

señaladas por Keppler se ajustan a los tres poemas que él analiza, pero subraya dos aspectos generales de esa clasificación: el rol terapéutico de ese "segundo yo" y su función en los poemas básicamente "brillante", a la que sólo se asocian cualidades positivas, función que por otro lado se opone al uso del "doble" en la literatura del siglo XIX en autores como Poe o Stevenson.

Una vez finalizadas estas consideraciones generales sobre sus puntos de partida, inicia el análisis de las obras. A lo largo de los seis capítulos que abarca (uno dedicado al *Gilgamesh*, dos a *Iliada* y tres a *Eneida*) se revisan algunos de los planteos tradicionales en el estudio de los textos como la oposición entre naturaleza y cultura, el funcionamiento del "pasaje del destino" del héroe a su compañero, etc., a la luz de este enfoque que permite desarrollarlos en forma original y novedosa. El texto de Van Nortwick, ese viaje al interior del héroe (y de nosotros mismos) se convierte en una lectura amena no sólo dirigida al interés de los especialistas en estudios clásicos, sino también al de todos aquellos atraídos por la literatura en general o por la manera en que esas construcciones de la imaginación pueden ayudarnos a ver ciertos aspectos internos del desarrollo de la personalidad que no se encuentran al alcance de la mano.

Alejandro Martín Errecalde

Universidad Nacional de La Plata



Richard Seaford. *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, Clarendon Press, 1995, 455 pp.

Este libro se propone, primeramente, trascender la división académica que surca los campos de la antropología, arqueología, filosofía presocrática e historia social y política, entre otros, para instaurar un nuevo punto de vista acerca de la épica homérica y la tragedia griega clásica, exponiendo las limitaciones que, a criterio de su autor, presenta el formalismo que domina la lectura de la poesía de la Antigua Grecia. En este sentido, el autor rescata la perspectiva histórica, la cual prevalece en la constitución del presente libro a fin de salvar aquellas cuestiones cercadas en la filología o la literatura pura. De este modo, entonces, el libro inaugura una nueva era, según declara su propio autor en el "Prefacio", cuya tesis y novedad consiste en la relación parental entre el desarrollo de la polis, la literatura y las prácticas culturales de intercambio y ritual, reconociendo por lo tanto la importancia de la formación del estado en la conformación de estas expresiones culturales.

El libro se abre con una "Introducción", en la cual, además de un comentario acerca de la tesis mencionada, el autor se centra específicamente en torno a la especificidad de los conceptos que la sostienen. De este modo, aclara que la noción de ritual que retomará en su libro es la instaurada por Smith (1982), es decir, aquella acción estereotipada y comunicativa, que relaciona a sus ejecutores con un poder sobrehumano, puesto que se representa la relación tensa entre lo que las cosas son y cómo debieran ser, construyendo una realidad ideal, cuyo centro es la divinidad. Según Seaford, el ritual es socialmente efectivo debido a que internaliza al grupo ejecutor de su propia identidad y solidaridad. Sosteniendo la relevancia de la aplicación de estos conceptos a la práctica del ritual, a la Grecia Antigua, el autor declara que lo que concierne a su trabajo son las representaciones del ritual en Homero y la tragedia, puesto que éstas se encargan de dramatizar la existencia de contradicciones sociales, reconociendo su existencia, asimilándolas a un tipo socialmente construido y conteniendo su potencial destructivo.

Los ritos de pasaje, representando la soledad y la muerte imaginaria de un individuo como un preludeo a la incorporación en un nuevo grupo o status, ejecutan los mismos actos de reconocimiento, clarificación, tipificación y contenido, implicando, a veces, una teodicea, una legitimación de los fenómenos anómicos en una construcción abarcadora de lo social. Sin embargo, la tragedia revierte esta situación y lejos de contener lo anómico, a menudo, pervierte el ritual en su opuesto. Sacrificio y muerte ritual, expresiones de solidaridad en una familia, devienen medios de homicidio intrafamiliar. Perversión que se constituye, ella misma, en el elemento anómico, contenida en la forma de la tragedia, "constructo" estético social, funcionando como un "meta-ritual" en el culto público de Dionisos.

