizo emite, en el comienzo y en el final de su siguiente discurso, nuevas censuras a las mentiras y engaños (365 y 387). Más importante aún: en ese mismo discurso logramos saber acerca de un “etolio” que en otro momento engañó a Eumeo, diciendo haber visto a Odiseo junto a los cretenses y anunciando su próximo regreso, con riquezas, en un momento igualmente preciso, “en el verano o en la cosecha” (ἦ ἐς θέρος ἦ ἐς ὀπώρην, 378-385). El pasaje, que repite lo que el mendigo había acabado de decir, parece ser la confirmación de que Odiseo -presentándose como cretense- amolda muy conscientemente su relato sobre la base de una tradición de invenciones que remite siempre a la isla de Creta, para tornarse así más sospechoso.<sup>25</sup>

El pordiosero, sin embargo, como buen pordiosero, no puede acceder a los pedidos del anfitrión de no mentir: él vuelve a la carga proponiendo ahora un “trato” (ρήτρον), según el cual, si Odiseo regresara, Eumeo lo vestiría -a él, mendigo (pero la salvedad sintáctica, naturalmente, es innecesaria...)- con “manto y túnica” (χλαῖνάν τε χιτῶνά τε) y, además, lo transportaría a Duliquio; en el caso de que estuviera mintiendo, aceptaría ser arrojado desde lo alto de una roca (393-400). El “vísteme con manto y túnica” del verso 396 retoma la misma fórmula del pedido ya hecho en el verso 154, subrayando así la idea fija del huésped, que tiene todavía la osadía de incluir el transporte en el nuevo acuerdo. Para el porquerizo tampoco debe haber pasado desapercibida la presencia oportuna de esas mismas ropas en la historia cretense que había acabado de oír -el antes noble mendigo había recibido “manto y túnica” del rey de los tesprotos (χλαῖνάν τε χιτῶνά τε, 320), y después se había quedado sin ellas (sustituidas por los andrajos actuales) en el momento en el que cayó en la servidumbre (341). En una breve respuesta, en la que es posible detectar cierto

---

<sup>24</sup> Traham (1952: 39).

<sup>25</sup> Ver Bowie (2013: 212), y de Jong (2001: 356).

sarcasmo e impaciencia, el porquerizo se niega una vez más a caer en la astucia del viejo a quien acoge, y lo llama para la cena, concluyendo la conversación:

ξεῖν', οὕτω γάρ κέν μοι εὐκλείη τ' ἀρετή τε  
εἴη ἐπ' ἀνθρώπους ἅμα τ' αὐτίκα καὶ μετέπειτα,  
ὅς σ' ἐπεὶ ἐς κλισίην ἄγαγον καὶ ξείνια δῶκα,  
αὐτίς δὲ κτείναιμι φίλον τ' ἀπὸ θυμὸν ἐλοίμην·  
πρόφρων κεν δὴ ἔπειτα Δία Κρονίωνα λιτοίμην.  
νῦν δ' ὦρη δόρποιο· τάχιστα μοι ἔνδον ἑταῖροι  
εἶεν, ἴν' ἐν κλισίῃ λαρὸν τετυκοίμεθα δόρπον.

(*Od.* 14. 402-408)

¡Oh, huésped! Buena fama y opinión de virtud ganara entre los hombres ahora y en lo sucesivo, si después de traerte a mi cabaña y de presentarte los dones de la hospitalidad, te fuera a matar, privándote de la vida. ¡Con qué disposición rogaría a Zeus Cronión! Pero ya es hora de cenar: ¡ojalá viniesen pronto los compañeros, para que aparejáramos dentro de la cabaña una agradable cena!

Un detalle tal vez relevante: ¿por qué un poco más adelante Odiseo llama al porquerizo “Eumeo” (440) si no preguntó su nombre? ¿Se trata de un descuido de Homero o de un traspié del héroe, que por un momento deja escapar quién es y lo que sabe? Vincenzo Di Benedetto afirma que, con la presencia de los demás porquerizos (a partir del verso 410), la mención del nombre queda sobreentendida y Odiseo puede entonces emplearlo.<sup>26</sup> Pero tal vez sea más relevante notar que ese nombre dicho inesperadamente llama nuestra atención hacia lo que no se dice: Odiseo, a pesar de la solicitud hecha por su anfitrión (187), no presenta aquí un nombre falso, como hará con la esposa en

---

<sup>26</sup> Di Benedetto (2010: 776). Ver también Bowie (2013: 221).

el canto 19 (Etón, 183) y con el padre en el canto 24 (Epérito, 396). Al ocultar lo principal (como bien notó Jacyntho Brandão),<sup>27</sup> se puede decir que el héroe colabora oportunamente con el sentimiento de desconfianza de quien lo recibe.

Finalmente, después del sacrificio (410- 456) y con la llegada de la noche lluviosa (457-458), Odiseo decide entonces “testear” al porquerizo (verbo πειρητίζω, 459) para verificar si le dará, en esa circunstancia crítica, el manto (χλαῖναν, 460) antes negado. La estrategia es contar una historia en que el interesado propósito quede en evidencia, para que así el héroe pueda ver si el siervo tiene, tal como ha dicho (389), miedo de Zeus hospitalario -especialmente en un caso en el que el huésped se muestra excesivamente descarado-. Delante de una platea de porquerizos, Odiseo abre su discurso vistiendo ahora la máscara del borracho inoportuno:

κέκλυθι νῦν, Εὐμαιε καὶ ἄλλοι πάντες ἑταῖροι,  
εὐξάμενός τι ἔπος ἐρέω· οἶνος γὰρ ἀνώγει  
ἠλεός, ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ μάλ' αἰεῖσαι  
καὶ θ' ἀπαλὸν γελάσαι, καὶ τ' ὀρχήσασθαι ἀνήκε,  
καὶ τι ἔπος προέηκεν ὃ περ τ' ἄρρητον ἄμεινον.  
ἀλλ' ἐπεὶ οὖν τὸ πρῶτον ἀνέκραγον, οὐκ ἐπικέυσω.

(*Od.* 14. 462-467)

¡Oídme ahora, Eumeo y demás compañeros! Voy a proferir algunas palabras para gloriarme, que a ello me impulsa el perturbador vino; pues hasta al más sensato le hace cantar y reír blandamente, le incita a bailar y le mueve a revelar cosas que más conviniera tener calladas. Pero, ya que empecé a hablar, no callaré lo que me resta decir.

---

<sup>27</sup> Brandão (2015: 156-157).

Odiseo explora desde el comienzo la grandilocuencia que el “loco” (ἠλεός) vino estimula (“con clamor diré”), intensificada por la formulación *in crescendo* (“canto”, “risa”, “danza”, “épico”, 464-466) y por el polisíndeton (καί, “y”, empleado tres veces, 465-466) y rematada por la anticipación del sentimiento de vergüenza y arrepentimiento, “mejor si fuese no dicho” (466). El verso final (467), aun así, reafirma el (fingido) descontrol presente, que de modo verosímil -a pesar de la lucidez mínima- no puede ser domado por el mejor juicio. Merece destacarse el juego divertido, propio del comportamiento del ebrio, con el mismo verbo utilizado con tres preverbios diferentes -ἐφίημι, “conducir”, ἀνίημι, “inducir”, y προίημι, “producir”-, verdadero “jingle” en los términos de William Stanford, que en su comentario destaca el coloquialismo del pasaje, reforzado por el uso único en Homero del verbo ἀνακράζω, “chirriar” (traducido por Segalá y Estalella por “empecé a hablar”)<sup>28</sup>. El humor crece con el manifiesto propósito de presentar “un relato épico” (τι ἔπος, en 463 y 466), el mismo relato épico que Eumeo ya había previsto que el viejo mendigo “fabricaría” para obtener una capa (ἔπος παρατεκτῆναιο, 131- 132). El término también entrará en las expectativas de Penélope sobre lo que va a oír del pordiosero en el canto 19 (εἶπη ἔπος, 98). *Épos* suele ser traducido básicamente por “palabra” o “dicho”, aunque se admiten, sin embargo, diversos matices semánticos según el contexto; en los pasajes aquí citados -de los cantos 14 y 19-, la opción más corriente es “cuento”, “narrativa” o “historia”. Pero me parece que la asociación ahí con la figura del mendigo-cantor, con su postura rimbombante y beoda, permitiría una versión más osada y esclarecedora, para explorar justamente el sentido latente del sustantivo, incluso en Homero, de “canto”, “versos épicos” (en plural, *épea*: *Od.* 8. 91 y 17. 519; e *Il.* XX, 204).<sup>29</sup> En su “entusiasmo báquico”, el mendigo estaría así revelando,

<sup>28</sup> Ver Bowie (2013: 225), Stanford (1947, vol. 2: 235), y Jones (1988: 136). Para una visión del contexto como de una “*performance* simposiaca”, ver Werner (2018: 216-25).

<sup>29</sup> Bowie (2013: 185) defiende el sentido de “song” en sus dos ocurrencias del canto 14. Para *épos* con el sentido de “poetic word” y también de “epic utterance”, ver Nagy

más que su perfil “narrador” (ya presentado), su faceta cómica de “cantor épico”: su historia será sobre la emboscada de la que participó en Troya, junto con Odiseo y Menelao.

Ese pasaje, en especial, con su énfasis en el fingido descontrol verbal, nos hace aún pensar en el epíteto *polúainos*, “multifloquo”, poco aplicado al héroe en Homero. Como se sabe, en su sentido activo el adjetivo haría referencia a las “muchas historias” dichas por Odiseo -su lado locuaz, de quien hace un uso privilegiado del lenguaje, algo taimadamente indicado por el mismo a Eumeo en este canto 14, cuando dice que “hablaría por un año entero” (196-197)-.<sup>30</sup> De modo general, Odiseo es visto como alguien que emite “palabras como copos de nieve” (ἔπεια νιφάδεσσιν ἐοικότα), como se dice en el canto III de *Iliada* (222), y su actuación en el apólogo y en las “mentiras cretenses” de la segunda mitad de *Odisea* son una demostración de esa característica tan conspicua -el habla abundante, clara y suave-.<sup>31</sup> Según mi punto de vista, es ese lado positivo suyo, de héroe “locuaz”, que aquí debe ser presentado internamente de modo negativo, como mendigo “hablador parlanchín”, para que se nos confirme la conocida habilidad verbal. En ese sentido, hay otro dato más en el pasaje que no debe ser despreciado: después de presentada la pequeña historia, Eumeo, retomando el término usado por el huésped, se refiere a ella no solo como “relato épico”, sino también como “fábula” (αἶνος, 508), justamente el sustantivo que entra en la formación de *polú-ainos*. Que el sentido de αἶνος parece ser, en ese contexto, de “fábula”, lo indica

---

(1979: 271-272). Werner (2018: 220-221) habla de uso “autorreferencial”. Cabe señalar que al hablar del etolio que lo engañó, Eumeo utiliza el término *mûthos*, v. 379.

<sup>30</sup> Richard Cunliffe toma el primer sentido, pasivo, “que es objeto de muchos elogios” (“much praised”) en su *A lexicon of the Homeric dialect*, pero en el Liddel & Scott se señala una posible sinonimia con *polúmuthos*. de Jong (2001: 303) admite los dos sentidos, “a man about whom many tales are told” y “a man who tells many tales”. En la *Odisea* se aplica a Odiseo solo en el canto 12 (184), por parte de las Sirenas. En la *Iliada* aparece tres veces: canto IX (673), canto X (544) y canto XI (430). Por ese motivo, entre otros, Pucci (1996: 192-6) ve en la interpelación a Odiseo en la *Odisea* una presencia de la “gramática de la *Iliada*”, como si las Sirenas invitaran al héroe a “cambiar de poema”, en un diálogo entre las epopeyas.

<sup>31</sup> Ver Traham (1952: 38)

la constatación de que todo “relato épico”, como vemos, es forjado con una lección o “moraleja” evidente: se debe agasajar al huésped necesitado, tal como en la historia Odiseo acabó por conseguir el manto que precisaba.<sup>32</sup> El relato, por lo tanto, no fue construido “sin provecho” (νηκερδὲς, 509) -y ese calificativo apunta no solo hacia la naturaleza interesada del mendigo, sino, de forma irónica, sin que el porquerizo lo sospeche, hacia la naturaleza del héroe que lo forjó: es la misma persona que recibe el manto en la ficción y en la vida real-.<sup>33</sup>

Los comentaristas están en general de acuerdo en cuanto al hecho de que, al usar el término αἶνος, Eumeo no hace más que indicar que percibió que se trataba de una “fábula”, o sea, una historia inventada con un fin muy práctico y específico.<sup>34</sup> Si se destaca ese propósito, Odiseo no por casualidad inserta en su narrativa cinco veces la palabra χλαῖνα, “manto” (478, 480, 488, 500 y 504), pudiendo así reforzar lo que ya no era novedad para el porquerizo: su modo codicioso de manifestarse. Hay casi un consenso, sin embargo, en cuanto a la inadecuación de los versos que cierran el “pequeño relato épico”:

ὦς νῦν ἠβώοιμι βίη τέ μοι ἔμπεδος εἶη·  
 δοίη κέν τις χλαῖναν ἐνὶ σταθμοῖσι συφορβῶν,  
 ἀμφότερον, φιλόττηι καὶ αἰδοῖ φωτὸς ἕηος·  
 νῦν δέ μ' ἀτιμάζουσι κακὰ χροῖ εἴματ' ἔχοντα.

(*Od.* 14. 503-506)

<sup>32</sup> El otro significado del término en Homero es “alabanza”, “elogio”, como vemos en sus otras ocurrencias (*Il.* XXIII. 652 y 795; y *Od.* 21. 110). Scodel (2002: 125) se refiere a la historia de Meleagro en el canto IX de la *Iliada* como posible *ainos* (aunque el término no aparece allí), pero hay que señalar que, aunque narrada con el claro propósito de servir de paralelo moral, no se toma internamente como construcción ficticia, tal como sucede en el canto 14 de *Odisea*.

<sup>33</sup> Ver Segal (1994: 179-81). Observemos cómo el “multipensante” (*polúphrona*, 464) en la boca de Odiseo-mendigo se hace eco de la referencia al héroe hecha por el narrador unos versos antes (*Odusêa polúphrona*, 424).

<sup>34</sup> Ver de Jong (2001: 360), Stanford (1947, vol. 2: 233-234), y Werner (2018: 216).

¡Ojalá fuese tan joven y mis fuerzas se hallaran tan robustas como entonces!, pues alguno de los porquerizos de esta cuadra me daría su manto por amistad y por respeto a un valiente; mas ahora me desprecian porque cubren mi cuerpo miserables vestidos.

Si en la historia contada (468-502) ya había quedado claro que, con la estratagema de Odiseo en Troya, él, mendigo, ya había obtenido la capa que tanto necesitaba para no morir de frío, ¿por qué el falso huésped precisaría incluir los versos recién citados?<sup>35</sup> Los cuestionamientos son pertinentes, pero, en lugar de aceptar la propuesta de interpolación y de condena de los versos, prefiero entender que esa inadecuación o grosería final está al servicio, justamente, de la caracterización de un mendigo ebrio e inoportuno, que no solo construye, de forma descarada, la historia que puede acercarle el provecho deseado, sino que incluso explicita su descaro en la conclusión. A. Bowie, en su comentario, toma como efecto indeseado precisamente aquel que, a mi parecer, era el efecto deseado: el estudioso afirma que los versos estropean el modo indirecto en el que Odiseo había hecho el pedido del manto, anulando la sutileza anterior y estableciendo una petulancia innecesaria, cuando, en realidad, el objetivo del héroe parece ser justamente el de invertir, desde el comienzo de su discurso fingidamente ebrio, en grosería y descaro.<sup>36</sup> Para Bowie, se trata de una especie de desliz del Odiseo-mendigo, que no combina bien con su caracterización general en el canto, pero esa lectura solo se sustenta en el caso de que no se vea petulancia y descaro desde el comienzo del diálogo entre el rey y Eumeo. Ese abordaje “sin vergüenza”, entretanto, como intenté mostrar, ya era parte integrante de la construcción del *êthos* del mendigo, sin representar así una novedad incongruente en el pasaje

---

<sup>35</sup> Vemos la condena, por ejemplo, en Pierron (1875: 71), Bowie (2013: 229-30), y Stanford (1947, vol. 2: 236-237).

<sup>36</sup> Bowie (2013: 229-230).



final, y sí la coronación de una postura previa. La parodia de ese pasaje hecho por Aristófanes en *Aves* (924-951) -relación apuntada por Andrew Ford- confirma esa interpretación: el personaje del “poeta”, para obtener una túnica (*khitón*, 933), amenaza contar un *épos* (939) e, incluso dejando clara su intención, insiste en reforzar el propósito de su historia grandilocuente (945); la reacción de Pistetero, que quiere luego librarse del “pordiosero” que lo importuna, es de impaciencia (931, 940 y 948).<sup>37</sup> En ese sentido, los ya citados versos iniciales de la respuesta de Eumeo,

ὦ γέρον, αἶνος μὲν τοι ἀμύμων, ὃν κατέλεξας,  
οὐδέ τί πω παρὰ μοῖραν ἔπος νηκερδὲς ἔειπες.  
(*Od.* 14. 508-509)

¡Oh viejo! El relato que acabas de hacer es irreprochable, y nada has dicho que sea inútil o inconveniente.

repiten lo que vimos antes: no parecen corresponder a un elogio real de parte del porquerizo, como propone Bowie, sino parece que se dicen con cierto sarcasmo y complacencia ante el comportamiento típico de un mendigo, comportamiento que, al no escapar al siervo, acaba cumpliendo las expectativas de su señor disfrazado. El astuto Eumeo es así superado por el astuto Odiseo, que se alegra al ver en el final del canto lo que ya habíamos visto en el inicio: un porquerizo justo y preocupado por los bienes del rey desaparecido hace tiempo; un porquerizo que, contrario al vil Antínoo, que tiene mucho y no es capaz de compartir (10, 457), de buen grado da al huésped parte de lo poco que tiene.

---

<sup>37</sup> Ford (2002: 75, n. 32). Ford (2002: 76), sin embargo, afirma que al contar su *aínos* Odiseo tenía que ser “cuidadoso”, según la forma tradicional en que un suplicante se acerca a su anfitrión. Para la lectura que proponemos, Odiseo intentó ser todo lo contrario: descuidado como todo mendigo interesado.

## Bibliografía

- AUSTIN, N. (1975) *Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey*, Berkeley.
- BOWIE, A. (ed.) (2013) *Homer: Odyssey - Books XIII and XIV*, Cambridge.
- BRANDÃO, J.L. (2015) *Antiga musa (arqueologia da ficção)*, Belo Horizonte.
- DE JONG, I. (2001) *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge.
- DI BENEDETTO, V. (ed.) (2010) *Omero: Odissea*, Milano.
- EMLYN-JONES, C. (1986) "True and Lying Tales in the *Odyssey*", *G&R* 33.1: 1-10.
- FORD, A. (2002) *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton.
- JONES, P. (ed.) (1988) *Homer's Odyssey: a Commentary Based on the Translation of Richmond Lattimore*, London.
- MONRO, D. (ed.) (1901) *Homer's Odyssey: Books XIII-XXIV*, Oxford.
- MURNAGHAN, S. (1987) *Disguise and Recognition in the Odyssey*, Princeton.
- NAGY, G. (1979) *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore.
- PIERRON, A. (ed.) (1875) *L'Odyssee d'Homère*, Paris.
- PUCCI, P. (1996) "The Song of the Sirens", en S. Schein, *Reading the Odyssey: Selected Interpretative Essays*, Princeton.
- RUSSO, J., FERNÁNDEZ GALIANO, M. & HEUBECK, A. (eds.) (1988-1992) *A Commentary on Homer's Odyssey*. 3 vols. Oxford.
- SCODEL, R. (2002) *Listening to Homer: Tradition, Narrative, and Audience*, Ann Arbor.
- SCODEL, R. (2005) "Odysseus' Dog and the Productive Household", *Hermes* 133.4: 401-408.
- SEGAL, C. (1994) *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*, Ithaca.
- STANFORD, W. (ed.) (1947) *The Odyssey of Homer*, London.

- TRAHAM, C. (1952) "Odysseus' Lies (*Odyssey*, Books 13-19)", *Phoenix* 6.2: 31-43
- WERNER, Ch. (2018) *Memórias da Guerra de Troia: a performance do passado épico na Odisseia de Homero*, Coimbra.

# LA INSPIRACIÓN POÉTICA EN LA *NEMEA III* DE PÍNDARO

---

MARÍA INÉS SARAVIA  
*Universidad Nacional de La Plata*

## RESUMEN

Píndaro ha dedicado la *Nemea III* al triunfo de Aristóclides de Egina en el pugilato, en el festival del valle de Nemea. En la primera tríada del epinicio parecería que todavía no hubiera comenzado la composición, porque tanto el poeta como los jóvenes encargados de la *performance* coral permanecen en vigilia y se concentran, mientras aguardan la cercanía o el rastro certero de la Musa. Como el vencedor, ellos esperan lo mismo para sí. En el momento en el que la Musa se instale, el poeta esparcirá su obra como un bien común a todos, de este modo el esfuerzo tan considerable de Egina y sus jóvenes poseerá su *ágalma*. El artulugio de la espera tanto del poeta como de los jóvenes coreutas logra la creación de un espacio reflexivo, coadyuvado por el ritmo lento del principio. El trabajo ofrece una reflexión sobre la interrelación de la musa, el yo poético y la consagración deportiva.

## PALABRAS CLAVE

PÍNDARO, *NEMEA III*, MUSA, YO POÉTICO, CONSAGRACIÓN DEPORTIVA

## ABSTRACT

*Nemea III* has been written by Pindar, dedicated to Aristoklides of Aegina in pugilism in Nemea's valley festival. In the first triad of the beginning, it would seem that the composition had not yet begun, because both the poet and the young people in charge of the choral performance remain awake and concentrate, while expecting for the proximity or the accurate trace of the Muse. Like the winner, they hope the same for themselves. As soon as the Muse arrives, the poet will spread his poem as a common good to everybody, in this way such effort as that of Aegina and her young people will acquire his *agalma*. Both poet and young choristers waiting device achieves the creation of a reflective space, supported by the slow rhythm of the beginning. This article offers a reflection on the interrelationship among the muse, the poetic self and sports dedication.

## KEYWORDS

PINDAR, *NEMEA III*, MUSE, POETIC SELF, SPORTS CONSECRATION

Píndaro ha dedicado la *Nemea III* al triunfo de Aristóclides de Egina en el pugilato, en el festival del valle de Nemea.<sup>1</sup> La composición de cuatro tríadas posiblemente se ubica antes del año 458 a.C, por el brillo y paz local que se perciben; cuando Egina todavía disfrutaba de su prosperidad, como afirma Farnell (1930: 170).

Nuestro trabajo ofrece una reflexión sobre la interrelación de la Musa, el yo poético y la consagración deportiva. El canto va surgiendo como si no hubiera comenzado aún, como si el narrador hablara acerca de los entretelones del acontecimiento con los más cercanos -el público y los coreutas- y tuviera como punto de anclaje el mito de Heracles: el paradigma de la juventud. Diríamos que el sonido no se

---

<sup>1</sup> Píndaro ha celebrado el triunfo de atletas eginetas mucho más que de otras localidades, cf. Race (1997: 134). La *Olimpica VIII*, por ejemplo, es dedicada al joven vencedor de la isla, Alcimedón, en 460 a.C. Allí el mito remonta a los orígenes de la familia relativo a la fundación de Troya y sus murallas.

oye como una entonación operística sino en voz baja apropiada para una comunicación intimista.<sup>2</sup>

A propósito de este procedimiento, seguimos la definición de De Amícola (2008: 189) cuando define el recurso:

La autoficción moderna tiene entonces como artimaña narrativa un mecanismo especular por el que se produce un reflejo (sesgado) del autor o del libro dentro del libro. Esto implica una clara orientación hacia la fabulación y refabulación del yo autorial, que recuerda la técnica pictórica del Renacimiento y el Barroco llamada ‘in figura’, por la que el pintor aparecía en el lienzo ocupando un margen del cuadro pero travestido en un personaje afín al tema pintado, bajo atuendos religiosos o simbólicos (...) por ejemplo *Las Meninas* de Velázquez (1656), el cuerpo del pintor produce un llamativo descentramiento del tema.

Asimismo, Núñez Fernández (2013) afirma que, con este procedimiento, se produce la construcción de un sujeto discursivo, en el que el lector tiene la sensación de asistir a una búsqueda o ejercicio que se desarrolla en el momento mismo de la escritura. Todos los estudiosos de estas teorías refieren a Serge Doubrovsky quien, en *Le libre brisé (El libro roto)*, expresa: “Si trato de recordar, me invento”. Evidentemente, el artista pierde sus contornos reales entre sus páginas.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Como hoy podrían cantar el uruguayo Drexler, y antes Gene Kelly en su interpretación de “I’m singing in the rain”.

<sup>3</sup> Asimismo cf. Musitano (2016). La estudiosa explica que Doubrovsky inclina la novela autobiográfica hacia la ficción, convirtiendo la autoficción en una variante posmoderna de la autobiografía. Ella afirma que, a partir de esa definición, surgieron diversas aristas de lo ficcional y cita teóricos como Gérard Genette, Vincent Colonna, Philippe Gasparini, Philippe Lejeune, Philippe Vilain, Philippe Forest, Manuel Alberca y Marie Darrieussecq, quienes inscribieron su impronta en el tema.

El proceso de autoficción se cifra en el artilugio de un relato que aparenta no comenzar todavía y que, supuestamente, exterioriza los prolegómenos de la escritura, como lo vemos en la novela *Los Soldados de Salamina* del magnífico Javier Cercas, en las novelas de Carlos Ruiz Sañón -recientemente fallecido-, como en el drama *Tebas Land* del dramaturgo franco-uruguayo Sergio Blanco -por citar unos pocos ejemplos- y, sin duda, *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust, especialmente el último libro, donde el autor, quien influyó en tantos escritores posteriores, nos dice que, por cierto, escribirá una novela.

En la oda de Píndaro, vemos este recurso de la autoconfiguración del sujeto y del proceso creativo, del momento en que el *yo* poético y el autor se funden en el mismo. Si el tú Musa permanece ausente y, aparentemente, el escritor no habla por su intermedio, el artificio hace que el poema se desgrane en un tono más sencillo, a modo de habla entre el yo poético y el tú (público-audiencia), dado que al principio todos esperan a la Musa; en efecto, los jóvenes se hallan en la situación que los asemeja y las palabras que el autor exprese resuenan a modo de un preparativo para cuando, en verdad, hable la propia deidad en la voz de su poeta. A continuación, efectuamos un repaso de la composición.

En la primera tríada del epinicio, parecería que todavía no hubiera comenzado la *performance* coral, porque tanto el poeta como los jóvenes encargados de la actuación permanecen en vigilia y se concentran, mientras aguardan la cercanía o el rastro certero de la Musa, en las orillas del Esopo, el río de la isla de Egina. Como el vencedor, ellos esperan lo mismo para sí. En el momento en que la diosa se instale, el creador esparcirá su obra como un bien común a todos, de este modo el esfuerzo tan considerable de Egina y sus jóvenes poseerán su ἄγαλμα (13), que puede interpretarse como monumento, memoria, la gloria o, simplemente, una estatua. Píndaro crea el artilugio de transmitirnos que la composición se hará realidad cuando la Musa se presente y sea oída. Esta aseveración de

χώρας ἄγαλμα (13) pretende que las partes fragmentadas de una oda hipotética se ensamblen para otorgar corporeidad a una *performance* (cf. Burnett, 2005: 141).

La primera estrofa -en rigor hasta el v. 13- elabora, en verdad, un proemio ficcional (Pfeijffer, 2004: 217), en tanto el poeta nos dice cómo acaecía el momento previo a la inspiración; mientras tanto y, sin advertirlo, en un ritmo luminoso y suave, ni estridente ni tampoco grandilocuente, va brindándonos el desarrollo de la creación hasta que, hacia el final, vuelve sobre el requerimiento a la Musa para que ella descubra efectiva su incumbencia.<sup>4</sup> Peijffer (2004: 35) considera además una triple entrada dada por los imperativos a la Musa: ἴκεο (3), ὄπαζε (9), ἄρχε (10), [“Ven, acompaña, comienza”] más la perspectiva del coro atento al sonido que vendrá, que espera a la Musa para hacer su aparición en Egina,<sup>5</sup> junto con los futuros: κοινάσομαι y ἔξει (12), crea la ilusión de que la oda todavía no ha comenzado y no lo hará sin ella.<sup>6</sup> Burnett (2005: 141) incluso afirma que la espera produce tensión dramática. Para la estudiosa, los imperativos marcarían, efectivamente, el arribo de la Musa. Pensamos en cambio que la orden o el ruego -como en este caso- no necesariamente concretan el pedido en lo inmediato, la palabra no llega a ser simultánea al acto, en términos de Austin (1955). La

---

<sup>4</sup> Mullen (1982: 38) comenta que los preludios poéticos de las odas habrían estado precedidos instrumentalmente, con un efecto envolvente para la audiencia.

<sup>5</sup> Véase Zubiria (2004: 38), quien acentúa el carácter conmovedor que adquiere la invocación a la Musa en este epinicio: ὦ πότνια Μοῖσα, μήτηρ ἀμετέρα (1) (“Oh, Musa augusta, madre nuestra”). Ledbetter (2003: 22) afirma que, al ser inspirado por las Musas, el poeta se convierte también en profeta. La estudiosa comenta las diversas aristas que adquiere la controversia que involucra el conocimiento a través de las diosas. Algunos autores (Detienne, por ejemplo) conceden que el poeta es un profeta con la visión directa de los sucesos que relata; otros estudiosos (Murray, en este caso) admiten que el poeta se “comunica” con las deidades y que esto equivale a una metáfora que designa la imaginación poética. A propósito del tema cf. Saravia (2014: 119-140, especialmente p. 3)

<sup>6</sup> Muller (1982: 39) interpreta que la Musa ha llegado con el requerimiento. En ese sentido coincide con Farnell (1930: 170). Planteo que, más allá de su presencia inmediata o no, el poeta efectúa una manipulación del tiempo de la *performance* y, en el final, la voz poética otorga entidad a la Musa al tiempo que concreta el saludo al atleta.



llegada se mantiene en la dimensión del deseo y la espera.<sup>7</sup> Una vez que la Musa haya concretado su presencia en el auditorio, el poeta lo comunicará al derramar su inspiración, porque con ella asegura el *tú* imprescindible (cf. Calame, 1995: 5 y ss.). El artificio de la espera tanto del poeta como de los jóvenes coreutas logra la creación de un espacio reflexivo, coadyuvado por el *tempo* moroso del principio.

El vocativo *θύγατερ* “hija” (10) refiere a la Musa y, por su intermedio, al amo del cielo de muchas nubes.<sup>8</sup> En la segunda mitad de la antístrofa, aparecen los Mirmidones como los primeros habitantes de Egina y se menciona a Aristóclides quien, aunque maltrecho por la lucha (28), supo mantener la dignidad de su pueblo, muy reconocido desde su fundador, como justo y hospitalario.<sup>9</sup> En el final sabremos que las victorias se han propalado por Nemea, Epidauro y Mégara (84).

El epodo A señala que la victoria pone fin a todas las plagas infatigables y finaliza con el elogio del triunfador y la descripción

---

<sup>7</sup> Farnell (1930: 171), en cambio, opina que el canto a la victoria ha sido inmediato. Esta apertura imperativa en alguna medida evoca el *punctum* inicial en el minuto previo al comienzo de las tragedias, en el que se reclama implícitamente la atención del auditorio.

<sup>8</sup> Según algunos se refiere a Zeus, como yo también interpreto; según otros críticos se refiere a Urania, pero como bien acota Gildersleeve (1885), la Musa que finalmente vendrá será Clío, no Urania.

<sup>9</sup> Acerca de los Eaquidas, Grimal (1981: 144) refiere que Eaco era el más piadoso de todos los griegos, que fue un hijo de Zeus y de la ninfa Egina, hija del río Asopo. El estudioso refiere que, por entonces, la isla estaba desierta y que Eaco pidió a Zeus que transformase en hombres las hormigas, numerosísimas en la isla. Zeus accedió a ello, y Éaco dio al pueblo así creado el nombre de mirmidones, *μύρμηκες* “hormigas”. Éaco casó luego con la hija de Escirón, Endeis, de la cual tuvo dos hijos Telamón y Peleo; no obstante, muchos autores no han conocido la relación parental entre ambos. Más tarde Éaco se unió a la hija de Nereo, Psámate, con quien tuvo un hijo. Por la reputación de piedad y de justicia que tenía Éaco fue elegido para elevar a Zeus una plegaria en nombre de todos los griegos, en ocasión de un período de esterilidad que padecía el país, y el dios concedió el pedido. Amplía Grimal (1981:144): “Otra leyenda relativa a Eaco cuenta que participó en la construcción de la muralla de Troya, junto con Apolo y Poseidón. Cuando la muralla estuvo levantada, tres serpientes se lanzaron contra ella. Dos, que se acercaron a la parte construida por los dioses, cayeron muertas, pero la tercera logró franquear la parte que era obra del mortal. Apolo interpretó el presagio: Troya –dijo– sería tomada dos veces: la primera, por un hijo de Éaco –fue la primera conquista de la ciudad por Heracles, con el cual combatían Peleo y Telamón–, y la segunda, tres generaciones más tarde, por Neoptólemo, biznieto de Éaco e hijo de Aquiles.”

física del hijo de Aristófanes, vencedor en Nemea. Como Heracles en su complejidad apuesta, el patrono de la juventud y la palestra, el atleta por excelencia, vemos en proporción a Aristóclides. La imagen mítica permite mencionar los límites de los pilares de Gibraltar como la frontera definitiva. Peijffer (2004: 214) afirma que las columnas, que se supone Heracles erige, evocan la idea de que no hay un más allá,<sup>10</sup> en consecuencia podría interpretarse en un sentido temporal, que se agota la existencia de Aristóclides, si el vencedor fuera, en verdad, un hombre anciano. No coincidimos con esta apreciación y más adelante lo explicitamos. El último verso del epodo encabalgala con la estrofa B.

Las tríadas centrales B y Γ desarrollan el espacio mítico de la oda. La primera comienza con un escueto priamel que refiere aquellas hazañas contra los monstruos marinos (24)<sup>11</sup> y Píndaro emplea la imagen de la navegación (27) para referir su proceso creativo. En el centro de la estrofa, el vocativo θυμέ indaga acerca de los límites de esa creación poética cuando expresa: θυμέ, τίνα πρὸς ἄλλοδαπὰν / ἄκραν ἔμὸν πλόον παραμείβειαι; (26-27) (“Corazón, ¿hacia qué extremo promontorio foráneo conduces mi derrotero?”). Tanto

<sup>10</sup> Gildersleeve (1885: xxiv) dedica un párrafo aparte a Heracles por ser uno de los héroes favoritos. El crítico explica que las proezas de Heracles prefiguran la victoria del vencedor. El mito de Heracles ha sido comparado con el mito de Melqart, como un modelo de sincretismo (cf. Fernández Camacho, 2017: 43-44). Ese dios es identificado con Heracles por su vertiente de explorador; su ciclo finaliza con su muerte –como un mortal– y su renacimiento lo asimila a un dios. Fuentes griegas y romanas frecuentemente elaboran la importancia del Heracles fenicio, especialmente en la ciudad de Gadir y de Strait, donde hay un templo consagrado a él y en donde Heracles establece los pilares que más tarde podrían servir de límite a las fundaciones fenicias, en la versión de Estrabón, en el capítulo dedicado a las colonias de Tiro. En la *Nemea III*. 20-26, Píndaro menciona los pilares en conexión con la expedición marítima de Heracles, pero no menciona el ganado sino dos destrezas: la exploración del mar y el ataque contra las bestias monstruosas que viven allí. La autora enumera más similitudes con este Heracles fenicio, la más elocuente –al menos para mí– el hecho de que no hay límites claros más allá de los pilares entre la tierra y el mar. Este Heracles establece un balance entre ambos elementos. Además, mantendría ciertas conexiones con el Libro de Job, en el que se refiere una batalla cósmica con el monstruo marino Rahab, cerca de los Pilares.

<sup>11</sup> El priamel exhibe una secuencia como una cadena de valores que se corresponden entre sí, como una enumeración.

Heracles, como Aristóclides y el poeta, los tres poseen la experiencia de los extremos, expresados por los adjetivos ἐσχάτας (22) y ἄκραν (27).<sup>12</sup> El verbo φημι (28) (“declaro”) ratifica el compromiso poético de llevar la Musa para los Eaquidas; la última línea, asimismo, alude a aquellos cuando menciona la justicia: ἐσλὸς αἰνεῖν (“alabanza al hombre noble”).<sup>13</sup>

La antístrofa B' menciona a Peleo y Telamón, considerados los fundadores de Egina, los que formaron parte de las expediciones contra Troya, preliminares a la épica homérica.<sup>14</sup> Con esta mención de los ancestros míticos se enaltece, a su vez, la importancia de la familia. Aristóclides pertenece a esta estirpe de Eaquidas, aunque no conozcamos más que el nombre paterno (20).<sup>15</sup>

En el epodo B el adverbio ποτε enlaza la narración mítica de Telamón, en su encierro contra las Amazonas, y esto da lugar a que el poeta exprese una *gnóme* que concluye como el epítome de la tríada.<sup>16</sup> El último adverbio negado que reitera el primero οὐ ποτ' (38 y 41) ciñe el epodo.<sup>17</sup>

En el primer verso de la estrofa Γ se halla el centro geométrico de la composición (verso 43 de 84 en total). Γ' refiere la fortaleza que va adquiriendo el rubio Aquiles desde los seis años, criado junto a Fílira, la madre del centauro Quirón, cuyo padre fue Cronos. Sus hazañas deslumbran tanto a Ártemis como a Atenea, en la cacería de los ciervos sin perros ni trampas escondidas (50-51). La agonía

---

<sup>12</sup> Además de πελάγεσιν (23) (“en el mar”) ὑπέροχος ῥοάς (24-25) (“a través de las corrientes de aguas marinas”).

<sup>13</sup> Alusión a la justicia impartida por Éaco, por la que se lo reconoce.

<sup>14</sup> Ellos dejaron asentados los pilares del poderío de la armada griega cuando Telamón (hermano de Peleo) ayuda a Iolao (también a Heracles aunque el poema no lo menciona, cf. Race, 1997: 134-135) para destruir a Laomedonte, el que no entregó los caballos prometidos de carácter divino. Heracles se vengó, ayudado por Telamón, y juntos mataron a Laomedonte y sus hijos, salvo Príamo. Cf. Grimal (1981: 306).

<sup>15</sup> Boeke (2007: 185-186).

<sup>16</sup> La *gnóme* distingue lo innato en contraposición con los saberes adquiridos (40-41). Lo connatural no se roba, lo demás permanece aleatorio.

<sup>17</sup> Nünlist (2007: 233) explica que generalmente el adverbio funciona como un pivote, dado que introduce la narración.

de las bestias todavía palpitantes representa, en escala, la magnitud de su capacidad potencial.<sup>18</sup> El relato abrupto y sucinto tiene el efecto de un priamel, como el que en Γ se expresa sobre Quirón, a propósito de Jasón y Asclepio, como también, dentro de sus logros, se halla el haber concertado la boda entre Peleo y Tetis, la hija de Nereo, de quienes más tarde educó a su niño. Después de sendas enumeraciones, el epodo Γ explica la finalidad de esa educación: los juegos de la infancia idílica se volverán hechos definitivos para el hombre que se destacará en la guerra de Troya. Quirón enseñó -como puede deducirse del texto- el auto-control de la ansiedad y los temores. Los vientos no han de voltearlo.

Las experiencias extremas de Aquiles -tal como preanunciaba el itinerario de Heracles- lo llevan como una bocanada hacia Troya: θαλασσίαις ἀνέμων ῥιπαῖσι (59) (“por los ímpetus de los vientos marinos”).<sup>19</sup> Troya para Aquiles equivaldrá a Gibraltar para Heracles: las últimas fronteras de donde no se pasa más allá y tampoco se vuelve.

El talante de su fortaleza que brindó la crianza queda ejemplificada con el nombre de Memnón, el hijo de la aurora (63), mencionado como ζαμενῆς (“violento”). Aquel era el conductor de los etíopes. Tras el combate, no existe ninguna posibilidad del regreso a casa para Aquiles, la muerte llega para el hijo de Tetis, diosa del mar.<sup>20</sup> Píndaro parece concebir que, cuando Aquiles mató al hijo de la mañana, quitó

---

<sup>18</sup> ἀσθμαίνοντα: ([los cuerpos] “que respiraban pesadamente”), jadeantes como asmáticos, expone una imagen visual y auditiva, además de una quinesesia potente.

<sup>19</sup> ῥιπαῖσι puede funcionar como una hipálague. Los arrebatos evocan, también, aquellos de la juventud de Aquiles.

<sup>20</sup> Aparece mencionada la muerte de Antíloco en manos de Memnón en *Od.* 4: 187. Este era el primo de Héleno, hermano de Príamo. Cuando combatía contra Néstor, su padre llamó a Antíloco para que lo ayudara, y el joven hijo de Néstor muere en manos del etíope. Aquiles lucha contra Memnón (el hijo de Tetis: diosa del mar y el hijo de la aurora respectivamente) y ambas madres piden a Zeus el favor. El dios aquí emplea la balanza para sopesar los destinos y cae el de Memnón pero, a su vez, promete la inmortalidad a su madre, quien lo lleva a Etiopía. El rocío en los campos deja fresco el resto de llanto que derrama Eea por la muerte de su hijo. Píndaro no menciona a Héctor porque, contra aquel, predomina la ira personal por el dolor por Patroclo. Cf. Bernabé (1979: 144-145).

su luz y, correlativamente, habría extirpado la propia, siguiendo la lógica de que las muertes se propalan en el victimario.

En la última tríada, con la imagen del esplendor en la estrofa: *τηλαυγές ἄραρε φέγγος* (64) (“la luz brilla por siempre desde lejos”),<sup>21</sup> el espacio geográfico de Egina vuelve al presente deportivo y la comunidad es loada, la isla se une entrañablemente a esta consagración. Los esmeros brillantes de la poesía *ἀγλααῖσι μερίμναις* (69) unen el Theario de Apolo y al poeta junto con el vencedor. El registro de las imágenes auditivas como *ὀπι* (66) (“voz melodiosa”), *βοά* (67) (“voz sonora”), modulan la intensidad del sonido, de la voz humana que festeja al vencedor Aristóclides. Una *gnóme* finaliza la estrofa: *ἐν δὲ πείρα τέλος / διαφαίνεται, ὧν τις ἐξοχώτερος γένηται* (70-71). (“En el desafío, el fin disipa la oscuridad, a partir del cual uno llega a ser eminente”).<sup>22</sup> Queda expuesta la aretalogía del vencedor y, por lo tanto, de Egina. Como Heracles alcanzó el último límite en los pilares, así Aristóclides ha aprehendido la perfección de la vida en todas sus etapas.<sup>23</sup> Junto con el brillo permanente, el adverbio *αὐτόθεν* (“desde allí”), además de *τηλαυγές* (“que brilla desde lejos”) parece provocativo dado que admite diversas perspectivas. ¿Desde dónde proviene aquella luz exactamente? Para Farnell (1961: 260) significa “desde Troya” e involucraría de este modo a Telamón y Áyax tanto como a Aquiles.<sup>24</sup> Burnett, en cambio, interpreta que el adverbio refiere el lugar donde cayó Memnón (cf. Burnett, 2005: 147).

---

<sup>21</sup> Para Farnell (1961: 260) *τηλαυγές φέγγος* (64) sugiere una casa con luz, o una antorcha más que las estrellas. En ese caso, Egina aporta el brillo nocturno. La imagen se vuelve muy sugerente por la raíz *τηλ-* del adverbio que señala la distancia pronunciada junto con el sufijo incoativo del verbo *ἀραρίσκω*, que implica reiteración. Escuetamente, el poeta ofrece inagotables coordenadas espacio-temporales.

<sup>22</sup> Cf. Bury (1895: 59) quien afirma que la fuerza de *διαφαίνεται* se halla en que el juicio revela. La nube de la incertidumbre se despeja y la perfección, como un hecho indisputable, brilla sin desvíos

<sup>23</sup> Cf. Bury (1985: 59): “The three ages of man were illustrated in this hymn, boyhood and manhood by Achilles as boy and man, advanced age by Peleus. Note that instead of *παλαιός*, or something equivalent Pindar says *τρίτον*, thus preparing for *τέσσαρας* in l. 74.”

<sup>24</sup> Los adverbios revisten la característica que expone Bajtín (1990) de cronotopo: espacio-tiempo.

En todo caso introduce el paisaje de los Eaquidas alumbrados por el halo eterno que no oscila ni se desvía ni se pierde en el universo. El regreso del vencedor une entrañablemente la isla con este triunfo, a su vez, ancestral.

La antístrofa Δ' adquiere un tono hondamente reflexivo. Las edades de la vida humana comprenden a la generalidad de los hombres (72-75). En la oda están ejemplificadas las tres generaciones que trazan el curso de la historia egineta: en el pasado remoto la habitan Peleo-Telamón; Aquiles, más cercano, prosigue en la generación siguiente; y, en el presente, reside Aristóclides, quien ocupa la tercera generación de los héroes locales.

Continúan las tres edades y las cuatro virtudes (74-75) que Píndaro nunca menciona, diríamos que en un ejemplo de espacios de indeterminación literaria siguiendo la propuesta de Iser (1987); no obstante, las virtudes elididas se recogen en la tradición:<sup>25</sup> ἀνδρεία (“coraje”), σωφροσύνη (“moderación”), δικαιοσύνη (“justicia”), y “conocimiento” como σοφία ο φρόνησις, algo equivalente al γνῶθι σεαυτόν, que se vería representado en la capacidad de considerar aquello que tenemos a nuestro alrededor (75),<sup>26</sup> y ninguna de estas parece exclusiva de una etapa determinada. Briggs (1984: 238) admite que puede considerarse esa frase como la cuarta virtud. La vida humana exige agradecer aquello que se vuelve accesible para nosotros.<sup>27</sup> El poeta explica, sesgadamente, que la cuarta virtud

---

<sup>25</sup> Para Farnell (1930: 261), estos versos de 71 a 76 constituyen uno de los más profundos y más impactantes pasajes de la poesía sentenciosa de Píndaro. Píndaro no dice a qué edad corresponde tal virtud. Las cuatro fortalezas que están unidas a la vida son seguramente aquellas de la moralidad antigua popular, heredada por Platón: coraje, templanza, justicia, sabiduría, pero el poeta no comunica razones. Estos cuatro valores, en diferentes grados, pueden ser encontrados en cualquier edad.

<sup>26</sup> Véase además Vernant (1993: 26), quien otorga a la sentencia estos sentidos: “Conoce tus límites, sábetete que eres un hombre mortal, no intentes igualarte con los dioses”.

<sup>27</sup> Briggs (1984: 237) considera que Píndaro muestra la influencia pitagórica que se observa en su obra. Para el crítico, la niñez debe recurrir a la σωφροσύνη o auto control, la adultez a la valentía ο ἀνδρεία, más mayor a la δικαιοσύνη ο justicia y la vejez ο edad avanzada a la prudencia ο φρόνησις. A su vez –Briggs continúa– Helen North es convincente cuando afirma que, en la elegía del s. VI a. C. ο bien en la lírica

consiste en la sagacidad de llegar a los cielos del entendimiento con los dioses. Implícitamente se compara con el águila que captura a su presa, ese pulso certero se halla en su propia naturaleza. Por carácter transitivo, también queda asimilado a la condición del vencedor, por su φῶά, el conocimiento innato, preciso y sin yerros.<sup>28</sup>

Píndaro vuelve a Aristóclides y declara que él ha compartido aquella integridad. El atleta posee la belleza de la juventud, aunque se infiere que la competencia lo castigó bastante (μαλαχθεῖς, 16) (“debilitado”).

En la antistrofa A, aparecía el narrador primario que prefiere una voz media κοινάσομαι, que saluda al vencedor con los sonidos de la lira; luego en B este narrador se expresa en la primera persona del indicativo φαμί (30) y en la antistrofa Γ'(53): ἔχω. Recién en Δ', se devela el poeta como tal en la primera persona ἐγὼ (76) gentil y cercana al vencedor,<sup>29</sup> a quien felicita nuevamente, esta vez envuelto en el aire de la flauta, que trae finalmente a la Musa. Del carácter general de la antistrofa, el poeta emerge diáfano, en la primera persona,<sup>30</sup> como señalaba aquella *gnóme*:

---

del s. V. a. C., el código de la excelencia estaba compuesto por ἀρετή, σωφροσύνη, ἀγαθός y σόφρων.

<sup>28</sup> En Sófocles, veríamos esta diferenciación de lo que es innato, φῶά, frente a lo adquirido con el verbo γίγνομαι para lo segundo y esto queda ejemplificado en Creón, especialmente, el que aparece en el Episodio II de *Edipo Rey* (587-588).

<sup>29</sup> Currie (2012: 289) reflexiona en *Nemea III. 77* sobre el espacio del narrador como poeta. Más adelante continúa (296) que el espacio y el tiempo frecuentemente son usados para contrastar dos eventos (aquí y ahora opuesto a allá y entonces). Creo que Píndaro está haciendo este juego. También aquí y ahora opuesto a aquí y entonces: un mismo espacio y dos hechos distintos, en diferentes momentos. En Egina este deportista hizo su vida; Píndaro celebra el aquí y entonces (pasado), el futuro de entonces lo cantará la Musa; el público ya lo conoce, acaso sea una manera de omitir lo inmediato.

<sup>30</sup> Pfeiffer (2004: 213-232) desglosa los diversos tipos de narraciones que el poeta incorpora en su composición y las resume de la siguiente forma:

Narración performativa: en Egina, el triunfo de Arquesilao en el pugilato.

Narración atlética: no hay; Píndaro nunca da detalles de ningún deporte.

Narración mítica: Heracles, Peleo, Telamón, Tetis, Aquiles.

Narración performativa se une con narración atlética: Píndaro y Aristóclides; cada uno desempeña su papel. Las palabras del poeta permiten la consagración atlética, los hechos coinciden con las palabras. La oda finaliza con la imagen del águila y los cuervos en una franca estructura anular.

χαῖρε, φίλος, ἐγὼ τόδε τοι  
πέμπω μεμιγμένον μέλι λευκῶ  
σὺν γάλακτι, κίρναμένα δ' ἔερσ' ἀμφέπει,  
πόμ' ἀοίδιμον Αἰολῆσιν ἐν πνοαῖσιν αὐλῶν. (76-79)

Alégrate, amigo, yo te envío  
esta miel mezclada con blanca leche,  
un rocío espumoso la rodea, manantial de la canción  
en los soplos sonoros de las flautas eólicas.

La descripción que menciona la blanca leche y la miel, junto con el rocío espumoso como crema, expresa una metáfora que se percibe como leche vertida en una libación para los dioses, especialmente para Zeus. La imagen acústica πνοαῖσιν αὐλῶν (“en los soplos de las flautas”) refiere los vientos como metáfora de la voluntad y del ánimo, la respiración del poeta y,<sup>31</sup> asimismo, la correntada del favor popular y la fama según Frankel (1930: 408). Sin duda entrañan un concepto temporal, el transcurso de la vida. Píndaro se convierte en un intermediario entre ese viento o bocanada y el público. Antes del final, nos recuerda, por medio del sentido figurado del poema, que estamos participando de ese cortejo.

En el último epodo Δ: ὀψέ περ (80) (“aunque demasiado tarde”): la expresión queda sin encabalgamiento respecto de la estrofa previa y escindida del símil siguiente. El enunciado completa el artilugio de elaborar la oda.<sup>32</sup> Ya lo realizó, pero elabora la ilusión de la Musa que acaba de arribar para las celebraciones, se llama Clío y representa el relato de la historia y, por cierto, coincide con el nombre del vencedor como señala Puech (1952: 38).

---

<sup>31</sup> πνοαῖσιν como πνεῦμα, *spiro* en latín. Cf. Griffith (2010: 73), el autor señala la estrecha relación entre lo que fluye y las expresiones poéticas.

<sup>32</sup> Al modo de Sófocles en que su sentido de lo trágico, muchas veces, se agudiza por los des-tiempos.



Con esta invocación, la oda ofrece una manipulación del tiempo, como si quedara suspendido el devenir creativo. Se ha exhibido, en primerísimo lugar, la trastienda de la composición poética. La ausencia hasta entonces se vuelve plena de silencios apelativos y metafísicos, como una reflexión sobre el arte.<sup>33</sup> También aparecen los cuervos como metáfora del resto de los creadores (82), para quienes predomina el desprecio y la arrogancia, además del vuelo al ras.

La metáfora final corrobora la autoconciencia poética que despliega Píndaro, sin duda debido a la fuente de inspiración: Zeus y sus hijas las Musas. El poeta es consciente de cómo enclavar sus dardos, proyecta la idea de autocontrol y libertad creativa. El águila en su vuelo marca la amplitud de su capacidad (alto-bajo), una manera de graficar los saltos abismales de los anacolutos, ya visita lo sublime ya recorre lo más pedestre, un recurso figurado: mencionar la omnisciencia del creador poético y de Zeus. La sensibilidad singular de Píndaro se destaca en esas distancias verticales, únicas; ya que, quienes graznan, solo conocen el vuelo bajo. Tanto el águila como las flechas alcanzan un objetivo a la distancia. Como todo epinicio, el canto propone una alabanza a una victoria que alguien alcanzó en su vida.

Parecería que, ante la inminencia de la victoria, la Musa llega tarde. Antes que la creación poética “autorizada”, se hizo presente el atleta. El espacio reflexivo se crea por medio de imágenes visuales, auditivas y de movimiento. La espera dramatiza una descripción de ξενία (“hospitalidad”) para la Musa.

---

<sup>33</sup> Cf. Pavis (1980: 455), quien en sus consideraciones sobre el silencio como signo teatral, afirma que el silencio metafísico “es el único silencio que no se reduce fácilmente a una palabra en voz baja”. En la *Pítica I* por ejemplo se presta atención a los espacios; en *Nemea III*, a la temporalidad, cf. Saravia (2019: 63-78) acerca de los ámbitos extremos en la *Pítica I*.

## Conclusiones

En la poesía de Píndaro frecuentemente encontramos palabras relacionadas con la arquitectura, como τέκτονες (4) y ἄγαλμα (13), ya mencionados. Si seguimos la imagen de la construcción, el templo poético fija las bases de sustentación en la primera y la última tríada que ascienden hacia el centro elevado del ὄμφαλος (cúpula o nivel más elevado) que ocupa la tríada Γ, el mito de Aquiles,<sup>34</sup> y su proyección. Las *gnômai* apuntalan la construcción arquitectónica de la oda. En todas ellas queda plasmado el compromiso poético, por ejemplo, que la victoria y el poeta se requieren (A: 6-8), la quintaescencia de lo justo se ve en alabar al hombre noble (B: 29), las pasiones ajenas resultan difíciles de sobrellevar (B': 30), lo innato y lo adquirido (epodo B: 40-42), y acerca de la perfección (Δ: 70-71).

La configuración de la presencia poética se observa como en poli-perspectiva por la diversidad de recursos, como las distintas aristas de un prisma: se ve en la Musa, luego el yo poético cuyo proceso comienza como el narrador primario y culmina él mismo en persona, cerca del águila en su arribo; el θυμός, el viento y la navegación certera, los esmeros brillantes, la leche con miel y la espuma, el manantial y la bocanada del sonido convergen en los últimos instantes con la presencia nítida del poeta en ese tiempo. Todo va aflorando en la vigilia a la Musa.

Píndaro vuelve transparente el proceso de la creación literaria por los preparativos que constituyen, en sí mismos, una metáfora de la inspiración poética, por eso la *autorreferencialidad* atraviesa la composición y, de este modo, el poeta deconstruye las imágenes o las

---

<sup>34</sup> Véase Gildersleeve (1885: xlix), quien afirma que la poesía compone una constitución de catedral. Esta estructura se mantiene en todas las odas de Píndaro, salvo en seis de ellas, la mayoría breves y la *Nemea XI*, que no es una oda de victoria, pero contiene ἄρχα, ὄμφαλος y σφραγίς. La oda presenta una estructura tripartita de introducción, desarrollo y regreso. Para el estudioso, la segunda y tercera tríadas, donde se despliega el mito (Heracles-Aquiles), se unifican para dar unidad de sentido.

convenciones de autoría.<sup>35</sup> Expone la *con-fusión* creativa en el espacio reflexivo de la *performance*.

La gruta del Centauro, donde se crió Aquiles, deviene el corazón espacio-temporal del mito y de la construcción arquitectónica. Matriz generadora del corazón del futuro literario y del canto del poeta. En Egina eran todos muy jóvenes, por eso el autor recrea el mito de Aquiles en los primeros años y Heracles, como representante de la juventud que, además, se exige hasta el límite. Cuando se menciona toda esta preparación vital de Aquiles a lo largo de los años, también se alude a Troya, aunque, como vemos, por omisión; no obstante, esta perspectiva ofrece otro ángulo de sugerencias. El comienzo en la espera de la potencia total anuncia, figuradamente, qué niveles alcanzará Aquiles en Troya, según vemos en *Ilíada* y según consta, además, en la *Pequeña Ilíada*.

El poema igualará el vigor que el joven alcanzará en la madurez cuando, definitivamente, comience el canto de la Musa y el poeta nos invite a escucharla. Como Aquiles en Troya, Aristóclides llegará alguna vez a su ímpetu. Aquiles niño seguirá los pasos de su padre y su tío; en la oda estos preparativos equivalen a la situación preliminar del canto sublime de la Musa y de las acciones que logrará el deportista, o que acaba de realizar y la deidad los sublimará. Como la promesa de la inspiración poética, el joven niño Aquiles consagra un desarrollo contundente y definitivo en la etapa de adulto que ha quedado plasmada en la épica.

## Bibliografía

AMÍCOLA, J. (2008) “Autoficción, una polémica literaria vista desde los márgenes (Borges, Gombrowicz, Copi, Aira)”, *Olivar* 9.12:

---

<sup>35</sup> Si el autor es considerado *auctoritas*, Píndaro dice que no lo es. Cf. Maslov (2015: 66, n. 92), sobre las consideraciones de autor.

- 181-197. Recuperado de: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.3713/pr.3713.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3713/pr.3713.pdf)
- AUSTIN J. L. (1982) *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona (Edición original: *How to Do Things with Words*, 1962).
- BAJTÍN, M. (1990) *Estética de la creación verbal*, México.
- BERNABÉ PAJARES, A. (1979) *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid.
- BOEKE, H. (2007) *The Value of Victory in Pindar's Odes*, Leiden-Boston.
- BRIGGS, W. W. Jr. (1984) "B. L. Gildersleeve on Pindar *Nemean* 3. 74-75", *GRBS* 25: 233-241.
- BURY, J. B. (1890) *The Nemean Odes*, London. (Reimpresión 1965, Amsterdam).
- BURNETT, A. P. (2005) *Pindar's Songs for Young Athletes of Aigina*, Oxford.
- CALAME, C. (1995) *The Craft of Poetic Speech in Ancient Greece*, Ithaca-London.
- CURRIE, B. G. F. (2012) "Pindar and Bacchylides", en I. de Jong (ed.) *Space in Ancient Greek Literature*, Leiden-Boston: 285-303.
- DOUBROVSKY, S. (1989) *Le Livre Brissé*, Paris.
- FARNELL, L.R. (1930) *The Works of Pindar*, London.
- FARNELL, L.R. (1961) *Pindar. A Commentary*, Amsterdam.
- FERNÁNDEZ CAMACHO, P. (2017) "Tuna Across the Strait of Gibraltar: Traces of Lost Fishing Myth?"; *Euphrosyne* Vol. XLV: 41-57.
- GILDERSLEEVE, B. L. (1885) *Pindar: The Olympian and Pythian Odes*, Baltimore.
- GRIMAL, P. (1981) *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona.
- GRIFFITH, M. (2010) "Greek Lyrik and the Place of Human in the World", en F. Budelmann (ed.) *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge: 72-94.
- ISER, W. (1987) "El proceso de lectura: Enfoque fenomenológico", en J. Mayoral (ed.) *Estética de la recepción*, Madrid: 149-164.

- LEDBETTER, G. M. (2003) *Poetics Before Plato. Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry*, Princeton-Oxford.
- MASLOV, B. (2015) *Pindar and the Emergence of Literature*, Chicago-Cambridge.
- MULLEN, W. (1982) *Choreia. Pindar and Dance*, Princeton-New Jersey.
- MUSITANO, J. (2016) “La autoficción: una aproximación teórica. Entre la retórica de la memoria y la escritura de recuerdos”. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-68482016000100006>.
- NÜNLIST, R. (2007) “Pindar and Bacchylides”, en I. de Jong (ed) *Time in Ancient Greek Literature*, Leiden-Boston: 233-251.
- NÚÑEZ FERNÁNDEZ, M. (2013) “Autoficción e Intertextualidad en Mario Levrero. La Escritura como *Performance*”. Recuperado de: [https://www.academia.edu/6447382/Literatura\\_autoficcional\\_en\\_Mario\\_Levrero\\_y\\_Sofi\\_Richero](https://www.academia.edu/6447382/Literatura_autoficcional_en_Mario_Levrero_y_Sofi_Richero).
- PAVIS, P. (2001) *Diccionario del Teatro. Dramaturgia, estética, semiología*, Buenos Aires.
- PFEIJFFER, I. L. (2004) “Pindar and Bacchylides”, en I. de Jong, R. Nünlist & A. Bowie (eds.) *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative*, Volume one, Leiden-Boston: 213-232.
- Puech, A. (1952) *Pindare. Tome III Néméennes*, Paris.
- Race, W. H. (1997) *Pindar I*, Cambridge (MA)-London.
- Saravia, M. I. (2014) “*Edipo Rey* de Sófocles. Una Lectura del Estásimo IV”, *Argos* 37: 119-140.
- Saravia, M. I. (2019) “La Presencia de la Naturaleza en la *Pítica I* de Píndaro”, *Iter* XXV: 63-78.
- Vernant, J. P. (1991) *El hombre griego*, Madrid: 11-31.
- Zubiria, M. (2004) *Platón y el comienzo de la Filosofía Griega*, Buenos Aires.

# AUTORREFUTACIÓN Y CANCELACIÓN DE HIPÓTESIS EN PLATÓN

---

GRACIELA E. MARCOS  
*Universidad de Buenos Aires / CONICET*

## RESUMEN

Si bien la descripción de la dialéctica en *República* VI-VII no deja dudas de que cancelar hipótesis es lo opuesto a dejarlas incólumes, el sentido preciso de esta operación es controvertido. En este trabajo, con el propósito de echar luz sobre la cuestión, exploro la relación entre esta prescripción y la estrategia de autorrefutación empleada en *Sofista* 251d-252e. Siguiendo una sugerencia de Baltzly, intento mostrar que tal estrategia es una aplicación de la prescripción dialéctica de destruir o cancelar hipótesis. Si esta interpretación es correcta, puede concluirse que el examen de la dialéctica en acto tal como es practicada de hecho en la mayoría de diálogos de Platón clarifica y da sentido a sus descripciones técnicas del método dialéctico. Estas descripciones son ciertamente más sucintas de lo que desearíamos. Afortunadamente, ellas nos dan pistas para reconocer al filósofo practicando dialéctica.

## PALABRAS CLAVE

PLATÓN, DIALÉCTICA, HIPÓTESIS, AUTORREFUTACIÓN

## ABSTRACT

Although the description of the dialectic in *Republic* VI-VII leaves no doubt that canceling hypotheses is the opposite of leaving them untouched, the precise meaning of this operation is controversial. In this paper, in order to shed light on the issue, I explore the relationship between this prescription and the self-refutation strategy employed in *Sophist* 251d-252e. Following a suggestion by Baltzly, I try to show that such a strategy is an application of the dialectical prescription of destroying or canceling hypotheses. If this interpretation is correct, it can be concluded that the examination of dialectics in work as practiced in most of Plato's dialogues clarifies and gives meaning to his technical descriptions of the dialectical method. These descriptions are certainly more succinct than we would like. Fortunately, they give us clues to recognize the philosopher practicing dialectics.

## KEYWORDS

PLATO, DIALECTIC, HYPOTHESIS, SELF-REFUTATION

Platón no separa la dialéctica de la filosofía ni la concibe como mera propedéutica, o como una herramienta que el filósofo pudiera elegir usar o no. La dialéctica *es* la filosofía misma en su aspecto metódico<sup>1</sup> y sus diálogos son, en buena medida, “una representación dramática de la dialéctica en acción”.<sup>2</sup> Esto hace que al abordar su concepción del método propio del filósofo, además de acudir a los pasajes, valiosos pero relativamente escasos, que brindan de él una descripción, resulte útil dirigir la atención a aquellos que ponen ante nuestros ojos al filósofo haciendo dialéctica. De este modo unos y otros se iluminan mutuamente.

Entre las descripciones del método dialéctico que brindan los diálogos, una de las más célebres la encontramos en los libros

---

<sup>1</sup> Cf. Robinson (1962: 71). En este trabajo usaré indistintamente los términos *filósofo* y *dialéctico*, equivalentes para Platón.

<sup>2</sup> Cf. González (1998: 2).

centrales de *República*. El procedimiento propio del filósofo, dispuesto a buscar e indagar hasta alcanzar terreno firme, es caracterizado allí en términos de una cancelación de hipótesis que él lleva a cabo en su marcha hacia un principio no hipotético. Esa cancelación de hipótesis ha sido vinculada al procedimiento refutatorio socrático practicado en los primeros diálogos platónicos,<sup>3</sup> pero también a una singular estrategia de refutación desplegada en los posteriores, cuyo blanco es un adversario radical que se refuta a sí mismo en cuanto intenta articular su posición. En estas páginas me concentraré en este segundo vínculo, menos explorado que el otro, e intentaré determinar si el argumento de autorrefutación que tiene un uso relevante en el tardío *Sofista* constituye, como ha sugerido Baltzly, una aplicación de la célebre fórmula de la dialéctica como cancelación de hipótesis. Platón, al mostrar que una tesis se refuta a sí misma cuando su verdad es incompatible con que ella sea expresada, logra que su contradictoria sea establecida no hipotéticamente, operación a la que apuntaría, según el autor,<sup>4</sup> la célebre afirmación de *República* de que la dialéctica cancela hipótesis. Esta interpretación establece una vinculación entre autorrefutación y cancelación de hipótesis que vale la pena indagar, a mi entender, para una mejor comprensión del método que Platón considera propio del filósofo. Si bien la descripción de la dialéctica en *República* VI-VII no deja dudas de que echar abajo hipótesis es lo opuesto a permitir que ellas queden incólumes, el sentido preciso de tal operación está lejos de ser claro. Intentaré echar luz sobre la cuestión, entonces, a través del examen de la posible relación entre la prescripción dialéctica de cancelar hipótesis y la estrategia refutatoria

---

<sup>3</sup> Cf. Adam (1963, 2: *ad loc.* 533c οὐκοῦν κτλ., 140 y App. Book VII, 176-177) y también González (1998: 1-16, 19-61, 209-244), quien relaciona la dialéctica constructiva presentada en *República* con la dialéctica practicada por Sócrates en *Laques* y *Cármides*. Coincido en que el estudio de la dialéctica platónica no puede restringirse a las descripciones técnicas que de ella ofrece Platón, sino que es necesario relacionar esas descripciones con la dialéctica practicada en los diálogos. En este trabajo me concentro, sin embargo, en la relación entre la dialéctica descripta en *República* y la practicada en diálogos posteriores.

<sup>4</sup> Cf. Baltzly (1996: 153-156; 1999: 171-174, 195).



adoptada en *Sph.* 251d-252e por el extranjero de Elea, verdadero filósofo<sup>5</sup> que tendrá a su cargo la discusión.

## 1

Me ocuparé en primer término de la descripción de la dialéctica ofrecida en los libros centrales de *República*, concentrando la atención en el uso que el filósofo hace de las hipótesis o supuestos que asume. En este contexto Platón contrapone su *modus operandi* al del matemático.

Las referencias del libro VI se insertan en la célebre “línea dividida”, en el segmento superior de lo inteligible. Platón se refiere allí a quienes indagan “a partir de hipótesis, marchando no hacia un principio sino hacia una conclusión”,<sup>6</sup> caso de quienes se ocupan de geometría y cálculo. Asumen sus hipótesis como si las conocieran (ὡς εἰδότες, 510c6), como si fueran a todos evidentes (ὡς παντὶ φανερῶν, 510c7-d1), sin creerse en la obligación de dar razón o explicación de ellas ni a sí mismos ni a los demás. Consideradas las hipótesis, dogmáticamente, puntos de partida indiscutibles, a partir de ellas el matemático desciende hacia una conclusión.

En la siguiente sección de lo inteligible se sitúa aquello que alcanza la razón misma por medio de la facultad dialéctica, “considerando las hipótesis no como principios sino realmente hipótesis, como peldaños y trampolines”<sup>7</sup> hacia el principio de todo, no hipotético.

---

<sup>5</sup> Cf. *Sph.* 216a4 y n. 7 *ad loc.* de Cordero (1988). En *Sofista y Político*, este personaje anónimo oriundo de Elea asume el protagonismo que en diálogos anteriores tiene Sócrates.

<sup>6</sup> *Rep.* VI, 510b5-6. Las traducciones de *República*, salvo indicación expresa, son propias y siguen la edición de Slings (2003).

<sup>7</sup> *Rep.* VI, 511b4-5. El dialéctico, a diferencia del matemático, no se engaña acerca de la naturaleza de las verdades que asume, sino que las toma como lo que son realmente. Robinson (1962: 156-157) llama la atención sobre la frase “peldaños y trampolines” (ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς), que asocia un instrumento a una acción, ya que ἐπιβάσεις tendría sentido pasivo -aunque se lo puede dejar ambiguo- mientras que el sentido de ὀρμάς sin duda es activo. Como sea, la frase, a su juicio, “es meramente una metáfora

También el dialéctico, pues, parte de hipótesis, pero procede en sentido ascendente para llegar a un principio no hipotético (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον, 510b6-7). Para Platón toda búsqueda tiene que apoyarse, en rigor, sobre supuestos o hipótesis. Filósofo es el que ama el saber, el que se aplica a buscar aquello de lo que carece. La búsqueda de saber en qué consiste la filosofía reposa sobre la conciencia de la ignorancia -no por nada Sócrates encarna para Platón al verdadero filósofo- y quien sabe que no sabe recurre a hipótesis. La diferencia entre el filósofo y el geómetra reside precisamente en que el primero, consciente de su no saber, las asume como lo que son, hipótesis que en tanto tales requieren una justificación, mientras que el geómetra las toma por principios, verdades de suyo evidentes, que como tales no requerirían fundamentación.<sup>8</sup> En suma, el filósofo echa mano a una hipótesis al reconocer que no sabe, como consecuencia de su profesión de ignorancia y en virtud de su adhesión explícita a una verdad que no está todavía en condiciones de justificar, lo que sin embargo no le resta crédito.<sup>9</sup>

El contraste entre el geómetra y el dialéctico reaparece en *Rep.* VII. Frente a quienes dejan las hipótesis inamovibles por no poder dar cuenta de ellas, el método dialéctico, afirma Sócrates, “es el único

---

de lo que Platón ya nos ha dicho al afirmar que la dialéctica trata sus premisas como hipótesis”.

<sup>8</sup> La afirmación de que el dialéctico toma las hipótesis como hipótesis y no como principios, explica Vallejo Campos (2018: 196), significa que es consciente de que debe remontarse desde la hipótesis hasta un principio que dé razón de ella. El principio se diferencia de la hipótesis en que está justificado racionalmente como punto de partida y fundamento de la argumentación.

<sup>9</sup> La propone tentativamente solo porque no está todavía en condiciones de justificar su certeza. Cf. p.e. *Men.* 81b-d, donde Sócrates adhiere a la creencia en la inmortalidad del alma aun sin ser capaz de dar razón de ella, porque confiar en su verdad lo incita a buscar e investigar. La misma existencia de las formas es presentada en *Phd.* 100c-d como una hipótesis a la que Sócrates se atiene “simple, sencilla y tal vez ingenuamente” (trad. Vigo 2009). Se declara convencido de que si algo es bello es por su relación con lo bello en sí, como sea que haya de denominarse esta relación, ya que sobre este punto no tiene certeza. Como bien señala Hackforth (1955: 143), si bien las formas son aquí “hipotéticamente existentes”, no lo son en un sentido que implique dudas por parte de quien defiende su existencia.

que cancelando las hipótesis se encamina hacia el principio mismo para consolidarse allí”<sup>10</sup>

Mientras que en el libro VI, la búsqueda dialéctica se hizo consistir en un ascenso hacia lo no hipotético, hacia el principio de todo (τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν, 511b5), libre de la provisionalidad propia de la hipótesis, en el libro VII la meta pareciera menos ambiciosa, ya que se habla de consolidarse en algo estable (βεβαιώσῃται, 533d1). Si comparamos esta referencia con las de *Fedón* al λόγος más sólido,<sup>11</sup> encontramos que allí es caracterizado de ese modo el λόγος que merece crédito tras haber sido escrutado, no el que es absolutamente cierto, incondicionado.<sup>12</sup> Es posible reconocer una tensión, en todo caso, entre la instancia dialéctica dirigida a dar razón de las hipótesis o supuestos asumidos y aquella en que se aprehende el principio “de todo”, que al ser tal no podría ser deducido de otra cosa. Así y todo, la tensión entre el elemento deductivo o demostrativo y el elemento intuitivo de la dialéctica, como observa Vallejo Campos, es una tensión “más bien de complementariedad que de oposición”, en tanto la intelección (νόησις) del principio no es un salto al vacío, sino que es preparada por la argumentación dialéctica.<sup>13</sup>

En segundo lugar, si bien tanto en el libro VI como en el VII de *República* se alude inequívocamente a un movimiento ascendente, en el primer caso las hipótesis son comparadas a peldaños y trampolines, instrumentos que facilitan el ascenso, en tanto que el movimiento ascendente es luego asociado a la operación de cancelarlas o echarlas

---

<sup>10</sup> *Rep.* VII, 533c8-d1. La cancelación de hipótesis tiene lugar, como puede advertirse, en ocasión del movimiento de ascenso al principio y no al descender desde este último hacia la conclusión. Sobre la distinción entre ambos movimientos, sobre los que en la exposición de la “línea dividida” Platón, desafortunadamente, no se explaya, cf. *Rep.* VI, 511b5-c2.

<sup>11</sup> Cf. *Phd.* 85d3: βεβαιωτέρον; 90c3: βέβαιον, 90c3.

<sup>12</sup> Cf. González (1998: 365, n. 27), para quien la estabilidad a la que aspira la dialéctica no debe entenderse en términos de certeza sino en el marco de la estricta correspondencia que hay para Platón entre la estabilidad del conocimiento y la de las realidades inteligibles que son sus objetos.

<sup>13</sup> Cf. Vallejo Campos (2018:198).

abajo. Hay, a simple vista, una valoración ambigua de la hipótesis, que se considera base necesaria para el ascenso, pero también algo de lo que presumiblemente habría que desprenderse una vez alcanzada la meta.

La expresión τὰς ὑποθέσεις ἀναιρούσα en 533c8 es, ciertamente, la cruz de los intérpretes. Para despejar su sentido, es importante tener presente que la fase ascendente en la que se embarca el dialéctico es aquella en la que la hipótesis encuentra un fundamento. Al comienzo se hace de ella un peldaño o trampolín para ascender, y una vez que se da con una verdad más alta, se la despoja de su carácter hipotético. Hacer de la hipótesis un instrumento para el ascenso no sería otra cosa que embarcarse en la búsqueda de una verdad capaz de dar razón de ella, lo que implica reconocer su carácter provisorio y someterla a examen. Al cabo de este proceso, ella pierde su rango de hipótesis. Robinson, en su ya clásico estudio sobre la dialéctica platónica tardía, observa que cancelar o destruir hipótesis no es estrictamente ni refutarlas ni tampoco establecerlas, sino algo que hace el dialéctico respecto a *todas* las hipótesis que asume, con independencia de que resulten verdaderas o falsas. Y aquello que el dialéctico destruye de toda hipótesis, sugiere, es justamente su carácter hipotético.<sup>14</sup>

De la actitud que se adopte ante las hipótesis hace depender Platón el éxito de la búsqueda y el tipo de conocimiento alcanzado. Cuando se asume el modo socrático de hacer filosofía, reconociendo la precariedad del propio saber y sometiendo a examen las verdades asumidas, es posible alcanzar conocimiento genuino. Cuando, en cambio, se las deja intactas sin poder dar cuenta de ellas, anudando la conclusión y los pasos intermedios a lo que no se conoce, no hay artificio que pueda convertir esto en ciencia.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Cf. Robinson (1962: 161) y también Annas (1981: 287), para quien el dialéctico procede destruyendo hipótesis, ya que, al dar cuenta de ellas, destruye su naturaleza hipotética.

<sup>15</sup> Cf. *Rep.* VII, 533c1-6, donde Platón está criticando a la geometría y demás disciplinas que no hacen otra cosa que “soñar con lo que es”, al valerse de hipótesis que, por considerarlas principios, dejan intactas (cf. *infra* n.7).

## 2.

Dejaré por un momento el planteo de *República*, para concentrarme en la estrategia de autorrefutación que Baltzly considera aplicación de la prescripción dialéctica de cancelar hipótesis. En mi análisis me serviré de uno de los ejemplos ofrecidos en *Sofista*, donde Platón la emplea profusamente. Se trata de una estrategia singular, retomada más tarde por Aristóteles, que apela al *factum* del lenguaje y confina al adversario al silencio o bien a una falsedad irremediable. El adversario se pone en contradicción consigo mismo tan pronto comunica su tesis, cuya sola emisión desmiente el contenido que intenta transmitir, reñido con las condiciones de su propia enunciación. Este tipo de estrategia permite a Platón enfrentarse a diversas posiciones que considera inviables por contradecir ciertos compromisos que ningún usuario del lenguaje podría eludir, ya que posibilitan todo enunciado significativo. Es la razón por la que el adversario, tan pronto comunica su tesis, se refuta él mismo a sí mismo sin necesidad de otro que lo haga.<sup>16</sup>

El pasaje que interesa específicamente a nuestro tema es *Sph.* 251e8-252d1, donde se somete a discusión la posición de quienes mantienen que las cosas son sin mezcla e incapaces de participación mutua. Su refutación se inserta en una discusión más amplia en la que el extranjero de Elea, portavoz de Platón, plantea en rigor dos hipótesis

---

<sup>16</sup> No se trata, con todo, de una estrategia meramente negativa, sino que da paso a una instancia positiva, constructiva, cuyo punto de partida es precisamente la refutación del adversario. Platón lo fuerza a hablar para que en sus palabras aflore la implícita afirmación de lo negado, resultado que sabrá explotar en bien del avance de su filosofía. Me ocupo de la cuestión en Marcos de Pinotti (2017), donde con apoyo en *Sph.* 257b-c trato de mostrar cómo entrelaza efectivamente Platón la refutación del adversario radical y la afirmación de una tesis propia. La estrategia es particularmente apropiada para establecer tesis y principios que no pueden ser objeto de demostración en sentido propio, pero se imponen a nuestro pensamiento y a nuestro lenguaje al punto de que no es posible negarlos sin incurrir en una contradicción. Sobre su uso en *Met.* IV, 4 cf. Baltzly (1999), para quien Aristóteles, en su defensa del principio de no contradicción, pondría en práctica el método dialéctico platónico presentado en los libros centrales de *República*.

contrarias: (i) que las cosas son sin mezcla e incapaces de participación mutua (*Sph.* 251d7: ὡς ἄμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατον μεταλαμβάνειν ἀλλήλων), o (ii) que todas ellas son capaces de comunicación mutua (*Sph.* 251d9: ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις).<sup>17</sup>

El argumento dirigido a refutar la hipótesis (i) explora las consecuencias que se siguen de ella y llevan a rechazarla. En caso de no haber comunicación, movimiento y reposo no participarán del ser, por ende no serán, admisión que implica la ruina de la filosofía. En efecto, aquellos que reflexionaron acerca del ser no dirían nada, aduce Platón, si no hay ninguna mezcla.<sup>18</sup> La apelación a la tradición filosófica refuerza la convicción de que alguna combinación es posible y que ninguno de los antiguos filósofos tuvo por verdadero que nada se mezcla con nada, en cuyo caso no habrían formulado teoría alguna. Al hacerlo, ejecutaron operaciones de índole combinatoria y relacional que prueban que alguna combinación es posible, aunque sea al nivel del discurso. Esto último es clave para derrotar a quienes niegan cualquier clase de combinación, sin permitir enunciar una cosa por intermedio de otra afección. En rigor no necesitan de otro que los refute porque albergan en su interior a su enemigo y contrincante, “y como el insólito Euricles, llevan siempre en sí mismos, adonde vayan, una voz interior” (*Sph.* 252c5-9).<sup>19</sup> La imagen es contundente: el conflicto que sale a la luz se le genera al adversario

---

<sup>17</sup> Las traducciones de *Sofista*, salvo indicación expresa, son propias y siguen la edición de Duke *et al.* (1995). En *Sph.* 251d5-e2 se plantean solo estas dos hipótesis, expresión de alternativas radicales a nivel ontológico, que tienen implicancias precisas en el lenguaje. Si (i) fuese verdadera y nada se combinara con ninguna otra cosa, aduce el extranjero, deberíamos rehusarnos a combinarlas en nuestros discursos, mientras que la verdad de (ii) habilitaría para combinarlas indiscriminadamente, reuniendo todas las cosas en una sola. A esta altura el extranjero esboza la posibilidad, intermedia entre ambas, de que en el plano de nuestros discursos pongamos en relación ciertas cosas y no otras. Esta alternativa quedará legitimada en 252e2, una vez refutadas (i) y (ii). Sobre la distinción entre ambos tipos de combinación cf. Heinaman (1982-1983).

<sup>18</sup> Acerca de si λέγοιεν οὐδέν, lit. “decir nada”, significa en 252b5 “decir algo sin sentido” o bien “decir algo falso”, Ackrill (1965: 203) sostiene lo primero, mientras que Heinaman (1982-1983: 177-185) argumenta, persuasivamente a mi entender, a favor de lo segundo.

<sup>19</sup> Trad. Cordero (1988).

tan pronto enuncia su tesis y en virtud de sus propias admisiones, que se ven desmentidas en el mismo momento en que su negación es puesta en palabras. Pretende que nada se combina con nada, pero si en efecto fuese así, ni siquiera podría decirse que nada se combina con nada, enunciado que exige combinar términos al nivel del discurso, haciendo evidente que alguna combinación es posible. Quienes intentan defender la hipótesis (i) son reducidos al silencio o, si hablan, condenados a una falsedad irremediable: cuando dicen P, una voz interior dice -P.

En cuanto a la hipótesis contraria que afirma que todo se mezcla con todo (ii), se revela ontológicamente insatisfactoria porque su vigencia llevaría al movimiento a convertirse en reposo y a este en aquel. De ser verdadera, los contrarios se verían arrastrados a una mezcla mutua que los sumiría en la más absoluta indiferenciación. No habría propiedades definidas y las cosas no serían esto más que aquello, por consiguiente, no habría modo de enunciar algo más bien que su negación. El hecho de que los partidarios de que todo se mezcla con todo puedan decir y significar esto y no lo contrario es prueba, pues, de que su tesis es falsa.<sup>20</sup> Leída de este modo, la hipótesis (ii) corre la misma suerte que la anterior: condena a sus defensores al silencio o, si optan por hablar, a caer en una contradicción. Es el acto de enunciación de la propia tesis, otra vez, el que pone al adversario en aprietos.

Platón considera innecesario desarrollar más argumentos contra las dos hipótesis en discusión, cuya enunciación hace patente la contradicción entre el contenido que pregonan y las condiciones de posibilidad de su enunciación. Son posiciones *intrínsecamente* incoherentes cuya verdad haría imposible el lenguaje,<sup>21</sup> por eso sus seguidores, tan pronto hablan, contribuyen a su propia derrota.

---

<sup>20</sup> Cf. *Sph.* 252d2-11. Sigo aquí a Baltzly (1996: 155-156), quien propone reconstruir este argumento en términos de autorrefutación, posibilidad que está latente aun cuando Platón no lo presenta en tales términos.

<sup>21</sup> Cf. Wilmet (1990: 97-100), quien hace hincapié en que, para Platón, una tesis filosófica que no puede ser enunciada no es una tesis filosófica.

Tras la refutación de ambas hipótesis, queda en pie que “algunas cosas quieren mezclarse, otras no”,<sup>22</sup> opción que ha de defender quien quiera contestar correctamente. La conclusión a la que arriba el extranjero de Elea es la de que hay en la realidad lo que admite mezcla y lo que no, esto es, factores capaces de comunicarse o mezclarse entre sí y otros refractarios a cualquier mezcla mutua. Y si bien la discusión de *Sofista* se plantea hasta aquí en términos generales e incluso vagos -*nada* se mezcla con nada, o bien *todo* lo hace, o bien algunas cosas sí y otras no-, sin especificarse de entrada qué es aquello que admite o rehúsa mezclarse o combinarse con algo diferente, llegado a este punto Platón ofrece la analogía de las letras y las sílabas y acto seguido expone su concepción de la dialéctica como ciencia de las combinaciones entre formas. Excedería los límites fijados a este trabajo detenerme en *Sph.* 252e9-254b1, controvertido pasaje cuya descripción de la dialéctica poco parece tener en común con la expuesta en los libros centrales de *República*. El punto que interesa subrayar es que la célebre tesis de la combinación mutua de las formas, una de las principales innovaciones ontológicas que Platón introduce en *Sofista*, es concebida como llave de solución a las dificultades que han salido a la luz tras la aplicación de la singular estrategia que examinamos, que condujo a la refutación de sendas hipótesis. Esa teoría encierra la respuesta a posiciones radicales que Platón pone en tela de juicio no solo, ni sobre todo, por ser ontológicamente insatisfactorias, sino por envolver algún tipo de inconsistencia, inconsistencia que sale a la luz en el mismo acto de su enunciación. Cuando el contenido de una afirmación es tal es tal que si fuera verdadera, no podría ser expresada, para Platón constituye una razón poderosa para considerarla falsa.

Ahora bien, ¿quiénes son los adversarios contra quienes está batallando el extranjero eleático en estas páginas de *Sofista*? El esfuerzo por identificarlos fehacientemente sería poco fructífero, a mi juicio, ya que parecen ser producto de una construcción que

---

<sup>22</sup> *Sph.* 252e2: τὰ μὲν ἐθέλειν, τὰ δὲ μὴ συμμείγασθαι. Esta alternativa intermedia se establece recién ahora, tras la refutación de las hipótesis (i) y (ii), cf. *infra* n. 17.



Platón emprende inspirado, probablemente, en sus predecesores y contemporáneos, pero movido por un interés dialéctico más que histórico. De hecho en *Teeteto* emplea una estrategia similar para enfrentar a quienes sostienen que nada es sino que todo está sujeto a constante fluir, corriente que remonta a Homero e incluye a prácticamente a todos los sabios (Protágoras, Heráclito, Empédocles, poetas como Epicarmo y Homero) a excepción de Parménides.<sup>23</sup> Los partidarios del movimiento universal se enfrentan finalmente al dilema de llamarse al silencio, renunciando a comunicar la doctrina que abrazan, o bien proclamar que todo cambia y se mueve al precio de incurrir en una falsedad irremediable, ya que la sola enunciación de su tesis presupone que hay cierta estabilidad.<sup>24</sup> Similar suerte corre el monista, cuya refutación está reservada a *Sofista*. Niega la multiplicidad al sostener que solo lo uno es (ἔν μόνον εἶναι), mas el mero enunciado de esta tesis exige el uso de nombres, algo que un monista consecuente, para quien existe una única cosa, no puede admitir.<sup>25</sup> Es el *factum* del lenguaje, una vez más, el que saca a la luz la debilidad de toda posición cuya verdad impediría decir algo con un significado preciso.

La estrategia diseñada por Platón, como puede advertirse, tiene como blanco a un adversario que se refuta a sí mismo tan pronto habla: el solo enunciado de su tesis desmiente el contenido que busca

---

<sup>23</sup> Cf. *Tht.* 152d1-153a4, donde el movilismo universal expresa un aspecto del pensamiento griego en su conjunto antes de que de una escuela filosófica determinada. Sobre el influjo de esta corriente “heraclíteo” en la filosofía de Platón, cf. Marcos (2014).

<sup>24</sup> Sobre la refutación platónica del heraclitismo radical cf. *Tht.* 181b8-183b6. Como explica Boeri (2006: n. 97 *ad loc.* *Tht.* 157b-c), si los heraclíteos tienen razón y no cabe usar expresiones que no se ajusten a la naturaleza de lo que está en permanente fluir, no se ve cómo se podría comunicar a los demás la teoría del cambio perpetuo. Este es el punto clave sobre el que se apoyará Platón en 183a-b para reducir esta posición al absurdo.

<sup>25</sup> Cf. *Sph.* 244b6-d13. En principio al monista no le importaría admitir que solo lo uno es y lo demás es mero nombre. Sin embargo, como observa Crombie (1963: 393), que existan dos nombres significa aquí que hay razones que justifican el uso de dos palabras no sinónimas, o que lo único que hay contiene más de un aspecto. No es un uso de ὄνομα corriente en Platón, pero es el que da sentido al presente argumento.

comunicar. Mediante esta singular estrategia es refutado el partidario de que todo se mueve y también su oponente, para quien todo está en reposo, el monista como el pluralista, el que niega la posibilidad de una combinación y también el que la afirma irrestrictamente. Este último caso, aquí analizado, muestra que la refutación de ambas hipótesis permite establecer como verdadera la tesis de la combinación mutua de las formas. La estrategia refutatoria que Platón pone en práctica está, pues, al servicio del avance de su filosofía, lo que hace suponer que no estamos ante adversarios reales sino conceptuales, expresión de posiciones radicales cuya conjunción define el punto de vista del verdadero filósofo, quien sabe que la verdad pende de ambos extremos. Platón no hace otra cosa que desplegar ante nuestros ojos alternativas teóricas que si bien reconocen cierto anclaje histórico, no pretenden registrar fielmente lo sostenido por los pensadores a quienes las atribuye.

El uso de tan singular estrategia refutatoria en diálogos como *Teeteto* y *Sofista* testimonia, a mi juicio, que en ellos el legado socrático se mantiene vivo, extendiendo su influencia mucho más allá de los diálogos tempranos. Hay una continuidad, en efecto, entre el procedimiento de búsqueda desplegado en los primeros diálogos platónicos, donde Sócrates hace *hablar* a su interlocutor para derivar conclusiones que este no está dispuesto a aceptar y, sin embargo, se desprenden de sus dichos, y la estrategia de refutación que saca a la luz la discrepancia entre cierta tesis y el lenguaje que le da expresión.<sup>26</sup> Si la interpretación que propongo es correcta, el método que Platón considera propio del filósofo conlleva someter a discusión posiciones que en última instancia representan objeciones al propio pensamiento, a título de hipótesis que hace objeto de un examen cuidadoso. Es significativo que esto esté presente en la pintura del dialéctico ofrecida en el libro VII de *República*, donde

---

<sup>26</sup> Continuidad señalada por Wilmet (1990: 97-98), para quien el procedimiento refutatorio practicado en los diálogos platónicos tempranos contiene en germen el método de refutación usado en *Teeteto* y *Sofista*.

se lo caracteriza por su capacidad de atravesar como en una batalla todas las refutaciones (*Rep.* 534c1-2: ὡς περ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν).<sup>27</sup> Solo tras haber refutado todas las hipótesis posibles relativas a una cierta cuestión el dialéctico alcanza un punto firme, la seguridad de que aquella que permanece, que sobrevive al escrutinio por haber salido airosa de todas las objeciones, es más que una simple hipótesis. Leídas de este modo, en estas líneas de *República* resuena la exigencia, típicamente socrática, de someter a examen nuestras creencias, examen que incorpora la voz del otro como parte esencial de la ingeniería argumentativa de la filosofía. Platón recupera el carácter purificador, liberador, del ἔλεγχος y lo pone al servicio del avance en la búsqueda de la verdad, describiendo al dialéctico como aquel que practica sistemáticamente la técnica de la refutación en su búsqueda de un saber merecedor del título de ἐπιστήμη. Nada tiene de sorprendente que llame *dialéctica*, término que evoca la conversación, el intercambio dialógico y la capacidad de discutir mediante preguntas, respuestas y refutaciones, al método filosófico por excelencia.

### 3.

Es momento de determinar en qué medida la estrategia de autorrefutación examinada constituye una aplicación de la dialéctica presentada en los libros centrales de *República*. Según Baltzly, como he adelantado, al mostrar que la verdad de una tesis es incompatible con que ella sea expresada, su contradictoria es establecida no hipotéticamente, que es justo lo que Platón tendría en mente en *República* al afirmar que la dialéctica cancela hipótesis. Ahora bien, para poner a prueba esta interpretación es preciso constatar si en la

---

<sup>27</sup> Como aclara Adam (1963, 2: *ad loc.* 534c ὡς περ ἐν μάχῃ κτλ., 142-143), en este caso no se trata de que el dialéctico refute a otros, sino de que someta a examen la teoría que él mismo mantiene. Para Berti (2015: 87), la prescripción de llevar a cabo *todas* las refutaciones es el secreto del carácter constructivo de la dialéctica platónica.

estrategia argumentativa examinada están presentes los principales ingredientes de la descripción de dialéctica ofrecida en *República*, a saber: un movimiento ascendente, una cancelación de hipótesis y la aprehensión de un principio no hipotético.

Del primero no hay duda. La estrategia refutatoria utilizada en *Sph.* 251e-252d contra la hipótesis de que no hay combinación procede, hemos visto, en sentido ascendente, haciendo explícitas las condiciones de posibilidad de su enunciación en la arena dialéctica. Esta es la instancia en la que el contenido que se pregona se ve desmentido y sus contradicciones internas salen a la luz.

En cuanto al segundo elemento, en la citada estrategia hay al menos dos instancias que podrían describirse en términos de cancelación de hipótesis. Una es aquella en que la hipótesis es rechazada en virtud de su carácter contradictorio, autorrefutatorio, por tratarse de una admisión que acarrearía la imposibilidad del discurso. Otra es la instancia en la cual, una vez refutadas tanto la hipótesis inicial como su contraria, se establece como verdadera la alternativa intermedia entre ambas. Esta tercera opción es formulada en *Sph.* 252e1-7, donde el extranjero recapitula lo actuado hasta el momento y formula su conclusión en estos términos:

es necesario una de estas cosas: que todo pueda mezclarse, que nada pueda, o que algunas cosas puedan y otras no (...) Las dos primeras alternativas se revelaron imposibles (...) Todo el que desee responder correctamente sostendrá, entonces, la restante de las tres.

Solo queda en pie, en efecto, la tercera alternativa, que es aquella en la que ha de encaminarse el dialéctico y que a esta altura no es mera hipótesis sino una verdad firme. Ha sido cancelada, en términos de *República*, en tanto se la ha despojado de su carácter hipotético.

En este punto tenemos que preguntarnos si la expresión “cancelar hipótesis” en *Rp.* VII, 533c8 puede entenderse efectivamente en los dos

sentidos apuntados, cada uno de los cuales ha tenido sus defensores.<sup>28</sup> Considero que así es, en efecto, ya que el dialéctico cancela hipótesis cuando al cabo de un examen que revela su inconsistencia, deja de darle crédito, pero también cuando su hipótesis se revela verdadera y esto le permite pisar terreno firme. En el primer caso la hipótesis es destruida -más precisamente, se destruye a sí misma- y desechada por su falsedad, en el segundo, la hipótesis queda establecida como verdadera y su carácter hipotético es erradicado. Si así lo entendemos, la cancelación de hipótesis que lleva a cabo el dialéctico en *República* comprende ambas operaciones.<sup>29</sup> A mi entender, constituye un mérito de Platón el uso de la expresión τὰς ὑποθέσεις ἀναίρουσα para describir -hago mía la sugerencia de Robinson- el comportamiento del dialéctico frente a *todas* las hipótesis. Es cierto que la descripción de la dialéctica en términos de cancelación de hipótesis puede parecer abstracta e incluso ambigua, pero tan pronto vemos en ella una prescripción que encuentra aplicación en la estrategia refutatoria desplegada en *Sofista*, el examen de esta última echa luz sobre esa fórmula y le confiere buen sentido.

En la estrategia refutatoria adoptada en *Sofista*, los dos sentidos mencionados conviven, lo cual no debe sorprender si se tiene en cuenta la impronta socrática de la filosofía de Platón. Así como el Sócrates platónico está siempre dispuesto a examinar las opiniones propias y ajenas, empeñado en combatir la ignorancia que consiste en creer saber lo que no se sabe, el dialéctico, consciente de la precariedad de

---

<sup>28</sup> González (1998: 238-239), para quien en *Laques* y *Cármides* Sócrates procede a *refutar* las diferentes hipótesis sobre la valentía o la templanza, critica aquellas interpretaciones según las cuales la dialéctica *prueba* o justifica hipótesis. Por su parte Baltzly, cuya interpretación hace hincapié en que todas las hipótesis usadas en dialéctica deben ser falsas por autorrefutación, está comprometido, como observa Castagnoli (2010: 232, n. 99; cf. Bailey 2006: 120), a aceptar que al destruir (i.e. falsificar) la hipótesis autorrefutatoria, es destruido el carácter hipotético de su contradictoria, que deviene así no hipotética.

<sup>29</sup> No comparto la objeción de Bailey (2006: 120) de que con ello el verbo ἀναίρειν carecería de un sentido unívoco en el marco de la descripción de uno y el mismo procedimiento en *República* VII, por designar dos clases *muy* diferentes de cancelación o destrucción.

su saber, emprende una búsqueda de la verdad que parte de hipótesis y aspira a cancelarlas. La hipótesis es una proposición que él sabe que no sabe, un supuesto que tiene por verdadero pero que está dispuesto a explorar y a establecer no sin antes recorrer todas las dificultades y enfrentar las objeciones de las que puede ser objeto. Como resultado de ese examen, algunas hipótesis serán desechadas y otras saldrán airosoas, convertidas en un punto de apoyo firme para proseguir la búsqueda. Una es, entonces, la destrucción o cancelación que resulta de mostrar que una proposición es falsa por autorrefutación y otra la que prueba que una proposición es segura más allá del estatus provisorio que tenía al comienzo de la búsqueda.

Resta el tercer elemento, clave de la dialéctica: alcanzar el principio no hipotético. De acuerdo con la propuesta de Baltzly, en rigor no habría uno sino múltiples principios no hipotéticos, establecidos por autorrefutación de sus contradictorios, por ende, no hipotéticamente. En esta multiplicidad se concentran buena parte de las críticas que su interpretación ha recibido.<sup>30</sup> Sin embargo, aun si esta crítica fuera válida, la estrategia refutatoria empleada en *Sofista* se situaría más cerca del principio suficiente de *Fedón* que del principio absoluto, no hipotético, de *República*, pero no dejaría de quedar ligada al procedimiento hipotético que Platón, de *Menón* en adelante, considera propio del filósofo.

Refutación e hipótesis son ingredientes esenciales del método dialéctico, considerado por Platón el procedimiento ideal para la búsqueda de saber, no menos que de la estrategia refutatoria usada en *Sofista*. La perspectiva de ver esta estrategia como una aplicación de la prescripción dialéctica de cancelar hipótesis invita a contrastar la clásica fórmula de los libros centrales de *República* con la dialéctica

---

<sup>30</sup> Cf. p.e. Castagnoli (2010: 231-233), quien formula diversas objeciones a la interpretación de Baltzly, la mayoría de las cuales apunta a la falta de correspondencia entre los principios que según dicho autor serían establecidos no hipotéticamente y el principio no hipotético de *República*. Sobre la cuestión cf. también Bailey (2006: 111-119). El propio Baltzly (1996: 157-158) se anticipa a esta objeción y esboza posibles respuestas a la cuestión.

en acción practicada en mayor o menor grado en los diálogos, echando luz sobre un tipo de argumentación poco explorada en los estudios sobre Platón dedicados al método filosófico. En ese sentido, su descripción del dialéctico como capaz de abrirse paso cancelando hipótesis proporciona pistas de preciosa utilidad para reconocer al filósofo haciendo dialéctica. Son sus diálogos los que dan sentido a esa descripción y contribuyen a su comprensión, echando luz sobre la dialéctica sin nombrarla.

## **Bibliografía**

### **Textos y comentarios antiguos**

- ADAM, J. (1963) *The Republic of Plato*, 2º ed., vol. 2, Cambridge.
- BOERI, M. (2006) *Teeteto*, Buenos Aires.
- CORDERO, N. L. (1988) *El sofista*, en Platón: *Diálogos*, vol. V, Madrid.
- DUKE, E. A., HICKEN, W. F, NICOLL, W. S. M., ROBINSON, D. B. & STRACHAN, J. C. G (1995) *Platonis Opera, Tomus I, recognoverunt brevique annotatione critica instruxerunt*, Oxford.
- HACKFORTH, R. (1955) *Plato's Phaedo, Translated with an Introduction and Commentary*, Cambridge.
- SLINGS, S. R. (2003) *Platonis Rempublicam recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxford.
- VIGO, A. (2009) Platón, *Fedón*, Buenos Aires.

### **Bibliografía crítica**

- ACKRILL, J. (1965) "SYMPLOKE EIDON", en R. Allen (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics*, London: 199-206.
- ANNAS, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- BAILEY, D. (2006) "Plato and Aristotle on the Unhypothetical", en D. Sedley (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 30, Oxford: 101-26.