Esta diferencia existente entre Homero y la tragedia en la representación del ritual yace en la base "genésica" del surgimiento de ambos géneros, puesto que, a pesar de que ambos son producto de la polis, esto ocurre en diferentes escenas de su desarrollo. Y es justamente desde esta perspectiva histórica, que el autor desarrolla las diferencias entre ambas producciones helénicas en su correspondiente representación del ritual.

Otro de los conceptos cuya concepción se especifica en el preludeo de la obra es el del código de intercambio, el cual se concibe en el corazón de la sociedad, creando y deshaciendo vínculos, como un sistema de intercambio en el cual el retorno de beneficio o daño no es obligado legalmente, ni por la fuerza, sino que representa un tema central tanto en la tragedia como en Homero y es analizado, asimismo, desde la perspectiva histórica.

Temáticamente, el volumen se divide en dos ámbitos. Primeramente, discurre en el desarrollo de la tradición épica por medio de la historia en la cual se produjo, en particular el rol del ritual de muerte en el anticipo de la polis, como argumento de base a la discusión de la tragedia. Luego de ello, la perspectiva histórica ilumina el territorio del intercambio.

De esta forma, el primer capítulo se cierra en la sociedad homérica, teniendo en cuenta la relativa marginalidad del estado, plasmada en los poemas homéricos, la correspondiente autonomía relativa y solidaridad de la casta familiar, la importancia social del trueque, opuesto a lo que luego sería la actividad de producción y consumo, y el lugar que tiene el código de intercambio de venganza violenta. A pesar de que en esta sociedad el ritual e intercambio toman una importancia relevante que se ve reflejada en los entretelones de la narrativa, la estructura épica plasma, sin embargo, su problemática: Ambas épicas homéricas pendulan desde la crisis a la resolución, significando la primera, no sólo la falla o anomalía en la esfera del ritual sino también lo correspondiente en el bloqueo del intercambio. El conflicto prolongado, tanto en el campo griego como en Ítaca, se expresa en la falla de estos dos medios vitales de cohesión social en la sociedad del pre-estado.

El capítulo segundo se concentra en la cuestión de que la resolución del conflicto narrativo no reafirma los valores de lo heroico ni la situación del pre-estado, no sólo en la forma en que se cierra la narración sino asimismo en el devenir de la tradición narrativa, como productos finales de una larga tradición poética que traiciona las versiones más tempranas de ambas épicas homéricas, en particular sus finales, resultando la última y definitiva más cercana a las necesidades de la polis que ha de evolucionar posteriormente. Este capítulo se limita, en cuanto a estos aspectos, a la *Odisea*. En este sentido, se explora la crisis cercana que interrelaciona ritual e intercambio y que confluye en el cierre creado por su resolución, en el arquetipo de la boda y la fiesta de bodas en la *Odisea*.

El tercer capítulo aborda la temática de la legislación funeraria y la manera en que el avance de la polis varió en la práctica y percepción de su ritual correspondiente, analizada no sólo en Atenas, sino asimismo en toda la Hélade. En este sentido el argumento expuesto complementa la opinión de Sourvinou-Inwood (1983) para quien la variación legislativa estaba ocasionada sólo por el sentimiento de temor y ansiedad respecto de la muerte, producto de una polis más avanzada. Sosteniendo que esta reflexión no acaba el problema, Seaford agrega que debe tenerse en cuenta que la legislación restrictiva sobre el ritual de muerte (la cual reducía, por ejemplo, el número posible de mujeres para asistir al mismo) fue instaurada con el objeto de limitar la autonomía de grupos de parentesco para la constitución de la ciudad-estado. Sin embargo, la tensión y

consecuente contradicción entre lealtad a la familia o a la ciudad-estado se evidencian en la literatura. De esta manera, el capítulo continúa describiendo el funeral agresivo de Patroclo, como ejemplo del reflejo del *nómos* correspondiente al contexto histórico-político constitutivo de este poema épico, en contraste a las *Euménides* de Esquilo en donde se expresa la necesidad de subordinar las Furias al proceso judicial, imaginando un pasado en el cual la ausencia de autoridad judicial produce una crisis de violencia recíproca e insoluble, expresa como polución y eventualmente a salvo por la institución del culto que restringe el proceso judicial.