- BALTZLY, D. (1996) “To an Unhypothetical First Principle in Plato’s *Republic*”, *History of Philosophy Quarterly* 13. 2: 149-65.
- BALTZLY, D. (1999) “Aristotle and Platonic Dialectic in *Methaphysics IV 4*”, *Apeiron* 32: 171-202.
- CASTAGNOLI, L. (2010) *Ancient Self-Refutation. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge.
- CROMBIE, I. (1963) *An Examination of Plato’s Doctrines*, London.
- GONZÁLEZ, F. (1998) *Dialectic and Dialogue. Plato’s Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston, Illinois.
- HEINAMAN, R. (1982-1983) “Communion of Forms”, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 83: 175-90.
- MARCOS DE PINOTTI, G. (2017) “Lenguaje y ser en Platón. Sobre cómo refutar a un adversario radical”, *Hypnos* 39.2: 141-159.
- MARCOS, G. (2014) “Platón, Heráclito y el movilismo radical. Críticas y apropiaciones”, en G. Marcos y M. Díaz (eds.) *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles*, Buenos Aires: 96-117.
- ROBINSON, R. (1962) *Plato’s Earlier Dialectic*, Oxford.
- VALLEJO CAMPOS, A. (2018) *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Madrid.
- WILMET, R. (1990) “Platonic Forms and the Possibility of Language”, *Revue de Philosophie Ancienne* 8.1: 97-118.



# MI VIDA ES UN INFIERNO. EL HADES COMO IMAGEN DE LA VIDA DEL MALVADO EN FILÓN DE ALEJANDRÍA<sup>1</sup>

---

MARCO ANTONIO SANTAMARÍA ÁLVAREZ  
*Universidad de Salamanca*

## RESUMEN

En varios tratados Filón emplea las imágenes del Hades, la región de los impíos, el Tártaro y los castigos eternos de Tántalo y de Sísifo como símbolos de la degradación moral a la que llega todo aquel que se entrega a las pasiones. Esos lugares, que para Filón carecen de existencia, representan el estado de muerte, oscuridad y sufrimiento de los malvados, que no serán castigados tras su muerte, sino que se castigan a sí mismos con su vida licenciosa, que solo conduce a la infelicidad. En este trabajo trataremos de rastrear las posibles fuentes de los pasajes de Filón, que presentan similitudes con el *Gorgias* de Platón (492a-493c), pero sobre todo con textos epicúreos, especialmente *Sobre la naturaleza de las cosas* de Lucrecio (3.978-979 y 1018-1023), donde se interpreta a los condenados míticos como imagen de los dominados por pasiones inútiles.

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido escrito dentro de los proyectos “The written memory: from surface manufacture to text interpretation” (PGC2018-096572-B-C21) y “Transformaciones de los mitos griegos: parodia y racionalización” (Referencia: PID2019-104998GB-I00) financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

## PALABRAS CLAVE

FILÓN DE ALEJANDRÍA, HADES, ESCATOLOGÍA, ALEGORÍA, PSICOLOGÍA EPICÚREA

## ABSTRACT

In several treatises, Philo employs the images of Hades, the region of the impious, the Tartarus and the eternal punishments of Tantalus and Sisyphus as symbols of the moral debasement to which all who indulge their passions arrives. These places, which do not exist in Philo's view, represent the state of death, darkness and suffering of the wicked, who will not be punished after their death, but rather punish themselves through their licentious life, which leads only to unhappiness. In this paper we will try to track the possible sources of Philo's passages, which are similar to Plato's *Gorgias* (492a-493c), but above all to Epicurean texts, especially Lucretius' *The nature of things* (3.978-979 and 1018-1023), where the mythical damned are interpreted as an image of those dominated by useless passions.

## KEYWORDS

PHILO OF ALEXANDRIA, HADES, ESCHATOLOGY, ALLEGORESIS, EPICUREAN PSYCHOLOGY

## 1. Hades y Tártaro como abismos morales

Filón describe en varias ocasiones la vida de los malvados comparándola con la estancia del alma tras la muerte en el Hades, en la región de los impíos o en el Tártaro.<sup>2</sup> Tales lugares y los pobladores y mitos asociados con ellos, como Tántalo o Sísifo, condenados a

---

<sup>2</sup> Sobre las alusiones al Hades y al Tártaro en Filón, véase Grabbe (2000: 168-169), Zurawski (2013: 203-204), Burnett (2013: 374-377), Yli-Karjanmaa (2015: 65-70, 180-185), Runia (2016: 102-103) y Pérez (2018: 31-33). Al ser lugares usados simbólicamente, no como destino para las almas, no entraré aquí en la cuestión de las concepciones escatológicas de Filón, por otro lado estudiadas en publicaciones excelentes: Grabbe (2000: 166-169), Martín (2010), von Ehrenkrook (2013: 101-106), Yli-Karjanmaa (2015: esp. 30-44), Pérez (2018) y Runia (2019).

grandes tormentos, carecen de credibilidad para un seguidor de la fe judía, pero son útiles por su plasticidad para reflejar las condiciones de vida de las personas sometidas a las pasiones, que es un camino seguro a la desdicha. Dichos castigos no ocurren después de la muerte, sino mientras viven, haciendo de su vida un infierno. Dado que no hay un estudio comprensivo de estos pasajes, este artículo tiene como finalidad cubrir esa laguna y explorar paralelos en otros autores, que permitirán indagar en las fuentes de Filón.

Comenzaremos examinando los pasajes referentes al Hades, que aparece en diferentes facetas: (1) como lugar de los muertos, (2) como sede de los castigos de los réprobos, (3) como la región más honda y más oscura, contrapuesta al Olimpo:

1. En *El heredero de los bienes divinos* (45) Filón distingue tres modos de vida, el espiritual, el material y el mixto. El segundo es situado figuradamente en el Hades:<sup>3</sup>

ζωῆς δὲ τριττὸν γένος, τὸ μὲν πρὸς θεόν, τὸ δὲ πρὸς γένεσιν, τὸ δὲ μεθόριον, μικτὸν ἀμφοῖν. τὸ μὲν οὖν πρὸς θεὸν οὐ κατέβη πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ἦλθεν εἰς τὰς σώματος ἀνάγκας. τὸ δὲ πρὸς γένεσιν οὐδ' ὅλως ἀνέβη οὐδ' ἐζήτησεν ἀναβῆναι, φωλεῦον δὲ ἐν μυχοῖς Ἅιδου τῷ ἀβιώτῳ βίῳ χαίρει.

Los géneros de vida son tres: el que está orientado hacia Dios, el que está orientado hacia la creación, y el intermedio, mezcla de ambos. El que está orientado hacia Dios no ha descendido hasta nosotros ni ha llegado a las constricciones del cuerpo. El que está orientado hacia la creación no ha ascendido completamente ni ha procurado ascender, sino que guarecido en los escondrijos del Hades se complace con una vida que no es vida.

---

<sup>3</sup> Sobre este pasaje, ver Pérez (2018: 32).

El primero de los modos de vida, asegura Filón, no ha descendido hasta el ámbito humano y corporal, lo que implica que quien lo sigue se ha elevado para trascenderlo y está próximo a Dios, mientras que el segundo no se ha esforzado en ascender y se ha quedado en lo que denomina “escondrijos del Hades”, llevando una vida caracterizada por varios rasgos: es baja, animal, vergonzosa (ya que se esconde en sus madrigueras o huras, φωλεοί, de donde deriva el verbo φωλεύω, aplicado a serpientes, lagartos, ratones o erizos);<sup>4</sup> e invivible, es decir, propia de muertos, los que habitan el Hades. El verbo φωλεύω está también próximo a la idea de muerte, ya que se usa para animales que hibernan (a veces llamados τὰ φωλεύοντα),<sup>5</sup> un sueño continuo que está muy próximo a la muerte.<sup>6</sup> En diversos pasajes Filón emplea la metáfora de la muerte del alma, con la que designa el estado de quien se deja llevar por los impulsos corporales y vive entregado a los vicios.<sup>7</sup>

2. El Hades es mencionado como lugar de los castigos en *Acerca de la unión con los estudios preliminares* (57), pasaje notable por contener una interpretación alegórica explícita:<sup>8</sup>

τὴν δὲ ἄδικον καὶ ἄθεον ψυχὴν φυγαδεύων ἀφ' ἑαυτοῦ  
 πορρωτάτω διέσπειρεν εἰς τὸν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν  
 καὶ ἀδικημάτων χῶρον. ὁ δὲ χῶρος οὗτος προσφυέστατα  
 ἀσεβῶν καλεῖται, οὐχ ὁ μυθεύμενος ἐν Ἄιδου· καὶ γὰρ

<sup>4</sup> Liddell-Scott-Jones 19409 s. v.

<sup>5</sup> Arist. GA 783b11, Thphr. HP 1.1.3.

<sup>6</sup> Un poco más adelante en la misma obra (78-79) Filón contrasta a los nobles, que ven y miran hacia arriba, con los que, cuando abren los ojos, dirigen la vista a lo inferior y “se alimentan con las cosas del Hades” (τοῖς ἐν Ἄιδῃ συντρεφόμενοι, 78), como cebollas y ajos, señal de su bajeza.

<sup>7</sup> Sigo la explicación de Pérez (2018: 25). Los pasajes relevantes son: *Leg.* 1.105-107, 2.77, 3.52, *Det.* 48, 70, *Post.* 73; personas que están muertas en vida: *Her.* 292, *Fug.* 55, *QG* 1.70-76. Sobre la muerte del alma véase Zeller (1995), Conroy (2011), Yli-Karjanmaa (2015: 57-70) y Pérez (2018: 22-35). En *Leg.* 1.107 Filón emplea también la imagen órfica del cuerpo como tumba (σῶμα-σημα) en la que está sepultada el alma en su vida terrena. Vid. *QG* 1.70. Sobre esta expresión en Filón, ver Pérez (2012).

<sup>8</sup> Ver Yli-Karjanmaa (2015: 65-67).

ὁ πρὸς ἀλήθειαν Ἄιδης ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος ἐστίν, ὁ ἀλάστωρ καὶ παλαμναῖος καὶ πάσαις ἀραῖς ἔνοχος.

Al desterrar (Dios) al alma injusta y atea lo más lejos posible de sí mismo la dispersa hasta la región de los placeres, los deseos y las injusticias. Este lugar es llamado muy apropiadamente de los impíos, pero no el que cuentan los mitos que está en el Hades. Pues el verdadero Hades es la vida del réprobo, una vida criminal, abominable y objeto de todas las maldiciones.

Filón se refiere a la “región de los impíos”, aquella parte del inframundo que, según diversos testimonios, era el destino de los malvados, donde eran castigados.<sup>9</sup> Interpreta el lugar como la vida dedicada a los placeres y al mal.<sup>10</sup> A continuación el alejandrino identifica esta región con el Hades en general, adonde, ya desde Homero, se pensaba que iban todas las almas, no solamente las de los malvados. Para Filón, esta tradición mítica no puede tomarse al pie de la letra, sino que tiene un significado profundo, no evidente, pero verdadero (πρὸς ἀλήθειαν), que él puede revelar mediante la interpretación alegórica, la misma que emplea para comprender el sentido escondido en la Escritura (con la diferencia de que aquí no está interpretando un texto, sino un mito). La principal característica del Hades que pone de relieve aquí es que se trata de un lugar de castigo, con lo que quiere indicar que la vida de quien se desentiende

---

<sup>9</sup> La expresión está documentada por vez primera en el *Axioco* pseudoplatónico (371e), como designación del lugar al que van aquellos cuya vida ha estado guiada por las fechorías (ὄσοις δὲ τὸ ζῆν διὰ κακουργημάτων ἠλάθη), mientras que aquellos a los que ha inspirado un buen *daímon*, se establecen en la región de los piadosos (371a: ὄσοις μὲν οὖν ἐν τῷ ζῆν δαίμων ἀγαθὸς ἐπέπνευσεν, εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χώρον οἰκίζονται). Otras referencias: Ios. *Bell. Iud.* 2.156, Plut. *Superst.* 165F, *Soll. Anim.* 975B, Luc. *Cat.* 12, *Men.* 12, *Luct.* 8. En *Fug.* 130-131 Filón menciona el lugar de los piadosos (εὐσεβῶν χώρον; citado por Yli-Karjanmaa 2015: 66, n. 218).

<sup>10</sup> Unas líneas más abajo (59), con una expresión casi idéntica, dirá que “el cuerpo es la región de los placeres y los deseos” (ἡδονῶν γὰρ καὶ ἐπιθυμιῶν χώρα τὸ σῶμα). En *Post.* 26 también usará la expresión (χώραν ἡδονῶν) para caracterizar al cuerpo.

de la justicia y de Dios para entregarse a los placeres y deseos está abocada al sufrimiento. El castigo, por tanto, es autoprovocado por el propio culpable (como en la expresión popular “en el pecado lleva la penitencia”), no por un agente externo.

La expresión ἀσεβῶν χῶρος la usa Filón en otros tratados. En *Cher.* 2 el aquejado de una enfermedad incurable tiene que sufrir “horrores interminables por toda la eternidad” (τὰ δεινὰ μέχρι τοῦ παντὸς αἰῶνος ἀθάνατα) tras ser arrojado a la región de los impíos.<sup>11</sup> En *Somn.* 2.133 asegura que, mientras los virtuosos intentan iluminar su vida con la luz de la verdad, los malvados tratan de llevarlos hacia la vida depravada, descrita como la región de los impíos, llena de oscuridad y de fantasmas, con reminiscencias homéricas.<sup>12</sup> Por último, en *Mos.* 1.96 llama “país de los impíos” (ἡ ἀσεβῶν χώρα) a Egipto, al que suele interpretar como símbolo del cuerpo.

3. En otros pasajes Filón contraponen el Hades moral en que se encuentran los malvados con el lugar elevado y luminoso, el Olimpo, en que habita el sabio y virtuoso. El primero, en *Sobre la posteridad de Caín* (31), está puesto en boca del mismo Dios:

καὶ τοῦτο μέντοι ποιῶ διὰ φύσεως οἶκτον λογικῆς, ἵνα ἐκ τοῦ τῶν παθῶν ἄδου πρὸς τὸν ὀλύμπιον χῶρον ἀρετῆς ἀναβιβασθῆι ποδηγετοῦντος ἐμοῦ, ὃς τὴν εἰς οὐρανὸν ἄγουσαν ὁδὸν ἀνατεμῶν λεωφόρον ἰκέτισι ψυχαῖς, ὡς μὴ κάμοιεν βαδιζουσαι, πάσαις ἀποδέδειχα.

---

<sup>11</sup> La alusión a la eternidad podría hacer pensar en castigos reales ocurridos después de la muerte (p. ej. Burnett 2013: 375), pero al ser esta una cuestión eludida por Filón, es preferible pensar que lo eterno se refiere aquí al carácter incurable e irrecoverable de quienes están dominados por la maldad (simbolizados por Adán expulsado del paraíso), frente a los que pueden convertirse.

<sup>12</sup> εἰς τὸν ἀσεβῶν ἀνήλιον χῶρον εἰσελαύνοντες, ὃν ἐπέχουσι νύξ βαθεῖα καὶ σκότος ἀτελεύτητον καὶ εἰδώλων καὶ φασμάτων καὶ ὄνειράτων ἔθνη μυρία “empujándolos a la región sin sol de los impíos, que cubren una noche profunda, una oscuridad interminable e innúmeras turbas de espectros, fantasmas y ensoñaciones”. Filón se hace eco de los ἔθνε’... μυρία νεκρῶν citados en *Od.* 11.632.

Y esto lo hago por conmiseración hacia la naturaleza racional, para que se vea elevada desde el Hades de las pasiones a la región olímpica de la virtud, guiada por mí, que tras abrir el camino que conduce al cielo, he mostrado a las almas suplicantes, a todas, una vía para que en su marcha no se fatiguen.

Estas palabras de Filón son ilustrativas porque hablan del Hades de las pasiones. Estar dominado por ellas significa vivir lastrado, salvo que se deje a Dios llevar el alma hasta la virtud, que equivale a habitar el cielo o el Olimpo, como si se fuera un dios, gozando de la beatitud que les es propia. La segunda mención del lugar más elevado y el más hondo se encuentra en el tratado *Sobre los sueños*, 1.150-151:

ἐτερήμερος γάρ, ὡς ἔφη τις, τῶν ἀσκητῶν ὁ βίος, ἄλλοτε μὲν ζῶν καὶ ἐγρηγορώς, ἄλλοτε δὲ τεθνεῶς ἢ κοιμώμενος, καὶ τάχα οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τοῦτο λέγεται· σοφοὶ μὲν γὰρ τὸν ὀλύμπιον καὶ οὐράνιον χῶρον ἔλαχον οἰκεῖν, ἄνω φοιτᾶν αἰεὶ μεμαθηκότες, κακοὶ δὲ τοὺς ἐν Ἄιδου μυχοῦς, ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους ἀποθνήσκειν ἐπιτετηδευκότες καὶ εἰς γῆρας ἐκ σπαργάνων φθορᾶς ἐθάδες ὄντες.

Pues la vida de los ascetas, como alguien dijo, se da en días alternos, unas veces viva y despierta, otras muerta o dormida. Y quizá no sea inoportuno decir esto, pues a los sabios se les ha asignado habitar la región olímpica y celeste, al estar enseñados a frecuentar siempre las alturas, y a los malos las honduras del Hades, al haber estado dedicados a morir desde el principio hasta el fin y al estar habituados, desde los pañales hasta la vejez, a la corrupción.

Filón, al describir la vida de los ascetas, señala que es irregular, con altibajos, y la denomina “de días alternos” (ἐτερήμερος), en una alusión velada a los Dioscuros, a quienes se aplica ese adjetivo en la *Odisea* (11.303), ya que por concesión de Zeus cada día uno estaba vivo y otro muerto, gozando de la inmortalidad por turnos, en el Olimpo y en el Hades (ἄλλοτε μὲν ζῶουσ’ ἐτερήμεροι, ἄλλοτε δ’ αὖτε / τεθνᾶσιν). Esta mención lleva a Filón a asociar la vida elevada de los sabios con el Olimpo y la ruina de los malos con el Hades, pues es como si durante toda su vida hubieran estado muriendo y en un estado de corrupción. Como indica Runia (2016: 96) en la dedicación a morir hay un eco del *Fedón* platónico (64a6: ἐπιτηδεύουσιν... ἀποθνήσκειν), pero en un sentido negativo.<sup>13</sup>

En otras ocasiones, en vez de al Hades, Filón alude al Tártaro, el abismo que hacía la función de cárcel para el confinamiento de dioses rebeldes como los Titanes o Tifeo, según Homero y Hesíodo.<sup>14</sup> Es, por tanto, un lugar aún más profundo que el Hades, y asociado con el castigo de delitos gravísimos. En *Premios y castigos* (152) Filón vuelve a establecer una distinción similar a las que hemos examinado entre dos tipos de personas: el prosélito que obtendrá como premio un puesto en el cielo y el noble que ha abandonado esa condición y será precipitado a lo más hondo, al Tártaro:<sup>15</sup>

ὁ δ' εὐπατρίδης παρακόψας τὸ νόμισμα τῆς εὐγενείας  
 ὑποσυρήσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ  
 σκότος ἐνεχθεὶς, ἵνα ταῦτα ὄρωντες τὰ παραδείγματα  
 πάντες ἄνθρωποι σωφρονίζωνται, μανθάνοντες ὅτι τὴν

<sup>13</sup> Ver también 67e4 y 81a1, con μελετάω.

<sup>14</sup> *Il.* 8.13-16, 481; *Hes. Th.* 716-719, 734-735, 868. Sobre la imagen del Tártaro en Filón, ver Burnett (2013: 374-377) en el contexto de la tradición grecorromana y el judaísmo del Segundo Templo; Yli-Karjanmaa (2015: 68-70, 172-173, 180-185), Runia (2016: 102-103) y Pérez (2018: 31, 33-34).

<sup>15</sup> Burnett (2013: 375) cree que en este pasaje el Tártaro es tratado como un lugar literal de castigo y cita como paralelo *Cher.* 2. Sin embargo, la confrontación con pasajes similares pone de manifiesto que Filón no toma estos lugares como destinos físicos *post mortem*, sino como imagen de la vida de los injustos.



ἐκ δυσγενείας ἀρετὴν φρομένην θεὸς ἀσπάζεται, τὰς μὲν  
ρίζας ἔων χαιρεῖν, τὸ δὲ στελεχωθὲν ἔρνος, ὅτι μετέβαλεν  
ἡμερωθὲν πρὸς εὐκαρπῖαν, ἀποδεχόμενος.

El de estirpe noble, falsificando la moneda de la nobleza, será arrastrado a lo más hondo, conducido hacia el mismo Tártaro y a la oscuridad profunda, para que, al ver estos ejemplos, todos los hombres sean sensatos, aprendiendo que Dios acepta la virtud, aunque brote de una estirpe baja, dejando de lado sus raíces y aceptando el nuevo brote que ha germinado, porque al ser cultivado se ha vuelto fecundo.

Otro interesante testimonio se encuentra en *Cuestiones sobre el Génesis* 4.234, que interpreta *Gen.* 27.39, que solo se ha conservado en armenio y en latín:<sup>16</sup>

(Dios) no permite que la mente esté vacía y desprovista de una óptima y muy divina forma cuando desciende a un cuerpo terrenal, a los (ríos de) los deseos, Aqueronte y Piriflegetonte,<sup>17</sup> porque esos son el verdadero Tártaro, sino que permite extender sus alas en ocasiones y observar el cielo allá arriba y saborear esa visión. Porque hay algunos que mediante la glotonería, la lascivia y la excesiva complacencia están siempre sumergidos y hundidos, ahogados por la pasión.

---

<sup>16</sup> Sobre este pasaje, ver Yli-Karmanjaa (2015: 68-69, 180-186). Traduzco la versión inglesa del armenio hecha por Marcus (1953a: 533-534).

<sup>17</sup> En esta frase, con Yli-Karmanjaa (2015: 68), sigo la versión latina del tratado, que dice: “in Acheronte et Puriflegetonte concupiscentiarum” (ver la edición de Petit 1973, I: 93), frente al armenio “y es quemado por las necesidades y las llamas del deseo”, donde el traductor parece no haber reconocido los nombres propios de los ríos.

Estos lugares del inframundo, los ríos y el Tártaro, son identificados con el cuerpo, que en algunas personas es sumergido y ahogado por las pasiones, como si fuera arrastrado por esos ríos.<sup>18</sup> Un pasaje similar se encuentra en otra obra también transmitida en armenio (salvo partes en griego), las *Cuestiones sobre el Éxodo 2.40* (sobre Ex. 24.12a, donde Dios pide a Moisés que suba a la montaña a encontrarse con él):<sup>19</sup>

Aquellos en quienes el deseo (de Dios) es voluble ascienden con el intelecto durante un tiempo breve hacia arriba, llevados por Dios en su vuelo, (y) retornan inmediatamente. Ellos no vuelan tanto como son arrastrados hacia abajo, según se dice, a las profundidades del Tártaro. Pero los que no retornan de la ciudad santa y divina, a la que han emigrado, tienen a Dios como su principal guía en la migración.

Igual que cuando habla del Hades y de la región de los impíos, las alusiones al Tártaro simbolizan el estado del hombre entregado a las pasiones: ha caído al punto más oscuro y bajo, el más alejado de Dios y más opuesto a su luz. Es también el ámbito del sufrimiento y el castigo, que están aparejados a la vida malvada.<sup>20</sup> Estos lugares,

---

<sup>18</sup> La imagen de los ríos que anegan el alma procede de Pl. *Ti.* 43ad y es empleada por Filón en varias ocasiones, como *Leg.* 3.18, *Agr.* 89, *Gig.* 13, *Somm.* 2.109 o *Spec.* 2.147. Ver Yli-Karmanjaa (2015: 114-117). Por otra parte, puede haber un eco de las corrientes del Tártaro y el paso de las almas en el mito del *Fedón* 112-114 (Yli-Karmanjaa 2015: 69 n. 227).

<sup>19</sup> Para este pasaje, ver Yli-Karmanjaa (2015: 167-186, 180-185) sobre el Tártaro. Sigo su traducción (169), que introduce algunas variantes en la traducción inglesa del armenio hecha por Marcus (1953b: 82-83). A la luz de otros paralelos (*QG* 4.234 y *Agr.* 89) ve en el Tártaro una alusión al cuerpo y por tanto una alusión a la reencarnación del alma malvada (185-186). Esta interpretación ha sido cuestionada oportunamente por Runia (2019: 115-116) seguido por Pérez (2018: 24), que observa que los pasajes de descenso del alma se refieren a la orientación del alma a lo terreno y corpóreo.

<sup>20</sup> Hay otras dos menciones del Tártaro en la *Embajada a Gayo*, poco relevantes para nuestro propósito. En 43 el Prefecto del Pretorio Macrón dice a Calígula que su dinastía ha desterrado todas las cosas dañinas al Tártaro (esto es, el lugar más

por tanto, no deben tomarse como destinos literales de los réprobos, sino como imagen de su situación de depravación y de condenación, generada por ellos mismos.<sup>21</sup> Al usar estos lugares míticos Filón no efectúa *stricto sensu* una interpretación alegórica, ya que no analiza un texto o mito concretos, si bien en un lugar sí emplea un lenguaje alegórico, cuando indica que “el verdadero Hades” (ὁ πρὸς ἀλήθειαν Ἄιδης, *Cong.* 57) es la vida del malvado, reconociendo en el término un sentido oculto que debe desentrañarse.

## 2. Los castigados: Tántalo y Sísifo

Filón no se limita a utilizar con valor simbólico el nombre para el inframundo, Hades, en la tradición mítica griega, sino que también se sirve con fines moralizantes de dos de sus pobladores más paradigmáticos, Tántalo y Sísifo, sometidos a tormentos en pago a sus delitos.<sup>22</sup> El primero es aludido en tres pasajes y el segundo en uno, con expresiones parecidas: “castigo de Tántalo” o “de Sísifo” (Ταντάλειος, Σισύφειος τιμωρία):

1. En *El heredero de los bienes divinos* (269) habla Filón del deseo incumplido, comparable a la sed, por lo que quien lo padece se asemeja a Tántalo:

ὄταν δὲ ἐπιθυμία κρατήσῃ, ἔρωσ ἐγγίνεται τῶν ἀπόντων  
καὶ τὴν ψυχὴν ὥσπερ ἀπ' ἀγχόνης ἐλπίδος ἀτελοῦς  
ἐκρέμασε· διψῆ μὲν γὰρ αἰεὶ, πειεῖν δὲ ἀδυνατεῖ Ταντάλειον  
τιμωρίαν ὑπομένουσα.

---

alejado y de donde no se puede salir). En 103 apunta Filón que las malas acciones necesitan las profundidades del Tártaro, esto es la oscuridad más densa, para que queden ocultas.

<sup>21</sup> Ver Pérez (2018: 33). Grabbe (2000: 169): “For Philo, Hades and Tartarus are conditions, not places.”

<sup>22</sup> Junto con Ticio, sus tormentos se describen en *Od.* 11.576-600. Sobre el tratamiento filoniano de estas dos figuras, ver Nieto Hernández (2019: 167-169).

Cuando el deseo domina, nace el ansia por lo que no se tiene y deja al alma como suspendida de la soga de una esperanza insatisfecha. Pues siempre tiene sed y no puede beber, soportando el suplicio de Tántalo.

2. En *Sobre el Decálogo* (148-149), el autor analiza el décimo mandamiento (“No desearás”), de una manera un tanto original, a la luz de los sentidos, la vista y el oído. Como el deseo lo es de lo que no está presente (146), a menudo los ojos se esfuerzan por ver un objeto lejano y los oídos por captar un sonido inapreciable (147-148). Y en 149 sigue:

ὁ δ' -ἔτι γὰρ ἀμαυρὸς ὡς ἔοικε προσίπτει- οὐδὲν τῶν εἰς γνῶσιν τηλαυγέστερον ἐπιδίδωσιν, ὡς ἔτι μᾶλλον τὸν ἀνήνυτον καὶ ἀδιεξίτητον ἐπιτείνεσθαι τοῦ καταλαβεῖν ἕμερον, Ταντάλειον τιμωρίαν ἐπιφερούσης τῆς ἐπιθυμίας· ἐκεῖνός τε γὰρ ὧν ὀρεχθεῖη πάντων ὅποτε μέλλοι ψαύσειν, ἀπετύγχανεν, ὃ τε κρατηθεὶς ἐπιθυμία, διψῶν ἀεὶ τῶν ἀπόντων, οὐδέποτε πληροῦται περὶ κενὴν ἰλυσπῶμενος τὴν ὄρεξιν.

Y este (sonido), pues como es natural sobreviene aún confuso, no aporta ninguna claridad adicional que ayude a su conocimiento, de forma que se intensifica el anhelo de comprensión, cada vez más difícil de llevar a culminación y término, al imponer el deseo el castigo de Tántalo. Éste, en efecto, cada vez que se disponía a tocar todo lo que ansiaba, fracasaba, y el que es vencido por el deseo, sediento siempre de lo que no tiene, nunca se sacia, mientras se retuerce en torno a su vacuo apetito.

3. En *Las leyes particulares* 4.80-81 se expresa en términos parecidos. La más funesta de las pasiones es el deseo (ἐπιθυμία) de

lo que no se posee, que engendra (“gravosos e incesantes apetitos”, χαλεπούς και ἀνηνύτους<sup>23</sup> ἔρωτας ἐντίκτουσα). El objeto deseado, al verse perseguido, muchas veces huye delante del deseo, se detiene para hacer de cebo, pero luego se aleja a gran distancia:

ἡ δὲ ἀπολειπομένη και ὑστερίζουσα σφαδάζει Ταντάλειον τιμωρίαν ἐπιφέρουσα κακοδαίμονι ψυχῇ· και γὰρ ἐκεῖνον λόγος ἔχει ποτὸν μὲν ἀρύσασθαι βουλόμενον ἀδυνατεῖν, ὑποφύγοντος ὕδατος, εἰ δὲ καρπὸν ἐθέλησειε δρέψασθαι, πάντας ἀφανίζεσθαι, στερουμένης τῆς περὶ τὰ δένδρα εὐφορίας.

Y (el deseo), abandonado y quedándose atrás, sufre una violenta agitación, infligiendo a su desdichada alma el castigo de Tántalo. En efecto, se cuenta que este, cuando quería beber, no podía, pues el agua se escurría y cuando quería tomar un fruto, todos desaparecían, haciendo estéril la fecundidad de los árboles.

Frente a su proceder habitual, Filón explica brevemente la alusión mítica, quizá porque del castigo de Tántalo circulaban dos versiones, la homérica, seguida por Filón, y otra en la que estaba eternamente amedrentado por una piedra que colgaba encima de él.<sup>24</sup> En el párrafo 82 ahonda en el sentido de la imagen: igual que la sed y el hambre pueden llegar a adueñarse del cuerpo y atormentarlo como un torturador, hasta que sean apaciguadas, el alma puede enloquecer por el deseo y verse sometida a unas dominadoras más terribles, que se llaman igual, sed y hambre, pero lo son de bienes inmateriales, como las riquezas, la gloria y el poder. Por tanto, concluimos que las

---

<sup>23</sup> En el *Axioco*, 371e, se aplica este adjetivo a la piedra de Sísifo, que no deja de moverse. En *Phd.* 84a Platón califica así la labor (ἔργον) de Penélope.

<sup>24</sup> Archil. fr. 91.14-15 West, Alcae. fr. 365 Voigt, Alcm. fr. 79 PMG, Pi. *Ol.* 1.54-64, *Isth.* 8.9-12, Eur. *Or.* 4-10, Verg. *Aen.* 6.602-603, sin nombrar a Tántalo.

torturas físicas de Tántalo sirven para plasmar otras aún más duras, causadas en el alma por el deseo de lo que no se posee.

El único pasaje en que se menciona el tormento de Sísifo se encuentra en *Sobre los querubines* (77-78), obra ya citada por contener al principio la imagen de la región inframundana de los impíos, cubierta de oscuridad:

ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι  
γενητῶ, ἴδιον δὲ γενητοῦ τὸ πάσχειν. ὃ προλαβῶν μὲν  
τις ὡς οἰκεῖον καὶ ἀναγκαῖόν ἐστι, ῥαδίως οἶσει τὰ  
προσπίπτοντα, κἂν ἢ βαρύτερα, νομίσας δὲ ἀλλότριον  
ἀνηνύτῳ πιεζόμενος ἄχθει Σισύφειον τιμωρίαν  
ἀναδέξεται, μηδ' ὅσον ἀνακῦσαι δυνάμενος, ἀλλὰ πᾶσι  
τοῖς ἐπιτρέχουσι καὶ τραχηλίζουσι δεινοῖς ὑποβεβλημένος  
καὶ προστιθεὶς ἐκάστῳ τὸ ὑπεῖκον καὶ εὐένδοτον,  
ἀγεννοῦς καὶ ἀνάνδρου ψυχῆς πάθη· τλῆναι γὰρ ἔδει καὶ  
ἀντιτάξασθαι καὶ ἀντερείσασθαι γνώμην ὀχυρωσάμενον  
καὶ ἀναφραζάμενον τῇ ἑαυτοῦ καρτερίᾳ καὶ ὑπομονῇ,  
δυνατωτάταις ἀρεταῖς.

Sin duda es propio de Dios el hacer, lo cual no es lícito atribuírselo a una criatura, pues es propio de una criatura padecer. Si uno lo asume de antemano como propio e inevitable, fácilmente sobrellevará lo que le sobrevenga, por más pesado que sea; pero si lo considera ajeno, abrumado por una carga incesante tomará sobre sí el castigo de Sísifo, sin poder ni tan siquiera levantar la cabeza, postrado por todas las cosas terribles que se le echan encima y lo abaten, y añadiendo a cada una la sumisión y la claudicación, pasiones del alma innoble y cobarde. Más le convenía aguantar, oponerse y resistir, fortificando y blindando su decisión con su propia constancia y paciencia, virtudes poderosísimas.

En este pasaje, Sísifo representa a la persona que, dentro del papel pasivo que le corresponde, frente al activo reservado a Dios, no pone nada de su parte, no actúa con determinación y resistencia ante lo que el destino le depara, sino que se muestra abúlico y derrotista. Por ello queda aplastado una y otra vez por las dificultades, igual que Sísifo no se ve nunca libre de la carga. La imagen no parece del todo lograda, ya que es el esfuerzo de Sísifo el que hace subir la piedra a lo alto de la colina, “empujándola con sus manos y sus pies” (*Od.* 11.595), y no se limita a soportar su peso, como Atlas (*Hes. Th.* 517-520). Por eso Filón tendrá que aclarar su idea con nuevas imágenes: no es lo mismo la oveja trasquilada pasivamente que el hombre rasurado que colabora en la tarea (79), ni el hombre u objeto que recibe golpes sin reaccionar lo mismo que el púgil o luchador de pancracio que esquiva con todo tipo de fintas las acometidas del rival (80-81).

Como indica Nieto Hernández (2019: 169), en estos pasajes Sísifo y Tántalo no son tratados dentro de una alegoría desarrollada, sino de una cuasi-alegoría que ve en ellos metáforas de los sufrimientos del alma cuando no se actúa correctamente. Podemos concluir que estas figuras de condenados proverbiales son presentadas por Filón como ejemplos negativos para quienes deseen llevar una vida virtuosa, que no deben dar pábulo a deseos que causan en el ánimo una incesante hambre y sed, y han de afrontar las vicisitudes con entereza, sin dejarse abrumar constantemente por ellas.

### **3. La tradición mística**

A continuación, trataremos de identificar las posibles fuentes o tradiciones de las que ha bebido Filón para su particular visión simbólica del inframundo griego, tan diferente a la que ofrece su admirado Platón en los grandes mitos escatológicos con que concluye tres diálogos, el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*.

La idea de que el Hades no se encuentra en su ubicación tradicional, debajo de la tierra, sino en este mundo, se documenta por vez primera en varios fragmentos de Empédocles, posiblemente derivados de su poema *Purificaciones*. En ellos describe su llegada a la tierra como un *daímon* (el término que usa Empédocles para designar el componente espiritual de los seres humanos, o al menos de algunos de ellos) encarnado en un cuerpo. Igual que los bebés lloran tan pronto como nacen, llora Empédocles al ver un lugar extraño, que describe como una cueva (fr. 120 DK) y desprovisto de alegría (*ἀτερπέα χῶρον*, fr. 121.1), la misma expresión que emplea Tiresias para referirse al Hades en *Od.* 11.94. Es oscuro (*σκοτός*, fr. 121.4) y contiene una “Pradera de Ate” (*Ἄτης ἀν λειμῶνα*), que recuerda la pradera de asfódelos en el Hades homérico (*Od.* 11.539, 573, 24.24). Empédocles ha transferido los rasgos sombríos de las regiones infernales a este mundo, como Diels (1901: 155), a propósito del fr. 121, expresó en una rotunda sentencia: *orcus Empedocli est terra*.<sup>25</sup>

Aunque en Filón hay algunos ecos de estos fragmentos, no parece probable que tuviera un conocimiento directo de ellos, sino a través de alguna fuente intermedia.<sup>26</sup> Sí que tuvo que haber leído un pasaje relevante sobre la interpretación del Hades como imagen de este mundo que se encuentra en el *Gorgias* de Platón (492a-493c).<sup>27</sup> En el curso de la discusión sobre la justicia entre Sócrates y Calicles, el segundo sostiene que no es necesario refrenar los deseos propios,

---

<sup>25</sup> La cita es de Gagné (2006: 98), que defiende la misma idea y señala que Empédocles ha adoptado el vocabulario típico de las catábasis. También piensa así Dodds (1959: 298). *Contra* Mansfeld (1985: 149), que cree que Empédocles habla del Hades tradicional.

<sup>26</sup> Mansfeld (1985: esp. 135), sostiene que en *QG* 1.67-76, que comentan Gn 4.8-15, Filón se ha basado en un texto medioplatónico que reflejaba ideas de varios filósofos (Platón, Heráclito y Empédocles) y que también fue usado por autores neoplatónicos y cristianos. En concreto, en 1.71, donde los elementos lanzan maldiciones contra el malvado, representado por Caín, ve alusiones al fr. 115 DK de Empédocles, donde el *daímon*, tras haber derramado sangre, sufre un largo exilio en el que va siendo expulsado por los cuatro elementos (pp. 134-135).

<sup>27</sup> Sobre este texto, véase Linforth (1944), Dodds (1959: 296-304), Blank (1991), Casadesús (1997), Bernabé (2011: 67-72) y Kotwick (2019: 185-188).



sino que deben dejarse crecer y luego saciarlos con decisión (491e-492a). La felicidad y la virtud están en la intemperancia, y los que no necesitan nada no son felices, porque en ese caso las piedras y los muertos serían muy felices (492ce). Esta comparación recuerda a Sócrates dos versos de Eurípides, que se preguntan si lo que los hombres llaman vida es muerte y lo que llaman muerte, vida. A continuación, Sócrates expone la doctrina que ha oído de un hombre sabio: nosotros estamos muertos y nuestro cuerpo (σῶμα) es realmente una tumba (σῆμα), y relata un mito sobre el destino de las almas en el Hades que puede interpretarse alegóricamente como referido a los deseos de una persona viva (como descripción de la parte de las almas donde residen los deseos):

{ΣΩ.} Ἄλλὰ μὲν δὴ καὶ ὦν γε σὺ λέγεις δεινὸς ὁ βίος. οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ' ἂν εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων -

τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κατθανεῖν,  
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν. (493a) ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὃν οἶον ἀναπειθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω, καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε Πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους, (b) τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσὶ, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἶη Πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας.

τοῦναντίον δὴ οὗτος σοί, ὦ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν ἐν Ἄιδου - τὸ αἰδὲς δὴ λέγων - οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν, οἱ ἀμυήτοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον Πίθον ὕδωρ ἐτέρῳ τοιοῦτῳ τετρημένῳ, κοσκίνῳ. τὸ δὲ κόσκινον

ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, τὴν ψυχὴν εἶναι· (c) τὴν δὲ ψυχὴν κοσκίνῳ ἀπήκασεν τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς τετρημένην, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην. ταῦτ' ἐπεικῶς μὲν ἔστιν ὑπό τι ἄτοπα, δηλοῖ μὴ ὁ ἐγὼ βούλομαί σοι ἐνδειξάμενος, ἐάν πως οἴος τε ᾧ, πείσαι μεταθέσθαι, ἀντὶ τοῦ ἀπλήστως καὶ ἀκολάστως ἔχοντος βίου τὸν κοσμῶς καὶ τοῖς ἀεὶ παροῦσιν ἰκανῶς καὶ ἐξαρκούντως ἔχοντα βίον ἐλέσθαι.

Sóc. Pero, desde luego, terrible es la vida de los que tú dices. No me extrañaría si Eurípides dijera la verdad en estos versos, cuando dice:

“¿quién sabe si vivir es morir  
y morir vivir?”<sup>28</sup>

y nosotros quizá realmente estamos muertos. Pues yo al menos he oído a uno de los sabios que nosotros ahora estamos muertos y que nuestro cuerpo es una tumba, que la parte del alma donde están los deseos resulta que es posible persuadirla y que cambie de arriba abajo, y que a esta parte un sutil narrador de historias, quizá siciliano o itálico, alterando los nombres, la llamó “tinaja” (*píthos*) por su docilidad (*pithanón*) y credulidad (*peistikón*), y a los insensatos (*anóetoi*), no iniciados (*amýetoi*), y a la parte del alma de los insensatos donde están los deseos, lo que tiene de desenfrenado y destapado, (se refirió) como si fuera una tinaja horadada, comparándolas por su insaciabilidad. Y este opina lo contrario que tú, Calicles, que de los que están en Hades (refiriéndose a lo invisible [*aidés*]) estos serían los más desgraciados, los no iniciados, y acarrearían agua a la tinaja horadada con otra cosa horadada semejante, un cedazo. Y dice que el cedazo,

---

28 Eur. *Phrix.* fr. 833 Kannicht.

según afirmaba el que lo contaba, era el alma. Comparó con un cedazo el alma de los insensatos como si estuviera horadada, por ser imposible de tapar por su incredulidad y olvido. Probablemente estas cosas son en buena medida absurdas, pero sin duda ponen de manifiesto lo que quiero demostrarte, si es que de algún modo voy a ser capaz, para convencerte de que cambies de idea y elijas, en lugar de la vida que es insaciable y desenfrenada, la vida que es ordenada y está conforme y satisfecha con las circunstancias de cada momento.

Hay que distinguir dos niveles en este texto:

1. La narración mítica, que Sócrates atribuye a un ingenioso creador de mitos de Sicilia o Italia, en probable referencia a un poema sobre el Más Allá,<sup>29</sup> un tema muy popular en la Grecia occidental (quizá una *Catábasis* atribuida a Orfeo, que para Platón no podía ser obra de esta figura mítica, sino de un poeta nativo). Según este mito, las almas de los no iniciados eran condenadas en el Hades a la inútil tarea de llenar una vasija agujereada con un cedazo, un castigo atribuido a las Danaides en fuentes posteriores.<sup>30</sup> Su trabajo es parecido al de Sísifo, que nunca es culminado y solo genera frustración.

2. La interpretación alegórica de un hombre sabio, probablemente un sacerdote erudito dentro de un círculo órfico o místico, una actitud comparable a la del autor del Papiro de Derveni (que

---

<sup>29</sup> Como creen Dodds (1959: 297) y Bernabé (2011: 69).

<sup>30</sup> En *Resp.* 363d se dice que, según algunos (parece que Museo y su hijo, esto es, Eumolpo, mencionados un poco antes), los impíos e injustos en el Hades llevan agua en un cedazo. Otro testimonio de este castigo de los no iniciados se encuentra en Pausanias (10.31.11): en la pintura del Más Allá pintada por Polignoto en Delfos, un anciano, una anciana, una mujer y un muchacho llevan agua a una tinaja (πίθος), pero la anciana lo lleva en una hidria rota (ὑδρία): son los que no se iniciaron en los Misterios de Eleusis. Sobre la pintura, ver Mugione (2017). Sobre esta y otras representaciones en vasos de finales del s. VI, ver Kossatz-Deissmann 1981. Sobre el castigo, Fabiano (2011). El primer testimonio del castigo de las Danaides es del *Axioco* 371e: Δαναϊδων ὑδρεῖαι ἀτελεῖς. Ver también Hor. C. 3.11.21-24 (que las cita junto a Ixión y Ticio) y Plut. *Sept. Sap.* 160B.

comenta un poema órfico con categorías filosóficas como si fuera un texto codificado).<sup>31</sup> El hombre sabio cree que el poeta ha jugado con las palabras y que los no iniciados (ἀμήτοιοι) representan a los insensatos (ἀνόητοιοι),<sup>32</sup> que la tinaja (πίθοιο) significa realmente el elemento persuasivo (τὸ πιθάνοιο); tanto la tinaja como el cedazo son una imagen del alma del insensato, cuyo deseo nunca puede saciarse, igual que un recipiente agujereado nunca se llena; el ámbito de Hades (Ἅιδου) representa lo invisible (τὸ ἀιδέξ), en probable alusión al aire (o la parte interior de un hombre, que contiene el alma),<sup>33</sup> de modo que su castigo no tiene lugar en el inframundo, sino en la tierra, en las almas de los condenados. Su propio vicio, la intemperancia, es su pena. De este modo Sócrates intenta mostrar a Calicles que la vida del licencioso, lejos de ser la fuente ideal de felicidad, es una continua aflicción, tan terrible como la condena de los grandes pecadores en el otro mundo.

La visión del Hades de Filón es muy semejante a la de este pasaje del *Gorgias*, ya que considera que no existe como lugar, sino que es una imagen de la vida en la tierra, en concreto la de los malvados. Igual que el sabio anónimo interpreta el mito de los no iniciados que tratan de llenar objetos agujerados como representación de los insensatos que quieren llenar sus almas con todos los deseos, pero

---

<sup>31</sup> Kotwick (2019: 189-193) realiza una comparación entre el método alegórico resumido por Platón y el que emplea el autor del Papiro de Derveni. Linforth (1944: 309-312) propuso que la interpretación era obra del propio Platón, pero no es creíble porque Sócrates denomina esas ideas “absurdas” (ἄτοπα), aunque sí parece haber pinceladas platónicas como la parte apetitiva del alma; Dodds (1959: 297-298) (seguido por Blank 1991: 28) pensó en un pitagórico, que al situar el Hades en este mundo haría lo mismo que Empédocles en el fr. 121.1, 4.

<sup>32</sup> El juego de palabras podría traducirse: insensatos – insantos.

<sup>33</sup> Linforth (1944: 300-301): “The unhappy fortune of the water carriers in Hades is transferred to the life of men on earth by the application of a simple formula, death is life. Hades means the realm of the invisible (τὸ ἀιδέξ), in which the soul performs its functions”; Dodds (1959: 297): el sabio que menciona Sócrates ha transformado “a myth about the next world into an allegory of this one: men suffer the torments of Hell here and now”; 302: Hades “might perhaps be called “invisible” in the sense that we do not perceive ourselves to be in it”; Kotwick (2019: 186), lo invisible es el ámbito del alma humana.

nunca se sacian, Filón lee del mismo modo el tormento de Tántalo, que no puede saciar su hambre y su sed y es consumido por el deseo. En otras ocasiones utiliza expresiones similares a las del *Gorgias*, como cuando habla del cuerpo como tumba,<sup>34</sup> o vincula el deseo que tiene el alma con el olvido,<sup>35</sup> o compara el alma del ignorante con una cisterna agujereada.<sup>36</sup> Sin embargo, en los textos analizados Filón no usa ninguna imagen o giro que permita reconocer el pasaje como modelo (la imagen del cuerpo-tumba no se encuentra en ellos, sino en otros lugares). Es posible que le pareciera un texto complicado, ya que no afirma con claridad que el castigo del Hades en realidad se produce en vida y los propios culpables se lo causan a sí mismos. Por ello es más probable que se basara en fuentes epicúreas, con las que tiene mayores puntos en contacto, como veremos en la próxima sección.

#### 4. La tradición epicúrea

Son numerosos los testimonios relativos a la crítica de los mitos de ultratumba por parte de Demócrito y Epicuro, una tradición que alcanza su culminación en Lucrecio. El primer testimonio, de Demócrito, dice así (fr. 297 DK, *ap.* Stob. 4.34.62-65):

ἔνιοι θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι,  
 συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς  
 βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωρέουσι,  
 ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευταίην μυθοπλαστέοντες  
 χρόνου.

<sup>34</sup> Ver nota 7.

<sup>35</sup> En *Spec.* 4.82, después de hablar de Tántalo, apunta que “el deseo muestra al alma vacía por el olvido de las cosas presentes” (ἡ ἐπιθυμία κενὴν ἀποδείξασα τὴν ψυχὴν λήθη μὲν τῶν παρόντων), pero en *Grg.* 493c el olvido no es la causa del deseo, sino de que no pueda satisfacerse.

<sup>36</sup> *Fug.* 200-201: los maestros derraman en los oídos de los discípulos el fluir de sus muchas doctrinas, pero las almas sin educación están agrietadas o agujereadas y no retienen esta corriente.

Algunos hombres, desconocedores de la desintegración de la naturaleza mortal y conscientes de su mala conducta en la vida, sufren agitaciones y temores durante el tiempo de su vida, mientras inventan ficciones sobre el tiempo de después de la muerte.

El filósofo ofrece una interpretación de gran originalidad sobre las creencias en castigos en el Más Allá: parece sugerir que se habrían desarrollado como proyecciones de la mala conciencia de los autores de acciones indebidas, que están atormentados mientras viven y creen que lo estarán en el otro mundo. Esta correlación se expresa en el texto mediante el paralelismo entre el tiempo de la vida y el de después de la muerte (τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον - τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν... χρόνου), con la diferencia fundamental de que en el primer caso las angustias son reales y en el segundo falsedades plasmadas en forma de mitos (μυθοπλαστέοντες). Esto es fruto de la ignorancia, ya que según la doctrina atomista todo ser mortal se disgrega tras la muerte, que desencadena la separación de los átomos de su cuerpo y su alma. No hay, por tanto, ningún Más Allá, fuera de la imaginación. El hombre debería dejar de preocuparse por esos sufrimientos futuros y esforzarse para no sufrir en el presente.

Hay indicios de que Epicuro adoptó esta visión y la incorporó a sus escritos. Según un testimonio de Lactancio, presentó al inframundo como creación poética, cuyas penas realmente suceden mientras vivimos, como había apuntado Demócrito:

*... Ergo Epicurus erravit, qui poetarum figmentum esse putavit (sc. inferos) et illas inferorum poenas quae ferantur in hac esse uita interpretatus est. (ap. Lactantius. Diu. Inst. 7.7.13 = Epic. fr. 341 Usener)*

Por tanto Epicuro erró, al considerar que el inframundo es una ficción de los poetas y al interpretar que aquellas

penas del inframundo que se cuentan tienen lugar en esta vida.

No es un testimonio aislado. Según Séneca, Epicuro exhortó a no temer a los castigos *post mortem*, pues ninguno de ellos es real:

*Non sum tam ineptus ut Epicuream cantilenam hoc loco persequar et dicam uanos esse inferorum metus, nec Ixionem rota uolui nec saxum umeris Sisyphi trudi in aduersum nec ullius uiscera et renasci posse cotidie et carpi: nemo tam puer est ut Cerberum timeat et tenebras et laruaem habitum nudis ossibus cohaerentium.* (en Sen. *Ep.* 24.18):

No soy tan necio para repetir en este lugar la cantinela de Epicuro y afirmar que el temor a los infiernos es vano, que la rueda de Ixión no da vueltas, que la roca a espaldas de Sísifo no es empujada cuesta arriba y que las entrañas de un condenado no pueden ser devoradas y regeneradas cada día. Nadie es tan ingenuo que tema al can Cerbero, a las tinieblas y al espectro de las sombras formado de huesos descarnados. (Trad. I. Roca Meliá)

Es significativa la expresión *Epicuream cantilenam*, que indica que era una idea recurrente (enojosa para Séneca) en los escritos de Epicuro, o al menos de sus seguidores.<sup>37</sup> Séneca ataca esta crítica a los mitos escatológicos sostenida por sus adversarios filosóficos considerándola propia de un inepto, ya que nadie es tan pueril que se los tome en serio. El ataque de Séneca es anacrónico,<sup>38</sup> porque vale para su época, pero no para la de Epicuro, en que sí era habitual creer en tales mitos.

---

<sup>37</sup> No parece estar aludiendo a Lucrecio, ya que este habla de Tántalo, Sísifo y Cerbero, pero no de Ticio, sino de Ixión.

<sup>38</sup> Ver al respecto Marković (2010-2011: 143-144).

Séneca sigue los pasos de Cicerón, que manifestó ideas semejantes en varias ocasiones. Así, aseguró que no tenía sentido temer a Cerbero, los ríos Cocito y Aqueronte, a Tántalo y a Sísifo o a los jueces Minos y Radamantis (*Tusc.* 1.10), mientras señalaba que muchos escritores habían escrito libros enteros contra estas leyendas (11), probablemente epicúreos. A ellos alude con más claridad en 1.48-49, ridiculizándolos por jactarse de haberse librado de los terrores del Más Allá, de los que ni una anciana loca tendría miedo.<sup>39</sup> Otro testimonio aparece en el resumen de moral estoica que ofrece Torcuato en *Del supremo bien y del supremo mal*, que ocupa casi todo el libro 1 (29-72), cuando dice que a las preocupaciones que inquietan al hombre “se une también la muerte, que como la piedra a Tántalo, siempre amenaza” (*Accedit etiam mors, quae quasi saxum Tantalos semper impendit*, 60).<sup>40</sup> Este pasaje demuestra que los epicúreos, a la vez que se esforzaban en refutar la existencia del Hades y sus elementos terroríficos, como parte de su lucha contra el miedo a la muerte, emplearon a algunos de sus pobladores (al menos a Tántalo, pero muy probablemente también a los otros condenados) como *exempla* míticos de quienes sufrían en la tierra por el temor a desgracias futuras o por otras pasiones.

El único texto epicúreo conservado que expone esta peculiar interpretación de los castigos de ultratumba se encuentra en el libro 3 del poema *Sobre la naturaleza de las cosas* de Lucrecio. Este libro tiene como finalidad desterrar el miedo a la muerte, un gran impedimento en el camino a la felicidad, para lo que se sirve de muchos argumentos como pruebas de que el alma es material y, por tanto, mortal (417-829). El final del libro se dedica a los horrores del Hades (978-1023), los mitos que se cuentan sobre las torturas de los condenados, que son considerados meras fábulas.<sup>41</sup> La posición de

---

<sup>39</sup> Una expresión similar se lee en *Nat. Deor.* 2.5.

<sup>40</sup> En *Tusc.* 4.35 dice que los poetas describen a Tántalo en los infiernos con una roca encima para indicar la angustia ante un mal que se aproxima.

<sup>41</sup> Sobre el pasaje véase: Cumont (1920) (el primero en señalar los paralelos con Filón, 231, prácticamente ausentes en la bibliografía de Lucrecio), Boyancé (1960;



estos mitos al final de la primera mitad del poema, que consta de seis libros, es comparable al lugar de la *Nekyia* en la *Odisea*, narrada en el canto 11, donde Odiseo observa los castigos de los grandes pecadores, Ticio, Tántalo y Sísifo (576-600).<sup>42</sup> Lucrecio somete estas leyendas a una interpretación alegórica: en realidad describen los sufrimientos que uno mismo se provoca en este mundo siguiendo conductas erróneas. Así, Tántalo, aterrado por la piedra suspendida encima de él, simboliza al que teme a los dioses o un golpe del destino (980-983).<sup>43</sup> Ticio, yacente y atacado por los buitres, simboliza al que está postrado por el deseo amoroso u otra pasión (984-994). Sísifo es el ávido de poder, pero que siempre fracasa en las elecciones (995-1002). A estos añade el castigo de las Danaides, cuyo nombre omite, que simbolizan a los que nunca se sacian de los frutos o placeres de la vida (1003-1010). Lucrecio introduce estos mitos con las siguientes palabras (978-979):

*Atque ea ni mirum quae cumque Acherunte profundo  
prodita sunt esse, in uita sunt omnia nobis.*

Cada una de las cosas que proclaman que hay en el  
Aqueronte insondable  
las tenemos todas en la vida (Trad. Francisco Socas)

---

paralelos con Filón en 180), Kenney (2014<sup>2</sup>: 209-215), Jocelyn (1986), Gale (1994: 36-38, 93-94, 184-185), Gigandet (1998: 360-394), Marinčić (1998), Reinhardt (2004), Konstan (2008: 57-68), Marković (2010-2011) y Holm (2013). Lucrecio ya había atacado las creencias escatológicas como vanas en 1.102-126.

<sup>42</sup> El que realiza la catábasis es el lector, como observa Reinhardt (2004: 32): “in this section the reader undertakes a symbolic katabasis and subsequent return to the upper world”. El propósito de esta catábasis es, paradójicamente, asegurarnos la inexistencia del inframundo.

<sup>43</sup> Aquí Lucrecio no sigue la versión de la *Odisea* (11.582-592), donde Tántalo sufre eterna hambre y sed, sino otra en que es constantemente amenazado por una piedra que cuelga sobre él. Ver nota 24.

Y ofrece la conclusión de que en realidad esos castigos se refieren a las torturas que nos infligimos al seguir una conducta equivocada, que trata de combatir (1018-1023):

quae tamen etsi absunt, at mens sibi conscia factis  
*praemetuens adhibet stimulos torretque flagellis,*  
*nec uidet interea qui terminus esse malorum*  
*possit nec quae sit poenarum denique finis,*  
*atque eadem metuit magis haec ne in morte grauescant.*  
*hic Acherusia fit stultorum denique uita.*

y aunque falte todo eso, la propia conciencia,  
atemorizada por sus acciones, se arrima clavos y se escuece  
con latigazos,  
sin ver entretanto qué término puede haber de sus males  
ni cuál sea el final definitivo de su castigo,  
y esas mismas cosas más todavía teme que en la muerte se  
le agraven;  
por donde el vivir de los necios viene a ser a la postre su  
Aqueronte. (Trad. F. Socas)

Se perciben aquí ecos directos del fragmento de Demócrito ya citado, como el miedo a los castigos en vida por los crímenes cometidos (3.1014: *sed metus in uita poenarum pro male factis*) y la conciencia de estos hechos (1018-1019: *at mens sibi conscia factis / praemetuens adhibet stimulos torretque flagellis*), que siguen muy de cerca el fragmento (συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωρέουσι). Lucrecio pudo conocer directamente las palabras de Demócrito, pero es más probable que se basara en algún texto (o textos) de Epicuro, o de algún otro filósofo de la escuela, que las citaran o parafrasearan. En ese mismo texto se encontraría la interpretación alegórica de

las condenas.<sup>44</sup> Que se trataba de un tópico popular en la escuela epicúrea lo prueban dos pasajes de Filodemo: en *Sobre las elecciones y los rechazos* (XX.6-7) habla de quienes “sufren los tormentos del Tártaro por las pérdidas de dinero” (ταῖς ἀποβολαῖς ταῖς χρημάτων ἀποταρταροῦνται) y en *Sobre los dioses* (fr. A6) conecta la condena de las Danaides con el miedo a los castigos *post mortem*.<sup>45</sup> En su célebre inscripción, el epicúreo Diógenes de Enoanda (s. II d. C.) asegura no tener miedo de los Ticios y Tántalos (τοὺς Τιτύους καὶ τοὺς Ταντάλους, fr. 73 Smith) que algunos describen en el Hades.<sup>46</sup>

Puede resultar chocante que se atribuya esta práctica a la escuela epicúrea, dado que Epicuro rechazaba la poesía y los mitos como transmisores de verdad, a diferencia de los estoicos, que veían en ellos doctrinas escondidas compatibles con su filosofía, las cuales podían desentrañarse mediante la interpretación alegórica. A primera vista, parece que el análisis que efectúa Lucrecio de los castigos del Más Allá refleja una actitud hacia el mito afín a la estoica, ya que vislumbra en ellos un sentido no evidente que puede sacarse a la luz. Sin embargo, sus premisas son muy diferentes: es verdad que no rechaza sin más los mitos como absurdos, pero no lleva a cabo una defensa de su validez filosófica ni asume que los poetas encerraron en ellos conscientemente ideas profundas. Más bien parte de su falsedad y los analiza para averiguar cómo se originaron.<sup>47</sup> Con este fin retoma

---

<sup>44</sup> Hay varias hipótesis sobre la posible fuente de Lucrecio para su interpretación de los condenados. Cumont (1920: 235) apuntó al pitagorismo de época alejandrina y a los *Anales* de Ennio (240), aunque no hay testimonios claros que lo avalen; de esa misma fuente habría bebido Filón (232); Boyancé (1960: 181) reconoce una tradición platonizante y estoicizante y propuso Antíoco de Ascalón, pero sin un gran apoyo documental. Bailey (1947, 2: 1158), Jocelyn (1986: 43) y Konstan (2008: xiii, 59) creen que la fuente de Lucrecio es Epicuro, y por una tradición epicúrea se inclinan también Mansfeld (1985: 155, n. 46) y Stok (2020: 185 n. 8). Gale (1994: 37 n. 133) cree que Lucrecio se basó en alguna afirmación de Epicuro de que tales historias eran invención de los poetas y tomó de otras fuentes su exégesis de los castigos, adaptándola a su visión epicúrea.

<sup>45</sup> Citados por Konstan (2008: 62 n. 67 y 65).

<sup>46</sup> Citado por Kenney (20142: 210).

<sup>47</sup> Ver Konstan (2008: 62-66, esp. 62 n. 66) y Holm (2013: 386-387) (comparación con la alegoría estoica).

la idea de Demócrito: las creencias en castigos *post mortem* surgen por la proyección de las emociones de sus creadores o narradores, como remordimientos por las malas acciones, temores ante el futuro e inquietudes por deseos insatisfechos.<sup>48</sup> La única verdad que contienen los mitos son sus raíces psicológicas.<sup>49</sup>

## 5. Conclusión: las fuentes de Filón

Se observan varios paralelos entre los pasajes analizados de Filón y los de Lucrecio:<sup>50</sup> ambos interpretan los castigos del Hades como símbolos de la vida de los insensatos o malvados, dominados por pasiones negativas como el deseo, en el que insisten especialmente, y al que suelen calificar como inacabable e insaciable, como los tormentos míticos. El miedo vano se asemeja al apetito vacío en Filón.

Estos paralelos apuntan a que ambos se basaron en textos similares pertenecientes a la tradición epicúrea y que en último término remontaban a Epicuro, aunque es imposible determinar si él desarrolló este tema o lo hizo algún seguidor. Podría parecer inconcebible que el filósofo judío recurriera a un tópico epicúreo, dada su animadversión a esta escuela, que consideraba antitética a su pensamiento por su

---

<sup>48</sup> Gale (1994: 38, 93-94). Konstan (2008: 65) cree que, para Lucrecio, la creencia en castigos en el otro mundo se habría generado por *simulacra* de actividades humanas incansantes y frustradas. Gigandet (1998: 360) no habla de alegoría, sino de “reducción del sentido” de las fábulas tradicionales, a partir de una interpretación materialista.

<sup>49</sup> Encontramos tratamientos semejantes del Más Allá en autores posteriores, como Servio, que interpretó a la luz de Lucrecio los castigos infernales de Virg. *Aen.* 6.596, y también 5.725, 6.127, 438, 477, 893. Ver el estudio de Stok (2020: 174-175, 178). Macrobio, en su *Comentario al Sueño de Escipión de Cicerón*, 1.10-11, a propósito de la frase de Cic. *Rep.* 6.14: “uestra uero quae dicitur uita, mors est” expone con detalle diversas alegorías del Más Allá. Ver Stok (2020: 178-181). En 1.10.10 leemos: “Hoc animae sepulcrum, hoc Ditis concaua, hoc inferos uocauerunt”, que parece reflejar la misma tradición que Phil. *Her.* 45 ἐν μυχοῖς Ἄιδου, como indica Cumont (1920: 230 n. 3).

<sup>50</sup> Ver cuadro al final. Estas semejanzas apenas se mencionan ni en la bibliografía de Filón ni en la de Lucrecio. Son una excepción Cumont (1920: 231) y Boyancé (1960: 180) (“les parallèles véritables avec Lucrèce sont ceux qu’offrent surtout des textes de Philon le Juif”).

materialismo, su negación de la providencia divina y su valoración del placer.<sup>51</sup> A pesar de ello, es plausible que encontrara utilidad en dicho tópico, ya que no aceptaba la visión griega tradicional sobre el destino de las almas y mediante él podía cuestionar su existencia y aplicar parte de su imaginaria para describir la vida de los malvados. Aunque la interpretación psicológica del castigo en el inframundo surgió probablemente en círculos místicos, como testimonia el pasaje del *Gorgias* de Platón, Filón no siguió de cerca esta tradición (pues no incluye el castigo de llevar agua en un cedazo ni alude a ningún elemento de los misterios ni recurre a la etimología o juegos de palabras, como ocurre en el *Gorgias*), sino la epicúrea, que eligió a los grandes condenados homéricos, Tántalo, Sísifo y Ticio, además de a las Danaides, como imagen de los torturados en esta vida por pasiones negativas, como el miedo, la ambición política, la pasión amorosa o la búsqueda incesante del placer.

De modo semejante, como hemos visto, Filón menciona en varias ocasiones el tormento de Tántalo y de Sísifo, pero omite a Ticio, personaje que no alcanzó tanta difusión. Parece que tuvo cuidado en eliminar cualquier elemento que diera la impresión de ser muy epicúreo, como el del miedo a la muerte, y seguramente por eso eligió la versión homérica del castigo de Tántalo, que estaba atormentado por un hambre y una sed eternas,<sup>52</sup> no por el miedo a la caída de

---

<sup>51</sup> Sobre Filón y el epicureísmo, ver Ranocchia (2008), que cita trabajos anteriores. No alude a la interpretación simbólica del Más Allá como punto de contacto.

<sup>52</sup> También Horacio sigue esta versión en un célebre pasaje en que presenta la tortura de Tántalo como imagen de la avaricia que puede dominar a cualquiera (1.1.68-72): *Tantalus a labris sitiens fugientia captat / flumina – quid rides? mutato nomine de te / fabula narratur: congestis undique saccis / indormis inhians et tamquam parcere sacris / cogeris aut pictis tamquam gaudere tabellis*. “Tántalo, lleno de sed, intenta alcanzar el agua que rehúye sus labios. ¿De qué te ríes? Con un nombre distinto, a ti se refiere la historia: por doquier acopias talegos y sobre ellos te duermes con la boca abierta; y te sientes en la obligación de respetarlos cual cosas sagradas, o de disfrutarlos sólo como si fueran pinturas”. (Trad. J. L. Moralejo). Horacio pudo haberse inspirado en Lucrecio (pero siguiendo la versión homérica sobre Tántalo) o en algún otro escrito epicúreo. Recuérdese que él mismo se denominó “cerdo de la pira de Epicuro” (*Epi*st. 1.4.16).

una piedra sobre él, que para los epicúreos simbolizaba el terror a la muerte y a la fatalidad (Lucr. 3.980-983, Cic. *Fin. Bon. Mal.* 1.60).

En otros pasajes Filón se refiere en general a “la región de los impíos”, que era un lugar de castigo en el inframundo, al Tártaro (el abismo que encerraba a los dioses rebeldes),<sup>53</sup> y al Hades, que es descrito como el lugar más profundo y más oscuro (y por tanto antitético al Olimpo) y también como lugar de los castigados. Por tanto, en la gran mayoría de las ocasiones en que Filón se refiere al Más Allá griego (Hades, Tártaro o región de los impíos) y a sus pobladores (Tántalo y Sísifo), los vincula con el castigo y los considera imagen de la vida de los malvados, que es para él una muerte moral, ya que los vicios han sumido a su alma en el abismo de la depravación y la oscuridad, que equivale también a su castigo e infelicidad, al quedar privados de la dicha de la virtud y de la cercanía a Dios.

#### Paralelos entre Filón y Lucrecio

	Filón	Lucrecio
Hades como vida del malvado / necio	ὁ πρὸς ἀλήθειαν Ἄιδης ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος ἐστίν ( <i>Congr.</i> 57) κακοὶ δὲ (ἐλαχον οἰκεῖν) τοὺς ἐν Ἄιδου μυχοῦς ( <i>Somn.</i> 1.151; los malvados se contraponen a los σοφοί, luego son también los necios, equivalentes a los <i>stulti</i> de Lucrecio).	<i>hic Acherusia fit stultorum denique uita</i> (3.1023)
Profundidades	ἐν μυχοῖς Ἄιδου ( <i>Her.</i> 45) τοὺς ἐν Ἄιδου μυχοῦς ( <i>Somn.</i> 1.151) Aqueronte ( <i>QG</i> 4.234);	<i>hic Acherusia fit stultorum denique uita</i> (3.1023) <i>Acherunte profundo</i> (3.978)
Deseos	ἐπιθυμία, ἔρωσ ( <i>Her.</i> 269, sobre Tántalo) πόθος, ἕμερος, ἐπιθυμία, ὄρεξις ( <i>Dec.</i> 148, sobre Tántalo)	<i>cuppidine</i> (3.994, sobre Ticio)

<sup>53</sup> El Tártaro es contado por Lucrecio entre los elementos del Más Allá que no existen (3.966 y 1012).

Deseos o castigos interminables	ἀνήνυτον καὶ ἀδιεξίτητον... ἕμερον (Dec. 148, sobre Tántalo) el deseo engendra χαλεπὸς καὶ ἀνηνύτους ἔρωτας (Spec. 4.80, sobre Tántalo) ἀνηνύτω... ἄχθει (Cher. 78, sobre Sísifo)	<i>perpetuam aetatem</i> (3.986) <i>aeternum... dolorem</i> (990, sobre Ticio) <i>nec uidet interea qui terminus esse malorum / possit nec quae sit poenarum denique finis</i> (1020-1021)
Deseo que nunca se sacia	οὐδέποτε πληροῦται (Dec. 148, sobre Tántalo)	<i>imperium... nec datur unquam</i> (3.998, sobre Sísifo) <i>explere bonis rebus satiareque numquam</i> (1004) <i>nec tamen explemur uitai fructibus unquam</i> (1007) ( <i>pertusum uas</i> ) <i>expleri nulla ratione potestur</i> (1010, sobre las Danaides)
Deseo o temor vano	κενήν... ὄρεξιν (Dec. 148)	<i>cassa forminide</i> (3.981), <i>metus... inanis</i> (982, sobre Tántalo) <i>imperium quod inanest</i> (998, sobre Sísifo)

## Bibliografía

- BAILEY, C. (1947) *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, 3 vols., Oxford.
- BERNABÉ, A. (2011) *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid.
- BLANK, D. (1991) "The Fate of the Ignorant in Plato's 'Gorgias'", *Hermes* 119, 22-36.
- BOYANCÉ, P. (1960) "Sur le discours d'Anchise (Énéide, VI, 724-752)", en *Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles, 60-76.
- BURNETT, C. (2013) "Going Through Hell; ΤΑΡΤΑΡΟΣ in Greco-Roman Culture, Second Temple Judaism, and Philo of Alexandria", *Journal of Ancient Judaism* 4, 352-378.

- CASADESÚS, F. (1997) “*Gorgias* 493 a-c: la explicación etimológica, un rasgo esencial de la doctrina órfica”, en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, II, Madrid: 61-65.
- CONROY JR., J. T. (2011) “Philo’s ‘Death of the Soul’: Is This Only a Metaphor?”, *SPhA* 23, 23-40.
- CUMONT, F. (1920) “*Lucrece et le symbolisme pythagoricien des enfers*”, *RPh* 44, 229-240.
- DIELS, H. (1901) *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlin.
- DODDS, E. R. (1959) *Plato. Gorgias*, Oxford.
- FABIANO, D. (2011) “«La giara forata». Un adýnaton tra proverbio e racconto”, *Philologia Antiqua* 3, 177-185.
- GAGNÉ, R. (2006) “*L'esthétique de la peur chez Empédocle*”, *RPh* 24, 83-110.
- GIGANDET, A. (1998) *Fama Deum: Lucrece et les raisons du mythe*, Paris.
- GRABBE, L. L. (2000) “*Eschatology in Philo and Josephus*”, en A. J. Avery-Peck & J. Neusner (eds.) *Death, Life-after-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden: 163-185.
- JOCELYN, H. D. (1986) “*Lucretius, his Copyists and the Horrors of the Underworld*”, *AClass* 29, 43-56.
- KENNEY, E. J. (2014<sup>2</sup>) *Lucretius: De rerum natura, Book III*, Cambridge, 1971.
- KONSTAN, D. (2008) *A Life Worthy of the Gods. The Materialist Psychology of Epicurus*, Las Vegas-Zurich-Athens (versión revisada y ampliada de *Some Aspects of Epicurean Psychology*, Leiden, 1973).
- KOSSATZ-DEISSMANN, A. (1981) “*Amyetoi*”, *LIMC* VI, 736-738.
- KOTWICK, M. (2019) “*ANOHTOI AMYHTOI: Allegorical Interpretation in the Derveni Papyrus and Plato’s Gorgias*”, *CPh* 114, 173-196.
- LIDDELL, H. G.-SCOTT, R.-JONES, H. S.-MCKENZIE, R. (1940<sup>9</sup>) *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1843<sup>1</sup> (con múltiples reediciones).



- LINFORTH, I. M. (1944) "Soul and Sieve in Plato's Gorgias", *University of California Publications in Classical Philology* 12, 295-314.
- MANSFELD, J. (1985) "Heraclitus, Empedocles, and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria", *VChr* 39, 131-156.
- MARCUS, R. (1953a) *Philo. Supplement I. Questions and Answers on Genesis. Translated from the Ancient Armenian of the Original Greek by R. M.*, Cambridge (Mass.)-London.
- MARCUS, R. (1953b) *Philo. Supplement II. Questions and Answers on Exodus. Translated from the Ancient Armenian of the Original Greek by R. M.*, Cambridge (Mass.)-London.
- MARINČIČ, M. (1998) "Der "orphische" Bologna-Papyrus (Pap. Bon. 4), die Unterweltsbeschreibung im Culex und die lukrezische Allegorie des Hades", *ZPE* 122, 55-59.
- MARKOVIĆ, D. (2010-2011) "Lucretius 3.978-1023 and the Hellenistic Philosophical Polemics against the Grammarians", *ICS* 35-36, 143-153.
- MARTÍN, J. P. (2010) "Inmortalidad del alma y destino del cuerpo en la escatología de Filón", *Études platoniciennes* 7, 179-198.
- MUGIONE, E. (2017) "Purificazione e salvezza negli amyetai della Nekya di Polignoto di Taso", *OTIVM. Archeologia e Cultura del Mondo Antico* 2. Recuperado de <http://www.otium.unipg.it/otium/article/view/18>
- NIETO HERNÁNDEZ, P. (2019) "Philo of Alexandria on Greek Heroes", en F. Alesse-L. De Luca (eds.) *Philo of Alexandria and Greek Myth. Narratives, Allegories, and Arguments*, Leiden-Boston, 153-175.
- PÉREZ, L. (2012) "El cuerpo (σῶμα) como tumba (σῆμα) del alma en Filón de Alejandría: Uso y resignificación de una metáfora", *Circe de Clásicos y Modernos* 16, 123-138.
- PÉREZ, L. (2018) "La escatología personal en Filón de Alejandría: inmortalidad y destino del alma", *Nova Tellus* 36, 9-38.
- PETIT, F. (1973) *L'ancienne version latine des Questions sur la Genèse de Philon d'Alexandrie*, Berlin.

- RANOCCHIA, G. (2008) “Moses Against the Egyptian: the anti-Epicurean Polemic in Philo”, en F. Alesse (ed.) *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden-Boston: 75-102.
- REINHARDT, T. (2004) “Readers in the Underworld: Lucretius, *De rerum natura* 3.912-1075”, *JRS* 94, 27-46.
- RUNIA, D. T. (2016) “La recepción del Fedón de Platón en Filón de Alejandría” (trad. de Marta Alesso), *Circe de Clásicos y Modernos* 20, 91-112.
- RUNIA, D. T. (2019) “Is Philo Committed to the Doctrine of Reincarnation?”, *StudPhil* 31, 107-125.
- STOK, F. (2020) “Servius on Sinners and Punishments in Vergil’s Underworld”, en B. Gladhill, M. Y. Myers (eds.) *Walking through Elysium. Vergil’s Underworld and the Poetics of Tradition*, Toronto-Buffalo-London: 172-186.
- VON EHRENKROOK, J. (2013) “The Afterlife in Philo and Josephus”, en J. Harold Ellens (ed.) *Heaven, Hell, and the Afterlife. Eternity in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. I, Santa Barbara: 97-118.
- YLI-KARJANMAA, S. (2015) *Reincarnation in Philo of Alexandria*, Atlanta.
- ZELLER, D. (1995) “The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria: The Use and Origin of a Metaphor”, *StudPhil* 7, 19-55.
- ZURAWSKI, J. M. (2013) “Hell on Earth: Corporeal Existence as the Ultimate Punishment of the wicked in Philo of Alexandria and the Wisdom of Solomon”, en H. Ellens (ed.) *Heaven, Hell, and the Afterlife: Eternity in Judaism, Christianity, and Islam*, Santa Barbara: 193-226.

# DECISIONES CIUDADANAS, DISYUNTIVAS HEROICAS: MODELOS POLÍTICOS Y TRÁGICOS DE LA ACCIÓN HUMANA

---

JULIÁN ALEJANDRO GALLEGO  
*Universidad de Buenos Aires / CONICET*

## RESUMEN

El artículo analiza los modos en que se piensa la situación del agente ante la toma de una decisión, contrastando las representaciones que el discurso histórico provee sobre las disyuntivas colectivas en las reuniones asamblearias con las que la tragedia pone en escena respecto de la figura del héroe trágico. A partir de ciertos análisis planteados por Jean-Pierre Vernant sobre esto último, se propone una conjunción entre los modelos políticos y trágicos de la acción humana, en la medida en que el discurso trágico produce recursos simbólicos para el pensamiento de la experiencia política subjetiva de los ciudadanos atenienses en la asamblea. Finalmente, se postula que el discurso trágico no es ajeno al agotamiento que la subjetividad política asamblearia experimenta en la Atenas de fines del siglo V, poniendo en escena a figuras heroicas que se apartan de aquellas bosquejadas en los inicios de la así llamada democracia radical.

## PALABRAS CLAVE

ATENAS, POLÍTICA, TRAGEDIA, ASAMBLEA, HÉROE TRÁGICO, DECISIÓN

## ABSTRACT

The article analyzes the ways in which the situation of the agent is considered in the decision-making process, contrasting the representations that the historical discourse provides about the collective dilemmas in the assembly meetings with those that tragedy stages regarding the tragic hero. Based on certain analyses put forward by Jean-Pierre Vernant on the latter, a conjunction between the political and tragic models of human action is proposed, insofar as tragic discourse produces symbolic resources for thinking the subjective political experience of the Athenian citizens in the assembly. Finally, it is postulated that tragic discourse is not unconnected to the exhaustion that the assembly's political subjectivity experiences in Athens at the end of the fifth century, staging heroic figures that depart from those sketched at the beginning of the so-called radical democracy.

## KEYWORDS

ATHENS, POLITICS, TRAGEDY, ASSEMBLY, TRAGIC HERO, DECISION

Partiendo de una noción de sujeto político marcada por los debates contemporáneos, se analizan las posibles articulaciones entre la subjetividad de la ciudadanía en la democracia ateniense y la figura del héroe trágico, indagando en qué medida esta última conforma un modo de pensamiento que es inherente a la primera. Siguiendo esta línea de argumentación, se plantea asimismo una periodización para el héroe trágico, señalando la existencia de un momento de subjetivación, o de apertura de esa situación de sujeto o agente, así como un momento de desubjetivación, o de clausura de dicha posición subjetiva o de agente. Para desarrollar esta propuesta se realiza el siguiente recorrido: en primer lugar, se reflexiona sobre las condiciones de las decisiones ciudadanas en la asamblea ateniense; en segundo lugar, se indican los modos en que la tragedia representa el problema de las disyuntivas del agente en relación con la figura del héroe; en tercer lugar, retomando la perspectiva de

Jean-Pierre Vernant, se señalan las articulaciones entre el modelo trágico de la acción humana y el *homo politicus*; en cuarto lugar, se propone una interpretación de tales articulaciones a partir de la figura del héroe trágico a la vez como antítesis y como metáfora de la ciudadanía democrática; en quinto lugar, se muestran indicios de clausura subjetiva de esta figura del héroe trágico en relación con las situaciones que atraviesa la ciudadanía democrática ateniense.

## 1. Decisiones ciudadanas

En su relato de los sucesos previos a la batalla de Salamina, Heródoto (7.140-143) indica de entrada que en la asamblea los atenienses no estaban de acuerdo entre sí y no sabían a ciencia cierta qué significaba el mensaje recibido de parte del oráculo de Delfos. Ante el mensaje de la deidad, de cuya verdad no se podía dudar, no obstante, las opiniones comenzaron a dividirse (7.142.1: γνῶμαι καὶ ἄλλαι πολλαί), instalándose una gran división (αἶδε συνεστηκυῖαι μάλιστα): o bien aludía a la empalizada de la antigua acrópolis o bien a la flota, pero era nefasto porque auguraba la derrota de Atenas. La división lleva así al conflicto inevitable, sin que en este caso pareciera haber una salida para la disyuntiva. En esa ocasión, la intervención de Temístocles logró elaborar un pensamiento performativo eficaz, poniendo fin a la discusión y forzando la toma de una decisión. En definitiva, el discurso persuasivo del líder había conseguido aunar una voluntad mayoritaria dejando sin sustento la dispersión de las posturas.

En el debate sobre Mitilene que transmite Tucídides (3.36-50), la división de opiniones llevó a tal punto que dos asambleas debieron realizarse antes de llegar a una decisión que satisficiera a una mayoría dispuesta a sostener la resolución adoptada. En la segunda de esas reuniones las opiniones también comenzaron a dividirse (3.36.6: ἄλλαι τε γνῶμαι ἀφ' ἐκάστων); la contraposición quedó finalmente

organizada de forma binaria entre la postura de Cleón, partidario de aniquilar a los mitileneos, defendiendo el decreto establecido por la asamblea previa, y la de Diódoto, a favor de imponer un castigo moderado, revisando así la resolución anterior. Tucídides (3.49.1) señala que ante argumentos tan equilibradamente antitéticos (τῶν γνωμῶν τούτων μάλιστα ἀντιπάλων πρὸς ἀλλήλας), los atenienses tuvieron un conflicto similar de opiniones (ἀγῶνα), y en una votación casi empatada (ἀγχώμαλοι) resultó vencedora la propuesta de Diódoto.

¿Qué tipo de subjetividad se configuraba en estas reuniones comunitarias, cuyo modo de ser implicaba, de cabo a rabo, una división de la voluntad colectiva, hasta arribar a la decisión? En un pasaje de la oración fúnebre que Tucídides atribuye a Pericles (2.40.2-3), la representación que se hace de los atenienses les atribuye dos rasgos que los hacen singulares: tener el coraje (τολμᾶν) para actuar sin por ello dejar de reflexionar (ἐκλογιζεσθαι) sobre lo que van a llevar a cabo. Es decir que la acción a realizar implica en el agente una conjunción de condiciones volitivas emocionales y racionales previas a la concreción del acto, que organizan a su vez otro tipo de acción: la toma de decisión. Dicha conjunción aparece graficada por el uso previo de *enthymouímetha*, un verbo que implica pensar en profundidad construido a partir de *thymós*, cuyos significados van desde alma, corazón o espíritu, pasando por temperamento, valor o coraje, incluso cólera o ira, hasta llegar al sentido general de pasión o afecto. El uso del verbo en primera persona del plural configura una implicación colectiva en la que el “nosotros” articula al emisor del mensaje, Pericles, con los destinatarios, la ciudadanía, aludiendo a las reuniones asamblearias en las que ese tipo de pensamiento se realizaba. Claro está, el proceso de pensamiento de la decisión incluye el debate, que aquí aparece implícito.

Las dos decisiones asamblearias tomadas como ejemplos, así como la conceptualización más general en boca de Pericles al respecto, ponen de relieve que la acción a realizar se somete a un

pensamiento previo y a la toma de decisión, o, dicho de otro modo, puede afirmarse que, en términos políticos, el hecho concreto, la acción llevada a la práctica, comienza siempre con una decisión que aparece como atributo exclusivo de la ciudadanía. Pero, además de la representación de este proceso que Tucídides pone en boca de Pericles, ¿podemos hallar otro registro de qué significa decidir?; ¿cuáles son las condiciones bajo las cuales se decide?; ¿a qué proceso subjetivo se ve sometido el agente en posición de decidir y de actuar?

## 2. Disyuntivas trágicas

La figura de Pelasgo en *Suplicantes* de Esquilo, del año 463, constituye una formulación metafórica que va en este sentido respecto de la condición de la ciudadanía democrática ante la decisión.<sup>1</sup> Primeramente, la configuración de una situación de elección. El rey ha escuchado a las hijas de Dánao: han arribado a Argos huyendo de unas bodas impías con sus primos del linaje de Egipto y suplican a los dioses de la ciudad para no convertirse en sus esclavas, situación que para Pelasgo significa de inmediato emprender una nueva guerra (339-342).

La forma en que Esquilo constituye la situación no puede ser más precisa.<sup>2</sup> Se ha presentado algo impensado que coloca a la ciudad en el dilema (356-358): “¡Ojalá que este asunto de hospedar a ciudadanos-extranjeros (ἄστοξένων) no sea luctuoso, ni de lo inesperado e imprevisto (μηδ’ ἐξ ἀέλλπτων κάπρομηθήτων) se derive una disputa para nuestra ciudad! Porque nuestra ciudad no lo necesita”, es la reflexión que Esquilo pone en boca de Pelasgo. Lo destacable de esta construcción es que de algo no anhelado ni conocido pueda derivarse un efecto pensable en la situación. El azar de lo inesperado e imprevisto es el zócalo sobre el que se montará

---

<sup>1</sup> Cf. Meier (1991: 111-126); Sommerstein (1997: 74-76); Zelenak (1998: 45-58).

<sup>2</sup> Cf. Miralles (1968: 121).

la producción de una decisión: la ciudad se halla a merced de unas fuerzas impensadas que la ponen en movimiento.<sup>3</sup> La contingencia, pues, impone la necesidad de tomar una decisión que aparece como un atributo del pueblo porque es la ciudad en común la que ha recibido la afrenta (368-369): “Ὅ οὐκ ἔχω ἰσχυρὰ πᾶσι γὰρ ἐγγυησέμεν ἄνευ βουλῆς πάντων τῶν πολιτῶν” (Yo no os puedo garantizar -dice Pelasgo- promesa alguna antes de haber consultado sobre este asunto con todos los ciudadanos (ἀστοῖς δὲ πᾶσι)).<sup>4</sup> Entonces, ya no se trata solo del límite del ondulante mar (258-259: ὄρος ὑγρᾶς θαλάσσης) que Pelasgo había señalado como la frontera geográfica de su poder como líder de la tierra a la que las Danaides habían arribado.

En este punto se pone en escena el estado subjetivo de angustia ante la decisión. Pelasgo dice (377-380):<sup>4</sup>

Pero no puedo ayudaros sin perjuicio, mas tampoco es prudente lo contrario, es decir, despreciar vuestras súplicas. Estoy lleno de dudas, y la angustia atenaza mi corazón (ἀμυχανῶ δὲ καὶ φόβος μ' ἔχει φρένας): ¿tengo que actuar o no actuar y hacer una elección de mi destino? (δρᾶσαί τε μὴ δρᾶσαί τε καὶ τύχην ἐλεῖν).

Actuar o no actuar: hallamos aquí la fórmula pura de la decisión; se trata ya de dos alternativas posibles. Más allá de cuál se tome, lo importante es que se debe decidir el curso a seguir eligiendo entre dos caminos excluyentes. Actuar o no actuar: la elección ya no recae sobre un término u otro sino sobre la propia existencia de quien debe elegir, y supone entonces el pensamiento de todo el dominio implicado, pues el campo que se organiza es el que lleva de la no elección a la elección y, en este marco, se puede actuar o no actuar. La elección es siempre, podría decirse, una meta-elección, ya que implica la elección de elegir o no elegir. Este destino decidido es el que otorga carácter de posibilidad a la contingencia inesperada e imprevisible:

---

<sup>3</sup> Cf. Lesky (1966: 85).

<sup>4</sup> Cf. Detienne (1967: 102).



que el azar genere un efecto u otro depende de las decisiones que se hagan.<sup>5</sup>

En la apertura de *Agamenón*, del año 458, el coro relata los sucesos de la guerra contra Troya (45-257). El pasaje destacable por sus consecuencias es el sacrificio de Ifigenia.<sup>6</sup> Calcante había interpretado con acierto el mensaje divino: un sacrificio diferente, impío, que implicará la pérdida del respeto al marido y pondrá en vigencia la saña vengadora de una hija (150-155). Remedio más grave que perecer en el temporal resultará para el rey este vaticinio (198-204). Pero, aunque el adivino haya hecho su predicción sobre las futuras disputas dentro de la familia del Átrida, para los mortales el destino no está escrito de antemano: Agamenón debe hacer una elección en ese momento. Como ha indicado Vernant (1972: 66): “El oráculo de Ártemis transmitido por Calcante no se impone al rey como un imperativo categórico. No dice: sacrifica a tu hija, sino solamente: si quieres los vientos, es preciso que los pagues con la sangre de tu hija”.

En efecto, ante la situación presentada es menester decidir si se acepta el designio de Ártemis, con toda la escuadra a su merced, y se realiza el sacrificio de Ifigenia a manos del mismo Agamenón. La elección en favor de la salvación de la flota es lo que de entrada parece manifestarse como mandato exclusivo en la mente del rey (212-213): “¿Cómo voy yo a abandonar la escuadra y a traicionar con ello a mis aliados?”. Pero Agamenón también sabe que se halla en una situación límite (206-208): “Grave destino (κῆρ) lleva consigo el no obedecer, pero grave también si doy muerte (δαΐξω) a mi hija”. El mandato específico que surge de la fidelidad hacia los aliados parece ser una imposición difícil de evitar. Sin embargo, ante esto se esboza en la mente del rey otro tipo de reflexión que sentencia qué significa en el mundo humano el hecho de decidir (211): “¿Qué alternativa está libre de males (τί τῶνδ’ ἄνευ κακῶν)?”.

---

<sup>5</sup> Cf. Deleuze (1985: 232); Žižek (1999: 18 y n. 12).

<sup>6</sup> Cf. Zeitlin (1965); (1966).

El destino decidido por los dioses aparece para los mortales como algo inexorable. En esta intrincación de necesidad y responsabilidad se desarrolla, pues, el campo de la acción humana: necesidad decretada por las deidades, pero en un pensamiento que no es diáfano y accesible para los hombres; responsabilidad de los mortales de acuerdo con sus obras. Sin saber a ciencia cierta en qué orden de causalidades se inscriben sus actos, de todos modos, estos héroes han debido decidir un sentido para su destino a partir de un ambiguo pero ineludible mensaje divino, que establece el campo de las elecciones posibles para los cursos de acción. ¿En qué medida esta figura del héroe trágico, en su aparente soledad ante el problema de decisión, podía representar la situación subjetiva de los ciudadanos frente a las disyuntivas políticas, necesariamente colectivas? ¿Operaba interpelándolos en tanto que individuos que se congregaban para decidir, y por ende interrogando a cada “yo” que constituía por sumatoria ese “nosotros” de los espacios asamblearios, del que hablaba Pericles en la oración fúnebre? ¿O apuntaba a simbolizar de otra manera la condición del agente en posición de decidir y actuar?

### **3. El modelo trágico de la acción humana y el *homo politicus***

Para desarrollar esta reflexión sobre el héroe trágico y la ciudadanía democrática como figuras del agente es válido detenerse en los aportes de Vernant sobre la cuestión de la voluntad en el discurso trágico, el modo en que elabora el problema de la decisión, así como las categorías del agente y la acción, reflexión que permite articular los dilemas que enfrentan los héroes en las tragedias con el plano de la acción política.

Las investigaciones de Vernant (1972: 44) han mostrado que los griegos no contaban con una noción precisa para designar lo que

nosotros entendemos bajo la categoría de voluntad.<sup>7</sup> En este sentido, a todo lo largo del siglo V la tragedia griega permite acceder a ciertos esquemas respecto de lo que nosotros delimitamos conceptualmente con la idea de voluntad. Conjuntamente con esto, también permite acceder a un estado determinado de la elaboración de las categorías de la acción y del agente.<sup>8</sup> Esta preocupación trágica por la conciencia desgarrada, las contradicciones que dividen al agente y lo enfrentan consigo mismo, se sitúa bajo condiciones precisas, entre las cuales resulta central la propia ciudad democrática.<sup>9</sup>

En efecto, para Vernant la singularidad del modelo trágico de la acción humana es lo que otorga a la tragedia su carácter específico en tanto que discurso, marcando así un momento concreto en lo referente a los enfoques sobre la voluntad en el hombre griego antiguo. Este es el plan que el autor desarrolla en sus intervenciones sobre la cuestión, caracterizando a la acción trágica como una tensión incesante entre dos factores contrapuestos que condicionan el accionar del sujeto. “Es esta presencia simultánea, dice Vernant (1972: 66), en el seno de la decisión, de un ‘uno-mismo’ y de un más allá divino, lo que en nuestra opinión define, mediante una constante tensión entre dos polos opuestos, la naturaleza de la acción trágica”.

Ahora bien, ¿se agota esta dimensión subjetiva que la tragedia pone de relieve solo en el esbozo del individuo o del hombre individual como centro de decisión?<sup>10</sup> El carácter individual del agente trágico, expresado en la separación del héroe con respecto al coro no entraña un proceso consumado de personalización del agente: “Esta individualización no hace en modo alguno del portador de la máscara un sujeto psicológico, una ‘persona’ individual. Al contrario, la máscara integra al personaje trágico en una categoría social y religiosa muy definida: la del héroe”, indica Vernant (1968: 13-14).

---

<sup>7</sup> Cf. Vernant (1975: 93).

<sup>8</sup> Cf. Vernant (1972: 63); (1968: 16).

<sup>9</sup> Cf. Vernant (1969: 24).

<sup>10</sup> Vernant (1972: 58).

Por ende, la individualización representada en la figura del héroe, a quien el discurso trágico ha llevado a la escena teatral democrática, abre la posibilidad de pensar un agente que no se reduzca a la vida interior de un personaje singular. O, mejor dicho, tal individualización solo se puede entender si no se pierde de vista que a lo largo del siglo V el verdadero personaje que la tragedia pone en escena es la ciudad. Así lo afirma Vernant (1969: 29) respecto de *Siete contra Tebas* de Esquilo: la tensión que desata la tragedia es la aparición de Polinices en el horizonte de Eteocles, lo cual comporta un deslizamiento desde una psicología política a otra de carácter mítico.<sup>11</sup> Pero el modelo psicológico que de entrada representa Eteocles es el del *homo politicus* del siglo V, poniendo así de relieve valores, modos de pensamiento y actitudes prescriptas por la ciudad.<sup>12</sup>

Esta tensión es justamente la que abre el espacio para la disyuntiva y, por ende, para la toma de una decisión. Ciertamente, la condición de Eteocles analizada por Vernant no es única dentro de la producción trágica. Un recorrido por las tragedias conservadas, aunque más no sea a vuelo de pájaro, nos permite entender la centralidad de la *pólis*, basculando sobre la democracia como antítesis de la tiranía, como su espejo en negativo, y sobre la figura del hombre político, tanto si actúa del modo apropiado como si está destinado a ser rechazado por apartarse de la conducta que la ciudad espera, como generalmente ocurre. ¿No es acaso el Pelasgo de *Suplicantes* de Esquilo un representante del modelo psicológico de ese *homo politicus* griego del siglo V, que es sobre todo ateniense? ¿Y no es la ciudad democrática, sus valores, formas de pensamiento y actitudes, lo que esta obra también pone de relieve? ¿No es la *Orestía* una puesta en escena del advenimiento de la justicia política que, tras dejar atrás la tiranía (esa que Agamenón, Clitemnestra y Egisto encarnan sin ambages), implica al mismo tiempo una parábola sobre el personaje que da nombre a la trilogía? De *Coéforas* a *Euménides*, Orestes representa

---

<sup>11</sup> Vidal-Naquet (1979); Iriarte (2000); (2002: 111-125).

<sup>12</sup> Sewell-Rutter (2007: 25-48, 156-166).

en escena un paso desde el modelo psicológico mítico al modelo del hombre político que es restituido al frente de Argos tras el veredicto de un tribunal y a través de procedimientos institucionales que, en el plano de la justicia colectiva, conllevan esas mismas consideraciones, reflexiones y cualidades inherentes a la ciudad.<sup>13</sup> En Sófocles, la figura del líder político y su vinculación con los problemas que incumben a la Atenas del siglo V se destacan de forma notable, haciendo bascular la reflexión sobre el carácter tiránico de la figura heroica. Esta es la condición que se representa en *Antígona*,<sup>14</sup> situación atravesada por los excesos que producen tanto el carácter tiránico del accionar de Creonte cuanto la oposición en soledad de Antígona, aunque ambos pretendan apelar a leyes y comportamientos que serían comunes a todos los ciudadanos. Ciertamente, si bien se trata de la lucha entre un derecho y otro derecho,<sup>15</sup> la misma no se reduce a una disputa meramente judicial: la *hýbris* trágica debe bastante a la *stásis* política. También en *Edipo Rey* la tiranía y la *hýbris* ocupan el centro de la trama, en relación con el héroe como modelo de la condición humana -del ciudadano, por cierto- a partir de la pareja *týrannos-pharmakós*, pues uno y otro representan en su expulsión a individuos a los que se hace responsables de la salud de la *pólis*. Esto es lo que sucedía en la Atenas clásica en el plano político con la institución del ostracismo y en el plano religioso con el rito del chivo expiatorio, en las Targelias, todo lo cual apuntaba a discernir el terreno de lo humano según el conjunto de normas que lo especificaban.<sup>16</sup>

Así pues, si en un sentido el héroe trágico entraña la relación de un individuo con sus decisiones y sus acciones, el uno-mismo que se entronca con los desarrollos positivos del derecho sobre la responsabilidad del agente en relación con sus actos, en otro sentido el héroe se vincula también con los valores políticos de la ciudad

---

<sup>13</sup> Gallego (2003: 421-529).

<sup>14</sup> Cf. Iriarte (2004).

<sup>15</sup> Cf. Vidal-Naquet (1973: 154).

<sup>16</sup> Cf. Vernant (1970: 126-134).

democrática, la comunidad de ciudadanos que es la audiencia del teatro. ¿Cómo reacciona este público ante la figura del héroe y sus actos? ¿Cuáles son las consecuencias de eso que Miralles (1992) ha denominado la refundación ateniense de la condición heroica? O, para decirlo con Vidal-Naquet (2002: 26): “¿Qué puede hacer una ciudad como Atenas con personajes como Agamenón, Áyax y Edipo?”.

Existe una distancia, una separación, entre el héroe cuyo sino queda expuesto en la escena y el público reunido en el teatro que observa y juzga la tragedia. La decisión trágica no es una simple trasposición de la decisión política a la escena teatral. La tensión a la que queda sometido el agente trágico, esa que se diseña en el cruce del uno-mismo y las fuerzas superiores de las divinidades, no es tampoco el dilema entre las disyuntivas que los ciudadanos en asamblea deben sopesar para decidir.<sup>17</sup> Pero, sin duda, la angustia del desenlace en el que el héroe debe decidir entre opciones excluyentes constituye un índice de los requerimientos a los que se ven sometidos los ciudadanos en el momento de actuar, previa toma de una decisión.

En función del problema de la decisión, el héroe trágico se ve constantemente confrontado consigo mismo y con un más allá de sí mismo. De modo simbólico, la tensión entre estas dos fuerzas no es distinta, según me parece, de aquella que pone en movimiento la toma de decisión en la comunidad democrática. Se trata, en verdad, de la lucha entre posiciones contrapuestas; es decir que estamos ante un campo conflictivo que en el plano trágico usualmente se presenta en torno a la *hýbris* del héroe, pero que en el plano político trasluce las divisiones que anidan en la ciudad atravesada por la *stásis*. En este último caso, la comunidad asume la división que la constituye mediante el conflicto político que habilita la toma de decisión.

---

<sup>17</sup> Implicando en este proceso subjetivo de decisión la fuerza enunciativa de los discursos dobles, la posibilidad de hacer que un discurso débil se transforme en fuerte mediante la persuasión, el debate entre posturas antitéticas, la votación por mayoría; en definitiva, el conflicto como eje del procedimiento de la asamblea plebiscitaria.

Dicho de otra manera, el héroe trágico presenta una analogía con la ciudadanía democrática como sujeto que se configura con respecto al problema de la decisión; esto es lo semejante entre agentes que se diferencian mucho y que aparecen incluso como antítesis uno del otro. Entonces, la analogía es al mismo tiempo una distancia, que es lo que pone de relieve precisamente la antítesis mencionada; pues, ante la figura del héroe trágico, los ciudadanos como audiencia del teatro no se identifican con ella, sino que hallan en la misma las trazas singulares de un agente responsable de sus actos, sometido a un proceso subjetivo de toma de decisiones. Esto queda confrontado con el hecho de que el advenimiento de la comunidad ateniense como sujeto político es efecto de unas prácticas democráticas y colectivas de toma de decisión, y no individuales y tiránicas como generalmente sucedía en la situación del héroe trágico. Este agente queda así confrontado con el carácter público y colectivo de la ciudadanía ateniense como sujeto político: exhibición y rechazo son los modos de la existencia trágica en la representación teatral.<sup>18</sup> Justamente, es esta condición del héroe trágico la que habilita una reflexión de la ciudadanía sobre sus propias prácticas y concepciones de la acción política. En este sentido, el héroe oficia de antítesis de la ciudadanía democrática, puesto que esta solo tomaba decisiones políticas de manera colectiva, así como de metáfora de la misma, en tanto que el proceso subjetivo atravesado por el héroe opera como recurso de pensamiento de los factores implicados en la toma de decisiones en el plano político. Al igual que la ciudadanía democrática en Atenas cuando decide en asamblea, el héroe trágico está surcado por las inconsistencias y termina asumiendo un destino desconocido para el que no posee garantías.