Justamente el proceso opuesto, es decir, el culto público como cohesión social, es lo que se analiza en el capítulo cuarto, especialmente mediante el culto al héroe que se concibe como ambiguo, puesto que beneficia la conformación de la polis, por un lado, pero honra el ancestral clan aristocrático, por el otro. De esta manera se explica que el culto al héroe se ejercitaba tal como un ritual de muerte: se realizaba en torno a las tumbas, reales o imaginarias, de los posibles próceres del pasado, libaciones de sangre y cantos fúnebres se entonaban, tal como se hacía con los muertos y no con los dioses, puesto que muchas de las modalidades y costumbres perdidas a causa de la legislación, tal como la participación de otras personas además de los vínculos cercanos, fue preservado en el culto a los héroes. Más aún, la legislación funeraria contribuyó no sólo a la formación de una firme, aunque un tanto relativa, distinción entre el ritual de muerte ordinario y el culto al héroe, sino también al incremento de las prácticas restringidas anteriormente al ritual de muerte ordinario, y, sobre todo, la tendencia a la concordia social (*homonoia*) amenazada potencialmente por la solidaridad del funeral privado, puesto que el culto al héroe somete la causa de la muerte a un pasado remoto, oscureciendo el sentimiento de venganza. Éste es el beneficio más importante hecho a la comunidad por el culto al héroe. En este sentido, también las contiendas atléticas (génesis de los posteriores juegos olímpicos), llevadas a cabo durante los funerales de muertes heroicas, se instituyeron en el culto a los héroes y dioses, con su correspondiente diferenciación jerárquica. Es en este contexto donde se analiza la transición de intercambio hostil al culto al héroe en el *Edipo en Colono* de Sófocles, demostrando cómo es que la tragedia permite observar que el poder social del culto al héroe desplaza el ritual de muerte, instrumento de violencia recíproca (es decir, del código de intercambio de venganza), constituyéndose en instrumento de solidaridad comunal.

La exposición de estos dos capítulos concluye en el capítulo quinto, en donde se analiza el papel crucial del ritual de muerte en la *Ilíada*, que después de un largo desarrollo adquiere su forma definitiva. En este capítulo, se concluye la

primera sección del libro, que se ha extendido sobre la temática del ritual de muerte y sus correspondientes variaciones. Continuando con el argumento enarbolado en el segundo capítulo, la presente sección argumenta que se detecta en la tradición de la poesía épica griega una influencia del desarrollo de la ciudad-estado, adhiriendo a la concepción de Nagy al respecto, es decir, que la forma definitiva de estos textos data de mediados del siglo VI a.C., y no de mediados del siglo VIII a.C. Por otra parte, el argumento, enarbolado por la escuela neoanalítica, acerca de que la *Ilíada* ha asimilado parcialmente temas de un narrativa más temprana (específicamente el *Etíope*) de lo que permite observar el ciclo épico, se complementa en este libro con la perspectiva histórica acerca del desarrollo de la tradición narrativa. La *Ilíada*, por lo tanto, y como culminación del ciclo épico, estaría influenciada por el desarrollo de las formas de cohesión social descritas en el capítulo cuarto, pero sin reflejarlas exactamente, puesto que los soldados griegos provienen de diferentes comunidades, a pesar de constituir una única, bajo un mando, asambleas y rituales.

Primeramente, se describen en el capítulo cómo es que, estructuralmente, el exceso de Aquiles y elementos del ritual de muerte de Patroclo en la *Ilíada*, han sido tomados de los *Etíopes*, especialmente esta última escena, del propio funeral de Aquiles. En segundo lugar se analiza cómo es que el ritual de muerte de Patroclo se extiende en el devenir de la tradición, en concomitancia con el desarrollo del ritual de muerte público y actitudes de venganza en la ciudad-estado, propiciando el final del poema, tal como se ha descrito acerca de la *Odisea* anteriormente.

El capítulo sexto representa el pasaje del ritual al intercambio, en particular el desplazamiento al que es sometido el intercambio en la ciudad-estado, en contraste con su papel central en la sociedad homérica. Mediante el análisis de la ofrenda divina y pública, el matrimonio, y el reflejo en las producciones de algunos presocráticos, tales como Anaximandro y Heráclito, se analiza el surgimiento del poder político de la ciudad-estado, en contraste a la tiranía homérica. La descentralización del intercambio es ocasionado por una divergencia, tal como se refleja en las representaciones trágicas y épico-homéricas.