---

<sup>18</sup> Cf. Vidal-Naquet (1982: 95); Miralles (1992: 75).

## 4. Desubjetivaciones trágicas

Pero no toda tragedia ponía en escena esta configuración subjetiva del agente; es más, podría decirse que, como efecto de época derivado de la situación de fines del siglo V, varias tragedias de este período ponen de relieve lo que llamaré la desubjetivación del héroe, la pérdida de su capacidad de decidir.

La condición subjetiva del protagonista de *Filoctetes* de Sófocles, del 409, implica una situación conceptualizable con la idea de desubjetivación, a partir de la destitución y la desolación del que se ve arrancado de todo arraigo de una inscripción comunitaria: el desierto, la soledad y el aislamiento son los únicos horizontes de esta existencia subjetiva.<sup>19</sup> Filoctetes es abandonado en una isla de Lemnos que Sófocles representa desierta. En la obra las condiciones objetivas y subjetivas a las que Filoctetes ha sido arrojado, sin que mediara posibilidad alguna de oposición de parte suya, se bosqueja mediante la reiteración de términos que hablan de desierto y soledad: *éremon*, reforzado por *mónon* o por adverbios como *hòde*, *enthàde* o *houúto*, que pueden denotar el espacio, o el modo o la circunstancia del héroe abandonado<sup>20</sup>.

En esta representación de Filoctetes la desubjetivación llega a tal punto que el héroe opera como un agente vacío de toda responsabilidad, sin capacidad para tomar una decisión. Aislado y enfermo, su condición parece arrojarlo a una *nuda vida*, hasta el límite de que estando allí no se considera un habitante de la isla; es un ser

---

<sup>19</sup> Cf. Rehm (2002: 138-155); Mitchell-Boyask (2007: 87-89).

<sup>20</sup> “Ariadados de un hombre desdichado, solo, desolado así y sin amigos (μόνον, ἔρημον ὡδε κάφιλον), arruinado...” (227-228); “Aquel al que... abandonaron vergonzosamente así desolado (ὡδ’ ἔρημον)...” (263-265); “Aquellos me dejaron aquí desolado (ἐνθάδε ὄχοντ’ ἔρημον)...” (268-269); “No me dejes así solo, desolado (οὔτω μόνον, ἔρημον) en medio de estas desgracias...” (470-471); “No me dejes así desolado (ἔρημον οὔτω) lejos de toda huella de los hombres...” (486-487); “En donde tú me arrojaste antes sin amigos, desolado, sin ciudad (ἀφιλον ἔρημον ἄπολιν), como un muerto entre los vivos...” (1017-1018). “¿Voy a ser dejado así/aquí desolado (ὡδ’ ἔρημος)?” (1070-1071).



desocializado y por ende deshumanizado (936-939)<sup>21</sup>. Es Neoptólemo quien debe asumir la disyuntiva y el peso de la enfermedad, apiadándose y realizando la acción (757): “¿Qué voy a hacer, pues? (τί δῆτα δράσω;)”, se pregunta, y enseguida esclarece su rol activo ante la imposibilidad que paraliza a Filoctetes (759-761): “¡Ah, desdichado tú, desdichado en verdad, te muestras a través de todos tus sufrimientos! ¿Quieres, pues, que te tome y te agarre?”. Está claro que Neoptólemo deberá tomar la decisión respecto de Filoctetes (797-801). Cuando Filoctetes se entera finalmente del engaño y el plan de llevarlo a Troya, la imposibilidad de actuar es nuevamente el eje de sus lamentos: sobre él se hace sin que tenga capacidad alguna de intervenir sobre su destino. No reflexiona: “¿qué voy a hacer?”, sino, dirigiéndose a Neoptólemo: “¿Qué vas a hacer (δράσῃ) conmigo?”; “¿Piensas hacer (δράν) esto de verdad?”; “¿Qué me has hecho (δέδρακας)” (918-924). Filoctetes es un ser incapacitado en la medida en que está subjetivamente imposibilitado de actuar por sí mismo y hacer algo que se exceptúe a lo que los otros tienen decidido hacer con él. No es, pues, un agente que tome por su cuenta la decisión, sino que suplica a otros por su situación.

En *Bacantes* de Eurípides, del 405, la tragedia comienza cuando Dioniso decide regresar a su Tebas natal, mientras reina Penteo, hijo de Ágave y sobrino de Sémele, con quien Zeus había engendrado precisamente a Dioniso. Éste viene a reclamar que le rindan culto, pero aparece ante los tebanos como un mortal. Ante el rechazo de Tebas, Dioniso hace enloquecer a las mujeres, que se retiran al monte Citerón como ménades dedicadas a oficiar de séquito del dios. Una serie de marcas (locura, extranjería, barbarie, afeminamiento) nos hablan de los límites a partir de los cuales se precisa el mundo de los varones ciudadanos en el plano de la identidad cívica, pero también de los efectos y la posible corrupción que esos límites producen en ese mundo cuya identidad se define a partir de esa relación adentro/afuera.

---

<sup>21</sup> Cf. Austin (2011: 35).

Dicha corrupción se simboliza en la escena del *sparagmós* de Penteo,<sup>22</sup> desmembramiento que destaca otro plano de la acción trágica; la situación aparece como un sacrificio ritual con Ágave como sacerdotisa, en éxtasis orgiástico (1114). No asombra, pues, el uso de términos relacionados con el degüello (σφαγή) en su dimensión sacrificial: cuando Dioniso relata la lucha ilusoria entre el fantasma y Penteo, este cree degollarlo (σφάζων) (629-631; cf. 241); y cuando Dioniso anticipa la muerte de Penteo, invoca su degüello (κατασφαγεῖς) por su madre (857-859).

Así, todos los rasgos de la enfermedad que azota a Tebas, que Penteo asume como exteriores al cuerpo cívico viril, van a terminar por afectar desde su propio interior al cuerpo del rey. Cuando Penteo, que se autoproclama el más poderoso (505), es inducido por Dioniso a travestirse, termina de consumarse la enorme perturbación (797)<sup>23</sup> enunciada por el rey. Una vez que adopta el aspecto femenino Penteo interroga (925-928): “¿Tengo la postura (στάσις) de Ino o de Ágave, mi madre?”. “Creo estar viéndolas al mirarte a ti”, responde Dioniso y agrega: “Pero este rizo se ha salido de su sitio (ἔξῆστηκε)”. Son sintomáticos aquí el vocablo *stásis*, cuyo sentido no se agota en la supuesta fijeza de la postura adoptada,<sup>24</sup> y el verbo ἐξίστημι (cuyo nombre de acción ἔκστασις se construye a partir del término *stásis*), en la medida en que ese rizo que a Penteo se le sale de su sitio preanuncia el movimiento futuro.<sup>25</sup> No es, pues, inocente el uso de ambos términos, en tanto que esa “postura” que se sale de su sitio se corresponde con la división y la duplicidad: establecerse en un lugar y a la vez salirse de él es evidentemente alterarse. Tampoco es inocente la comparación con Ino y Ágave (926): si la madre del rey inicia el *sparagmós*, Ino es quien completa la acción (1129-1130).

---

<sup>22</sup> El término aparece en vv. 735 (σπαραγμόν) y 739 (σπαράγμασιν) en relación con las prácticas menádicar, y en v. 1135 (σπαραγμοῖς) en relación con Penteo; cf. Segal (1997: 48-49, 69, 75, 112).

<sup>23</sup> Cf. Roux (1970-72: II, 490-491); Chantraine (1999), s.v. ταρασσω.

<sup>24</sup> Roux (1970-72: II, 532); cf. Loraux (1997: 102-106); (2005: 113-114).

<sup>25</sup> Cf. Vidal-Naquet (1986: 42): la *stásis* se interna en el rey Penteo.

Montada sobre esa perturbación que Penteo había formulado, su *stásis* deviene así la *stásis* de la propia Tebas que cambia su postura y se feminiza resquebrajando la identidad masculina y poniendo en movimiento, como el rizo que se escapa, una contradicción que no tardará en estallar. Penteo, que se ufanaba de ofrecer en sacrificio (796) a las bacantes, termina sufriendo él mismo una *sphagé* sacrificial, cuyo valor de muerte sediciosa se deriva de esa *stásis* que se sale de su sitio y da lugar al *sparagmós*. En este sentido, la *stásis* y la *sphagé* de Penteo son las de un cuerpo político conducido a una muerte sediciosa en el marco de la guerra que atraviesa la ciudad.

En *Edipo en Colono* de Sófocles, del 406 pero representada post mortem en 401, el propio Edipo es un agente despojado de la capacidad de decisión, aun cuando pueda enunciar su deseo de permanecer en suelo ático para brindar su rol benéfico; la disyuntiva ya no aparece como inherente a la configuración subjetiva del héroe sino como un conflicto entre dos bloques unitarios con poder para decidir sobre él. Esta capacidad de actuar en nombre del héroe será de los atenienses y los tebanos, convirtiéndose así en el centro de un conflicto que Atenas terminará internalizando, pero con una conveniente personificación del mismo siguiendo una pauta representativa que lo coloca fuera de las fronteras áticas, en tanto que se trata de una escena que se va poblando de tebanos de la casa gobernante contrapuestos al colectivo ateniense y Teseo. La *stásis* ronda la situación, pero se la oblitera haciéndola aparecer como guerra externa, dándole a sus representaciones sobre la escena una pertenencia étnica diferente de la ateniense, generalmente tebana como sucede en este caso, para que Atenas siga siendo la referencia política de la ciudad unida y sin guerra civil.

Aun si en términos formales el enfrentamiento entre Atenas y Tebas aparece como una guerra exterior, sin embargo, una vez que Edipo ha parlamentado con el colonense y se halla como suplicante en el recinto sagrado de las Euménides esperando la decisión de los

ancianos (86-90),<sup>26</sup> hace saber que fue Apolo quien le anunció que encontraría un refugio para huéspedes, *xenóstasis*.<sup>27</sup> Jugando con el compuesto, diremos que el establecimiento del *xénos* es precisamente lo que provocará la *stásis*, el movimiento del conflicto trágico, en la medida que su aceptación por los atenienses o su captura por los tebanos implicará el despliegue de la acción dramática. Como vimos, *stásis* implica la idea de permanecer en un lugar; pero esta definición derivada del sentido primero del verbo *hístemi* no debe ocultarnos las ambigüedades que implica la idea de *stásis* en tanto que sedición o guerra civil. La cuestión no se reduce entonces a la quietud que brinda el hospedaje, pues, a lo largo de esta tragedia, asentarlos en Atenas o hacer que vuelva a Tebas se dicen a partir del uso insistente del verbo *hístemi* y sus cognados, que connotan tanto el movimiento como la detención.<sup>28</sup> Se trata aquí de una guerra exterior determinada por la irrupción tebana, pero que es hospedada en el interior de Atenas, puesto que se ha presentado allí con la llegada de Edipo: su presencia en Atenas, con un estatus que no recibe una resolución definitiva, es la interiorización de la *stásis* tebana, aunque colocada en el exterior oportuno a partir del comportamiento idealizado de los atenienses.

Estos asuntos merecerían desarrollos más amplios que no es posible llevar a cabo ahora, por lo que me contentaré con hacer más las palabras de Segal (1982: 216 y 269):

Esta obra posiblemente encarne una autoconciencia de  
*fin-de-siècle* [...]. De hecho, *Bacantes*, *Edipo en Colono* de

---

<sup>26</sup> Cf. Beer (2004: 156-162); Markantonatos (2007: 77-79, 87-91, 125-126, 202-203); Tzanetou (2012: 105-126).

<sup>27</sup> Sófocles usa el vocablo dos veces, en *Edipo en Colono* que estamos analizando y en Ínaco, fr. 274 Radt (1999). Conocemos este último caso a partir de Julio Pólux (9.50), que explica el sentido del término con la idea de “alojamiento para huéspedes”. Cf. Jebb (1900), *ad loc.*

<sup>28</sup> S. OC, 11: στήσον; 23: καθέσταμεν; 47: ἐξανιστάναι; 163: μετάσταθε; 175: μεταναστάς; 276: ἀνεστήσατε; 399: στήσωσι; 491: παρασταίην; 558: ἐπέστης; 561: ἐξαφισταίμην; 733: ἐπίσταμαι; 916: παρίστασαι; 1017: ἐστάμεν; 1286: ἀνέστησεν; 1340: ζυμπαραστήρη; 1342: στήσω; 1343: στήσω; 1592: ἔστη; 1595: στάς.

Sófocles y *Ranas* [de Aristófanes], entre todas las últimas obras de su género y todas las escritas en torno a la misma época, tienen el mismo molde retrospectivo, el mismo sentido del paso de una era.

Finalmente, podría decirse que, desde Pelasgo en *Suplicantes* o incluso Agamenón y Orestes en *Orestía* de Esquilo al *Filoctetes* de Sófocles, o Penteo en *Bacantes* o Edipo en *Edipo en Colono*, el paso de esta era es, al mismo tiempo, el paso de una era en cuanto a las configuraciones subjetivas del héroe trágico, pero también es el paso de una era para la ciudadanía ateniense, desde las reformas de Efialtes a la crisis de la así llamada democracia radical, a raíz de los golpes oligárquicos de fines del siglo V a.C., la derrota en la Guerra del Peloponeso y la restauración democrática coronada por la amnistía del año 403. Pero esta ya es otra era...

## Bibliografía

- AUSTIN, N. (2011) *Sophocles' Philoctetes and the Great Soul Robbery*, Madison.
- BEER, J. (2004) *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*, Westport.
- DELEUZE, G. (1985) *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris.
- DETIENNE, M. (1967) *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- GALLEGO, J. (2003) *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.
- IRIARTE, A. (2000) "Los hijos de Edipo: simetría y enfrentamiento", en K. Andresen, J.V. Bañuls & F. de Martino (eds.) *La dualitat en el teatre*, Bari: 139-151.
- IRIARTE, A. (2002) *De Amazonas a ciudadanas. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Madrid.

- IRIARTE, A. (2004) "Antigone *autonomos*", en L. Couloubaritsis & J.-F. Ost (eds.) *Antigone et la résistance civile*, Bruxelles: 41-55.
- JEBB, R.C. (1900) *Sophocles. The Plays and Fragments, 2: The Oedipus Coloneus*, Cambridge<sup>3</sup>.
- LESKY, A. (1966) "Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus", *JHS* 86: 78-85.
- LORAUX, N. (1997) *La cité divisée. Loubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris.
- LORAUX, N. (2005) *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris.
- MARKANTONATOS, A. (2007) *Oedipus at Colonus. Sophocles, Athens, and the World*, Berlin.
- MEIER, C. (1991) *De la tragédie grecque comme art politique*, Paris.
- MIRALLES, C. (1968) *Tragedia y política en Esquilo*, Barcelona.
- MIRALLES, C. (1992) "La refondation athénienne de la condition héroïque", *Pallas* 38: 69-78.
- MITCHELL-BOYASK, R. (2007) "The Athenian Asklepieion and the End of the *Philoctetes*", *TAPhA* 137: 85-114.
- RADT, S. (1999) *Tragicorum Graecorum Fragmenta, 4: Sophocles*, Göttingen<sup>2</sup>.
- REHM, R. (2002) *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*, Princeton.
- ROUX, J. (1970-72) *Euripide. Les Bacchantes*, Paris, 2 vols.
- SEGAL, C. (1997) *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae* [1982], Princeton<sup>2</sup>.
- SEWELL-RUTTER, N.J. (2007) *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*, Oxford.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1997) "The Theatre Audience, the *Demos*, and the *Suppliants* of Aeschylus", en C. Pelling (ed.) *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford: 63-79.
- TZANETOU, A. (2012) *City of Suppliants. Tragedy and the Athenian Empire*, Austin.

- VERNANT, J.-P. (1968) “Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques”, en *Mythe et tragédie I*: 11-17.
- VERNANT, J.-P. (1969) “Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque”, en *Mythe et tragédie I*: 19-40.
- VERNANT, J.-P. (1970) “Ambiguïté et renversement: sur la structure énigmatique d’*Edipe Roi*”, en *Mythe et tragédie I*: 99-135.
- VERNANT, J.-P. (1972) “Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque”, en *Mythe et tragédie I*: 41-74.
- VERNANT, J.-P. (1975) “Catégories de l’agent et de l’action en Grèce ancienne”, en *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979: 85-95.
- VERNANT, J.-P. & VIDAL-NAQUET, P. (1972) *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, Paris.
- VERNANT, J.-P. & VIDAL-NAQUET, P. (1986) *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II*, Paris.
- VIDAL-NAQUET, P. (1973) “*Cedipe à Athènes*”, en *Mythe et tragédie II*: 149-173.
- VIDAL-NAQUET, P. (1979) “Les boucliers des héros”, en *Mythe et tragédie II*: 115-147.
- VIDAL-NAQUET, P. (1982) “Eschyle, le passé et le présent”, en *Mythe et tragédie II*: 91-114.
- VIDAL-NAQUET, P. (1986) “*Cedipe entre deux cités. Essai sur l’Edipe à Colone*”, en *Mythe et tragédie II*: 175-211.
- VIDAL-NAQUET, P. (2002) *Le miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*, Paris.
- ZEITLIN, F.I. (1965) “The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus’ *Oresteia*”, *TAPhA* 96: 463-508.
- ZEITLIN, F.I. (1966) “Postscript to Sacrificial Imagery in the *Oresteia*”, *TAPhA* 97: 645-653.
- ZELENAK, M.X. (1998) *Gender and Politics in Greek Tragedy*, New York.
- ŽIŽEK, S. (1999) *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London.

# LAS REVUELTAS ESCLAVAS ROMANAS. RESISTENCIA Y SUBJETIVIDAD POLÍTICA COLECTIVA

---

CARLOS GARCÍA MAC GAW

*Universidad Nacional de La Plata / Universidad de Buenos Aires*

## RESUMEN

Las revueltas esclavas han sido un tópico ampliamente estudiado por la historiografía moderna. La perspectiva dominante para el entendimiento de estos fenómenos parte de su caracterización como movimientos de resistencia sin un proyecto político confrontativo a la dominación de la clase de los amos. Discutiré estos fundamentos tratando de elaborar una perspectiva alternativa a partir de la posibilidad de caracterizar los movimientos esclavos desde la teoría de la construcción del sujeto político.

## PALABRAS CLAVE

IMPERIO ROMANO, ESCLAVOS, REVUELTAS, SUJETO POLÍTICO

## ABSTRACT

Slave revolts have been a widely studied topic in modern historiography. The dominant perspective for the understanding of these phenomena starts from their characterization as resistance movements without a confrontational political project to the domination of the master class. I will discuss these



foundations trying to elaborate an alternative perspective from the possibility of characterizing the slave movements from the theory of the construction of the political subject.

#### KEYWORDS

ROMAN EMPIRE, SLAVE, REVOLTS, POLITICAL SUBJECT

En la historiografía sobre el esclavismo, la comparación entre la esclavitud antigua y la moderna es recurrente entre los historiadores. Para citar solo un ejemplo basta recordar el primer capítulo del libro de Moses Finley, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, que no puede dejar de citarse en relación con la problemática de la esclavitud desde su primera publicación en el año 1980. Allí Finley señala la importancia central que adquirió la cuestión a partir de la publicación de la obra de Henri Wallon en 1847, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, y su estrecha cercanía con el avance de las ideas abolicionistas, obra que, sin embargo, califica como el cenit de la producción intelectual del periodo dominado por los que él llama “anticuaristas”, quienes manifestaron una inclinación hacia los aspectos morales de la problemática. Sin embargo, resulta claro que el interés por la esclavitud antigua se disparó por la centralidad que adquirió la problemática socioeconómica de la esclavitud moderna en relación con el desarrollo del capitalismo y la revolución industrial. Unos pocos años después de la publicación de Wallon, desde una perspectiva muy distinta Karl Marx (1971) adelantó en las *Formas que preceden a la producción capitalista*, uno de los escritos reunidos en los *Grundrisse*, la idea de un “modo esclavista de producción”, como un producto histórico de las contradicciones surgidas en el seno de la comunidad antigua, y que tendría una larga trascendencia luego de la revolución rusa. Por su parte Friedrich Engels (s/d) relacionó en su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* el desarrollo de la sociedad de clases con la aparición de las relaciones de explotación esclavistas. Finalmente, y me convierto

así en un reduccionista -injustamente para muchos nombres que merecerían ser recordados-, Max Weber analizó la problemática de la esclavitud en varios de sus textos, como en el largo apartado sobre la ciudad antigua que se incluye en *Economía y sociedad* (2014) o en su conferencia sobre “La decadencia de la cultura antigua. Sus causas sociales” (1981). Weber encontraba en la esclavitud una de las causas que explicaba el estancamiento de la sociedad antigua en relación con la dinámica económica lograda en la edad media en su paso al capitalismo.

Como señala Finley, ya en el siglo XX la problemática del esclavismo fue la base de la polémica ideológica que enfrentó a los historiadores alineados con los grupos que respondían a las dos Alemanias como consecuencia de los resultados de la segunda guerra mundial. Los académicos de la Unión Soviética se allanaron a las perspectivas planteadas por Stalin, asimilando la totalidad de la edad antigua a un “periodo esclavista” cuyos conflictos revolucionarios tendrían como consecuencia el fin del mundo antiguo y el desarrollo del periodo feudal. El descongelamiento en la Unión Soviética y el avance de las perspectivas críticas que avanzaron en el seno mismo del materialismo histórico tuvieron consecuencias importantes en la historiografía del esclavismo antiguo y en la percepción del paso del mundo antiguo al feudal. Una transición que se construyó a semejanza de su hermana mayor, la transición del feudalismo al capitalismo, que fue el objeto central de los estudios y discusiones marxistas desde la aparición de *El capital*. Sin embargo, el papel de la “revolución esclava” progresivamente disminuyó en cuanto a su importancia en relación con la causalidad que anteriormente se le otorgaba en el paso al mundo feudal.

Finley en el capítulo cuarto de *Esclavitud antigua e ideología moderna* critica a Elena Staerman y Perry Anderson por extender el periodo esclavista romano hasta la crisis del siglo tercero puesto que para él se cerraba a mediados del siglo II. Por otra parte, también afirma que “no existe ninguna razón para pensar que [...]

las revueltas de esclavos contribuyeron a la ruptura de la sociedad clásica y a la transición a la Edad Media” (1990: 83). Para Staerman (1981) y Anderson (1997) la crisis del s. III resulta la expresión del fin de la dominación de las relaciones esclavistas sostenidas en la expansión imperialista romana, lo que abre un progresivo avance de la fijación de la fuerza de trabajo a la tierra y el reemplazo del esclavo por el colono. Staerman, en particular, plantea que las rebeliones esclavas de fin de la república fueron las que lograron el mejoramiento de las condiciones de su explotación y la consecuente pérdida de productividad, lo que habría llevado al reemplazo de la villa esclavista por el latifundio en curso de feudalización por la fijación de la mano de obra a la tierra. Contrariamente a lo que planteaba la idea estalinista del fin del mundo antiguo por causa de las revueltas esclavas,<sup>1</sup> Staerman escribe poco después del inicio del *glasnost*, es decir la apertura política soviética, que los esclavos no podían ser portadores de nuevas relaciones sociales de producción y que, por lo tanto, no era el producto de sus acciones la causa del inicio de la transición al feudalismo. Es decir que ambos problemas, el fin del esclavismo y el fin del mundo antiguo, a pesar de estar relacionados, se percibieron independientemente. Santo Mazzarino (2003) se planteó el problema en un célebre trabajo publicado en 1961 (*Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*) llamado “Si può parlare di rivoluzione sociale alla fine del mondo antico?” Mazzarino concluye en su texto que en el tardoantiguo hubo dos vías para los explotados (a quienes identifica básicamente con los colonos y esclavos asentados en la tierra), la bacauda (la rebelión contra el estado y los terratenientes) o el vasallaje (la sumisión a los terratenientes), y que la revolución desde abajo no ocurrió porque la nueva historia no fue realizada por los bacaudas sino por los vasallos.

En la consideración de los historiadores modernos resulta central la cuestión de la conciencia política y las intenciones de aquellos

---

<sup>1</sup> Representada por Alexander Mišulin, entre otros. Cf. Piantanida (inédito: 156 ss.).

que participan en las revueltas. Pierre Vidal-Naquet (1981) ya había entrado en esta cuestión al preguntarse si los esclavos griegos constituían una clase social, respondiendo negativamente. Al igual que Finley lo hizo luego, entendía que la diferente posición de los trabajadores esclavos en relación con los medios de producción, así como la ausencia de una “conciencia de clase” eran elementos suficientes para justificar esta respuesta. Desde una perspectiva antinómica Geoffrey De Sainte Croix ha catalogado a los esclavos antiguos como una clase, ya que la define como “la expresión social colectiva del hecho de la explotación” (1988: 60-61). Además, señala que quienes conforman una clase pueden ser total o parcialmente conscientes de su identidad como tal y de sus intereses comunes. La lucha de clases es entonces para De Sainte Croix la relación entre las clases que implica explotación o resistencia a ella.

En beneficio de esta presentación he simplificado el pensamiento de Santo Mazzarino que tiene el cuidado en el inicio de su trabajo de reflexionar sobre el alcance de la noción de “revolución”. Más recientemente, Moses Finley (1990) ha planteado que este término adquiere para nosotros una connotación precisa a partir de la revolución francesa y especialmente a partir de la teoría de Marx por lo cual se limita a aquellos momentos en la historia de la lucha de clases durante los cuales se produce un cambio radical y violento en la estructura política, por lo que Finley rechaza su uso para los acontecimientos del mundo antiguo. Sin embargo, señala que existe la conciencia de cambios profundos en el plano político a partir del aumento de la participación popular en el gobierno en las ciudades-estado griegas, expresada como *metabolé politeiôn*. Pero además de esto, creo que la idea de una inversión social violenta es algo que aparece como un horizonte amenazante recurrentemente para los propietarios esclavistas y los terratenientes romanos. Por poner un ejemplo, el obispo Optato de Milevis (3.4.5) cuando escribe sobre el levantamiento de los circunceliones africanos en el s. IV, dice que “las rutas no eran seguras porque los amos, arrojados de sus carruajes,

debían correr de manera servil delante de sus esclavos, sentados en el lugar de sus patrones”. En el imaginario de los romanos se trata de un mundo cabeza para abajo en el cual los amos se han vuelto esclavos y viceversa.

En un artículo aparecido en 1945, William L. Westermann plantea que la institución de la esclavitud en el mundo greco-romano suponía un tipo de explotación adecuado a ciertas normas no escritas que se consideraban aceptables, aun a pesar de su dureza, y esto suponía un mantenimiento básico representado por alimentos, vestimenta y alojamiento. De acuerdo a su interpretación sobre fragmentos de la *Biblioteca histórica* de Diodoro de Sicilia (34/35.2.1-2), la ausencia de este equipamiento mínimo habría sido el detonante para la primera guerra esclava en Sicilia (136-132 a.n.e.). Para Westermann, si bien la esclavitud norteamericana presentaba particularidades respecto de la antigua, como la negritud y el abolicionismo militante iniciado a principios del s. XIX, compartía igualmente aquellos supuestos mantenimientos mínimos que, cuando no se respetaban, llevaban a la revuelta. Unos años después Peter Green (1961) publicó un artículo en *Past & Present* en el cual también analiza la primera guerra esclava siciliana. Allí destaca que en ningún caso se puede pensar que la revuelta de Euno constituyera una forma de socialismo primitivo, ya que estaba fundada sobre la idea de una organización política monárquica y religiosa. Euno tomaba como modelo a la monarquía selúcida de su patria natal, y no aspiraba a disolver las clases sociales ya que en su corte él mismo estaba rodeado de sirvientes de distintas categorías.

En 1989 Keith Bradley publicó la obra más importante de la historiografía actual sobre las revueltas esclavas, *Slavery and Rebellion in the Roman World*. En ella se estudian las tres grandes revueltas romanas, las de Sicilia del 136 y del 104 a.n.e., y la de Espartaco del 73 a.n.e., y se incluye además un capítulo introductorio comparativo con las revueltas esclavas del mundo moderno. Siguiendo un esquema de razonamiento clásico, Bradley trata de subrayar la importancia

de marcar una distinción conceptual entre revolución y rebelión, y se inclina por entender los fenómenos de resistencia esclava principalmente desde la última perspectiva. A partir del análisis de la historiografía sobre la esclavitud americana establece una distinción entre las revueltas esclavas modernas, señalando una línea divisoria antes y después de la revolución de Santo Domingo y la posterior creación de la República de Haití, proceso durante el cual en 1792 se abolió la esclavitud, medida que dos años después la Convención Nacional Francesa extendió a todas sus colonias. En palabras de Bradley, el surgimiento de este nuevo estado supone “la creación de un cambio real, la sustitución, predicada sobre asunciones teóricas o intelectuales, de una completa forma de gobierno y organización social por otra”. A pesar de ello el autor sostiene que, si bien el hecho de haber llegado al establecimiento de un nuevo estado como Haití se produjo como resultado de un aumento creciente de la rebelión, eso no implica que las acciones de los rebeldes hayan sido necesariamente revolucionarias: “there is little evidence to suggest that slaves generally sought to effect radical transformations of established social and political orders” (Bradley 1998: 14-15). El objeto de estas revueltas habría sido básicamente la búsqueda de la libertad y hace extensivo este razonamiento para el caso del mundo romano. Sostiene que existe la posibilidad de que en las tres grandes guerras de esclavos se haya buscado premeditadamente una insurrección de enorme escala. Pero, dada la evidencia con que se cuenta para este período, donde es constante la fuga individual puntualizada por ocasionales pequeñas revueltas a escala local, las probabilidades conspiran en contra. De acuerdo con esto, Bradley (1998: 104) plantea que la organización que emergió en estos casos apuntó fundamentalmente a proteger la libertad alcanzada y a mantener el impulso de las revueltas, y que hubo una ausencia de cualquier teoría o impulso ideológico detrás de los movimientos esclavos.

No todos los historiadores piensan así. Theresa Urbainczyk (2008) entiende que la búsqueda del enrolamiento masivo de nuevos

esclavos para mantener las tres grandes guerras esclavas romanas y la voluntad de tomar las armas es un índice que señala claramente un presupuesto revolucionario que se explicaría por la inversión del estado normal de los acontecimientos. Yo prefiero seguir esta dirección aclarando, no obstante, que estos elementos señalados para caracterizar a una situación como propiamente “revolucionaria” adolecen del problema de trasladar el imaginario revolucionario del siglo XIX y XX al mundo romano. Tal vez sea necesario revisar el concepto de ideología tal cual se ha aludido, entendido como una teoría orgánica de la liberación que debería estar presente para la caracterización de los movimientos esclavos como revolucionarios.

Partiré aquí de la idea de que los textos antiguos donde aparecen referencias a comunidades esclavas rebeldes forman parte del discurso social hegemónico y permiten aproximarnos a las representaciones sociales que se encontraban activas en el contexto socio-histórico en el que circularon. Según Alejandro Raiter “*discurso dominante* es un sistema social de referencias semióticas: todo lo producido en una sociedad adquiere una significación particular en función de esas referencias establecidas” (1999: 25-26).<sup>2</sup> Este discurso “está compuesto por un conjunto de *signos ideológicos*, con un determinado *valor*, en torno de los cuales giran todas las demás significaciones sociales potencialmente válidas” (ibid.). De esta forma, los conflictos ideológicos se expresan en el plano de las representaciones a través del lenguaje, y, como señala Valentin Voloshinov, la clase dominante busca imponer su *valoración* sobre los signos ideológicos por encima del resto de las clases sociales (2009: 47-48). La clase social no coincide con el total del colectivo semiótico, es decir, el grupo que utiliza los mismos signos de la comunicación, puesto que necesariamente es menor que él. El autor dice que la clase dominante busca adjudicar al signo ideológico un carácter eterno por encima del resto de las clases sociales, pretendiendo apagar así *la*

---

<sup>2</sup> El destacado es mío.

*lucha de valoraciones sociales* que se verifica en él al imponer la suya propia. Este concepto de valoración es central, “porque esta es la que determina el ingreso de un significado referencial dado el horizonte de los hablantes, tanto el del grupo más inmediato como el horizonte social de una clase social. Además, a la valoración le corresponde un papel justamente creativo en los cambios de la significación” (Voloshinov 2009: 169). Esto permite entender por qué el autor dice que “el signo llega a ser la arena de la lucha de clases” (Voloshinov 2009: 47-48). La posibilidad de establecer un discurso alternativo al dominante, a partir del cual convocar a una acción revolucionaria, aparece como el primer paso de una agenda libertaria. Ernesto Laclau (2008: 24) plantea que la unidad mínima a partir de la cual se puede elaborar la construcción de una acción política es la categoría de demanda, para pasar en una segunda instancia desde lo particular a lo universal. Aquí trataré de analizar los conflictos ideológicos en el mundo antiguo que se organizan alrededor de determinados signos lingüísticos que condensan las representaciones políticas ligadas a la organización social y al concepto del poder. Esta posibilidad de construir un discurso alternativo al hegemónico a partir de criterios de valoración es el resultado de la acción de un sujeto político colectivo. Tales discursos permiten cohesionar y organizar a grupos sociales con fines políticos relativamente precisos que cuestionan seriamente el orden establecido fijado por el discurso dominante. Vale decir que la circulación de un discurso alternativo al dominante, capaz de establecer un grado importante de cohesión social, genera las condiciones para una acción revolucionaria, puesto que pone en cuestionamiento el orden social establecido. En función de este criterio avanzaremos en el análisis de casos históricos concretos.

El problema que enfrentamos es que no tenemos registros directos del discurso de los esclavos. Una alternativa posible, y restringida en su alcance, es analizar la forma en que se articula el discurso dominante en relación con las acciones de los esclavos que no se encuadran dentro de lo que el orden esclavista encontraría



como deseable, esto es que los esclavos sean dóciles y obedientes. Esto supone reconstruir parcialmente las acciones de los esclavos y observar las consecuencias de las mismas en relación con el discurso y la estructura social dominante, es decir buscar las trazas de su discurso alternativo. Veamos.

En el *Deipnosofistas* de Ateneo, el personaje Demócrito (Ath., 6.263c) dice que Anaxandrides escribió en su *Anquises* que nunca hubo una *pólis* compuesta por esclavos. Sin embargo, recuerda también el establecimiento de Éfeso (Ath., 6.267a), que según Malacus habría sido fundada por mil esclavos de origen samio. Estos se habían fugado y habían hostigado a sus amos a lo largo de seis años. A raíz de los grandes daños que les habían causado, los samios finalmente consultaron al oráculo y los dejaron partir impunes de la isla, llegando por mar para luego fundar Éfeso. De acuerdo con esta leyenda y atentos al supuesto origen de los fundadores de Éfeso, en realidad podríamos hablar de una *pólis* compuesta por esclavos, ya que estos en lugar de ser liberados por sus amos tomaron la libertad por la fuerza. En el imaginario de los antiguos griegos y romanos la idea de una ciudad esclava parece una aberración. Aristóteles (*Pol.*, 3.9.6 y 12.8) plantea el hecho como una contradicción en sí misma. Una discusión de este tipo atravesó el mundo griego en el siglo IV a.n.e. luego de la fundación de Mesene por Epaminondas, una ciudad cuyos habitantes fueron los ilotas mesenios liberados de la dominación ejercida por los espartíatas.<sup>3</sup> Probablemente la distinción entre esclavos por naturaleza y esclavos por convención que aparece en Aristóteles se relaciona con ese episodio y con la más antigua oposición entre griegos y bárbaros.<sup>4</sup>

En una inscripción de Colofón, del siglo II a.n.e., aparentemente del período entre 129 y 89 a.n.e., se da cuenta de los ataques y pillajes llevados a cabo por personas sometidas a la autoridad romana en un lugar del territorio de la ciudad llamado *doúlōn pólis*, la ciudad de

---

<sup>3</sup> Cf. Luraghi (2002).

<sup>4</sup> Cf. Cartledge (1993: 170-173).

los esclavos. El senado ordena que se ponga fin a estos desmanes y que los gobernadores de Asia apliquen esa decisión. Algunos autores han visto en estos hechos las consecuencias del levantamiento de Aristónico (autoproclamado Eumenes III después de la muerte de Átalo III y el legado del reino de Pérgamo a Roma), de los años 133-129 a.n.e., ligando el topónimo con la noticia de Estrabón, que indica que Aristónico había reunido una muchedumbre de miserables y esclavos a los que les dio el nombre de “heliopolitas”.<sup>5</sup> Durante la ocupación de Colofón por parte de Aristónico cuando se proclamó rey, un grupo de esclavos partidarios de este podría haberse refugiado allí después de que se perdiera el control de la ciudad, dando nombre al sitio. Es importante señalar en este caso que *doúlōn pólis* es el sitio de Colofón que sufre los pillajes.

Evidentemente, una *doúlōn pólis* es un oximoron. Antes que tener la connotación que nosotros le daríamos, una *ciudad* de esclavos, y resalto entonces “ciudad” por sobre “esclavos”, parece más bien ser la inversa: una referencia semántica dominada por *doúlōn* y no por *pólis*, lo que la coloca dentro del discurso de los amos como una aberración porque está más allá de los límites de significación que fija el discurso dominante para el signo *pólis*. Por eso la expresión *doúlōn pólis* lo desafía. En cierto sentido puede pensarse como un espacio en donde el poder de los amos no puede ser ejercido bajo ninguna condición. En el caso antes analizado parece ser un *locus* geográfico. Literalmente un quilombo antiguo si uno establece una comparación con las comunidades cimarronas modernas.

En el mismo texto de Ateneo (Ath., 6, 265d s.) podemos rastrear algunas inconsistencias en el discurso dominante. Siempre según Demócrito, Ninfodoro de Siracusa cuenta que una gran cantidad de esclavos fugitivos se había reunido en las zonas montañosas cercanas a Quíos, desde donde acosaban a los habitantes. Uno de ellos, de nombre Drímaco, los organizó militarmente y rechazó en

---

<sup>5</sup> El fragmento de la inscripción transcrito en Ferrary (1991: 558, n. 3.); Paradiso (2012: 113). Sobre los heliopolitas véase Estrabón, *Geog.*, 14, 1, 38.

varias ocasiones a las tropas enviadas en su contra.<sup>6</sup> Luego de esto, Drímaco pactó un armisticio con los habitantes de Quíos. Por el mismo, se comprometía a robar de los depósitos solo lo necesario para mantenerse y a revisar las causas de los esclavos que se fugaran para reunirse consigo, mientras que conservaría solamente a quienes tuviesen una razón justa para huir reenviando a los demás a sus amos. Según el relato, a partir de entonces los esclavos se fugaron en menor cantidad por el temor que les causaba el juicio de Drímaco. Este, por otro lado, mantenía bajo un férreo control a los esclavos fugitivos bajo su mando impidiendo el saqueo de la campiña salvo en las condiciones anteriormente acordadas. Sin embargo, la ciudad puso precio a la cabeza de Drímaco. A su muerte recomenzó la fuga de esclavos y el pillaje de las tierras de Quíos. Por eso, los quitotas, recordando la moderación de Drímaco, le levantaron un *heroon*. Allí los esclavos fugitivos le sacrificaban las primicias de sus robos. La historia cuenta que la sombra de Drímaco apareció en sueños a numerosos habitantes de Quíos advirtiéndoles de las conspiraciones de sus esclavos, quienes luego le agradecían realizando sacrificios en su altar.

Los tratados de paz entre esclavos cimarrones y el régimen colonial no son desconocidos en la historia americana, como en casos que se conocen del Brasil, Colombia, Cuba, Ecuador, Jamaica, México, etc. Estos tratados en general reconocieron la libertad a las comunidades cimarronas, la integridad territorial, y realizaron acuerdos para suplir algunas de sus necesidades económicas, pidiendo a cambio poner fin a las hostilidades hacia las plantaciones, devolver a los futuros fugitivos y ayudar a los blancos para cazarlos (Urbainczyk 2008: 32). Estos hechos son comparables con la situación de Quíos. Pero el análisis del fragmento de Ateneo genera una cierta sensación de ambigüedad. Resulta claro que el relato se cierra con la posición de Drímaco como cómplice de los amos al presentárseles en sueños

---

<sup>6</sup> Sobre la cronología posible de la revuelta, alrededor del 270/260 a.n.e., cf. Bonelli (1994: 135, n.1); Fuks (1968).

para prevenirlos sobre sus esclavos infieles. Además, los fugitivos ayudan a reforzar la esclavitud en Quíos al obligarse a devolver a los que huyen “sin una razón justa”. Esto supone reconocer la institución y un estándar para la misma. Es un ejemplo de cómo el discurso dominante re-procesa los hechos y les otorga una explicación que se encuadra dentro de sus referencias. Las leyendas suelen cumplir esta función. Lo que resulta ambiguo en este discurso de Ateneo es que, por un lado, está destinado a expresar la capacidad del control de la situación por parte de los amos esclavistas, pero el acuerdo de paz logrado por los esclavos fugitivos griegos impone un límite externo al poder de la clase esclavista sobre los esclavos y cuestiona uno de sus fundamentos, el de colocar bajo su dominio al otro, mucho más cuando quienes imponen ese límite son los mismos esclavos.

La manera en que se organiza el primer levantamiento de los esclavos sicilianos alrededor del año 136 a.n.e. permite seguir en cierto grado la forma en que se expresa un proceso de construcción política. La versión de Diodoro (34-35.2.10) transmitida por Focio señala que los esclavos de la ciudad de Enna que conspiraban contra sus amos recurrieron a Euno, un esclavo de origen sirio, para consultarle su opinión sobre el favor de los dioses sobre la revuelta. Euno era conocido porque se presentaba a sí mismo como dotado con poderes oraculares y solía decir que una diosa siria se le aparecía vaticinándole que se convertiría en rey (Diod., 34-35.2.5-7). A pesar de que en el relato de Diodoro (34-35.2.6 y 11) Euno aparece retratado como un charlatán que engaña a los demás con supercherías, su opinión favorable para el inicio del levantamiento opera como un disparador de la revuelta. Una vez que los rebeldes toman la ciudad se reúnen en una asamblea que tiene lugar en el teatro. Euno es elegido allí rey, “no por su coraje o habilidad militar sino por sus engaños y su puesta en marcha del movimiento, y porque su nombre parecía contener un presagio favorable que sugería buena fortuna para sus súbditos” (Diod., 34-35.2.14). Euno hizo lo que se esperaba de un *basileus*, se coronó con una diadema, organizó un consejo

supremo -una *boulé*- y convocó a una asamblea -*ekklesia*- (Diod., 34-35.2.15-16). Incluso acuñó moneda donde aparece representado como “Antíoco rey”, nombre que él mismo se había dado (Diod., 34-35.2.24). Es interesante destacar que en el texto de Diodoro aparece insistentemente la cuestión de la profecía de Euno como un futuro rey, esto da paso a un encadenamiento de acciones simbólicas claramente ligadas con la construcción del poder: la profecía, la reunión de la asamblea que lo inviste, la elección de un consejo que lo secunda, la coronación con la diadema, todo ello se resume en “Antíoco rey”. El resumen constantiniano indica que “Euno, rey de los rebeldes, se llamó a sí mismo ‘Antíoco’ y a su horda de rebeldes ‘sirios’” (Diod., 34-35.2.24).

De acuerdo con la perspectiva abierta por John Austin (1962), existe un tipo de verbos que se diferencia de los verbos descriptivos o enunciativos, llamados realizativos (performativos) “en los que no hay distancia temporal entre la enunciación y la realización del acto que predicarían”.<sup>7</sup> Estos verbos forman expresiones que no describen o registran nada, donde el acto mismo de expresar la oración es realizar la acción. Pero además, para Austin es necesario que las circunstancias en las que se expresen las palabras sean las apropiadas. Como expresa Alejandro Raiter, “Al establecer que las circunstancias deben ser las apropiadas para evitar que el acto sea nulo o infortunado, Austin está llamando ‘convencionales’ a las condiciones para que los actos puedan ser realizados; convencionales en el sentido de cumplir con un conjunto de supuestos o principios compartidos por la comunidad como las condiciones, contextos y formas, válidos para su realización” (2003: 24).

En nuestro caso es imposible seguir, a través del relato de Diodoro, la relación directa que se establece entre las acciones y los discursos enunciados alrededor de ellas para analizar en detalle cómo se construye el poder de la organización esclava. En especial

---

<sup>7</sup> Austin (1982).

lo que interesa aquí es la elección de Euno como “Antíoco rey” y la realización de la profecía que culmina en su coronación. Exactamente el conjunto de circunstancias que rodean a la elección de Euno es lo que transforma esta situación en un “hecho” cargado con implicancias excepcionales, es decir “no convencionales” de acuerdo al criterio de Austin señalado más arriba. El acto de investidura del rey debería haber sido llevado a cabo por alguien capaz de efectuar ese acto de habla ya que los roles que pueden cumplir los hablantes son convenciones impuestas por el discurso dominante. En este caso quien es investido como rey es un esclavo, la asamblea que convalida tal hecho político está conformada por asesinos, ladrones y esclavos fugitivos, y el consejo que este rey elige para ser asesorado está conformado igualmente por algunos de ese grupo. Este contexto “no convencional” es lo que carga a esta investidura con una trascendencia particular que puede ser equiparada a la expresión *doúlōn pólis*, porque desafía a la vez que se apropia de las convenciones impuestas por el discurso dominante.

El juego semántico que se establece alrededor de esta última expresión es probablemente lo que permite reflejar con mayor claridad y sintetizar las ideas expuestas hasta aquí, simplemente porque el signo permaneció a través del tiempo, pero esto no invalida el análisis de los otros casos. El oxímoron que significa el signo lingüístico *doúlōn pólis* no supone un conflicto gramatical por un uso incorrecto de las estructuras lingüísticas, sino un conflicto ideológico por la valoración de tal signo. Siendo “*pólis*” el signo que denota la forma ideal de vida en una comunidad de hombres libres, el acto de habla que denota una ciudad de esclavos (*doúlōn pólis*) es la expresión del conflicto ideológico que refleja la voluntad de extender el criterio de organización social en libertad a aquellos a quienes su misma condición de esclavos se los niega. Por definición el *polítes* o el *civis* es la contracara del *doúlos* o el *servus*, puesto que la carencia de libertad de estos últimos les niega la posibilidad de ser pensados como miembros de una comunidad. El uso del lenguaje aparece entonces

como un espacio privilegiado para la expresión del conflicto entre ambos grupos. Es imposible imaginar un resultado contrafáctico para las revueltas esclavas, pero el conflicto por la diferente valoración de los signos es una expresión concreta de la lucha de clases y de la construcción de una subjetividad política colectiva.

## Bibliografía

- ANDERSON, P. (1997) *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Madrid.
- AUSTIN J. L. (1982) *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona (Edición original: *How to Do Things with Words*, 1962).
- BRADLEY, K. (1998) *Slavery and Rebellion in the Roman World*, Bloomington-Indianapolis [1989<sup>1</sup>].
- CARTLEDGE, P. (1993) “Like a Worm i’ the Bud? A Heterology of Classical Greek Slavery”, *G&R* 40. 2: 163-180.
- ENGELS, F. (sin datos) *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, en Archivo Marx-Engels de la Sección en Español del Marxists Internet Archive. URL: [https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el\\_origen\\_de\\_la\\_familia.pdf](https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf) (última consulta 20 de mayo de 2019)
- FERRARY, J.-L. (1991) “Le statut des cités libres dans l’ Empire romain à la lumière des inscriptions de Claros”, *Comptes Rendus de l’ Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 3: 557-577.
- FINLEY, M. (1982) *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona.
- FINLEY, M. (1990) “La revolución en la antigüedad”, en R. Porter y M. Teich (eds.) *La revolución en la historia*, Barcelona: 71-87.
- DE SAINTE CROIX, G. E. M. (1988) *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona.
- GREEN, P. (1961) “The First Sicilian Slave War”, *P&P* 20: 10-29.
- LACLAU, E. (2008) *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires.

- LURAGHI, N. (2002) “Becoming Messenian”, *JHS* 122: 45-69.
- MARX, C. (1971) “Formas que preceden a la producción capitalista”, en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, vol. I, México: 433-477, (Grundrisse 1857/8).
- MAZZARINO, S. (2003) “Si può parlare di rivoluzione sociale alla fine del mondo antico?”, en *Il basso impero. Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, Bari: 431-445.
- PARADISO, A. (2012) “Le Città degli schiavi”, en F. Reduzzi Merola (a cura di), *Dipendenza ed emarginazione nel mondo antico e moderno, Atti del XXXIII Convegno Internazionale GIREA*, Roma: 103-114.
- PIANTANIDA, F. (inédito) *La participación de los aporoi en las guerras serviles tardorreplicanas y su relación con los esclavos rebeldes. Ideología dominante, praxis popular y discordias civiles*, Buenos Aires.
- RAITER, A. (1999) *Lingüística y política*, Buenos Aires.
- RAITER, A. (2003) *Lenguaje y sentido común. Las bases para la formación del discurso dominante*, Buenos Aires.
- STAERMAN, E. M. (1981) “La caída del régimen esclavista”, en AA.VV. *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid: 59-107.
- URBAINCZYK, T. (2008) *Slave Revolts in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles.
- VIDAL-NAQUET, P. (1981) *Le chasseur noir*, Paris.
- VOLOSHINOV, V. (2009) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires [1929<sup>1</sup>].
- WEBER, M. (1981) “La decadencia de la cultura antigua. Sus causas sociales”, en AA.VV. *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid: 35-57.
- WEBER, M. (2014) *Economía y sociedad*, México.
- WESTERMANN, W. L. (1945) “Slave Maintenance and Slave Revolts”, *CPh* 40.1: 1-10.



# DIONISO: LA MANÍA DE UN DIOS

---

ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL  
*Universidad Complutense de Madrid*

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es estudiar las distintas manifestaciones de la *μανία*, es decir, la locura, euforia o frenesí, en relación con el culto de Dioniso, a quien se atribuye el patronazgo de la *μανία* ritual. Tras un breve bosquejo de los rasgos de la *μανία* teléstica, analizaremos distintos ejemplos en los que Dioniso provoca el delirio y el éxtasis en sus seguidores y otros en que el propio dios es *μανόμενος*, esto es, encarna la *μανία* o cae presa de ella. La ambivalencia del Dioniso *μανόμενος* se refleja en las dos caras de la *μανία*, la saludable y la sombría, la una de efectos catárticos y liberadores, la otra de consecuencias nefastas. La *μανία* saludable está notablemente atestiguada en la realidad cultural, mientras que la faceta violenta de la *μανία* sombría se manifiesta con extrema crudeza en los mitos de renuncia pero aparece muy atenuada en el culto histórico.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte del Proyecto de Investigación “El culto dionisiaco en las islas del Egeo y Asia Menor” (FFI 2015-65206-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Al final del artículo se incluyen en un anexo los textos más relevantes para el estudio, a los que remite la indicación [T] seguida de un número que aparece en el cuerpo de texto o en las notas.

## PALABRAS CLAVE

DIONISO, ΜΑΝΪΑ, DELIRIO, ENTUSIASMO, RITOS

## ABSTRACT

The objective of this article is to study the different manifestations of *μανία*, that is, madness, euphoria or frenzy, according to the cult of Dionysus, to whom the patronage of the ritual *μανία* is attributed. After a brief outline of the features of the telestic *μανία*, we will analyze different examples in which Dionysus causes delirium and ecstasy in his followers. Other sources show that the god himself is *μαϊνόμενος*, that is, he embodies *μανία* or falls prey to it. The ambivalence of the Dionysus *μαϊνόμενος* is reflected in the two faces of the *μανία*, the healthy and the gloomy one, the one with cathartic and liberating effects, the other with dire consequences. The healthy *μανία* is remarkably attested in the cultic reality, while the violent facet of the somber *μανία* manifests itself with extreme crudeness in the myths of rejection to the god but it appears very attenuated in the historical cult.

## KEYWORDS

DIONYSUS, MANIA, DELUSION, ENTHUSIASM, RITES

## 1. La *μανία* ritual

Platón distingue en el *Fedro* cuatro tipos de *μανία* divina: la profética cuyo patrono es Apolo, la teléstica bajo el patronazgo de Dioniso, la poética inspirada por las Musas y la erótica cuyos patronos son Afrodita y Eros.<sup>2</sup> El presente trabajo se centra en la *μανία* teléstica, es decir, la que se asocia fundamentalmente a rituales dionisiacos, que el propio Platón define en otro pasaje como el estado de quienes recurren a adoraciones y súplicas a los dioses, así como a purificaciones y otros

---

<sup>2</sup> Pl. *Phdr.* 265b [T 1].

ritos para liberarse de antiguas culpas.<sup>3</sup> El hecho de que los efectos de la μavía sean perdurables en el futuro, o sea tras la muerte, sugiere en este caso una concepción de la μavía teñida de colorido órfico,<sup>4</sup> en la que no se va a profundizar ahora.

Mucho se ha escrito en época moderna sobre la μavía y Dioniso, desde las reflexiones de Rohde en su célebre libro a propósito de la religiosidad griega, pasando por Otto, Dodds, Linforth, Jeanmaire o Kerényi, hasta los estudios de Henrichs, Bremmer y Graf, que, a mi juicio, son quienes mejor se han acercado al fenómeno recurriendo a los textos clásicos; a estos estudios se suman otros como la reciente monografía de Ustinova.<sup>5</sup> El término μavía deriva del verbo μαίνομαι y está relacionado etimológicamente con μένος, es decir, el ímpetu, el vigor, pero también la furia y la cólera.<sup>6</sup> Dicho valor semántico se aprecia en el uso del verbo μαίνομαι en los poemas homéricos, en especial en la *Ilíada*.<sup>7</sup> Y perdura todavía en un pasaje de Pausanias que llama ménade a una de las mujeres del mar, las *Haliai*, que llegaron a Argos desde el Egeo con Dioniso, se enfrentaron en combate a Perseo, murieron y fueron allí enterradas.<sup>8</sup> En este ejemplo, el cortejo de Dioniso es tan combativo como frenético. Resulta

---

<sup>3</sup> Pl. *Phdr.* 244d-e [T 2]. Este pasaje ha sido estudiado en detalle por Linforth (1946b) y Pretini (2001), con bibliografía. Véase además Dodds (1960 [1951]: 79-83); Jeanmaire (1951: 137-138); Calvo (1973: 163); Gazolla (2002: 102); Casadesús (2013a: 389-394); Glodowska (2013: 99-100); Bernabé (en prensa: § 8); Ustinova (2018: 112-115).

<sup>4</sup> Jiménez San Cristóbal (2005: 542-543); Bernabé (2011: 213-214).

<sup>5</sup> Sobre la μavía, en particular vinculada a Dioniso, cf., *ex. gr.*, Rohde (1995 [1925<sup>9</sup>]: 437-449); Otto (1997 [1948<sup>2</sup>]: 78-79); Linforth (1946a: 127), (1946b); Dodds (1960 [1951]: 69-100); Jeanmaire (1951: 105-156); Calvo (1973); Kerényi (1976: 131-134, 176); Henrichs (1978), (1982: 143-147), (1994); Bremmer (1984); Burkert (1985: 161-162 [2007: 219]); Padel (2005 [1995]: 48-50, 53-62); Seaford (2006: 105-110); González Merino (2009: 69-74); Guidorizzi (2010); Graf (2010); Alonso (2013); Jouanna (2013); Perczyk (2013) y (2018: 37-127); Porres (2013); Saïd (2013: 363-393); Bernabé (en prensa: § 6); Ustinova (2018: 169-216).

<sup>6</sup> Sobre la etimología de μavía, véase Chantraine (2009 [1968]) y Beekes (2010) *sv.* μαίνομαι.

<sup>7</sup> Véase *infra* § 3. 1

<sup>8</sup> Paus. 2, 20, 4; 22, 1, cf. Otto (1997 [1948<sup>2</sup>]: 78-79); Kerényi (1976: 177), Arrigoni (1999: 13 y n. 22 [con referencias iconográficas y bibliografía], 21, 26, 38, 58, 65).

complicado, por tanto, definir, y aún más traducir, lo que un griego entendía por  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  ritual. Se ha explicado como un estado temporal de agitación, euforia, éxtasis, vitalidad desmedida, alegría o entusiasmo, en muchos casos con efectos catárticos.<sup>9</sup> De hecho en la lectura del *Fedro* se advierte una valoración positiva de la  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ . Dicho estado se alcanza por medio de ritos como, por ejemplo, la danza, la *oreibasía*, es decir, la ascensión al monte, o la ingesta de hiedra o vino, limitada esta última, en principio, a los participantes masculinos.<sup>10</sup> La *manía* ritual puede tener efectos físicos como el sudor, la extenuación, la pérdida del sentido de la realidad o, incluso, de la consciencia. Se ha discutido si es o no un estado anormal de la mente.<sup>11</sup>

La naturaleza de la  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  teléstica es especulativa porque no podemos saber con exactitud cuáles eran exactamente los sentimientos o la emoción religiosa de los devotos. El fenómeno de la  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  está atestiguado sobre todo en las escenas de vasos y en descripciones literarias,<sup>12</sup> que, como señala Henrichs, resultan siempre excesivas y adornadas y, además, responden a la mentalidad de la sociedad griega masculina más que a la psicología de las mujeres que son las que participan mayoritariamente en los ritos dionisiacos.<sup>13</sup> Ahora bien, el mero hecho de que Platón reflexione sobre la  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  teléstica

---

<sup>9</sup> El propio Platón lo señala en el pasaje del *Fedro* citado (244d-e). Sobre los efectos catárticos de la música y la danza véase, por ejemplo, Aret. *SD* 1, 6, 4 y 1, 6, 11, Aristid. *Quint. Mus.* 3, 25. Sobre los efectos catárticos de la  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  teléstica cf. Jeanmaire (1951: 138); Dodds (1960 [1951]: 81); Boyancé (1966: 33-34); Henrichs (1982: 227-228 n. 135); Graf (2010: 171-176).

<sup>10</sup> Sobre los ritos que provocan la  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ , véase Dodds (1960 [1951]: 73); Calvo (1973: 161); Henrichs (1982: 146-147), quien cita ejemplos de bacantes históricas (nn. 91-93) y distingue entre ménades, un término más ligado al mito, y bacantes, ligadas al ritual; Ustinova (2018: 181-187). Sobre la *oreibasía*, véase Jiménez San Cristóbal (2011), con bibliografía.

<sup>11</sup> Véase Henrichs (1982: 146-147); Bremmer (1984: 267, 281-282); Ustinova (2018: 5-13, 194-197).

<sup>12</sup> Véase al respecto Villanueva Puig (2010).

<sup>13</sup> Henrichs (1994: 37).

sugiere que el ritual griego se concebía no solo como mera acción, sino también como emoción.<sup>14</sup>

Junto al término *μανία* aparece también en los textos la denominación *βακχεία*, que no es sino otra forma para referirse a la *μανία* ritual. De dichos términos derivan, a su vez, las denominaciones que reciben, en el mito y en el rito, los seguidores de Dioniso: *μαίναδες*, *βάκχαι* y *βάκχοι*.<sup>15</sup> Las fuentes antiguas parecen también equiparar semánticamente los verbos *μαίνομαι* y *βακχεύω* y los adjetivos *μαινώδες* y *βακχεύσιμον*.<sup>16</sup>

Tras este bosquejo somero de algunos de los rasgos de la *μανία* ritual, conviene analizar una serie de testimonios en que Dioniso la provoca, la encarna o es aparentemente presa de ella.

## 2. Dioniso provoca la *μανία* ritual

Múltiples testimonios inciden en que Dioniso provoca la *μανία* ritual en sus seguidores; destaco solo algunos de ellos. Ya Heráclito atribuye a Dioniso el enloquecimiento (*μαίνονται*) con que sus devotos celebran el ritual (*ληναΐζουσιν*).<sup>17</sup> Heródoto, en un conocido pasaje a propósito de la adopción de costumbres griegas por parte del rey escita Escilas, relata que Dioniso Baqueo incita a sus fieles a ponerse fuera de sí

---

<sup>14</sup> Burkert (1979: 36-37, 45-58) y Henrichs (1982: 144-145) restan importancia al aspecto emocional. Véase, en cambio, Chaniotis (2011: 265 n. 11), con bibliografía; Ustinova (2018: 113-168).

<sup>15</sup> El término *μαίναδες* deriva de la misma raíz que *μανία* y *μαίνομαι* (cf. Chantraine (2009 [1968]) y Beekes (2010) *sv.* *μαίνομαι*), pero no hay un masculino correspondiente. Sobre *βάκχαι* y *βάκχοι* véase Turcan (1986); Jiménez San Cristóbal (2009b) y Santamaría (2013), con bibliografía. Un breve *status quaestionis* sobre los estudios de menadismo puede verse en Villanueva Puig (2009: 27-33). Véase, además, Alonso (2013) y Porres (2013).

<sup>16</sup> Véase, por ejemplo, S. *Ant.* 135-6, Hdt. 4, 79, Pl. *Smp.* 218b, E. *Ba.* 288-289, Apollod. 3, 5, 5. Los testimonios de los lexicógrafos son muy ilustrativos al respecto: Hsch. *sv.* *βακχεύει· μαίνεται; sv.* *βακχία· μανία; Suda, sv.* *βακχεύων· μαινώμενος; sv.* *ἐκβακχευθείς· ἐκμανείς; sv.* *μαινάδας· μαινομένης, ζητούσας βακχεύειν*, cf. Santamaría (2013: 49).

<sup>17</sup> Heracl. 22 B 15 D.-K. [T 3], sobre este pasaje véase *infra* § 5. 2.

(ὄστις μαινέσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους), apoderándose de ellos (ήμέας ὁ θεὸς λαμβάνει) y provocando que también Escilas haga el baco y esté fuera de sí por el dios (βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαινεται),<sup>18</sup> es decir, que experimente una crisis de agitación y entre en un estado de trance religioso similar al de la locura. En las *Bacantes* de Eurípides, las mujeres marchan al monte, aguijoneadas por Dioniso, quien las impele a correr y bailar en medio del griterío.<sup>19</sup> Es este uno de los muchos episodios en que el dios inflige la locura a un tíaso femenino, como veremos después a propósito de la μανία saludable y de la sombría. Tal vez por ello se le llama γυναιμανής, “enloquecedor de mujeres”, en uno de los *Himnos homéricos*, ὀρσιβάκχα, “el que incita a las bacantes”, en un ditirambo de Baquilides, y ὀρσιγύναικα, “el que incita a las mujeres”, en un fragmento lírico anónimo transmitido por Plutarco.<sup>20</sup>

Platón, en las *Leyes*, afirma que Dioniso incitó a los hombres al delirio báquico (τὰς βακχειας) y a la danza coral frenética (τὴν μανικὴν χορείαν) en castigo porque su madrastra Hera lo había privado a él del discernimiento del alma (τῆς ψυχῆς τὴν γνώμην).<sup>21</sup> El motivo de la μανία de Dioniso inducida por Hera está bien atestiguado desde época clásica,<sup>22</sup> y podría incluso remontar a Eumelo y Ferecides,<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Hdt. 4, 79 [T 4], cf. Jeanmaire (1951: 58, 89); Festugière (1956: 83-84 [1972: 77-78]), Casadio (1983: 137); Versnel (1990: 140-141); Henrichs (1994: 47-51); Jacottet (1998: 11-12); Jiménez San Cristóbal (2005: 535-536, 542) y (2009b: 47, 51-52).

<sup>19</sup> *Ex. gr.*, E. Ba. 23-25, 114-119 [T 16], 145-151 [T 11]. Sobre lo cual, véase Dodds (1960<sup>2</sup>: *ad loc.*); Roux (1972: *ad loc.*); González Merino (2009: 161-164); Seaford (2001<sup>2</sup>: *ad loc.*).

<sup>20</sup> *H. Bacch.* 1. D 8 West, cf. González Merino (2009: 69-70), Herrero de Jáuregui (2013: 100-102), con bibliografía sobre el himno; Ba. 19, 49; *PMG* 1003 (= *Plu. Quaest. Conv.* 671C), cf. Villanueva Puig (2010: 79-80).

<sup>21</sup> *Pl. Lg.* 672b [T 5], cf. Glodowska (2013: 110).

<sup>22</sup> *Achae. TrGF* I 20 F 20 Snell Διόνυσος ἀκατάσχετος; E. *Cycl.* 3; *Pl. Lg.* 672b [T 5]; *Euph. fr.* 14 De Cuenca; *Apollod.* 3, 5, 1. Nonn. *D.* 32, 98-150 narra la locura de Dioniso en otro contexto, pero la expresión Βάκχου ἀνόμενου retoma la forma homérica μαινομένοιο Διωνύσοιο (*Il.* 6, 132 [T 8]), véase también Nonn. *D.* 35, 314-325, donde Hera cura a Dioniso de la locura por medio de la leche. Sobre la locura del dios causada por Hera, véase Otto (1997 [1948<sup>2</sup>]: 101 y n. 22); Seaford (1984: 93-94); Burkert (1993: 272); Henrichs (1994: 42 y n. 39); Schöpsdau (1994: 341); Graf (2010: 168-171); Bernabé (en prensa: § 2. 2).

<sup>23</sup> *Pherecyd.* \*\*91 Fowler = 102 Dolcetti, cf. Martín Hernández (2013: 202-203); Eumel. 27 West (Sch. [D] *Hom. Il.* 6.131), cf. Bernabé (2013: 56 y n. 91); Bernabé (en

pero es Platón quien lo torna en explicación etiológica de la μανία que el dios provoca en los hombres.<sup>24</sup>

Diodoro de Sicilia relata que griegos y tracios piensan que Dioniso se manifiesta entre ellos durante las fiestas trietéricas porque en muchas ciudades, en tal ocasión, las mujeres jóvenes portan tirsos y entran en trance (συνενθουσιάζειν) gritando el *evohé* y, a su vez, las mujeres casadas, le ofrecen sacrificios, hacen el baco (βακχεύειν) y lo celebran con cantos; todo ello dice, imitando a las ménades, antaño compañeras del dios.<sup>25</sup>

Podríamos aducir muchos más testimonios de Dioniso como responsable de la μανία ritual (algunos serán presentados a propósito de la μανία saludable y la μανία sombría), pero baste como ejemplo que todavía en el siglo IV d. C. Agustín de Hipona señala a Líber como el causante del frenesí que quita el juicio incluso a decuriones y magistrados que participan en cultos orgiásticos dionisiacos y avanzan *bacchantes ac furentes* por las plazas de la ciudad.<sup>26</sup>

### 3. Dioniso μαινόμενος; un dios delirante y furioso

#### 3.1 Dioniso delirante

En otros testimonios el dios encarna la μανία que propicia. Ejemplo paradigmático, por ser probablemente el testimonio poético más antiguo de un retrato de Dioniso, es el pasaje de la *Ilíada* en que Licurgo acosa a las nodrizas del dios y ellas dejan caer sus tirsos al suelo. Dioniso, aterrado y presa de un temblor violento, se sumerge en el mar, al abrigo de Tetis. En castigo por su acción, Zeus ciega

---

prensa: § 2. 2).

<sup>24</sup> Schöpsdau (1994: 342); Bernabé (en prensa: § 2. 2).

<sup>25</sup> D. S. 4, 3, 2-3 [T 6]. Sobre las fiestas trietéricas, véase Farnell (1909: 177-180); Nilsson (1967<sup>3</sup>: 573-574); Jeanmaire (1951: 171-172, 218-219); Kerényi (1976: 189-272); Merkelbach (1988: 86-87 [1991: 96-97]); Jaccottet (2003: 136-138); Jiménez San Cristóbal (2007a: 141-145).

<sup>26</sup> August. Hipp. Ep. 17, 4 [T 7].

a Licurgo y el héroe tracio muere pronto.<sup>27</sup> Sin duda, sorprende el calificativo de *μαϊνόμενος* aplicado a Dioniso, a quien se describe como un niño temeroso que no parece ser el causante de la *μανία* ritual, ni tampoco verse afectado él mismo por ella. Se ha discutido y descartado, con razón, que *μαϊνόμενος* sea un simple epíteto ornamental.<sup>28</sup>

Para entender el pasaje homérico resulta fundamental un escolio al propio texto que atribuye a Eumelo de Corinto una historia muy parecida, pero con una marcada dimensión ritual, pues el ataque de Licurgo tiene lugar mientras Dioniso celebra las *teletai*, esto es, los ritos místéricos, en compañía de sus nodrizas.<sup>29</sup> El relato atribuido a Eumelo no llama a Dioniso *μαϊνόμενος* pero sí señala claramente la participación de las nodrizas en el ritual, razón por la cual se acepta comúnmente la hipótesis de que también en el pasaje de la *Iliada* las nodrizas se equiparan a las ménades y la conducta menádica de sus seguidoras se proyecta en el propio Dioniso.<sup>30</sup> El relato que Sófocles hace de este episodio, en el que probablemente se inspira también el mitógrafo Apolodoro, corrobora la interpretación en clave ritual. En el coro del cuarto estésimo de la *Antígona*, el trágico presenta a un Licurgo presa de la locura (*μανίαις*) que acosa a las mujeres poseídas por el dios (*ἐνθέοι γυναῖκες*), es decir, las ménades, y provoca a las Musas amigas de las flautas.<sup>31</sup> La persecución de las ménades

---

<sup>27</sup> *Il.* 6, 130-140 [T 8], cf. Farnell (1909: 88-89); Otto (1997 [1948<sup>2</sup>]: 99-101); Guthrie (1987: 197 [1950: 162-170]); Jeanmaire (1951: 60-67); Massenzio (1970: 49-74); Privitera (1970: 14-16, 60-64); Kerényi (1976: 131-133, 176-177); Seaford (1993: 143-144); Henrichs (1994: 41-47); Davies (2000: 19-23); Graziosi-Haubold (2010: 112-115); Bernabé (2013a: 54-60); Bernabé (2013b: 53-60); Jiménez San Cristóbal (2013: 282-288); Ustinova (2018: 169). Existen numerosas representaciones pictóricas de este mito, vid. *LIMC* VI sv. *Lykourgos* I 33, 37, 41, 51, 57, 77, 78; Carpenter (1997: 27-41).

<sup>28</sup> Henrichs (1994: 42).

<sup>29</sup> Eumél. 27 West (Sch. [D] *Hom. Il.* 6, 131) [T 9], cf. Bernabé (2013a: 58-60); Bernabé (2013b: 53-60); Debiasi (2013: 113-116), con bibliografía.

<sup>30</sup> Jeanmaire (1951: 60-62); Privitera (1970: 64); Kerényi (1976: 131); Henrichs (1994: 43-45); Carpenter (1997: 53); Bernabé (2013a: 57).

<sup>31</sup> *S. Ant.* 955-965 [T 21]; *Apoll.* 3, 5, 1 [T 22], (véase *infra* § 5. 1), cf. Jiménez San Cristóbal (2013: 282-288), con bibliografía.



o bacantes por Licurgo es recurrente en versiones posteriores de historiadores y mitógrafos.<sup>32</sup> Volviendo al texto homérico, el dios es *μαινόμενος* porque sus seguidoras son *μαινόμεναι* o, dicho de otro modo, personifica el delirio que él mismo propicia. La interpretación del texto en clave ritual aclara además el hecho de que las nodrizas porten un tirso que depositan en el suelo, esto es, interrumpen abruptamente la celebración del rito.

Un Dioniso en actitud menádica no es ajeno a la literatura ni a la iconografía griegas. En el prólogo de la *Hipsípila* de Eurípides,<sup>33</sup> Dioniso salta por los bosques con los tirsos y las pieles de ciervo típicamente menádicos, mientras que en las *Bacantes* además de saltar, grita e incita a sus devotas a brincar y danzar, como ya hemos señalado.<sup>34</sup> Varios vasos de figuras rojas representan a Dioniso en actitud menádica desempeñando el papel que corresponde a sus devotas. Vestido con quitón corto, apropiado para la danza que parece ejecutar, coronado con hiedra y con la pardálide alrededor del cuello despedaza un cervatillo.<sup>35</sup> En otros vasos aparece danzando junto a sus ménades, coronado con hiedra y agitando el tirso y serpientes,<sup>36</sup> o despedazando un cervatillo que parece depositar sobre un altar.<sup>37</sup> No por casualidad el redactor de la entrada del *LIMC* agrupó estos vasos bajo la etiqueta de “Dioniso *mainómenos*”.<sup>38</sup>

En la *Ilíada*, la expresión *μαινόμενος* basta para sugerir que el dios va a la cabeza de su tíaso provocando el delirio ritual. El texto

---

<sup>32</sup> D. S. 3, 65, 5; Schol. Lyc. 273; Hyg. *Fab.* 132; Nonn. *D.* 21, 1-169; Serv. *Aen.* 3, 14.

<sup>33</sup> E. *Hyps.* fr. 752 Kannicht [T 10]. Sobre Dioniso en actitud menádica, cf. Otto (1997 [1948<sup>2</sup>]: 100-101), Henrichs (1994: 41-47).

<sup>34</sup> E. *Ba.* 145-151 [T 11], cf. la bibliografía citada en n. 19; Orph. *H.* 46, 5 (*ἐλαυνόμενος μαίνιησι*, “movido por delirios”).

<sup>35</sup> *LIMC* III, sv. Dionysos, nr. 151 (*stamnos* ático de Vulci, ca. 490-470 a. C., London BM E 439).

<sup>36</sup> *LIMC* III, sv. Dionysos, nrs. 469 (*kylix* de Capua, ca. 480 a. C., Mississipi Univ. 1977.3.105) y 470 (*kylix* de Vulci, ca. 480-470 a. C. Londres BM E 75).

<sup>37</sup> *LIMC* III, sv. Dionysos, nr. 472 (*pelike* de Nola, ca. 480-470 a. C., Londres BM E 362; ARV<sup>2</sup>, 585, 34).

<sup>38</sup> Gasparri (1986: 464). Sobre estos vasos, véase también Carpenter (1993: 185-199); Henrichs (1994: 45 n. 54) con bibliografía; Carpenter (1997: 37-39, figs. 9B, 10A, 10B); Villanueva Puig (2010).

homérico puede haber sido el referente de otros en que se califica a Dioniso de delirante o frenético, sin que él aparentemente actúe como tal, porque lo que en realidad se pretende es ilustrar el comportamiento de su tíaso. Estacio en la *Tebaida* presenta a un personaje que se comporta como una tíade teumesia arrebatada por el dios delirante.<sup>39</sup> Teócrito narra el momento en que Autónoe desbarata las ofrendas depositadas en honor de Baco delirante (μανιώδεις Βάκχω) y enloquecen (μαίνονται) ella y el resto de bacantes.<sup>40</sup> Clemente de Alejandría, con su tono crítico habitual hacia los ritos paganos, cuenta que los iniciados celebran ritos orgiásticos en honor de Dioniso delirante (Διόνυσον μαινόλην), ingiriendo carne cruda y coronados con serpientes.<sup>41</sup>

Esta línea de interpretación del epíteto μαινόμενος se aviene bien con el valor que observamos en otras denominaciones de Dioniso como Βάκχιος o Βακχεῖος, que significan «dios de las bacantes y de los bacos», en el sentido de que es el dios que causa su locura ritual. De acuerdo con una sugerente y bien argumentada propuesta de Santamaría,<sup>42</sup> Βάκχιος Βακχεῖος, y Βακχεύς serían formas acuñadas a partir de los términos βάκχος y βάκχη que se usan en épocas arcaica y clásica para describir el estado de exaltación de los seguidores dionisiacos. En cambio, Βάκχος como teónimo no está atestado

---

<sup>39</sup> Stat. *Theb.* 5, 92-93 *insano veluti Teumesia thyias rapta deo.*

<sup>40</sup> Theocr. 26, 10-15 [T 12], cf. Gows (1952: *comm. ad loc.*); Durán Mañas (2014: 51).

<sup>41</sup> Clem. Al. *Prot.* 2, 12, 2 [T 13], cf. Herrero de Jáuregui (2010: 268, 271 y n. 80), con bibliografía. En realidad, la mayoría de los ejemplos de ingestión de carne cruda (ὠμοφαγία) provienen de la ficción literaria (*ex. gr.*, E. *Ba.* 138, *Cr. fr.* 472, 12 Kannicht). Sobre la ὠμοφαγία en relación con Dioniso, sus seguidoras y las ménades, cf. *ex. gr.*, Dodds (1960<sup>2</sup>: XVI-XX); Jeanmaire (1951: 254-267); Roux (1970: 65-68); Festugière (1972: 110-113); Henrichs (1978: 144 n. 74, 150-151); Henrichs (1982: 159-160); Bremmer (1984: 274-275); Daraki (2005 [1994<sup>2</sup>]: 80-85); Obbink (1993: 68-72); Seaford (2001<sup>2</sup>: 37, 244); Halm-Tisserant (2004: 119-121); Herrero de Jáuregui (2006: 397-401); González Merino (2009: 157-161, 272-275); Van Liefferinge (2014); Jiménez San Cristóbal (en prensa). Sobre Dioniso y las serpientes, cf. Jiménez San Cristóbal (2015), con bibliografía.

<sup>42</sup> Santamaría (2013). Sobre la relación entre los términos de la raíz βακχ- y la locura, entusiasmo o exaltación, véase también Graf (1985: 286); Schlesier (1993: 101); Jiménez San Cristóbal (2009b: 46-47).

hasta el siglo V a. C. y su sentido no sería «el que causa la locura», sino «el baco principal» en medio de su tíaso.<sup>43</sup>

### 3. 2 Dioniso furioso

En el pasaje de la *Ilíada* hemos traducido al castellano *μαιόμενος* como “delirante”, pero el término admite también la traducción por “frenético” o “furioso”, si tenemos en cuenta el otro valor que hemos señalado a propósito de la *μανία*, el que la asocia al *μένος*, al ímpetu guerrero. De hecho, en la *Ilíada* se recurre a este episodio mítico para adornar el enfrentamiento de Diomedes y Glauco e ilustrar que el único límite al ardor guerrero del primero es no luchar contra los dioses.<sup>44</sup> Como ha señalado Henrichs,<sup>45</sup> al brote de energía psicósomática del ritual expresada por *μαιόμενος* le corresponde en analogía el *μαίνεσθαι* / el *μένος* del combatiente homérico. Pero el recurso a la analogía sugiere además un valor ambivalente de *μαιόμενος* y de los términos etimológicamente relacionados con él, como *μαίνεσθαι* o *μανία*, de manera que la euforia, el extravío, llevados a su máximo extremo pueden tornarse en fuerza destructora. Así queda reflejado en los vasos que acabamos de ver donde Dioniso es a la vez Dioniso *Βακχεύων*, que danza con la cabeza hacia atrás y expresión extática,<sup>46</sup> y Dioniso *χμαιροφόνος*, el que despedaza un cabrito o corzo.<sup>47</sup> Y la misma ambivalencia de la *μανία* aparece en las representaciones vasculares y en las descripciones literarias de las ménades, que las muestran entusiasmadas y frenéticas, pero también despedazando a sus víctimas.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> *Ex. gr.*, S. *OT* 211; E. *Hipp.* 560-561, *IT* 164; *IA* 1061 (= vino), *Ba.* 623, 1020, cf. Santamaría (2013: 41 n. 16).

<sup>44</sup> Cf. Bernabé (2013a: 54).

<sup>45</sup> Henrichs (1994: 45).

<sup>46</sup> *LIMC* III, sv. Dionysos, nrs. 469 y 470.

<sup>47</sup> *LIMC* III, sv. Dionysos, nrs. 151 y 472.

<sup>48</sup> *Ex. gr.*, E. *Ba.* 138, 735-737; ánfora ateniense de figuras negras de Vulci, ca. 540 a. C., París BNF, Cabinet des Médailles 222, cf. Delavaud-Roux (1995: 18 fig. 6), Carpenter (1997: 52-53, fig. 18A), Villanueva Puig (2009: 64, 111, 183, fig. 23); kylix

En el pasaje homérico, Dioniso y sus nodrizas huyen aterrados ante el ataque de Licurgo que irrumpe en mitad de la celebración frenética, con clara intención de impedirla, razón por la que será duramente castigado. Aquí es Zeus quien castiga a Licurgo pero en la versión del mito narrada por Apolodoro, el rey tracio es víctima de la cólera del propio Dioniso, quien lo hace enloquecer y, en su locura, Licurgo da muerte a su propio hijo cuando creía estar podando un sarmiento de vid.<sup>49</sup> La ira del dios responde, en última instancia, a uno de los valores implícitos en el término *μανόμενος*. En este sentido, en la *Ilíada* Dioniso actúa como una personificación de la *μανία* que él inspira, siendo, por un lado, causante del éxtasis ritual, que él mismo encarna de forma ejemplar, y, por otro, víctima de la propia locura que impone como castigo.

La ambivalencia del Dioniso *μανόμενος* tiene su correlato en las dos caras con que se manifiesta la *μανία* ritual, la saludable y la sombría. A la primera le corresponde el delirio, el entusiasmo, la alegría desbordada, mientras que la ira, el furor extremo y la violencia son propias de la segunda.

#### 4. La *μανία* saludable

Por *μανία* saludable entendemos el estado de euforia, entusiasmo o vitalidad desmedida que experimentaban los seguidores de Dioniso y que les permitía liberarse de ansiedades y preocupaciones cotidianas.<sup>50</sup> Ese efecto liberador aparece reflejado en los epítetos

---

ática de fondo blanco de Vulci, ca. 490-480 a. C. (Staatliche Antikensammlungen, Munich, Germany), cf. Delavaud-Roux (1995: 21 fig. 8), *LIMC* VIII 1 (Suppl.) sv. Mainades nr. 7. Véanse otros ejemplos en Villanueva Puig (2010: 72, 76-77). Sobre el *σπαργμός*, el desmembramiento de víctimas animales, cf. Halm-Tisserant (2004), que recoge los estudios previos.

<sup>49</sup> Apoll. 3, 5, 1 [T 22]. El pasaje se comenta en § 5. 1.

<sup>50</sup> *Ex. gr.*, E. Ba. 381, Pl. *Phdr.* 244a, 244e [T 2], Plu. *Quaest. Conv.* 654 F, cf. Dodds (1960 [1951]: 79-83) dentro del capítulo que lleva el sugerente título de “The Blessings of Madness”, igual que el artículo de Graf (2010); Santamaría (2013: 50-51).

Λύσιος, Λυσεύς ο Λυαίος, el liberador, que recibe con frecuencia el propio dios.<sup>51</sup> Pausanias, en dos pasajes muy significativos, cuenta que en Sición se llevan anualmente en procesión dos estatuas una de Dioniso Βάκχειος y otra de Dioniso Λύσιος. Y en el ágora de Corinto se veneran también las dos estatuas de Dioniso Βάκχειος y Λύσιος.<sup>52</sup> En ambos ejemplos, la epiclesis Βάκχειος está ligada a un culto extático como divinidad que provoca la locura, el éxtasis, con que se logra la liberación que personifica el epíteto Λύσιος.<sup>53</sup>

La μανία saludable se alcanza mediante la ascensión al monte (ὄρειβασία), las danzas extáticas o la ingestión de hiedra, de lo que hay testimonios en la ficción literaria y en la realidad cultural.<sup>54</sup> En el *Himno homérico a Deméter*, datado entre finales del s. VII y principios del VI a. C.,<sup>55</sup> se describe cómo Deméter ante el regreso de Perséfone del Hades no puede contener la alegría y se lanza a abrazar a su hija con el mismo ímpetu y euforia con que una ménade se echa al monte. La comparación implica que se trata de un comportamiento bien conocido por la audiencia que inmediatamente asociaría la reacción de la diosa con la actitud de las devotas de Dioniso cuando celebran la excursión al monte.

---

<sup>51</sup> Sobre lo cual, véase Dodds (1960 [1951]: 80); Versnel (1990: 139), Casadio (1999: 123-143), con sugerente información y bibliografía; Graf (2010: 176-179); Santamaría (2013: 50-51).

<sup>52</sup> Paus. 2, 7, 5-6 y 2, 2, 7, cf.

<sup>53</sup> Versnel (1990: 139); Casadio (1999: 128); Graf (2010: 179); Santamaría (2013: 50-51) recoge la discusión sobre si Dioniso Βάκχειος induce a la locura mientras Λύσιος representa la vuelta a la normalidad. El estudioso señala, en mi opinión acertadamente, que ningún texto explicita que Dioniso libere a sus fieles de la locura que aquí hemos llamado saludable. Sí hay ejemplos, en cambio, de liberación de la locura sombría infligida como castigo por el propio dios (véase *infra* § 5.1).

<sup>54</sup> Véase Dodds (1960 [1951]: 249-261); Henrichs (1982: 143-147); Bremmer (1984: 275-282); Schlesier (1993); Henrichs (1994: 53-54). Sobre la ὄρειβασία, véase además Jiménez San Cristóbal (2011), con bibliografía. Sobre las danzas dionisiacas, véase también Lawler (1927: 69-110) y Delavaud-Roux (1995: 11-54).

<sup>55</sup> *h. Cer.* 384-386 [T 14], cf. *Ov. F.* 4, 457-458; véase también Richardson (1974: *comm. ad loc.*); Henrichs (1978: 144 n. 72); Schlesier (1993: 102); Seaford (1993: 132 n. 84); Allen-Halliday-Sikes (1936: *comm. ad loc.*) creen, sin embargo, que no hay referencia alguna a las ménades.

Sófocles narra cómo las Tíades,<sup>56</sup> las devotas de Dioniso que ascendían al Parnaso délfico, celebran al dios en estado de delirio (μαινόμεναι) con danzas que duran toda la noche. Asimismo, las descripciones de Eurípides sobre las bacantes sugieren que la ὄρειβασία comportaba no solo la ascensión en grupo al monte al grito de εἰς ὄρος / ἐς ὄρος,<sup>57</sup> sino también la celebración en plena naturaleza de danzas extáticas, consistentes en brincar y correr de manera prolongada y, en consecuencia, con un considerable desgaste físico.<sup>58</sup> Movimientos violentos y el estruendo de instrumentos contribuían al furor báquico. De hecho, la propia etimología de Tíades, a partir de θύω, remite a un movimiento violento y frenético.<sup>59</sup> Las imágenes muestran que las danzas incluían contorsiones, piruetas, acciones que, obviamente, puede provocar desequilibrios físicos y mentales, sobre todo si se combinan con violentos movimientos de cabeza.<sup>60</sup> También exclamaciones como εἰς ὄρος / ἐς ὄρος o el grito *evohé* pueden inducir al éxtasis o la autohipnosis ya que causan hiperventilación y tienen un efecto liberador.<sup>61</sup>

Plutarco y Pausanias nos ilustran a propósito de la existencia real de Tíades todavía en época tardía e inciden en su estado de euforia y

---

<sup>56</sup> S. *Ant.* 1147-1152 [T 15], cf. Furley–Bremer (2001: I 302-303, II 279). Sobre las Tíades, véase Jeanmaire (1951: 178-180); Kerényi (1976: 218-224); Villanueva Puig (1986), con bibliografía; Versnel (1990: 137-138); Henrichs (1994: 53-56); Suárez de la Torre (1998: 21-22); Sourvinou-Inwood (2005: 211-213); González Merino (2009: 145-149); Jiménez San Cristóbal (2013: 291-292); Ustinova (2018: 182-183).

<sup>57</sup> *Ex. gr.*, E. *Ba.* 114-119 [T 16]. La evocación del monte es constante en *Bacantes* (*ex. gr.*, vv. 51, 65, 76, 86, etc.), cf. Roux (1972: 253), Jiménez San Cristóbal (2011: 177-182). El grito εἰς ὄρος / ἐς ὄρος, que pudo servir como signo menádico que inauguraba la ascensión al monte, está atestiguado en fuentes literarias y epigráficas: *ex. gr.*, E. *Ba.* 116, 163, *I Milet* 733, cf. Henrichs (1982: 156); Jiménez San Cristóbal (2011: 178-179).

<sup>58</sup> Véase, por ejemplo, E. *Ion* 714-718; cf. Rohde (1995 [1925<sup>o</sup>]: 310); Bremmer (1984: 280).

<sup>59</sup> Chantraine (2009 [1968]) y Beekes (2010), *sv.* θύω, cf. Villanueva Puig (1986: 45); Henrichs (1994: 53 y n. 87).

<sup>60</sup> *Ex. gr.*, *LIMC* VIII 1 (Suppl.) *sv.* Mainades nrs. 28, 29, 30, 144 a, b, c, d, e. Cf. Bremmer (1984: 278-282), Delavaud-Roux (1995: 22-29).

<sup>61</sup> Sobre las exclamaciones dionisiacas véase Versnel (1970: 27-38); sobre sus efectos, Segal (1982: 112); Bremmer (1984: 277-278); Porres (2013: 171).

alteración.<sup>62</sup> Según Pausanias, una tal Tía fue la primera sacerdotisa de Dioniso y la primera que celebró sus ritos orgiásticos en la región del Parnaso, razón por la cual todas las que posteriormente entran en éxtasis (μαίνονται) por Dioniso son llamadas Tíades; más adelante, insiste Pausanias en que las Tíades entran en éxtasis (μαίνονται) en las alturas del Parnaso por Dioniso y Apolo.<sup>63</sup> Plutarco cuenta que cuando los tiranos de Fócide tomaron Delfos, las Tíades huyeron a Anfisa de noche, todavía bajo los efectos de los ritos y, en consecuencia, fuera de sí (ἐκμανεῖσαι) y yendo de un lado a otro hasta caer exhaustas.<sup>64</sup> Las bajas temperaturas producto de la altura de la montaña y el clima invernal durante el que se celebraba el ritual podrían explicar también el estado de enloquecimiento y delirio extremo que alcanzaban las bacantes en el monte.<sup>65</sup>

Además de la *oreibasía* y las danzas extenuantes, la hiedra puede haber servido de inductora de la experiencia báquica. En las *Traquinias* de Sófocles el coro de mujeres de Traquis estalla de alegría al conocer la noticia del regreso inesperado de Heracles; las féminas se sienten como bacantes que tienden al entusiasmo al son de la flauta y enloquecidas por la hiedra.<sup>66</sup> Siglos después, Plutarco cuenta que en la fiesta de las Agrionias, probablemente de Orcómeno, las mujeres, presas de furor báquico, despedazan y devoran hiedra,

---

<sup>62</sup> Plu. *Virt. mul.* 249 E-F [T 17], *Quaest. Gr.* 293 C-F, *Is. et. Os.* 364 E-365 A, *Prim. frig.* 953 C-D. Paus. 10, 4, 3; 10, 6, 4; 10, 19, 4; 10, 32, 7 [T 18]; véase también Strab. 10, 3, 10, cf. Villanueva Puig (1986: 33-38, 48-51), Sourvinou-Inwood (2005: 211-213).

<sup>63</sup> Paus. 10, 6, 4 y 10, 32, 7 [T 18], cf. Villanueva Puig (1986: 33-34); Henrichs (1994: 53); Sourvinou-Inwood (2005: 211); Suárez de la Torre (2013: 64); Ustinova (2018: 182-183).

<sup>64</sup> Plu. *Mul. virt.* 249 E [T 17], cf. Bremmer (1984: 274); Villanueva Puig (1986: 38); Henrichs (1994: 54), Sourvinou-Inwood (2005: 211); Ustinova (2018: 182). La extenuación de las Tíades en Anfisa fue immortalizada por Sir Lawrence Alma-Tadema en su pintura 'The women of Amphissa' (1887).

<sup>65</sup> De hecho, Plutarco (*Prim. frig.* 953 C-D) describe una ocasión en que las Tíades quedaron incomunicadas por una tormenta de nieve, cf. Bremmer (1984: 280); Jiménez San Cristóbal (2011: 183).

<sup>66</sup> S. *Tr.* 216-221 [T 19], cf. Jebb (1962<sup>3b</sup>: *comm. ad loc.*) sugiere que las mujeres podían llevar la hiedra en la frente, como las bacantes (cf. *infra* n. 68); Easterling (1982: *comm. ad loc.*); Schlesier (1993: 105); Jiménez San Cristóbal (2013: 289).

planta excitante y perturbadora que infunde la *μανία*.<sup>67</sup> La hiedra, que es un atributo dionisiaco por excelencia,<sup>68</sup> puede haber tenido connotaciones salvíficas propiciadas tanto por su color siempre verde, como por su forma de corazón, precisamente la única parte de Dioniso que se mantiene incólume tras su despedazamiento a manos de los Titanes según el relato órfico.<sup>69</sup>

Las descripciones expuestas muestran alteraciones físicas y de la mente o la personalidad, pero reflejan la cara saludable, en el sentido de beneficiosa, de la *μανία* en el ritual.

## 5. La *μανία* sombría

### 5. 1 Los mitos de renuencia

La *μανία* presenta en numerosas ocasiones una faceta violenta, que Otto denomina “der Finstere Wahnsinn”, “la locura sombría”.<sup>70</sup> Suele ser consecuencia de la cólera del dios hacia quienes no lo reconocen o rechazan su culto y se presenta con distinta intensidad en la ficción literaria y en los ritos históricos.

En los llamados mitos de rechazo o renuencia la *μανία* se manifiesta con extrema crudeza, pues quienes rechazan el culto de Dioniso caen víctimas de una locura desahogada que puede llevarlos a cometer actos impíos o al suicidio. Así se plasma en los episodios

---

<sup>67</sup> Plu. *Quaest. Rom.* 291 A [T 20], cf. Bernabé (2010: 377-378, 381). También Antonino Liberal en su *Colección de metamorfosis* 10, cuenta que las Miníades se echaron al monte, cual bacantes, alimentándose de hiedra, madre selva y laurel.

<sup>68</sup> *Ex. gr.*, E. *Ba.* 81, 1054-1055, cf. Dodds (1960<sup>2</sup>: 77, 208); Roux (1972: 273); Seaford (2001<sup>2</sup>: 159).

<sup>69</sup> Díez Platas (2011: 137-138). Sobre la hiedra en la figuración arcaica, véase Díez Platas (2013: 320-324); sobre los relatos de muertes y renacimientos de Dioniso, Bernabé (1998).

<sup>70</sup> Otto (1997 [1948<sup>2</sup>]: 78-90).



protagonizados por Licurgo, Butes, los piratas tirrenos, Penteo, las Miniades, las Prétides o las hijas de Eléuter.<sup>71</sup>

En § 3.1 citábamos el ataque que Dioniso y sus nodrizas sufrían a manos de Licurgo. En la *Ilíada* no se menciona la locura del héroe tracio, pero esta sí se manifiesta en otras versiones del mito. Por ejemplo, en la *Europaía* atribuida a Eumelo de Corinto y en la *Antígona* de Sófocles, Licurgo aparece bajo los efectos de la locura en el momento mismo en que ataca a Dioniso y a sus seguidoras. En el texto de Eumelo, Licurgo ataca al dios a instancias del odio que Hera siente hacia Dioniso y movido por un acicate divino (θηηλάτωι δ' ἐλαυνόμενος μάστιγι τὸν θεὸν ἔσπευδε τιμωρήσασθαι).<sup>72</sup> En este caso, la enajenación parece estar en la base de la agresión al dios. En el relato de Sófocles, Licurgo también es presa de la locura.<sup>73</sup> Aquí la μανία se manifiesta como una ofensa a la autoridad divina, un acto de ὕβρις, pero es susceptible de extinguirse (ἀποστᾶξει) y es el propio Dioniso quien ordena el encierro de Licurgo en una prisión. El agresor, por su parte, se da cuenta (ἐπέγνω) de la injuria cometida.<sup>74</sup>

Tanto en la *Europaía* como en la *Antígona* la μανία provoca y constituye un ataque al dios, pero no se dice que sea un correctivo de Dioniso. En la *Europaía*, al igual que en la *Ilíada*, es Zeus quien castiga a Licurgo con la ceguera.<sup>75</sup> Incluso, en el pasaje de Sófocles, da la impresión de que el encierro tiene como finalidad calmar ese arrebatado. En cambio, autores posteriores, como Apolodoro, van un paso más allá y presentan la locura como un castigo divino que lleva a Licurgo a despedazar a su hijo y desencadena su desgraciado final,

---

<sup>71</sup> Visiones generales de estos mitos pueden verse en Rohde (1995 [1925<sup>o</sup>]: 437-439); Otto (1997 [1948<sup>o</sup>]: 78-82); Guthrie (1987: 196-207 [1950: 161-170]); Dodds (1960<sup>o</sup>: xxv-xxviii); Privitera (1970: 14-19); Kerényi (1976: 175-188); Massenzio (1970: 49-98); Sourvinou-Inwood (2005: 192-193, 195-196); González Merino (2009: 27-37); Santamaría (2013: 51-53); Ustinova (2018: 170-174).

<sup>72</sup> Eumel. 27 West (Sch. [D] Hom. *Il.* 6.131) [T 9], véase *supra* § 3. 1.

<sup>73</sup> *S. Ant.* 955-965 [T 21], cf. Jebb (1962b<sup>3</sup>: *comm. ad loc.*); Kamerbeek (1978: *comm. ad loc.*); Jiménez San Cristóbal (2013: 282-288).

<sup>74</sup> Cf. Massenzio (1970: 64-65).

<sup>75</sup> Véase *supra* § 3. 1.

despedazado por sus caballos.<sup>76</sup> Presa de la locura lo describe también Higino, en una de cuyas *Fábulas* Licurgo da muerte a su esposa e hijos, es arrojado por Dioniso a unas panteras y se automutila, mientras en otra el héroe se suicida.<sup>77</sup> En la versión de Servio, Licurgo trata de refrenar a Baco cortando sus viñas, pero debido a la locura enviada por los dioses se amputa él mismo las piernas.<sup>78</sup> En un himno a Dioniso conservado parcialmente en el *P. Ross. Georg I 11*, datado en el s. III d. C., se narra el mito de Licurgo haciendo hincapié, en dos ocasiones, en la locura que Dioniso inflige al héroe y que desemboca en el homicidio de sus dos hijos.<sup>79</sup> Dioniso se compadece de la esposa de Licurgo y la salva, pero no de Licurgo; el héroe, pese a reconocer al dios una vez recuperada la cordura, muere estrangulado por una vid que Dioniso tiende a su alrededor y su tormento continúa tras la muerte, condenado en el Hades a llevar agua en un cedazo agujereado. En el texto del papiro, como también en los testimonios de Apolodoro, Higino y Servio, el antagonista de Dioniso, Licurgo, llega a ser *μαινόμενος*, la misma cualidad que caracteriza al dios y a los fieles de su culto a los que el héroe se había opuesto. Pero en el caso de Licurgo esa *μανία* es sombría porque culmina en la muerte de sus seres queridos o en el suicidio.

Presa de la locura sucumbe también Butes, cuya historia parece moldeada sobre la de su hermano Licurgo. Butes ataca a las mujeres que celebraban el culto báquico en la Ftiótide y captura a una de ellas. La mujer, encolerizada, invoca la ayuda de Dioniso quien, a su vez, enloquece a Butes y lo impele al suicidio, arrojándose a un pozo.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Apoll. 3, 5, 1 [T 22].

<sup>77</sup> Hyg. *Fab.* 132 [T 23] y 242, respectivamente. D. S. 3, 65, 5 narra el episodio sin alusión a la locura de Licurgo, ni tampoco aparece enloquecido en el largo relato de Nonn. *D.* 21, 1-169, donde, sin embargo, sí enloquecen las mujeres de Nisa y los boyeros árabes, por obra tal vez de Posidón o Rea, y dan muerte a sus hijos (105-120).

<sup>78</sup> Serv. *Aen.* 3, 14.

<sup>79</sup> *P. Ross. Georg I 11* [T 24]. Para el texto griego sigo la edición de Furley (2007: 69-71). Sobre el papiro véase, además, Sutton (1987: 69-124) y Furley (2015), cuyos estudios recogen la bibliografía precedente.

<sup>80</sup> D. S. 5, 50, 5 [T 25], cf. Guthrie (1987: 206-207 [1950: 169-170]).

La locura ataca a los piratas tirrenos que habían raptado a Dioniso, creyendo que era un simple mortal, y los impulsa a tirarse por la borda del barco cuando el dios manifiesta su naturaleza divina. En la versión literaria más antigua de este episodio, la del himno homérico, la epifanía de Dioniso se hace manifiesta por una serie de prodigios: en la nave brota vino, brotan viñas y brota la hiedra; se describe el espanto de los piratas y aunque no se menciona explícitamente la locura,<sup>81</sup> sí se insiste en la cordura del timonel, el único que reconoce a tiempo al dios y, sensato, mantiene el ánimo (ἀμφὶ κυβερνήτην δὲ σαόφρονα θυμὸν ἔχοντα). Autores posteriores, como Apolodoro, Ovidio o Nono hablan ya de locura de los piratas que se arrojan al mar y se convierten en delfines.<sup>82</sup>

La μανία subyace al trágico fin de Penteo, cuya negativa a reconocer a Dioniso provoca la cólera del dios. Penteo, disfrazado de bacante, marcha al Citerón, pero no sucumbe a la μανία saludable del dios. Las bacantes, incitadas por Dioniso a castigar a quien se burle de sus ritos, marchan enloquecidas por valles y peñascos en pos de su víctima.<sup>83</sup> Al descubrir al impostor, las bacantes, con Ágave, la madre de Penteo, a la cabeza lo desmiembran en un arrebato de locura extrema.<sup>84</sup> Son evidentes los efectos físicos de la μανία, pues Ágave echa espuma por la boca y tiene las pupilas extraviadas. Más adelante, Cadmo describe el estado en que su hija Ágave y el resto de bacantes atentan contra Penteo.<sup>85</sup> En los tres pasajes es claro que la locura

---

<sup>81</sup> *H. Bacch.* 7, 34-42, 47-54, cf. Herrero de Jáuregui (2013: 103-108), con fuentes y bibliografía. La famosa copa de Exequias (Múnich, Antikensammlungen 2044, *LIMC* III sv. Dionysos nr. 788), testimonio iconográfico de este episodio, muestra a Dioniso recostado en el barco cubierto por la viña y navegando entre delfines, cf. Díez Platas (2013: 319-321).