En el capítulo séptimo, el objeto de análisis es la manifestación de nuevas realidades en el culto a Dioniso mediante una descripción histórico-geográfica del surgimiento y extensión de este culto, analizado, asimismo, como movimiento de cohesión social. A tal efecto se han tomado fragmentos de las *Bacantes* de Eurípides, a fines de explicar que Dioniso encarna la comunión de la

polis, destruyendo la autonomía de la casta familiar al impulsar a las mujeres fuera de su hogar, hecho que conlleva un cambio de identidad evidente.

De esta manera se abona terreno para la temática del capítulo octavo, consistente en la importancia del culto dionisiaco en la constitución de la tragedia mediante la convergencia de este ritual y el de muerte.

Mientras la trascendencia significativa del ritual de muerte deviene en el culto al héroe, las manifestaciones colectivas de matrimonio y de ritual dionisiaco se interrelacionan, puesto que con el ritual premarital la polis incorpora simbólicamente sus mujeres, pero el menadismo regularmente renueva el salvajismo femenino supuestamente abandonado en el ritual premarital. A este respecto la ménade es como el recipiente del culto al héroe, puesto que el rito de pasaje se torna en su opuesto: la fase liminar de un camino de transición es paradójica y perpetuamente renovada, puesto que en ambos casos la renovación se conforma por un grupo que trasciende el grupo de parentesco, en el culto al héroe, creando una extensa solidaridad; y en el menadismo, expresando la subversión del proceso por el cual la polis incorpora sus mujeres. Esta subversión se expresa para ser contenida. Ambos, ritual de muerte y menadismo son, si constituidos por mujeres incontrolables por la polis, fácilmente imaginados como *bárbaros*, por lo cual el ritual menádico debe estar constituido en un festival controlado por hombres. Una ulterior manifestación de esta contención por la polis es la convergencia del ritual menádico comprometiendo el lamento mimético con el lamento mimético del culto al héroe, mediante la cual los intrusos de la polis realizan una representación *pública*, en el *centro* de la ciudad, por un *thiasos* masculino, de los mitos dionisiacos. Es justamente con la constitución de la polis que el culto a Dioniso deviene en importancia, a pesar de que existía mucho antes que aquélla. Ello se debe a que la nueva unidad política y su contradicción básica con el poder de la casta familiar se acompaña de una elaboración ritual de las contradicciones, es decir, un ribete de la salvaje periferia al centro urbano, la transformación de identidad en una iniciación mística, violencia intra-familiar, la confusión de humanos con la víctima animal del sacrificio, la víctima solitaria salvando la ciudad, la subversión del ritual de bodas, la destrucción del poder de la casta familiar, conflicto entre géneros. Estas contradicciones, a veces dolorosas, son impuestas, en la imaginación de los ciudadanos, por un dios, Dioniso, y es en este contexto en donde se analiza el sacrificio del Penteo de las *Bacantes* de Eurípides.

Esta serie de contradicciones está ausente en Homero, que es lo que se analiza en el capítulo noveno, junto a lo correspondiente en tragedia. En Homero, la amenaza a la integridad de la casta familiar se expresa en la

negación o perversión de los rituales de boda, tal como Penélope o Andrómaca, y el funeral, tal como el caso de Priamo. Mas la efectiva destrucción de la casta familiar está ausente: en la *Odisea* tanto ritual como casta familiar se restauran, mientras en la *Iliada* la real destrucción de la casta familiar se vislumbra pero ocurre sólo después de finalizado el poema. Este es un claro contraste con la tragedia que no está ocasionado por una graficación histórico-política externa al surgimiento de la polis, tal como ha declarado Seaford en capítulos anteriores. Las raras negaciones o distorsiones de los rituales de matrimonio, funeral y sacrificio coinciden en Homero con los raros casos de frenesí fuera de batalla y expresan la destrucción amenazante de la casta familiar. El ejemplo central de esta situación es el personaje de Andrómaca para quien se utiliza un símil también extraño a Homero, el menadismo. En tragedia aparece, asimismo, la combinación casta-familiar y polis, pero devenida en antagonismo. Las necesidades de la polis pueden amenazar la casta-familiar, pero ésta puede hacer lo correspondiente hacia la polis sólo en un sentido negativo: así por ejemplo, el guerrero puede ser persuadido por su esposa a retirarse, tal como en el canto sexto de la *Iliada*, mediante los "exits" de Andrómaca; que entrañan la tensión y contradicción entre polis y casta familiar.