<sup>82</sup> *Apollod.* 3, 5, 3 [T 26]; *Ov. Met.* 3, 592-691, esp. 670-671 [T 27]; Nonn. D. 45, 165 [T 28].

<sup>83</sup> *E. Ba.* 1093-1094 [T 29].

<sup>84</sup> *E. Ba.* 1122-1128 [T 30].

<sup>85</sup> *E. Ba.* 1295 [T 31].

desaforada provocada por el dios tiene consecuencias funestas: quien rehúye la  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  saludable es víctima de la  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  sombría.<sup>86</sup>

También las hijas de Minias, rey de Orcómeno, rehúyen el culto de Dioniso y presas del delirio asesinan al hijo de una de ellas. Diversas fuentes atestiguan este episodio pero solo Plutarco y Eliano ponen de relieve el arrebató de locura que les lleva a cometer tal crimen.<sup>87</sup> Aunque ninguno de ellos lo afirme, podemos suponer que el dios está detrás de ese arrebató, a juzgar por los prodigios de signo dionisiaco que acompañan la acción en el relato de Eliano: hiedras, vides, serpientes y gotas de vino y leche inundan de repente la habitación, tal y como habían cubierto el barco de los marineros tirrenos que raptan a Dioniso en el himno homérico antes citado.

La negativa a participar en el culto dionisiaco tiene en el mito de las Miniades consecuencias funestas: la locura sombría que afecta a las mujeres se traduce en la muerte de un familiar, un esquema que se repite en el mito de las Prétides, las hijas de Preto, rey de Argos,<sup>88</sup> a las que también hizo enloquecer Dioniso por haber menospreciado sus ritos. Hesíodo podría ya conocer el motivo de la locura causada por el dios, a juzgar por un fragmento transmitido por Apolodoro.<sup>89</sup> Se afirma aquí que la locura afecta a las Prétides en el momento en que alcanzan la madurez fisiológica, que implica su salida del hogar

---

<sup>86</sup> Sobre estos pasajes, cf. Dodds (1960<sup>2</sup>: *comm. ad loc.*); Roux (1972: *comm. ad loc.*), Seaford (2001<sup>2</sup>: *comm. ad loc.*); Jiménez San Cristóbal (2011: 181). Sobre la renuencia de Penteo, cf. Massenzio (1970: 75-84), González Merino (2009: 39-31).

<sup>87</sup> Plu. *Quaest. Gr.* 299 E [T 32]; Ael. *VH.* 3, 42, 8-22 [T 33]. Véase también, Ant. Lib. 10; Ov. *Met.* 4, 1-42, 389-415. El mito de las Miniades y su relación con las Agrionias ha sido estudiado por Burkert (1983: 168-179), Bernabé (2010), con bibliografía. Sobre las Miniades, véase también Massenzio (1970: 85-91); Bernabé (2014).

<sup>88</sup> Sobre el complejo mito de las Prétides, véase especialmente Dowden (1989: 71-96) y Casadio (1994: 51-122), con bibliografía; cf. et. Massenzio (1970: 91-98); Burkert (1983: 168-173); González Merino (2009: 32-33).

<sup>89</sup> Apoll. 2, 2, 2 (Hes. *fr.* 131 [T 34]), cf. Henrichs (1974). En el mismo pasaje cuenta Apolodoro que Acusilao atribuye la locura al hecho de haber deshonrado una estatua de Hera; de hecho, en Bachil. 11, 40-112, la insania se debe a Hera. Para la discusión, véase Casadio (1994: 51-61). Ael. *VH* 3, 42, presenta una versión diferente en que las Prétides son lascivas por la acción de Afrodita, cf. Kerényi (1976: 186), que habla de ninfomanía.

paterno, por lo que el relato se ha puesto en relación con ritos de paso.<sup>90</sup> La narración de Apolodoro continúa describiendo cómo las Prétides, enloquecidas y en compañía de otras argivas, abandonaron sus casas, mataron a sus hijos y marcharon al desierto.<sup>91</sup> De su insania, provocada por la cólera de Dioniso, las curó el adivino Melampo, según el relato de Diodoro Sículo, que no menciona a las Prétides, sino a las mujeres de Argos en general.<sup>92</sup>

En Eléuteras, ciudad fronteriza entre Ática y Beocia, Dioniso hizo enloquecer a las hijas de Eléuter porque se quejaron al ver una estatua del dios ataviado con la égida negra. Para que cesase su locura, Eléuter instituyó un culto a Dioniso Melanégida, una epiclesis del dios de faceta sombría y carácter ctonio.<sup>93</sup> La historia es un *aitíon* para explicar el culto del dios en Eléuteras, tal vez moldeada sobre el ejemplo de los anteriores mitos de renuencia.

En los relatos analizados la *μανία* se convierte en un instrumento con el que el dios castiga a sus adversarios. De todos los mitos quizá el más complejo es el de Licurgo, pues en los testimonios más antiguos el héroe enajenado ataca a Dioniso, pero su locura no está causada por el propio dios ni tampoco es él quien castiga su osadía, sino Zeus, que lo deja ciego. Autores posteriores describen, en cambio, la locura de Licurgo como un castigo infligido por Dioniso que lo lleva a matar a miembros de su familia y desencadena su desgraciado final. En el mito de Penteo, la negativa a reconocer a Dioniso y su culto motiva que el dios arrebatase a las bacantes que, enajenadas, dan muerte a Penteo. El resto de relatos presenta un esquema muy uniforme: quienes rehúyen el

---

<sup>90</sup> Brelich (1969: 472-473); Massenzio (1970: 94-96); Dowden (1989: 84,88-89); Casadio (1994: 51-116).

<sup>91</sup> Apoll. 2, 2, 2 [T 35]; véase también Apoll. 3, 5, 2.

<sup>92</sup> D. S. 4, 68, 4 [T 36]. También Hdt. 9, 34, Paus. 2, 18, 4 y Apoll. 1, 9, 12 generalizan y mencionan a las mujeres de Argos, si bien en otras ocasiones Paus. 8, 18, 7 y Apollod. 2, 2, 2 citan expresamente a las Prétides. Eusth. *ad. Il.* 2, vs. 559 et 567 (I 445, 2-5 Van der Valk) se hace eco de ambas versiones. Bachil. 11, 92-112 y Calim. *Dian.* 233-235, atribuyen la sanación de las hijas de Preto a Ártemis.

<sup>93</sup> Sud. *μ* 451, s.v. μέλαν [T 37], cf. Kerényi (1976: 163); Jiménez San Cristóbal (2009a: 625-626).

culto de Dioniso, caen víctimas de la locura y bajo sus efectos cometen atrocidades como dar muerte a los seres queridos. Solo dos relatos, el de los piratas tirrenos y el de las hijas de Eléuter parecen sustraerse a un final cruento: los piratas se transforman en delfines y las hijas de Eléuter sanan con la institución del culto a Dioniso.

## 5. 2 La *μαῦνία* sombría en el culto histórico

La *μαῦνία* sombría del mito contrasta con los testimonios referentes al culto histórico, en cuyo ámbito apenas encontramos ejemplos de acciones o actitudes violentas causadas por un enloquecimiento o delirio momentáneo.

En un enigmático y discutido fragmento atribuido a Heráclito, el filósofo asimila a Hades con Dioniso y parece criticar e, incluso, rechazar, la *μαῦνία* que preside los ritos dionisiacos con sus procesiones e himnos a los falos.<sup>94</sup> Aunque la capacidad mortífera de Dioniso y su estrecha conexión con el mundo del Más Allá justifican el establecimiento de una relación directa entre Dioniso y Hades, el texto no puede desvincularse del pensamiento de Heráclito para quien Dioniso representa unos valores opuestos a los suyos. Para el filósofo de Éfeso la *μαῦνία* dionisiaca se traduce en embriaguez que torna insensatos a los hombres, los entorpece y les impide encaminarse por la vía correcta. Dioniso y Hades son el mismo porque embriagarse significa, en el contexto de la filosofía de Heráclito, humedecer el alma, lo que, a su vez, equivale a sumergirla en el Hades, en el mundo de ultratumba y de la muerte. Como dice Casadesús, “Dioniso, dios de la exaltación de la sexualidad y de la alegría de vivir, se identifica con el dios de la muerte, porque los poseídos por el vino, al humedecer su alma, se sumergen en un mundo de insensatez e irracionalidad,

---

<sup>94</sup> Heraclit. 22 B 15 Diels-Kranz (50 Marcovich) [T 3]. Sobre la interpretación de este texto, véase Marcovich (1967: 250-255); Casadesús (2002: 104); Jiménez San Cristóbal (2007b, 109-110 n. 54). Casadesús (2008: 1088-1089) y (2013b: 253-273, con bibliografía), cuyos puntos de vista seguimos y tratamos de sintetizar aquí.

porque el estado de embriaguez equivale a inundar y apagar el hálito vital del alma”<sup>95</sup>

Desde esta perspectiva, la *μαῦνία* alcanzada mediante el vino podría resultar sombría. Sin embargo y pese a los temores del filósofo, la embriaguez parece más ligada al mundo del simposio que al de los ritos, a juzgar por la ausencia de testimonios escritos que la vinculen a la *μαῦνία* ritual. Debe tenerse también en cuenta que las mujeres, que son quienes alcanzan el estado de *μαῦνία* en muchos de los ritos analizados, en principio no bebían vino.<sup>96</sup>

Otro posible testimonio de ritos violentos vinculados con la *μαῦνία* sombría del mito lo transmite Plutarco, asociado al mito de las Miníades. Durante la fiesta de las Agrionias de Orcómeno, el sacerdote perseguía a un grupo de mujeres espada en mano y si alcanzaba a alguna, podía darle muerte.<sup>97</sup> No se menciona el estado de *μαῦνία* de los participantes, aunque sí se alude a ella a propósito del mito que, según Plutarco, es el *ἄριστος* del rito. Se ha sostenido también que la persecución de las mujeres por el sacerdote es el correlato ritual del ataque de Licurgo a Dioniso y sus nodrizas en la *Iliada*,<sup>98</sup> pero con una inversión de papeles: en el mito Dioniso es el perseguido, mientras que aquí el sacerdote que lo representa es el perseguidor. En cualquier caso, en la ficción la violencia es extrema: Licurgo es un homicida que empuña una aguijada, mientras que las Miníades despedazan al hijo de una de ellas. En cambio, en el rito la persecución mortal no suele pasar de la mera escenificación; la muerte de una de las mujeres parece ser accidental como sugieren las consecuencias funestas de la actuación del sacerdote y la destitución de su familia del privilegio del sacerdocio.<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> Casadesús (2013b: 272-273).

<sup>96</sup> Henrichs (1982: 140 y n. 13) con bibliografía; Ustinova (2018: 182).

<sup>97</sup> Plu. *Quaest. Gr.* 299 E-F [T 32], cf. Otto (1997 [1948<sup>2</sup>]: 78); Guthrie (1987: 197-198 [1950: 162]); Ustinova (2018: 183-184). Sobre las Agrionias, cf. Bernabé (2010), con bibliografía.

<sup>98</sup> Casadio (1994: 93), Bianchi *ap.* Casadio (1994: 95); Bernabé (2010: 375-376).

<sup>99</sup> Burkert (1983: 175); Bernabé (2010: 376-377).

Con episodios violentos se han relacionado también a las Catagogias, una fiesta celebrada en varias ciudades jonias de la costa occidental de Asia Menor, de la que dan cuenta distintas inscripciones griegas de época helenística e imperial, las *Actas* de San Timoteo, un relato de Focio y probablemente también un pasaje de Plutarco.<sup>100</sup> Las *Actas* y Focio subrayan el desenfreno de las Catagogias de la ciudad de Éfeso, con gente disfrazada indecorosamente y enmascarada que portaba imágenes divinas, cantaba, atacaba con palos a hombres y mujeres ilustres, cubría de sangre lugares destacados de la ciudad y cometía crímenes no accidentales, como el martirio del obispo Timoteo en torno al año 97-98 d. C. La información que se extrae de la epigrafía no refrena, sin embargo, esa imagen violenta de la fiesta, lo que lleva a pensar en cierta exageración por parte de los testimonios cristianos. Las noticias sobre rituales manchados de sangre pueden ser un eco de los sacrificios, seguramente de víctimas animales, los palos son fácilmente identificables con los tirsos y en las referencias a elementos indecorosos se ha querido ver una alusión a los falos que se portaban en las procesiones dionisiacas. Tampoco hay rastro de violencia en un pasaje de Plutarco que narra la llegada de Antonio a Éfeso a principios del año 41 a. C.<sup>101</sup> El triumviro es recibido como un nuevo Dioniso en medio de un cortejo de personas disfrazadas de bacantes, panes y sátiros y con la ciudad llena de hiedra, tirsos, salterios, siringes y flautas, una celebración que coincide con las Catagogias. Comparando a Antonio con el dios, afirma Plutarco que Dioniso es Caridotes y Meliquio, esto es portador alegría y propicio, pero a la vez Omestes y Agrionio, es decir, cruel y salvaje. Esa alusión a la faceta de un Dioniso alejado de la civilización y el orden puede hacer referencia a la  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  desatada en un ritual presidido por las

---

<sup>100</sup> *IMilet* VI 3 1222, lin. 14-23, *IPriene* 174, *IClaros* I p. 65 col. II, lin. 33-39, *IK* 13, 661, lin. 14-24, *IG* II<sup>2</sup> 1368 col. II lin. 111-117; *Acta S. Timothei*, p. 11-12 Usener [T 38], cf. Usener (1877: 7-13 [= 1914, 83-89]); Phot. *Bibl. cod.* 254 [T 39]; Plu. *Ant.* 24, 4-5 [T 40]. Sobre las Catagogias, véase Tassignon (2003) y Jiménez San Cristóbal (2016), que recoge los textos griegos con traducción al castellano y copiosa bibliografía.

<sup>101</sup> Plu. *Ant.* 24, 4-5 [T 40], cf. Jiménez San Cristóbal (2016: 39 y n. 33).



danzas, tal vez frenéticas, y la música, pero no estaríamos aquí ante una *μανία* sombría, sino saludable.

En la arcádica Alea se celebraba cada dos años, según Pausanias, una fiesta dionisiaca llamada Escierea en la que, por orden del oráculo de Delfos, se azotaba a cierto número de mujeres, si bien *a priori* nada sugiere un vínculo entre este rito violento y la *μανία*.<sup>102</sup> El propio Pausanias compara los azotes con los que reciben los jóvenes espartanos ante Ártemis Ortia, un rito de paso conducente a estimular la fecundidad femenina. Dioniso no es un dios de la fecundidad, aunque en las Antesterias se produjese simbólicamente una unión sagrada entre el dios y la *basílinna*.<sup>103</sup> Es posible que la práctica de los azotes fuera antigua y que se haya integrado, por recomendación del oráculo, en el culto de Dioniso.<sup>104</sup> A ello podría haber contribuido la difusión de imágenes literarias como las mujeres agujoneadas por Dioniso o la persecución del dios por Licurgo, movido por un acicate divino, que podrían haber sido interpretadas metafóricamente como castigo en forma de azotes.<sup>105</sup> En el himno a Dioniso que contiene el *P. Ross. Georg I.* 11 se dice que los sátiros se arrojan contra Licurgo y lo hieren con tirsos cubiertos de verde, en un claro ejemplo de azotamiento. En los últimos años se ha puesto de relieve la función cultural de este himno, expresada en la exhortación final al canto del propio texto, y se ha pensado que el papiro puede ser uno de los textos litúrgicos que los sacerdotes dionisiacos solían emplear para celebrar ritos.<sup>106</sup> Algunos estudiosos han puesto en relación los azotes infligidos a Licurgo en el himno con la escena de la Villa de Los

---

<sup>102</sup> Paus. 8, 23, 1. cf. Nilsson (1906: 299-300); Otto (1997 [1948<sup>2</sup>]: 79); Jost (1985: 433-434); Ustinova (2018: 183). Sobre los azotes en el ritual de Ártemis Ortia véase, *ex. gr.*, Des Bouvrie (2009); Solima (2011: 186, 195, 223-225).

<sup>103</sup> Sobre lo cual, véase Spineto (2005: 76-86), con bibliografía.

<sup>104</sup> Nilsson (1906: 299-300); Jost (1985: 433).

<sup>105</sup> *E. Ba.* 119 [T 16], *id.* 665-666 βάκχας ποτνιαδάς εισιδών, αἱ τῆσδε γῆς / οἴστροισι λευκὸν κῶλον ἐξηκόντισαν, “he visto a las bacantes venerables, que por tierra han lanzado como dardos sus desnudas piernas bajo un frenético agujijón”; Eumel. 27 West (Sch. [D] Hom. *Il.* 6.131) [T 9].

<sup>106</sup> *P. Ross. Georg I.* 11, vv. 20 [T 24], Zumbo (1997: 1073-1078); Furley (2015: 122-123, 127-135); Jiménez San Cristóbal (en prensa, 2).

Misterios en Pompeya, en que aparece una bacante aparentemente azotada por una figura alada.<sup>107</sup> La flagelación, real o ficticia, puede haber sido, por tanto, un elemento de iniciación en ciertos cultos de Dioniso y, en este sentido, el azote de Licurgo puede ejemplificar un momento en la iniciación de los fieles, además de ser un *exemplum* de la locura sombría que aflige a los enemigos del dios.

Otros posibles ejemplos de ritos violentos dionisiacos parecen de difícil confirmación. Se han vinculado las epiclesis Dioniso Omestes y Omadio con sacrificios humanos, considerados algo cruel y extraordinario en el mundo griego; aunque pudieron darse casos esporádicos, el sacrificio humano no fue nunca un acto de culto institucionalizado.<sup>108</sup> En varias biografías, Plutarco narra el sacrificio de tres prisioneros persas en honor Dioniso Omestes.<sup>109</sup> Sin embargo, en otros pasajes plutarqueos como *Sobre el refrenamiento de la ira* o *Antonio*, que citábamos antes a propósito de las Catagogias, la misma epiclesis subraya la doble naturaleza de Dioniso y de su elemento por excelencia, el vino, que pueden presentar una cara amable, reconfortante y liberadora o pueden ser enloquecedores y crueles.<sup>110</sup> Eliano cuenta que las mujeres lacedemonias y las de Quíos padecían del mismo ardor báquico que Prétides y Miníades y las de Quíos despedazaron un niño como si fuera un cervato.<sup>111</sup> Otras noticias sobre sacrificios humanos en cultos dionisiacos son transmitidas por autores tardíos como Clemente de Alejandría (citando a Dosiades) o Porfirio y no precisamente parciales.<sup>112</sup> Si a ello se suma su carácter

---

<sup>107</sup> Sutton (1987: 87); Furley (2015: 130), con bibliografía sobre los frescos. Sobre la flagelación en esta escena, véase, además, Seaford (1981: 255 n. 39, 262 y n. 89). Turcan (2003: 100-101), en cambio, no contempla esta interpretación.

<sup>108</sup> Véase, *ex. gr.*, Henrichs (1981); Hughes (1991); Bonnechere (1994); Bonnechere-Gagné (2013) con un *status quaestionis* y bibliografía.

<sup>109</sup> Plu. *Them.* 13, 2, 5; *Pel.* 21, 3, 9; *Arist.* 9, 2.

<sup>110</sup> Plu. *Coh. ira* 13, 462 y *Ant.* 24, 4-5 [T 40]. Véase también, Jiménez San Cristóbal (en prensa).

<sup>111</sup> Ael. *VH* 3, 42, cf. Nilsson (1906: 306); Graf (1985: 77-79); Hughes (1991: 127 y n. 160); Bonnechere (1994: 223-224).

<sup>112</sup> Clem. Al. *Prot.* 3, 42, 5 (= Dosiades *FGH* 458 F 7); Porph. *Abst.* 2, 55 (= Euelpis Carystius (*FGH* 4 F 1), cf. Henrichs (1981: 206, 222 y n. 4); Graf (1985: 74, 76);

excepcional (ejemplos escasos y, de ellos, alguno ambiguo), parece difícil sostener que el valor de las epiclesis *Omestes* y *Omadios* estén en origen vinculados a los sacrificios humanos. Como ha sugerido Henrichs,<sup>113</sup> esta práctica podría ser una inferencia a partir de los aspectos más salvajes del dios y de los mitos menádicos a él asociados. Y, añadido, un intento de trasladar a la práctica cultural la *μανία* sombría del mito.

No entro aquí a valorar otras manifestaciones violentas asociadas tradicionalmente a los ritos dionisiacos como son la *ώμοφαγία*, la ingestión de carne cruda, y el *σπαραγγμός*, el desmembramiento de víctimas animales, porque la mayoría de los testimonios sobre ellas provienen de la ficción ritual, como las *Bacantes* o los *Cretenses* de Eurípides, pero sobre todo porque no se dice en las fuentes escritas que tales ritos estén provocados o se hagan bajo los efectos de la *μανία* ni tampoco que con ellos se alcance una euforia desmedida.<sup>114</sup>

## 6. Conclusiones

Llegados al final podemos extraer algunas conclusiones. Al inicio de nuestro estudio señalábamos la dificultad para definir y traducir el término *μανία*, dificultad derivada fundamentalmente de los distintos valores del verbo *μαίνομαι*, que puede significar, en líneas generales, estar furioso o ser presa del delirio, o ambas cosas a la vez. Dioniso, a quien corresponde el patronazgo de la *μανία* teléctica según Platón, recibe el calificativo de *μαινόμενος* que entraña el doble valor de delirante y furioso: el dios va a la cabeza de su tíaso

---

Hughes (1991: 121, 127); Bonnechere (1994: 223-224).

<sup>113</sup> Henrichs (1981: 222 n. 5 y 6); Hughes (1991: 133-134 y n. 185).

<sup>114</sup> En las imágenes, en cambio, sí parece haber una relación causa-efecto entre la *μανία* y el *σπαραγγμός* de animales por las ménades, como ha mostrado Villanueva Puig (2010: 72, 76-80). Sobre la *ώμοφαγία* véase n. 41 y sobre el *σπαραγγμός* n. 48. Falta, sin embargo, un estudio global y en profundidad de la relación entre la *μανία* y la *ώμοφαγία* y el *σπαραγγμός*.

provocando el delirio ritual, pero el frenesí puede tornarse en furia destructora. La pregnancia del epíteto *μαινόμενος* expresa lo que va a ser una constante en los mitos y ritos orgiásticos del dios: por un lado, la locura, el éxtasis, el delirio o el frenesí, lo que hemos llamado *μαῖα* saludable, y, por otro, el ímpetu, la furia que puede tornarse en violencia destructiva, es decir, la *μαῖα* sombría. La *μαῖα* saludable puede infundirla Dioniso, pero son sus devotas quienes la alcanzan mediante celebraciones orgiásticas que incluyen ascensiones a la montaña, danzas frenéticas o ingestión de hiedra. Esta *μαῖα* está atestiguada tanto en la ficción literaria como en el culto real y sus síntomas y consecuencias no parecen muy distintos en ambos contextos. Suponemos que la *μαῖα* saludable tiene efectos catárticos en el sentido que sirve para calmar tensiones y liberarse de las estrictas convicciones de la vida cotidiana, marcando una ruptura que dura mientras dura el rito.

Por su parte, la *μαῖα* sombría, esto es, la furia demoledora suele provocarla Dioniso entre quienes rechazan su culto y sus consecuencias son nefastas: el despedazamiento de animales o la muerte de personas. Esta locura en su grado extremo se manifiesta solo en la ficción literaria. No sabemos si en el culto real determinados ritos en los que hay un grado de violencia más moderado, como persecuciones o fustigaciones, pretendieron en algún momento hacerse eco de la cólera encarnada míticamente por el dios.

La ambivalencia de Dioniso *μαινόμενος* no supone una contradicción o, al menos, una sorpresa en una divinidad como Dioniso, cuyas epiclesis culturales son a menudo contrapuestas. Así, como señala Plutarco [T 41], Dioniso puede ser Caridotes, el que porta alegría, y Meliquio, el amable y propicio, epítetos que representan la civilización y el orden, pero también Dioniso Omestes, el cruel, y Agrionio, el salvaje o campestre, calificativos que aluden a su faceta salvaje.

La combinación de vitalidad desaforada y violencia letal implícita en Dioniso *μαινόμενος* y en la *μαῖα* ritual es la misma combinación

que encontramos en el vino, el principal atributo del dios. El vino puede desatar la euforia, desinhibir, pero también provocar enfrentamientos o reyertas de efectos devastadores. Vino y μᾶνία teléstica son dos formas de acercarse a Dioniso, la una limitada a los hombres, la otra orientada sobre todo a las mujeres.

## Bibliografía

- ALEXANDER, W. H. *et alii* (eds.) (1946) *University of California. Publications in Classical Philology*, vol. 13, Berkeley-Los Angeles.
- ALLEN, T. W., HALLIDAY, W. R. & SIKES, E. E. (1936) *The Homeric Hymns*, Oxford, (re. 1980).
- ALONSO, Z. (2013) “Maenadic Ecstasy in Rome: Fact or Fiction”, en A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal & R. Martín Hernández (eds.) *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston: 185-199.
- ARRIGONI, G. (1999) “Perseo contro Dioniso a Lerna”, en F. Conca (ed.) *Ricordando Raffaele Cantarella*, Milano-Bologna (*Quaderni di Acme* 36): 9-70.
- BEEKES, R. P. S. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston.
- BERNABÉ, A. (1998) “Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos”, en C. Sánchez Fernández & P. Cabrera Bonet (eds.) *En los límites de Dioniso*, Murcia: 29-39.
- BERNABÉ, A. (2010) “Las Agrionias y el mito de las Miniades. Razones de un ritual”, en A. M. González de Tobia (ed.) *Mito y Performance. De la Grecia a la Modernidad*, La Plata: 361-385.
- BERNABÉ, A. (2011) *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid.
- BERNABÉ, A. (2013a) “Dioniso en la épica griega arcaica”, en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal & M. A. Santamaría (coords.)

- Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en Grecia antigua*, Madrid: 29-85.
- BERNABÉ, A. (2013b) “Bacchide, Dioniso e un frammento dell’Europa di Eumelo”, en P. A. Bernardini (ed.) *Corinto. Luogo di azione e luogo di racconto. Atti del Convegno internazionale Urbino, 23-25 settembre 2009*: 51-62.
- BERNABÉ, A. (2014) “Metamorphosis Metamorphoseos: Dionysus and the Daughters of Minyas”, en F. Citti, L. Pasetti & D. Pellacani (eds) *Metamorfosi tra scienza e letteratura*, Firenze: 1-13.
- BERNABÉ, A. (en prensa). “Dioniso en Platón”, en A. Bernabé (coord.), *Dioniso en la época clásica*.
- BERNABÉ, A., HERRERO DE JÁUREGUI, M., JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. & MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (eds.) (2013) *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston.
- BERNABÉ, A., JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. & SANTAMARÍA M. A. (coords.) (2013) *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en Grecia antigua*, Madrid.
- BERNARDINI, P. A. (ed.) (2013) *Corinto. Luogo di azione e luogo di racconto. Atti del Convegno internazionale Urbino, 23-25 settembre 2009*.
- BONNECHERE, P. (1994) *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège.
- BONNECHERE, P. & GAGNÉ, R. (eds.) (2013) *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations*, Liège.
- BOYANCÉ, P. (1966) “Dionysiaca, à propos d’ une étude récente sur l’initiation dionysiaque”, *REA* 68: 33-60.
- BRELICH, A. (1969) *Paidés e Parthenoi*, Roma.
- BREMMER, J. N. (1984) “Greek Maenadism Reconsidered”, *ZPE* 55: 267-286.
- BURKERT, W. (1979) *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-London.
- BURKERT, W. (1983) *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London.

- BURKERT, W. (1985) *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford, (*Religión griega arcaica y clásica*, Madrid, 2007).
- BURKERT, W. (1993) “Bacchic *Teletai* in the Hellenistic Age”, en T. H. Carpenter & C. Faraone (eds.) *Masks of Dionysus*, Ithaca-London: 259-275.
- CALVO J. L. (1973) “Sobre la manía y el entusiasmo”, *Emerita* 41: 157-182.
- CARPENTER, T. H. (1993) “On the Beardless Dionysus”, en T. H. Carpenter & C. Faraone (eds.) *Masks of Dionysus*, Ithaca-London: 185-206.
- CARPENTER, T. H. (1997) *Dionysian Imagery in Fifth-Century Athens*, Oxford.
- CARPENTER, T. H. & FARAONE, C. (eds.) (1993) *Masks of Dionysus*, Ithaca-London.
- CASADESÚS, F. (2002) “A la búsqueda del lector perspicaz: el caso de Heráclito”, *Eclás* 121: 95-105.
- CASADESÚS, F. (2008) “Heráclito y el orfismo”, en A. Bernabé & F. Casadesús (eds.) *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid: 1079-1103.
- CASADESÚS, F. (2013a) “Dionysian Enthusiasm in Plato”, en A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal & R. Martín Hernández (eds.) *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston: 386-400.
- CASADESÚS, F. (2013b) “Dioniso en los filósofos presocráticos”, en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal & M. A. Santamaría (coords.) *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en Grecia antigua*, Madrid: 249-273.
- CASADIO, G. (1983) “Per un’ indagine storico-religiosa sui culto di Dioniso in relazione alla fenomenologia dei misteri, II”, *SMSR* 7, I: 123-149.
- CASADIO, G. (1994) *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma.
- CASADIO, G. (1999) *Il vino dell’ anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma.

- CHANOTIS, A. (2011) "Emotional Community through Ritual in the Greek World", en A. Chaniotis (ed.) *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart: 263-290.
- CHANTRAINE, P. (2009) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, (1ª ed. 1968-1980).
- DARAKI, M. (2005) *Dioniso y la diosa tierra*, Madrid, (*Dionysos et la déesse terre*, Paris 1994<sup>2</sup> [1985]).
- DAVIES, M. (2000) "Homer and Dionysos", *Eikasmos* 11: 15-27.
- DEBIASI, A. (2013) "Riflessi di epos corinzio (Eumelo) nelle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli", en P. A. Bernardini (ed.) *Corinto. Luogo di azione e luogo di racconto*. Atti del Convegno internazionale Urbino, 23-25 settembre 2009: 107-137.
- DELAUDAUD-ROUX, M. H. (1995) *Les danses dionysiaques en Grece Antique*, Provence.
- DES BOUVRIE, S. (2009) "Artemis Ortheia - a Goddess of Nature of a Goddess of Culture", en T. Fischer-Hansen & B. Poulsen (eds.) *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, Copenhagen: 153-190.
- DÍEZ PLATAS, F. (2011) "From the Heart and with a Serpent", en M. Herrero, A. I. Jiménez, E. R. Luján, R. Martín, M. A. Santamaría & S. Torallas (eds) *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin-Boston: 133-138.
- DÍEZ PLATAS, F. (2013) "Dioniso en la figuración arcaica", en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal & M. A. Santamaría (coords.) *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en Grecia antigua*, Madrid: 275-399.
- DODDS, E. R. (1960) *Los griegos y lo irracional*, Madrid, (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951).
- DODDS, E. R. (1960<sup>2</sup>) *Euripides. Bacchae*, Oxford.
- DOWDEN, K. (1989) *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, London.
- DURÁN MAÑAS, M. (2014) *Las mujeres en los Idilios de Teócrito*, Zaragoza.



- EASTERLING, P. E. (1982) *Sophocles. Trachiniae*, Cambridge.
- FARNELL, L. R. (1909) *The Cult of the Greek States*, vol. V, Oxford, (re. 2005).
- FESTUGIÈRE, A. J. (1956) “La signification religieuse de la Parodos des *Bacchantes*”, *Eranos* 54: 72-86 (= 1972: 66-80).
- FESTUGIÈRE, A. J. (1972) *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris.
- FURLEY, W. D. (2007) “A Lesson to All: Lykugos’ Fate in the Tbilisi Hymn (*P. Ross. Geog. I. 11*)”, *ZPE* 162: 63-84.
- FURLEY, W. D. (2015) “Narrative in a Late Hymn to Dionysos (*P. Ross. Geog. I 11*)”, en A. Faulkner & O. Hodkinson (eds.) *Hymnic Narrative and the Narratology of Greek Hymns*, Leiden-Boston: 121-138.
- FURLEY, W. D. & BREMER, J. M. (2001) *Greek Hymns*, I-II, Tübingen.
- GASPARRI, C. (1986) “Dionysos”, *LIMC* III, Zürich-München: 414-514.
- GAZOLLA, R. (2002) “Eros y manía en el *Fedro* de Platón (un ángulo del discurso Estesícoro)”, *Universitas Philosophica* 38: 93-108.
- GLADOWSKA A. (2013) “La visione de *mania* umana e divina in Platone”, *SPhP* 23, 2: 97-111.
- GONZÁLEZ MERINO, J. I. (2009) *Dioniso. El dios del vino y la locura*, Córdoba.
- GOW, A. S. F. (1952<sup>2</sup>) *Theocritus*, 2 vols., Cambridge, (re. 1965).
- GRAF, F. (1985) *Nordionische Kulte*, Rom.
- GRAF, F. (2010) “‘The Blessings of Madness’ Dionysos, Madness, and Scholarship”, *Archiv für Religionsgeschichte* 12: 167-180.
- GRAZIOSI, B. & HAUBOLD, J. (2010) *Homer. Iliad. Book VI*, Cambridge.
- GUIDORIZZI, G. (2010) *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano.
- GUTHRIE, W. K. C. (1987) *I Greci e i loro dei*, Bologna, (*The Greeks and Their Gods*, London 1950).
- HALM-TISSERANT, M. (2004) “Le *sparagmos*, un rite de magie fécondante”, *Kernos* 17: 119-142.

- HARRIS, W. V. (ed.) (2013) *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden-Boston.
- HENRICH, A. (1974) "Die Proitiden im hesiodischen Kathalog", *ZPE* 15: 297-301.
- HENRICH, A. (1978) "Greek Maenadism from Olympias to Messalina", *HSCP* 82: 121-160.
- HENRICH, A. (1981) "Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies", en J. Rudhardt & O. Reverdin (éds.) *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Genève: 195-235.
- HENRICH, A. (1982) "Changing Dionysian Identities", en B. F. Meyer & E. P. Sanders (eds.) *Jewish and Christian Self-Definition III: Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London: 137-160.
- HENRICH, A. (1994) "Der rasende Gott: Zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur", *A&A* 40: 31-58.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2006) "Dionysos mi-cuit: l'étymologie de Mésatis et le festin inachevé des Titans", *RHR* 223, 4: 389-416.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2010) *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2013) "Dioniso en los *Himnos homéricos*", en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal & M. A. Santamaría (coords.) *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en Grecia antigua*, Madrid: 87-116.
- HUGHES, D. D. (1991) *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London.
- JACCOTTET, A. F. (1998) "L'impossible bacchant", *Pallas* 48: 9-18.
- JACCOTTET, A. F. (2003) *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, 2 vols., Zürich.
- JEANMAIRE, H. (1951) *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, (re. 1978).
- JEBB, R. C. (1962<sup>3a</sup>) *Sophocles. The Plays and Fragments. Part III. The Antigone*, Cambridge.
- JEBB, R. C. (1962<sup>3b</sup>) *Sophocles. The Plays and Fragments. Part V. The Thraciniae*, Cambridge.

- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2005) *Rituales órficos*, Madrid. [https://eprints.ucm.es/4863/1/T25949.pdf] (último acceso 15 de marzo de 2019).
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2007a) “El culto de Baco en una inscripción rodia del s. II-III d. C.”, *SMSR* 76: 135-164.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2007b) “Un iniziato sotto un tumulo a Cuma?”, *ZPE* 161: 105-114.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2009a) “Dioniso Melanégida”, en *Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid: I 621-629.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2009b) “The Meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism”, en G. Casadio & P. A. Johnston (eds.) *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin: 46-60.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2011) “Ορειβασία: la montaña como espacio sagrado en los cultos dionisiacos», en A. Pérez Jiménez & I. Calero Secall (eds.) *Δῶρον Μνημοσύνης*. Miscelánea de Estudios ofrecidos a M<sup>a</sup> Ángeles Durán, Zaragoza: 175-188.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2013) “The Sophoclean Dionysos”, en A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal & R. Martín Hernández (eds.) *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston: 272-300.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2015) “De nuevo sobre Dioniso y las serpientes: mitos y ritos”, *Myrtia* 30: 167-184.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2016) “Fuentes cristianas para el estudio de fiestas paganas: las Actas de San Timoteo”, en M. López-Salvá, N. Sanz Extremeño & P. de Paz Amérigo (eds.) *Los orígenes del cristianismo en la filosofía, la literatura y el arte*, Madrid: 33-50.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (en prensa). “Dionysos Omestes: from Alcaeus to Plutarch”.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (en prensa, 2). “P. Ross. *Georg.* I, 11: texto y contexto”.
- JOST, M. (1985) *Sanctuaries et cultes d'Arcadie*, Paris.

- JOUANNA, J. (2013) “The Typology and Aetiology of Madness in Ancient Greek Medical and Philosophical Writing”, en W. V. Harris (ed.) *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden-Boston: 97-118.
- KAMERBEEK, J. C. (1978) *The Plays of Sophocles. Commentaries*. Part. 3, The Antigone, Leiden.
- KERÉNYI, K. (1976) *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton, NJ.
- LAWLER, L. B. (1927) “The Maenads: A Contribution to the Study of the Dance in Ancient Greece”, *MAAR* 4: 69-112.
- LINFORTH, I. M. (1946a) “The Corybantic Rites in Plato”, en W. H. Alexander *et al.* (eds.) *University of California. Publications in Classical Philology*, vol. 13, Berkeley-Los Angeles: 121-162.
- LINFORTH, I. M. (1946b) “Telestic Madness in Plato, *Phaedrus* 244de”, en W. H. Alexander *et al.* (eds.) *University of California. Publications in Classical Philology*, vol. 13, Berkeley-Los Angeles: 163-172.
- MARCOVICH, M. (1967) *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Mérida.
- Martín Hernández, R. (2013) “Dioniso en los primeros mitógrafos griegos”, en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal & M. A. Santamaría (coords.) *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en Grecia antigua*, Madrid: 195-215.
- MASSENZIO, M. (1970) *Cultura e crisi permanente. La “xenia” dionisiaca*, Roma.
- MERKELBACH, R. (1988) *Die Hirten des Dionysos*, Stuttgart, (*I misteri di Dioniso*, Genova 1991).
- NILSSON, M. P. (1906) *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, [re. Stuttgart 1995].
- NILSSON, M. P. (1967<sup>3</sup>) *Geschichte der griechischen Religion I*, München.

- OBINK, D. (1993) "Dionysus Poured Out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation", en T. H. Carpenter & C. Faraone (eds.) *Masks of Dionysus*, Ithaca-London: 65-86.
- OTTO, W. F. (1997) *Dioniso. Mito y culto*, Madrid, (*Dionysos. Myths und Kultus*, Frankfurt 1948<sup>2</sup>).
- PADEL, R. (2005) *A quien los dioses destruyen*, México, (Princeton, 1995).
- PERCZYK, C. J. (2013) "Locura, mujer y muerte: el ritual dionisiaco en *Bacantes* de Eurípides», en E. Rodríguez Cidre, E. J. Buis, & A. M. Atienza, (eds.) *El oikos violentado: genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en la literatura griega antigua*, Buenos Aires: 135-159.
- PERCZYK, C. J. (2018) *La locura en Heracles y Bacantes de Eurípides*, Buenos Aires.
- PORRES, S. (2013) "Maenadic ecstasy in Greece: Fact or Fiction", en A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal & R. Martín Hernández (eds.) *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston: 159-184.
- PRETINI, R. (2001) "La mania di Fedro 244 D-E", *SCO* 47, 3: 375-385.
- PRIVITERA, A. (1970) *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma.
- RICHARDSON, N. (1974) *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
- ROHDE, E. (1995) *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Málaga, (*Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen 1925<sup>9</sup>).
- ROUX, J. (1970) *Euripide. Les Bacchantes, I. Introduction, texte et traduction*, Paris.
- ROUX, J. (1972) *Euripide. Les Bacchantes, II. Commentaire*, Paris.
- SAÏD, S. (2013) "From Homeric *ate* to Tragic Madness", en W. V. Harris (ed.) *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden-Boston: 363-393.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, C. & CABRERA BONET, P. (eds.) (1998) *En los límites de Dioniso*, Murcia.

- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A. (2013) “The Term βάκχος and Dionysos Βάκχιος», en A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal & R. Martín Hernández (eds.) *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston: 38-57.
- SEAFORD, R. (1981) “Dionysiac Drama and Mysteries”, *CQ* 31: 252-275.
- SEAFORD, R. (1984) *Euripides. Cyclops*, Oxford.
- SEAFORD, R. (1993) “Dionysus as Destroyer of the Household: Homer, Tragedy, and the Polis”, en T. H. Carpenter & C. Faraone (eds.) *Masks of Dionysus*, Ithaca-London: 115-146.
- SEAFORD, R. (2001<sup>2</sup>) *Euripides. Bacchae. With an Introduction, Translation and Commentary*, Warminster (1996<sup>1</sup>).
- SEAFORD, R. (2006) *Dionysos*, London-New York.
- SCHLESIER R. (1993) “Mixtures of Mask: Maenads as Tragic Models”, en T. H. Carpenter & C. Faraone (eds.) *Masks of Dionysus*, Ithaca-London: 89-114.
- SCHÖPSDAU, K. (1994) *Plato. Nomoi (Gesetze). Buch I - III, Übersetzung und Kommentar*, Göttingen.
- SEGAL, C. (1982) *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton.
- SOLIMA, I. (2011) *Heiligtümer der Artemis auf der Peloponnes*, Heidelberg.
- SOURVINOU-INWOOD, CH. (2005) *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others. Myth, Ritual, Ethnicity*, Athens.
- SPINETO, N. (2005) *Dionysos a teatro*, Roma.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (1998) “Cuando los límites se desdibujan: Dioniso y Apolo en Delfos”, en C. Sánchez Fernández & P. Cabrera Bonet (eds.) *En los límites de Dioniso*, Murcia: 17-28.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (2013) “Apollo and Dionysos: Intersections”, en A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal & R. Martín Hernández (eds.) *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston: 58-81.
- SUTTON, D. F. (1987) *Papyrological Studies in Dionysiac Literature*, Oak Park.

- TASSIGNON, I. (2003) “Dionysos et les katagôgies d’Asie mineure”, en A. Motte & C. M. Ternes (eds.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome Antiques*, Turnhout: 81-99.
- TURCAN, R. (1986) “Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts”, *L’association Dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la Table ronde de l’École Française de Rome*, Roma: 227-246.
- TURCAN, R. (2003) *Liturgies de l’initiation bacchique à l’époque romaine (Liber). Documentation Littéraire, inscrite et figurée. Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 27*, Paris.
- USENER, H. (1877) *Acta S. Timothei*, Bonn (= “Die Akten des Timotheos”, *Kleine Schriften III*, Leipzig-Berlin 1914, 83-89 [re. Göttingen 1999]).
- USTINOVA, Y. (2018) *Divine Mania. Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, London-New York.
- VAN LIEFFERINGE, C. (2014) “Les Grecs et le cru. Pratiques alimentaires, pratiques rituelles et représentations dionysiaques”, *Kernos* 27: 75-97.
- VERSNEL, H. S. (1970) *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden.
- VERSNEL, H. S. (1990) *Ter unus Isis, Dionysus, Hermes. Three studies in henotheism*, Leiden.
- VILLANUEVA PUIG, M. C. (1986) “À propos des Thyiades de Delphes”, en *L’association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Actes de la table ronde organisée par l’École Française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, Roma: 31-51.
- VILLANUEVA PUIG, M. C. (2009) *Ménades. Recherches sur la genèse iconographique du thiase féminin de Dionysos des origines à la fin de la période archaïque*, Paris.
- VILLANUEVA PUIG, M. C. (2010) “Dionysos: repos et ‘mania’”, *Mythos* n.s. 4: 67-82.
- ZUMBO, A. (1997) “P. Ross. Georg. I 11: Hymnus in Dionysum (= fr. LVI Heitsch)”, en B. Kramer, W. Luppe, H. Maehler & G. Poethke

(eds.), *Akten des 21 Internationalen Papyrologenkongresses*, Berlin:  
13-19.8.1995, Band 2, 1068-1078.



## APÉNDICE DE TEXTOS

[T 1] Pl. *Phdr.* 265b Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικὴν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι.

En la (*manía*) divina distinguíamos cuatro tipos, atribuyendo a Apolo la inspiración profética, a Dioniso la teléstica, a las Musas la poética y a Afrodita y Eros la cuarta, la *manía* erótica, que dijimos era la mejor.

[T 2] Pl. *Phdr.* 244e ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἐν τισὶ τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα, οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν ἠύρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχὰς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα (sc. ἡ μανία) ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὐρομένη.

Pero la *manía*, que aparecía y se hacía voz oracular, se reveló a los que necesitaban una liberación de enfermedades y de los mayores sufrimientos, que sobrevienen de alguna parte a ciertas estirpes por antiguas culpas, recurriendo a súplicas y adoraciones a los dioses. Llegó así (*i. e. la manía*) a purificaciones y rituales e hizo indemne para el presente y el futuro al que participaba de ella, procurando, además, una liberación de los males presentes para aquel que enloqueciera y estuviera poseído rectamente.

[T 3] Heraclit. 22 B 15 D.-K. (50 Marcovich) εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον ἄισμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν· ὡτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτε μαινόνται καὶ ληναῖζουσιν.

De hecho si no celebrasen una procesión en honor de Dioniso y no entonasen un himno a los falos, harían lo más desvergonzado, pero Hades es el mismo que Dioniso, por el cual enloquecen y celebran rituales.

[T 4] Hdt. 4. 79 Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν περὶ Ἑλλησι ὄνειδίζουσι· οὐ γάρ φασι οἰκὸς εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει

ἀνθρώπους. Ἐπεῖτε δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχείῳ ὁ Σκύλης, †ἐπρήστευσε† τῶν τις Βορυσθενεΐτέων πρὸς τοὺς Σκύθας λέγων· ἡμῖν γὰρ καταγελάτε, ὦ Σκύθαι, ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει· νῦν οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε, καὶ βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται. εἰ δέ μοι ἀπιστέετε, ἔπεσθε, καὶ ὑμῖν ἐγὼ δεῖξω’.

Y los escitas les reprochan a los griegos que hagan el baco, pues dicen que no es natural reconocer como dios a este, que insta a los hombres a ponerse fuera de sí. Y una vez que Escilas cumplió los ritos de Baco, se encaró con los escitas uno de los boristenitas diciéndoles: “en verdad, os mofáis de nosotros, escitas, porque hacemos el Baco y el dios se apodera de nosotros, pero ahora esta divinidad se ha apoderado también de vuestro rey y él hace el baco y está fuera de sí por el dios. Si desconfiáis de mí, seguidme y os lo mostraré”.

[T 5] Pl. *Lg.* 672b Λόγος τις ἅμα καὶ φήμη ὑπορρεῖ πως ὡς ὁ θεὸς οὗτος ὑπὸ τῆς μητρῴας Ἥρας διεφορήθη τῆς ψυχῆς τὴν γνώμην, διὸ τὰς τε βακχείας καὶ πᾶσαν τὴν μανικὴν ἐμβάλλει χορείαν τιμωρούμενος· ὅθεν καὶ τὸν οἶνον ἐπὶ τοῦτ’ αὐτὸ δεδώρηται.

Corre cierto relato y a la vez tradición de que este dios fue despojado del entendimiento del alma por su madrastra Hera y que por esta razón, en venganza, introdujo el delirio báquico y la danza coral frenética. Y por este mismo motivo nos fue dado también el vino.

[T 6] D. S. 4, 3, 2-3 καὶ τοὺς μὲν Βοιωτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας καὶ Θρᾶκας ἀπομνημονεύοντας τῆς κατὰ τὴν Ἰνδικὴν στρατείας καταδείξει τὰς τριετηρίδας θυσίας Διονύσῳ, καὶ τὸν θεὸν νομίζουν κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον ποιῆσθαι τὰς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανείας. διὸ καὶ παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖα τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι, καὶ ταῖς παρθένους νόμιμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν εὐαζούσας καὶ τιμώσας τὸν θεόν· τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῷ καὶ βακχεύειν καὶ καθόλου τὴν παρουσίαν ὑμεῖν τοῦ Διονύσου, μιμουμένας τὰς ἰστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεύειν τῷ θεῷ μαινάδας.

Los beocios, los otros griegos y los tracios, en recuerdo de esta expedición a la India, se dice, han instituido sacrificios trietéricos en honor de Dioniso

y creen que el dios se manifiesta entre los hombres en ese momento. Por este motivo, en muchas ciudades griegas, cada dos años, se reúnen tíasos de mujeres y es norma que las jóvenes solteras porten el tirso, se entusiasmen gritando el *evohé* y honrando al dios. Las mujeres casadas, en grupo, celebran sacrificios al dios, hacen el baco y, en suma, cantan la venida de Dioniso, imitando a las ménades que, según la tradición, fueron antaño compañeras del dios.

[T 7] August. Hipp. Ep. 17, 4 *primo illud abs te quaero, quo modo oblitus sis Liberum illum, quem paucorum sacratorum oculis committendum putatis. Deinde tu ipse iudicas nihil aliud te agere voluisse, cum publicam sacrorum vestrorum celebrationem commemorares, nisi ut nobis decuriones et primates civitatis per plateas vestrae urbis bacchantes ac furentes ante oculos quasi specula poneremus. In qua celebritate si numine inhabitamini, certe videtis quale illud sit, quod adimit mentem.*

Y te pregunto, lo primero, ¿por qué te has olvidado de aquel Líber, que pensáis debe reservarse para los ojos de unos pocos iniciados? Y, en segundo lugar, tú mismo indicas que lo único que te mueve al recordar la pública celebración de vuestros ritos es poner ante nuestros ojos, como ante un espejo, a los decuriones y magistrados de la ciudad que se comportan como bacantes en delirio por las plazas de esa vuestra urbe. Si en tal celebración estáis poseídos por el numen, ya veis, sin duda, qué numen es ese que quita el juicio.

[T 8] Il. 6, 130-140

οὐδὲ γὰρ οὐδὲ Δρύαντος υἱός, κρατερὸς Λυκόοργος, 130  
 δὴν ἦν, ὅς ῥα θεοῖσιν ἐπουρανίοισιν ἔριζεν·  
 ὅς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας  
 σεῦε κατ' ἠγάθειον Νυσηΐον, αἶ δ' ἅμα πᾶσαι  
 θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν, ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου  
 θεινόμεναι βουπλήγι. Διώνυσος δὲ φοβηθεὶς 135  
 δύσεθ' ἄλὸς κατὰ κῦμα, Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ  
 δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὁμοκλήϊ.

τῶι μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ρεία ζῶοντες,  
καὶ μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου πάις· οὐδ' ἄρ' ἔτι δὴν  
ἦν, ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν. 140

Pues ni siquiera el hijo de Driante, el vigoroso Licurgo,  
que trababa disputa con los dioses celestiales, vivió mucho tiempo.  
Una vez a las nodrizas del delirante Dioniso  
acosaba por el sacratísimo Niseo y ellas, todas a una,  
dejaron caer sus tirsos al suelo, por Licurgo, el homicida,  
golpeadas con una aguijada. Y Dioniso, aterrado,  
se sumergió en el oleaje de la mar y Tetis lo acogió en su regazo,  
temeroso, pues lo domeñaba un temblor violento por la amenaza del varón.  
Mas con aquel enseguida se enojaron los dioses que viven regaladamente  
y lo dejó ciego el hijo de Crono; entonces ya no mucho más tiempo  
vivió (*i. e.* Licurgo), porque se hizo odioso a los dioses inmortales todos.

[T 9] Eumel. 27 West (Sch. [D] Hom. *Il.* 6, 131) Διόνυσος, ὁ Διὸς καὶ Σεμέλης παῖς, ἐν Κυβέλοις τῆς Φρυγίας ὑπὸ τῆς Ῥέας τυχῶν καθαρμῶν καὶ διδαχθεὶς τὰς τελετὰς καὶ λαβὼν πᾶσαν παρὰ τῆς θεοῦ τὴν διασκευήν, ἀνὰ πᾶσαν ἐφέρετο τὴν γῆν χορεύων καὶ τελετὰς ποιούμενος, καὶ τιμῶν τυγχάνων προηγεῖτο πάντων τῶν ἀνθρώπων. παραγενόμενον δὲ αὐτὸν εἰς τὴν Θράικην, Λυκοῦργος ὁ Δρύαντος λυπήσας Ἥρας μίσει, μύωπι ἀπελαύνει τῆς γῆς. καὶ καθάπτεται αὐτῶν καὶ τῶν τούτου τιθνηῶν. ἐτύγχανον γὰρ αὐτῶι συνοργιάζουσαι· θεηλάτῳ δ' ἔλαινόμοτος μᾶστιγι τὸν θεὸν ἔσπευδε τιμωρήσασθαι. ὁ δὲ ὑπὸ δέους εἰς τὴν θάλασσαν καταδύνει, καὶ ὑπὸ Θέτιδος ὑπολαμβάνεται καὶ Εὐρυνόμης. ὁ οὖν Λυκοῦργος οὐκ ἄμισθι δυσσεβήσας, ἔδωκε τὴν ἐξ ἀνθρώπων δίκην. ἀφηρέθη γὰρ πρὸς τοῦ Διὸς τοὺς ὀφθαλμούς. τῆς ἱστορίας πολλοὶ ἐμνήσθησαν, προηγουμένως δὲ ὁ τὴν Εὐρωπίαν πεποικῶς Εὐμηλος.

Dioniso, el hijo de Zeus y Sémele, que se hallaba en Cíbele de Frigia purificándose con Rea, tras haber aprendido las *teletai* y haber recibido formación de la diosa, recorría toda la tierra, guiando sus coros, celebrando las *teletai* y recibiendo honras, y era seguido por todos los hombres. Pero al llegar a Tracia, Licurgo, el hijo de Driante, doliéndose por el odio de Hera,

lo expulsa de la región con una aguijada y le ataca a él y a sus nodrizas, pues estas se hallaban participando con él en los ritos. Movido por un acicate de origen divino, se apresuraba a castigar al dios, y este, por miedo, se zambulle en el mar y es acogido bajo la protección de Tetis y de Eurínome. Así que Licurgo, no sin sanción, al haber actuado impiamente, pagó el castigo de los hombres, pues se vio privado de la vista por Zeus. La historia la contaron muchos, pero en primer término, el autor de la *Europa*, Eumelo.

[T 10] E. *Hyps.* fr. 752 Kannicht

Διόνυσος, ὃς θύρσοισι καὶ νεβρῶν δοραῖς  
καθάπτὸς ἐν πεύκησι Παρνασὸν κάτα  
πηδᾶ χορεύων παρθένοις σὺν Δελφίσιν.

Dioniso, guarnecido con tirsos y pieles de cervato, brinca por el Parnaso, entre teas, danzando en compañía de sus doncellas delfias.

[T 11] E. *Ba.* 144-150

Συρίας δ' ὡς λιβάνου κα-  
πνὸν ὁ Βακχεὺς ἀνέχων  
πυρσῶδη φλόγα πεύκας  
ἐκ νάρθηκος αἰσσει  
δρόμωι καὶ χοροῖσιν  
πλανάτας ἐρεθίζων  
ιαχαῖς τ' ἀναπάλλων

τρυφερόν <τε> πλόκαμον εἰς αἰθέρα ῥίπτων.

Levantando la antorcha de pino ígnea, como humo de incienso de Siria, el Baqueo, salta con el tirso, moviendo con sus gritos a la carrera y a las danzas a sus devotas errantes, agitando en el aire su afeminada cabellera y desmelenándose.

[T 12] Theocr. 26, 10-15

Πενθεὺς δ' ἀλιβάτω πέτρας ἄπο πάντ' ἐθεώρει,  
σχῖνον ἐς ἀρχαίαν καταδύς, ἐπιχώριον ἔρνος.  
Αὐτονόα πράτα νιν ἀνέκραγε δεινὸν ἰδοῖσα,

σὺν δ' ἐτάραξε ποσὶν μανιώδεις ὄργια Βάκχῳ,  
ἐξαπίνας ἐπιόισα, τὰ τ' οὐχ ὀρέοντι βέβαλοι.  
μαίνεται μὲν τ' αὐτά, μαίνοντο δ' ἄρ' εὐθὺ καὶ ἄλλα.

Penteo lo contempla todo desde una peña elevada, escondido en un viejo lentisco, brote autóctono. Autóne, que lo vio la primera, lanzó un terrible grito y, avanzando de repente, removió con sus pies las ofrendas del delirante Baco, las que el profano no contempla. Enloqueció ella y enloquecieron enseguida también las demás.

[T 13] Clem. Al. *Prot.* 2, 12, 2 Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγία τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσι τὰς κρεονομίας τῶν φόνων ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφουσιν, ἐπολολύζοντες Εὐάν, Εὔαν ἐκείνην, δι' ἣν ἡ πλάνη παρηκολούθησεν· καὶ σημεῖον ὀργίων βακχικῶν ὄφεις ἐστὶ τετελεσμένος.

Los bacos cumplen ritos orgiásticos a Dioniso delirante, celebran el delirio sagrado con la ingesta de carne cruda y distribuyen la carne de las víctimas coronados con serpientes al grito de “evai”, aquella “evai”, por la que sobrevino el extravió. Pues el símbolo de los ritos orgiásticos es una serpiente consagrada.

[T 14] *h. Cer.* 384-386

(...) ἢ δὲ ἰδοῦσα

ἦξι', ἢ ὅτε μαινὰς ὄρος κατὰ δάσκιον ὕλης,

Ella, al verla, se lanzó como una ménade, montaña abajo, por el sombrío bosque.

[T 15] *S. Ant.* 1147-1152

Ἰὼ πῦρ πνεόντων

χοράγ' ἄστρον, νυχίων

φθεγμάτων ἐπίσκοπε,

Ζηνὸς γένεθλον, προφάνηθ',

ῶναξ, σαῖς ἅμα περιπόλοις

1150

Θυίαισιν, αἶ σε μαινόμεναι πάννυχοι

χορεύουσι τὸν ταμίαν Ἰτακχον.

¡Tú, el que organiza los coros de los astros que exhalan fuego, guardián de las voces nocturnas, vástago de Zeus, muéstrate, soberano, con tus servidoras las Tíades, que exaltadas te celebran con danzas toda la noche, a ti, Yaco el administrador de bienes!

[T 16] E. Ba. 114-119

(...) αὐτίκα γὰρ πᾶσα χορεύσει-  
Βρόμιος εὖτ' ἂν ἄγηι θιάσους-  
εἰς ὄρος εἰς ὄρος, ἔνθα μένει  
θηλυγενῆς ὄχλος  
ἀφ' ἰστών παρὰ κερκίδων τ'  
οἰστρηθεῖς Διονύσωι.

Pronto la comarca entera danzará, cuando Bromio guíe sus tíasos al monte, al monte, donde espera la tropa de mujeres, lejos de telares y ruecas, aguijoneada por Dioniso.

[T 17] Plu. *Virt. mul.* 249 Ε Τῶν ἐν Φωκεῦσι τυράννων κατειληφότεν Δελφοὺς καὶ τὸν ἱερὸν κληθέντα πόλεμον Θηβαίων πολεμούντων πρὸς αὐτοὺς, αἱ περὶ τὸν Διόνυσον γυναῖκες, ἄς Θυιάδας ὀνομάζουσιν, ἐκμανεῖσαι καὶ περιπλανηθεῖσαι νυκτὸς ἔλαθον ἐν Ἀμφίσσῃ γενόμεναι. κατάκοποι δ' οὔσαι καὶ μηδέπω τοῦ φρονεῖν παρόντος αὐταῖς ἐν τῇ ἀγορᾷ προέμεναι τὰ σώματα σποράδην ἔκειντο καθεύδουσαι.

Cuando los tiranos de Fócide tomaron Delfos y los tebanos declararon la llamada guerra santa contra ellos, las mujeres devotas de Dioniso, las llamadas Tíades, fuera de sí y yendo de un lado para otro, por la noche llegaron sin ser vistas a Anfisa. Como estaban cansadas y la cordura no estaba con ellas, se tumbaron en el ágora y yacían dormidas aquí y allá.

[T 18] Paus. 10, 32, 7 τὰ δὲ νεφῶν τέ ἐστιν ἀνωτέρω τὰ ἄκρα καὶ αἱ Θυιάδες ἐπὶ τούτοις τῷ Διονύσῳ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι μαίνονται.

Las cumbres (*i. e.* del Parnaso) están por encima de las nubes y en ellas las Tíades enloquecen en honor de Dioniso y de Apolo.

[T 19] S. *Tr.* 216-221

αἴρομαι οὐδ' ἀπόσομαι  
τὸν αὐλόν, ὦ τύραννε τὰς ἐμὰς φρενός.  
ἰδού μ' ἀναταράσσει  
εὐοῖ,  
ὁ κισσὸς ἄρτι βακχίαν  
ὑποστρέφων ἄμιλλαν.

Estoy exaltado y no despreciaré la flauta, ¡dueña de mi alma! Mírame, la hiedra me perturba, ¡*vehé!*, trayendo rivalidad báquica.

[T 20] Plu. *Quaest. Rom.* 291 A Ἀγριωνίους δὲ καὶ Νυκτελίους (*i. e.* ὁ κιττός), ὧν τὰ πολλὰ διὰ σκότους δρᾶται, πάρεστιν. ἢ καὶ τοῦτο συμβολικὴ θιάσων καὶ βακχευμάτων ἀπαγόρευσις ἦν; αἱ γὰρ ἔνοχοι τοῖς βακχικοῖς πάθεισι γυναῖκες εὐθύς ἐπὶ τὸν κιττὸν φέρονται, καὶ σπαράττουσι δραττόμεναι ταῖς χερσὶ καὶ διεσθίουσαι τοῖς στόμασιν· ὥστε μὴ παντελῶς ἀπιθάνους εἶναι τοὺς λέγοντας, ὅτι καὶ πνεῦμα μανίας ἔχων ἐγερτικὸν καὶ παρακινήτικὸν ἐξίστησι καὶ σπαράττει, καὶ ὄλωσ ἄοινον ἐπάγει μέθην καὶ χαρὰν τοῖς ἐπισφαλῶς πρὸς ἐνθουσιασμὸν ἔχουσι.

Pero está presente (*i. e. la hiedra*) en las Agrionias y las Nictelias, que en su mayor parte se celebran de noche. ¿O es que había una prohibición simbólica de los tíasos y ritos báquicos? Pues las mujeres, poseídas de báquicos padecimientos, enseguida se lanzan a por hiedra, la despedazan agarrándola entre sus manos y la devoran con sus bocas. Así que no andan en absoluto descaminados los que dicen que la hiedra, que posee un soplo de locura que estimula e incita al movimiento, pone fuera de sí y perturba y, en general, provoca una embriaguez sin vino y alegría a quienes tienden peligrosamente al entusiasmo.

[T 21] S. *Ant.* 955-965

ζεύχθη δ' ὀξύχολος παῖς ὁ Δρύαντος,  
Ἰδωνῶν βασιλεύς, κερτομίους ὀργαῖς,  
ἐκ Διονύσου πετρώ-  
δει κατάφαρκτος ἐν δεσμῶ.



οὕτω τὰς μανίας δεινὸν ἀποστάζει  
ἀνθηρόν τε μένος. κείνος ἐπέγνω μανίαις  
ψαύων τὸν θεὸν ἐν κερτομίοις γλώσσαις.  
παύεσκε μὲν γὰρ ἐνθέους  
γυναῖκας εὐίον τε πῦρ,  
φιλαύλους τ' ἠρέθιζε Μούσας.

Fue sometido el irascible hijo de Driante, rey de los edonos, por orden de Dioniso encerrado en rocosa prisión a causa de su injuriosa cólera. Así va extinguiéndose el furor terrible y vigoroso de su locura. Aquel se dio cuenta de que en su locura atacaba al dios con injuriosas palabras. Pues pretendía apaciguar a las mujeres poseídas por el dios y el fuego del *evohé* y provocaba a las Musas amigas de las flautas.

[T 22] Apoll. 3, 5, 1 αὐτίς δὲ αἱ Βάκχαι ἐλύθησαν ἐξαίφνης, Λυκούργω δὲ μανίαν ἐνεποίησε Διόνυσος. ὁ δὲ μεμηνῶς Δρύαντα τὸν παῖδα, ἀμπέλου νομίζων κλημα κόπτειν, πελέκει πλήξας ἀπέκτεινε, καὶ ἀκρωτηριάσας αὐτὸν ἐσωφρόνησε. τῆς δὲ γῆς ἀκάρπου μενούσης, ἔχρησεν ὁ θεὸς καρποφορήσειν αὐτήν, ἂν θανατωθῆ Λυκοῦργος. Ἦδωνοὶ δὲ ἀκούσαντες εἰς τὸ Παγγαῖον αὐτὸν ἀπαγαγόντες ὄρος ἔδησαν, κάκεῖ κατὰ Διονύσου βούλησιν ὑπὸ ἵππων διαφθαρεῖς ἀπέθανε.

De pronto las bacantes fueron libertadas repentinamente y Dioniso enloqueció a Licurgo. En su locura, creyendo podar un sarmiento de vid, mató a su hijo Driante golpeándolo con un hacha y volvió en sí tras cortarle la nariz. La tierra se volvió estéril y el dios vaticinó que recuperaría la fertilidad si Licurgo moría. Los edonos, al enterarse, se lo llevaron al monte y lo encarcelaron, y allí por decisión de Dioniso murió despedazado por caballos.

[T 23] Hyg. Fab. 132 *qui (i. e. Lycurgus) insania ab Libero obiecta uxorem suam et filium interfecit, ipsumque Lycurgum Liber pantheris obiecit in Rhodope, qui mons est Thraciae, cuius imperium habuit.*

Él (Licurgo), presa de un ataque de locura por Líber, dio muerte a su esposa y a su hijo. Al propio Licurgo Líber lo arrojó a unas panteras en Ródope, que es un monte de Tracia, tierra donde reinaba.

[T 24] P. Ross. Georg I. 11

[- ~- Διόν]υσος ὀπάοντας, οἱ δ' ἄρ' ὀμαρτῆ  
 θ]ύσθλοισιν χλοεροῖσιν ἐπαῖσσοντες ἔθει νον. 20 T col. 2  
 ἔ. στη δ' ἄστε[μ]φῆς πέτρῃ ἴ ἴσος, ἦ ῥά τε προ[βλή]ς  
 εἶς. ἄλα μαρμαρέην στεναχίζεται, ἦν τις ἀη. [τ]ῶν  
 ὀρ]νύμενος πνεύση, θείνοντά <τε> κύματα μίμ[ναι·  
 ὦ]ς ὄγε θεινόμ. ενος μέ. [νε]ν. ἔμπεδον οὐ[δ' ἀ]λ. ἐγισσ. [εν.  
 μ]ἄλλον δ' ἀ[ζή]χ. ἦ. ς ἐνε. [δύ]ετο παῖδα Θυ[ώνη]ς 25  
 μ]ηριθμὸς κραδίην, κραπνῶ δέ μιν οὐ τ. [ι] μενοίν[α]  
 α. ἰ. ρήσειν θανάτῳ, δο[λιχ]α. [ίς] δ' ἄταισιν ἐρ. [εἰ]κ[ε]ι. [ν.]  
 ἀργαλέην ἴνα τῖσιν ἔτι ζῶων ἀποτίση.  
 [ῶ]ρ[σ]ε δ[έ] ο[ἱ] μα[ν]ίην, ὀ. φίων δ' ἰνδαλμὸν [ἔ]χευ. [ε]ν,  
 ὄφρ' ἀπαλεξή[σ]ων τρίβῃ χρόνον ἄχρισ [όλοι]ῆ 30  
 φήμη τ[ῆ]ς μα[ν]ί. ης πτηνῆ Θῆβην ἀφίκα[η]ται,  
 Ἄρδυν. τ' Ἄσ. [τ]άκιόν τε δύω πα[ῖ]δα[ς] καλέουσα  
 καὶ Κύτιν ἦ οἱ γῆ. <μ>ατ' ἐν ἀγκοίνῃ ἴσι δαμείσ[α.]  
 οἱ δ' ἐπεὶ οὖν ἀφίκοντο πολυγλώσσου. δι. ἀ. φήμη[ς],  
 ἄρτι νέον λή. γοντα πόνου κιχέτην [Λυ]κ. [ό]οργον 35  
 τρυόμενον μα[ν]ίηι, περι δ' αὐτῷ χεῖρ' ἐβ. [ά]λοντο,  
 κείμενο[ν] ἐν κ[ο]νίη, μέγα νήπι. [οι·] ἦ γὰρ ἔ. [με]λλον  
 φθίσεσθ[αι] ὑπὸ πατρὸς ἐναντίον ὄμμασι. μ. ητρός.  
 οὐ γὰρ δὴν πάλι Λύσ. σα κελεύοντος Διονύσου  
 ὀ. ρθῆισ[ιν] μ[αν]ί. η. ισιν ἀνήγειρεν Λυκόοργον. 40  
 φ. ἦ δ' ὄφ[ια]ς θείνειν, τεκέων δ' ἐξ. εἶλατο θυμὸν.  
 κ[α]ί νύ κ. [εν] ἀμφ' αὐτοῖσι Κύτις πέσεν, ἀλλ' ἐλε[α]ίρων  
 ἦ]ρπαξε[ν] Διόνυσος, ἔθηκε δὲ νόσφιν ὀλ. [έ]θρ[ου],  
 οὐ]ν. εκα. [μ]αργαίνοντι παραίφασι. ς ἐμμ. ενὲς ἦ. [ε]ν. .  
 ἀλλ' οὐ π[αῦ]εν ἄθελκτ. ο. [ν] ἐδὸν πόσιν, ὄ. ς. [ρά]λυθ. ε. ἰ. [ση]ς.  
 45

λα]ιψ[ηρῆς] μανίης π<ε>ίρη παθέων θεὸν. ἔ. [γν]ω. .  
ἀλλ' [οὐ] θ. [η]ν. Διόνυσος ἐ[παύε]το μνηθιμ[οῖο,  
ἀ]τ[ρέ]μα [δ' ἐ]στειώτι δυη[πα]θίη τ' ἀλύοντι  
ἄ]μ. π. [ελον] ἀμφι[ς] ἔχε. ν. ε. [[ν]] καὶ ἄψα πάντ' ἐ. π. [έδη]σ[ε.  
σ. τεινό. [με]νος δὲ δέρη. ν. [δο]ι. ο. ὑ. ς θ' ἑκάτ. ερθ. ε. τ. [ένοντας

50

οἴκτισ. τ. [ο]ν κάμεν οἶτον ἐπιχθονίων ἀ[ν]θ[ρώπων].  
καὶ νῦν ἄ. γ. χῶρον τὸν δυσ[σ]εβέων εἶδωλον.  
ὀ]τλε. [ύ]ε. [ι] κ. [ά]μ. ατον τὸν ἀνήνυτον ἐς πίθον ἀν[τλ]ῶ. ν  
ῤω]γαλέο. [ν], τ. ὃ δὲ πολλὸν ἐς Ἄϊδος ἔκχυται ὑδ[ω]ρ.  
urgía] Dioniso a su séquito que, todos a una,  
con tirsos cubiertos de verde se arrojaban contra él y lo herían.

20 T col. 2

Él se mantuvo firme, cual roca que, saliente  
en el mar refulgente, gime cuando alguno de los vientos  
se levanta y sopla, pero resiste los embates de las olas.  
Así también él, golpeado, resistía firmemente y no reparaba en ello.  
Más y más una incesante cólera le penetraba al hijo de Tione

25

el corazón, y no pensaba vencerlo  
con una pronta muerte, sino desgarrarlo con prolongados desvaríos,  
para que un doloroso castigo pagase estando aún vivo.  
Le hizo enloquecer, difundió un simulacro de serpientes,  
para que pasase tiempo defendiéndose hasta que la funesta

30

fama alada de su locura llegase a Tebas,  
llamando a Ardis y Astacio, sus dos hijos,  
y a Citis que se casó con él subyugada en sus brazos.  
Y cuando ellos llegaron, merced a la fama de muchas voces,  
encontraron a Licurgo justo cuando cesaba en su pena,

35

consumido por la locura. Lo abrazaron  
mientras yacía en el polvo, ¡los muy ingenuos! En verdad iban

a sucumbir a manos de su padre ante los ojos de su madre.  
Pues no mucho después, Lisa, por orden de Dioniso,  
despertó en Licurgo genuina locura.

40

Creyó herir unas serpientes, pero segó la vida de sus hijos.  
Y Citis habría caído también con ellos, pero Dioniso por compasión  
la cogió y la apartó de la muerte,  
porque ella había sido siempre un freno al furioso marido.  
Pero ella no apaciguó a su esposo implacable, quien, cuando la locura

45

repentina cesó, a fuerza de sufrimientos reconoció al dios.  
Pero en realidad Dioniso no depuso su cólera.  
Al que estaba inmóvil y angustiado por el sufrimiento,  
lo rodeó con una vid y ató todos sus miembros.

Oprimido en el cuello y en los dos tendones de cada lado, 50  
sufrió la muerte más lamentable de los hombres mortales.  
Y todavía ahora en el reino de los impíos, una sombra,  
sufre el esfuerzo inútil de achicar agua a una tinaja  
agujereada, mientras la mayoría de ella se vierte en el Hades.

[T 25] D. S. 5, 50, 5 ἐπὶ δὲ τῆ ἀρπαγῇ καὶ τῆ ὕβρει χαλεπῶς φέρουσαν ἐπικαλέσασθαι τὸν Διόνυσον βοηθῆσαι αὐτῇ. τὸν δὲ μανίαν ἐμβαλεῖν τῷ Βούτῃ, καὶ διὰ τοῦτο παρακόψαντα ῥίψαι ἑαυτὸν εἰς τι φρέαρ καὶ τελευτῆσαι. Entonces ella, sufriendo penosamente por el rapto y el ultraje, invocó a Dioniso en su ayuda. El dios infundió la locura a Butes, quien, por esto, presa del delirio, se arrojó a un pozo y murió.

[T 26] Apollod. 3, 5, 3 οἱ δὲ ἐμμανεῖς γενόμενοι κατὰ τῆς θαλάττης ἔφυγον καὶ ἐγένοντο δελφίνες.

Ellos, enloquecidos, se arrojaron al mar y se convirtieron en delfines

[T 27] Ov. Met. 3, 592-691, esp. 670-671 *Exiuere viri, siue hoc insania fecit, siue timor,*

Los hombres se arrojaron al mar, fuera por locura, fuera por temor.

[T 28] Nonn. *D.* 45, 165 ἀμερσινόω δ' ὑπὸ λύσση εἰς βυθὸν αἰσσοντες ἐπωρχήσαντο γαλήνη, ποντοπόροι δελφῖνες.

Y así bajo el influjo del delirio que quita la razón, arrojándose a las profundidades danzaron en la calma de la mar como delfines que surcan el mar.

[T 29] E. *Ba.* 1093-1094

πᾶσαι τε βάκχαι, διὰ δὲ χειμάρρου νάπης  
ἀγμῶν τ' ἐπήδων θεοῦ πνοαῖσιν ἐμμανεῖς.

Todas las bacantes por el torrente del valle y por los peñascos saltaban enloquecidas bajo los influjos del dios.

[T 30] E. *Ba.* 1122-1128

ἡ δ' ἀφρὸν ἐξιῖσα καὶ διαστρόφους  
κόρας ἐλίσσουσ', οὐ φρονοῦσ' ἄ χρῆ φρονεῖν,  
ἐκ Βακχίου κατείχετ', οὐδ' ἔπειθέ νιν.  
λαβοῦσα δ' ὠλέναισ' ἀριστερὰν χέρα,  
πλευροῖσιν ἀντιβᾶσα τοῦ δυσδαίμονος  
ἀπεσπάραξεν ὤμον, οὐχ ὑπὸ σθένους  
ἀλλ' ὁ θεὸς εὐμάρειαν ἐπεδίδου χερσίν.

Ella echaba espuma y giraba sus pupilas extraviadas, sin pensar lo que es necesario pensar; estaba poseída por Baco y él (*i. e.* Penteo) no la persuadía. Sujetando el brazo izquierdo a la altura del codo y apoyando su pie en los costados del desgraciado, le arrancó el hombro, no gracias a su fuerza, sino porque el dios había dado destreza a sus manos.

[T 31] E. *Ba.* 1295 ἐμάνητε, πᾶσά τ' ἐξεβακχεύθη πόλις.

Estábais fuera de sí y toda la ciudad estaba poseída por Baco.

[T 32] Plu. *Quaest. Gr.* 299 E-F τὰς Μινύου θυγατέρας φασὶ Λευκίππην καὶ Ἄρσινόην καὶ Ἀλκαθόην μανείσας ἀνθρωπίνων ἐπιθυμῆσαι κρεῶν καὶ

διαλαχεῖν περὶ τῶν τέκνων· Λευκίππης λαχούσης παρασχεῖν Ἴππασον τὸν υἱὸν διασπάσασθαι· κληθῆναι τοὺς μὲν ἄνδρας αὐτῶν δυσειματοῦντας ὑπὸ λύπης καὶ πένθους Ὑολόεις, αὐτὰς δ' Ὀλείας· οἶον ὀλοάς· καὶ μέχρι νῦν Ὀρχομένιοι τὰς ἀπὸ τοῦ γένους οὕτω καλοῦσι· καὶ γίνεται παρ' ἐνιαυτὸν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις φυγὴ καὶ δίωξις αὐτῶν ὑπὸ τοῦ Διονύσου ξίφος ἔχοντος· ἕξεστι δὲ τὴν καταληφθεῖσαν ἀνελεῖν, καὶ ἀνεῖλεν ἐφ' ἡμῶν Ζωῖλος ὁ ἱερεὺς· ἀπέβη δ' εἰς οὐδὲν χρηστὸν αὐτοῖς, ἀλλ' ὃ τε Ζωῖλος ἐκ τοῦ τυχόντος ἔλκυδρίου νοσήσας καὶ διασαπείς πολὺν χρόνον ἔτελεῦτήσεν, οἷ τ' Ὀρχομένιοι δημοσίαις βλάβαις καὶ καταδίκαις περιπεσόντες ἐκ τοῦ γένους τὴν ἱερωσύνην μετέστησαν, ἐκπάντων αἰρούμενοι τὸν ἄριστον.

Cuentan que las hijas de Minias, Leucipe y Arsínoe, presas de locura, sintieron hambre de carne humana y echaron suertes acerca de sus hijos. Como le tocó a Leucipe aportar a su hijo Hípaso, lo desmembraron; y como sus maridos se vistieron miserablemente por el dolor y pesar, se les llamó *Psoloeis* (“tiznados” o “mugrientos”) y a ellas *Oleías* esto es, “asesinas”. Y hasta hoy los de Orcómeno llaman así a las de su estirpe y cada año durante las Agrionias tiene lugar una huida y una persecución de ellas por el sacerdote de Dioniso, espada en mano. Y le está permitido matar a la que alcance. En mi época, el sacerdote Zoilo mató a una de ellas, pero eso no redundó en beneficio alguno para ellos. Al contrario, Zoilo, tras caer enfermo por una pequeña llaga, la tuvo infectada durante mucho tiempo y murió. Los de Orcómeno, tras haber sufrido algunas calamidades públicas y sentencias adversas, transfirieron el sacerdocio de la familia de Zoilo, escogiendo al mejor de los ciudadanos.

[T 33] Ael. VH. 3, 42, 8-22 μόνας δὲ ἀφηνιάσαι τῆς χορείας ταύτης λέγουσι τοῦ Διονύσου τὰς Μίνου θυγατέρας Λευκίππην καὶ Ἀρσίππην καὶ Ἄλκιθόην· αἴτιον δὲ ὅτι ἐπόθουν τοὺς γαμέτας, καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἐγένοντο τῷ θεῷ μαινάδες, ὃ δὲ ὀργίζεται, καὶ αἱ μὲν περὶ τοὺς ἰστοὺς εἶχον, καὶ ἐπονοῦντο περὶ τὴν Ἐργάνην εὖ μάλα φιλοτίμως· ἄφνω δὲ κιττοὶ τε καὶ ἄμπελοι τοὺς ἰστοὺς περιεῖρπον, καὶ τοῖς ταλάροις ἐνεφώλευον δράκοντες, ἐκ δὲ τῶν ὀρόφων ἔσταζον οἴνου καὶ γάλακτος σταγόνες· τὰς δὲ οὐδὲ ταῦτα ἀνέπειθεν ἔλθειν ἐς τὴν λατρείαν τοῦ δαίμονος· ἐνταῦθά τοι καὶ πάθος εἰργάσαντο

ἔξω Κιθαιρῶνος, οὐ μείων τοῦ ἐν Κιθαιρῶνι· τὸν γὰρ τῆς Λευκίππης παῖδα ἔτι ἀπαλὸν ὄντα καὶ νεαρὸν διεσπᾶσαντο οἷα νεβρὸν τῆς μανίας ἀρξάμεναι αἱ Μινυάδες, εἶτα ἐντεῦθεν ἐπὶ τὰς ἐξ ἀρχῆς ἦξαν μαινάδας· αἱ δὲ ἐδίωκον αὐτὰς διὰ τὸ ἄγος.

Dicen que solo las hijas de Minias, Leucipe, Arsipe y Alcítoe, rehusaron el coro de Dioniso. La causa era que deseaban a sus maridos y por esto no se convirtieron en ménades del dios. Él se irritó, pero ellas seguían junto a los telares y trabajaban bien la labor de Ergane con mucho empeño. De repente hiedras y vides comenzaron a enroscarse en los telares y serpientes a esconderse en las canastillas; del techo destilaban gotas de vino y leche. Pero ni siquiera tales prodigios las convencieron para rendir culto al dios. Allí, más allá del Citerón, se buscaron un infortunio, no menor que en el Citerón. Pues al hijo de Leucipe, que era todavía tierno y delicado, lo desgarraron, como a un cervatillo, las Miníades, dominadas por la locura. A continuación, desde allí se lanzaron hacia las que eran ménades desde el principio, pero ellas las persiguieron por su sacrilegio.

[T 34] Apoll. 2, 2, 2 (Hes. fr. 131) Προίτω δὲ ἐκ Σθeneβοίας Λυσίππη καὶ Ἰφινόη καὶ Ἰφιάνασσα. αὐταὶ δὲ ὡς ἐτελειώθησαν, ἐμάνησαν, ὡς μὲν Ἡσιόδός φησιν, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο.

Preto, de Estenebea, tuvo a Lisipe, Ifínoe e Ifianasa. Estas enloquecieron cuando llegaron a una edad madura, porque, según dice Hesíodo, no aceptaron los ritos de Dioniso.

[T 35] Apoll. 2, 2, 2 ἔτι μᾶλλον ἐμαίνοντο αἱ παρθένοι καὶ προσέτι μετὰ τούτων αἱ λοιπαὶ γυναῖκες· καὶ γὰρ αὐταὶ τὰς οἰκίας ἀπολιποῦσαι τοὺς ἰδίους ἀπώλλυον παῖδας καὶ εἰς τὴν ἐρημίαν ἐφοίτων.

Las doncellas enloquecieron más aún y con ellas también las demás mujeres. En efecto, estas, abandonando sus casas, mataron a sus hijos y marcharon al desierto.

[T 36] D. S. 4, 68, 4 καὶ Μελάμπους μὲν μάντις ὦν τὰς Ἀργείας γυναῖκας μανειῖσας διὰ τὴν Διονύσου μῆνιν ἐθεράπευσεν.

Melampo, que era adivino, curó a las mujeres de Argos que, por la cólera de Dioniso, habían enloquecido.

[T 37] Sud. μ 451, *sv.* μέλαν· και <Μελαναιγίδα Διόνυσον> ιδρύσαντο ἐκ τοιαύτης αἰτίας. αἱ τοῦ Ἐλευθῆρος θυγατέρες θεασάμεναι φάσμα τοῦ Διονύσου ἔχον μελάνην αἰγίδα ἐμέμψαντο· ὁ δὲ ὀργισθεὶς ἐξέμηνεν αὐτάς. μετὰ ταῦτα ὁ Ἐλευθῆρ ἔλαβε χρησμὸν ἐπὶ παύσει τῆς μανίας τιμῆσαι Μελαναιγίδα Διόνυσον.

Dedicaron un altar a Dioniso Melanégida por la siguiente razón: las hijas de Eléuter se quejaron al ver una imagen de Dioniso con la égida negra. Y el dios encolerizado las hizo enloquecer. Después de esto Eléuter acató el oráculo de honrar a Dioniso Melanégida para que cesase la locura.

[T 38] *Acta S. Timothei*, p. 11-12 Usener τῆς δὲ Ἐφεσίων λείψανα ἔτι τῆς πρώην εἰδωλολατρείας ἐν τοῖς τὸ τηνικαῦτα ταύτην οἰκοῦσιν ἐχούσης, Καταγωγίων, ὡς αὐτοὶ τότε ἐκάλουν, ἑορτὴν ἐν ἡμέραις τισὶν ἐπιτελοῦντων προσχήματα μὲν ἀπρεπῆ ἑαυτοῖς περιτεθέντες, πρὸς δὲ τὸ μὴ γινώσκεισθαι προσωπεῖοις κατακαλύπτοντες τὰ ἑαυτῶν πρόσωπα, ῥόπαλά τε ἐπιφερόμενοι καὶ εἰκόνας εἰδώλων καὶ τινα ἄσματα ἀποκαλοῦντες ἐπίοντες τε ἀτάκτως ἐλευθέροις ἀνδράσι καὶ σεμναῖς γυναιξίν, φόνους οὐ τυχόντας διεργαζόμενοι καὶ πλῆθος αἱμάτων ἐκχέοντες ἐν τοῖς ἐπισήμοις τῆς πόλεως τόποις, ὡσανεὶ ἀναγκαῖόν τι καὶ ψυχωφελὲς πράττοντες οὐκ ἐπαύοντο· ὥστε πολλὰ μὲν αὐτοὺς τοῦ ἀγιωτάτου ἀποκλαίουτος Τιμοθέου, οὐκ ἐξισχύοντος δὲ ταῖς διδασκαλαῖς τὸ τοιοῦτον αὐτῶν μανιῶδες ἀναστεῖλαι, (p. 12 Usener) ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς τοιαύτης αὐτῶν βδελυρᾶς πανηγύρεως αὐτοματίσαντα ἐν τῇ μέσῃ τοῦ ἐμβόλου παραινεῖν αὐτοὺς. (...)

Entre los habitantes de entonces todavía había huellas del muy reciente culto idólatra efesio en esta fiesta, la de las Catagogias, como ellos la llamaban, que se celebraba en varios días. Se ataviaban con adornos indecorosos, ocultaban sus rostros con máscaras para no ser reconocidos, llevaban consigo palos e imágenes de sus ídolos, entonaban distintos cantos, atacaban desordenadamente a hombres libres y mujeres ilustres, cometían crímenes no accidentales, ensangrentaban los lugares más señalados de la ciudad y



no paraban de hacer esto como si fuese algo necesario y provechoso para su espíritu. Como el santo Timoteo se lamentaba mucho por ellos y no era capaz de contener una locura semejante mediante sus enseñanzas doctrinales, (p. 12 Usener) en el día de tan repugnante asamblea festiva, actuando por propia iniciativa, en mitad de la gran avenida porticada les amonestó. (...)

[T 39] Photius, *Biblioteca*, cod. 254 Ὅτι ἡ παρὰ τοῖς Ἐφεσίοις δαιμονιώδης καὶ βδελυκτὴ ἑορτὴ, ἢ λεγομένη καταγῶγιον, τόνδε τὸν τρόπον ἐτελεῖτο· προσχήματα μὲν ἑαυτοῖς ἀπρεπῆ περιετίθεισαν, πρὸς δὲ τὸ μὴ ἐπιγίνωσκεσθαι προσωπεῖοις κατακαλύπτοντες τὰ ἑαυτῶν πρόσωπα, πολλὰ τε καὶ εἰδῶλα ἐπιφερόμενοι καὶ τινα ἄδοντες ἄσματα, ἐπήεσάν τε ἀνδράσι καὶ σεμναῖς γυναιξὶ κατὰ ληστρικὴν ἔφοδον, καὶ φόνους εἰργάζοντο κατὰ τοὺς ἐπίσημους τόπους τῆς πόλεως, καὶ ἔπραττον προθύμως τὰ ἄθεσμα, ὡς ἐνθέσμοις ἔργοις τοῖς ἀθεμίτοις καλλωπιζόμενοι.

Esta fiesta demoniaca y repugnante de los efesios, la llamada Catagogia, se celebraba de la siguiente manera. Se recubrían con atavíos indecorosos y para no ser reconocidos ocultaban sus rostros con máscaras. Llevaban consigo muchas imágenes, entonaban algunos cantos y se abalanzaban contra varones y mujeres ilustres como en un ataque pirata. Y cometían crímenes en los lugares señalados de la ciudad. Estas impiedades las hacían llenos de celo, jactándose de actos impíos como si fueran legítimos conforme al rito.

[T 40] Plu. *Ant.* 24, 4-5 εἰς γοῦν Ἐφεσον εἰσιόντος αὐτοῦ, γυναῖκες μὲν εἰς Βάκχας, ἄνδρες δὲ καὶ παῖδες εἰς Σατύρους καὶ Πάνας ἠγοῦντο διεσκευασμένοι, κιττοῦ δὲ καὶ θύρσων καὶ ψαλτηρίων καὶ συρίγγων καὶ αὐλῶν ἢ πόλις ἦν πλέα, Διόνυσον αὐτὸν ἀνακαλουμένων Χαριδότην καὶ Μελίχιον. ἦν γὰρ ἀμέλει τοιοῦτος ἐνίοις, τοῖς δὲ πολλοῖς Ὀμηστῆς καὶ Ἀγριώνιος. ἀφηρεῖτο γὰρ εὐγενεῖς ἀνθρώπους τὰ ὄντα, μαστιγίας καὶ κόλαξι χαριζόμενος.

Y al entrar aquel en Éfeso, le seguían las mujeres, vestidas de bacantes, y los hombres y los niños, de sátiros y panes. La ciudad estaba llena de hiedra, tirso, salterios, siringes y flautas, mientras a él lo aclamaban como Dioniso Caridotes y Meliquio. Así era ciertamente para algunos, pero para la mayoría

era Omestes y Agrionio. Pues privó de bienes a hombres de bien, dejándose querer por aduladores y funambulistas.

## SOBRE LOS AUTORES

**Bruno CURRIE** es Profesor Asociado en la Universidad de Oxford y Mason Munro Fellow y Tutor en Clásicas en Oriel College. Es autor de *Homer's Allusive Art* (Oxford, 2016) y *Pindar and the Cult of Heroes* (Oxford, 2005), y es coeditor de *Epic Interactions: Perspectives on Homer, Virgil, and the Epic Tradition Presented to Jasper Griffin by Former Pupils* (Oxford, 2006). Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libros sobre sus temas de interés: poesía griega, especialmente Homero, Hesíodo y Píndaro. Ha investigado también sobre la interacción de la mitología del antiguo Cercano Oriente y la religión griega antigua con la poesía griega temprana.

**Julián Alejandro GALLEGO** es Doctor en Historia, Profesor Titular de Historia Antigua Clásica del Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Es Investigador Principal del CONICET en el Instituto de Historia Antigua y Medieval de la mencionada Facultad, donde se desempeña actualmente como Director del mismo. Es Miembro Colaborador del Laboratório de História Antiga, Universidade Federal do Rio de Janeiro, e Investigador Asociado del Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Université de Franche-Comté, Besançon. Entre sus publicaciones se cuentan los libros *La democracia en tiempos de tragedia* (2003), *Campesinos en la ciudad* (2005), *El campesinado en la Grecia antigua* (2009), *El campesinado ático* (2014), *La pólis griega* (2017) y *La anarquía de la democracia* (2018), entre otros, así como más de un centenar de artículos, capítulos, etc.

**Carlos GARCÍA MAC GAW** es Profesor titular concursado de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y Profesor adjunto concursado de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es Director

del Centro de Estudios sobre las Sociedades Precapitalistas (CESP) del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS - UNLP/CONICET) y Director de la Revista *Sociedades Precapitalistas*, UNLP. También es Co-director del “Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad” (PEFSCEA - UBA). Es investigador Asociado al Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Université de Franche-Comté. Es autor de *Le problème du baptême dans le schisme donatiste* (Bordeaux, 2008) y co-editor de numerosos libros de la colección del PEFSCA así como de otros sellos y autor de más de 70 publicaciones entre artículos de periódicos especializados y capítulos de libros. También ha participado en la publicación de numerosos artículos en libros de actas. Ha organizado y participado en numerosas reuniones científicas nacionales e internacionales.

**Ana Isabel JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL** es Profesora Titular de Filología Griega en la Universidad Complutense de Madrid. Desarrolla su labor de investigadora sobre religión, epigrafía y papirología. Entre su publicaciones destacan *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets* (Leiden-Boston-Köln, 2008; con A. Bernabé) y las coediciones de *Tracing Orpheus* (Berlin-Boston, De Gruyter, 2011; con M. Herrero et al.), *Redefining Dionysos* (Berlin-Boston, De Gruyter, 2013; con A. Bernabé, M. Herrero y R. Martín) y *Dioniso. Los orígenes (Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua)* (Madrid, 2013; con A. Bernabé y M. A. Santamaría). Ha dirigido 'Ilu. *Revista de Ciencias de las religiones* (Q1) de 2011 a 2018 y múltiples proyectos de investigación: *Cultos femeninos de Dioniso y su proyección escatológica*, Ministerio de Ciencia e Innovación (2020-23); *Dioniso, sus devotas y el Más Allá*, Universidad Complutense de Madrid (2019-20); *El culto dionisiaco en las islas del Egeo y Asia Menor*, Ministerio de Economía y Competitividad (2016-18); *Fiestas dionisiacas fuera del Ática*, Ministerio de Economía y Competitividad (2013-15). También forma parte de los proyectos de

investigación *Cultos, literatura e iconografía de Dioniso en los siglos V y IV a. C.*, Fundación BBVA (2020-21), y *Language and Religion: Lexical Change and Variation in Ancient Religious Inculturation/Acculturation phenomena*, UNA Europa Seed Funding (2020-21).

**André MALTA CAMPOS** es Profesor de lengua y literatura griegas en la Universidad de San Pablo, donde ingresó como docente en 2001. Allí mismo obtuvo los títulos de Magister (1998) y Doctor (2003) y “livre-docente” (2013). Realizó también un posdoctorado en Estados Unidos, en la Universidad de Brown (2011-2012). Es autor de una “Tetralogía Homérica” formada por los libros: 1. *A Selvagem Perdição: Erro e Ruína na Ilíada* (Odysseus, 2006); 2. *Homero Múltiplo: Ensaio sobre a Épica Grega* (Edusp, 2012); 3. *A Musa Difusa: Visões da Oralidade nos Poemas Homéricos* (Annablume, 2015); y 4. *A Astúcia de Ninguém: Ser e Não Ser na Odisseia* (Impressões de Minas, 2018). Tradujo cinco obras de Platón: *Ión e Hípias Menor* (L&PM, 2007) y *Êutifron, Apologia de Sócrates y Críton* (L&PM, 2008), además de una selección de las *Fábulas de Esopo* (acompañadas de la novela de Esopo, traducida por Adriane Duarte; Editora 34, 2017). Es el creador del canal en YouTube “Isso Aqui Não é Grego - Uma Apresentação Descomplicada da Literatura Clássica”.

**Graciela MARCOS** es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ha sido investigadora Principal del CONICET y Profesora Titular Regular de Filosofía antigua en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, en la que desarrolla ininterrumpidamente su labor docente desde 1980. Sus áreas de investigación son la filosofía platónica tardía y la sofística antigua, temas de dos proyectos de investigación (UBACYT 2020, PICT 2018) que dirige actualmente en el Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” (UBA) y de numerosas tesis de grado y posgrado realizadas bajo su dirección. Ha publicado artículos en revistas especializadas

y en volúmenes colectivos internacionales. Es autora de *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista* (Fundec, 1995), de una traducción anotada de Gorgias, *Encomio de Helena* (Winograd, 2011), coautora de *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles* (Prometeo, 2009) y *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles* (Rthesis, 2014).

**Marco Antonio SANTAMARÍA ÁLVAREZ** es Profesor Titular de Filología Griega en la Universidad de Salamanca. Sus líneas de investigación son la literatura griega arcaica y clásica (poesía épica y lírica, filosofía presocrática, comedia), la religión griega (orfismo, misterios, cosmología y escatología) y la papirología griega (Papiro de Derveni), temas sobre los que ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro. Ha sido editor del volumen *The Derveni Papyrus: Unearthing Ancient Mysteries* (Leiden-Boston, Brill, 2019) y coeditor de *Tracing Orpheus* (Berlin-Boston, De Gruyter, 2011; con M. Herrero et al.) y *Dioniso. Los orígenes (Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua)* (Madrid, 2013, con A. Bernabé y A. I. Jiménez San Cristóbal).

Ha sido investigador principal de los proyectos: “El motivo del viaje al Más Allá en la literatura griega arcaica y clásica y sus paralelos en otras literaturas antiguas” (2013-15), “Mitos del origen y del final y su racionalización en Grecia. Paralelos en culturas orientales e indoeuropeas” (2016-18), ambos del Ministerio de Economía y Competitividad de España, y de “Transformaciones de los mitos griegos: parodia y racionalización” (2020-23), del Ministerio de Ciencia e Innovación de España. También es miembro del proyecto: “La felicidad en la Historia: de Roma a nuestros días. Análisis de los discursos” (2020-2022) de la Fundación BBVA.

**María Inés SARAVIA** es Profesora, Licenciada y Doctora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata, donde se desempeña

como profesora Adjunta ordinaria en el Área de Griego de la Facultad de Humanidades. Brinda seminarios de grado y pos-grado y dirige proyectos de investigación. Entre sus últimas publicaciones se encuentran los siguientes títulos: en carácter de coordinadora, *Píndaro: Poeta de Luces y Sombras* (Edulp, 2019) y *Expresiones de Violencia en la Literatura. De Grecia a Nuestros Días* (FaHCE, 2019). Es autora de capítulos de libros: “Una lectura de ‘Ulysses’ de Lord Alfred Tennyson”, en *Una literatura en transformación: literatura inglesa entre fines del siglo XVIII y el final del siglo XIX* (Feahterston coord., La Plata, Edulp, 2020), “Fronteras marginalidad y rupturas en *Los Persas* de Esquilo y *Edipo en Colono* de Sófocles”, en *Migraciones, desplazamientos, conflictos en el mundo antiguo* (Cardigni, Frenkel, Manfredini, Sapere, Ventura eds., Buenos Aires, UBA, en prensa); y artículos: “Dos modos de referir la guerra: *Los Persas* de Esquilo, ‘Dulce et decorum est’ y otros poemas de Wilfred Owen” (*Limes* 31, 2020).





El presente volumen recoge las conferencias magistrales del Octavo Coloquio Internacional *Cartografías del yo en el mundo antiguo. Estrategias de su textualización*, organizado por el Centro de Estudios Helénicos (CEH) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, llevado a cabo durante los días 26 a 29 de junio de 2018. Sus ocho capítulos ofrecen una lectura topográfica de la subjetividad en diferentes manifestaciones discursivas: épica, lírica, filosofía, historia, y mito. Aspectos constitutivos de los procesos de subjetivación, como las emociones, la imaginación, la identidad y la alteridad, la memoria o el agenciamiento forman parte de los complejos territorios del yo explorados por los autores de estos trabajos: filólogos, historiadores y estudiosos de la filosofía.

**Claudia N. Fernández.** Doctora en Letras (UNLP), Profesora del Área de Griego (UNLP), e Investigadora CONICET. Profesora honoraria de la Universidad Autónoma de Madrid (2020-2021). Ha sido Visiting Scholar en Brown University (2000-2001) y Fellow de la Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation (Atenas, 2005). Actualmente dirige el Centro de Estudios Helénicos (UNLP). Autora de *Plutos: La Riqueza de los Sentidos* (2002) y coeditora de *Tradición y traducción clásicas en América Latina* (2012), *Agón: Competencia y Cooperación, de la Antigua Grecia a la Actualidad* (2015), *Imaginario de la integración y marginalidad en el drama ático* (2016), *[Una] nueva visión de la cultura griega antigua* (2018), *Democracia, pasión de multitudes. Política, comedia y emociones en la Atenas Clásica* (2019). Ha traducido al español las comedias *Lisístrata*, *Las asambleístas*, *Paz y Pluto* (editorial Losada) y publicado con investigadores de la UBA ediciones bilingües de *Nubes* y *Ranas* de Aristófanes.

**Graciela C. Zecchin de Fasano.** Doctora en Letras (UNLP), Profesora del Área de Griego e investigadora del Centro de Estudios Helénicos (UNLP). Ha sido Fellow of the Center for Hellenic Studies (Harvard University, 2013-14). Es Investigadora Asociada del Laboratorio de Historia Antigua (LHIA) de la Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil). Autora de *Odisea: Discurso y narrativa* (2004), editora de *Deixis Social y Performance en la Literatura Griega Clásica* (2011), *El relato de la historia en las manifestaciones literarias de la Grecia Antigua y su valor mítico performativo* (2015) y coeditora de *Agón: Competencia y Cooperación, de la Antigua Grecia a la Actualidad* (2015), *Literatura e Sociedade na Grécia Antiga* (2018), *[Una] nueva visión de la cultura griega antigua* (2018) y *Literatura y Cultura en la Grecia Antigua* (2019).