En la tragedia, por el contrario, la casta real puede constituir una amenaza, entrañando su propia destrucción por el bienestar de la polis, argumento frecuente de las tragedias: el antagonismo entre polis y casta familiar se resuelve siempre en favor de aquélla mediante una contradicción antagónica en esta última. Esta distinción entre tragedia y épica homérica deviene de la progresiva limitación de la autonomía de la casta familiar por la polis, ocasionada por diversos factores, entre los que se encuentran los conflictos familiares atendidos públicamente, la polis era asimismo la *causa* de ellos, puesto que los viejos mitos de parentesco repudiados por parientes pueden haber adquirido una nueva resonancia desde el poder de lealtades políticas para agravar tensiones intra-familiares al punto de arribar a la violencia. Tales elementos de experiencia contemporánea influyeron en la representación mítica, presente en la tragedia, de auto-destrucción del poder familiar saludable a la polis. Esta auto-destrucción provee un paradigma de violencia conclusa sin el correspondiente ciclo de venganza y contribuye a la unidad de la polis en su calidad de elevar a los ciudadanos como espectadores, la misma clase de compasión que los unía en el culto al héroe. Factores éstos que constituyen la tragedia como un ser paradójico, puesto que, por una parte, esta representación absolutamente pública toma sus temas desde el interior de las castas familiares focalizando consecuentemente un conflicto de géneros, por lo cual se trasciende la división entre lo masculino, racional, la esfera pública, y lo parcialmente femenino, la

esfera emocional de la casta familiar. Y por otra parte, la segunda paradoja es que el coro, representando el anónimo de gente ordinaria que se conduce pero no comparte ni se beneficia con el padecimiento trágico, es el que en sus canciones adopta el lenguaje tradicional (de la celebración culta a los héroes), mientras los héroes, justamente, utilizan el lenguaje ordinario de metros yámbicos que semeja acarrearlos con su padecimiento más cerca de la gente ordinaria.

Todas estas características tienen su expresión en el ritual, que, en tragedia, canaliza la auto-destrucción de la casta familiar, cuyo frenesí es calificado como dionisiaco, a pesar de que Dioniso mismo no forma parte del mito tratado en su representación, aspecto del cual se ocupa el resto de este capítulo.

El décimo capítulo es el espacio dedicado al análisis de la perversión recíproca del ritual en la tragedia mediante la observación de dos pasajes problemáticos del *Ajax* de Sófocles y las *Bacantes* de Eurípides, a efectos de ilustrar la forma en la que el desarrollo de la polis ha influenciado en la interconexión entre intercambio y ritual, la perversión de este último, su relación con la fundación culminante del culto a la polis y la relación entre ritual e intercambio.

Tal como en la épica homérica, la dual crisis de intercambio y ritual es característica también en la tragedia, pero en forma disímil, puesto que en esta última, la crisis dual se realiza *en el interior* de la casta familiar, lo cual está ausente en Homero, atendiendo la efectiva auto-destrucción de la casta familiar con el agregado de que los rituales (de sacrificio, funeral, boda entre otros) y sus expresiones de solidaridad son pervertidos frecuentemente en su opuesto, deviniendo en instrumentos de venganza incontrolable que provoca la autodestrucción de la casta familiar. A diferencia de la épica griega, no hay posibilidad de restauración de las prácticas de intercambio ni del ritual quebrantado. La estructura final de cohesión social y de normalidad ritual por el cual el cierre narrativo se crea en Homero, sólo puede ocurrir en tragedia a través de la fundación de un nuevo ritual exterior a la auto-destrucción de la casta familiar, es decir, en el nivel de la polis.

De esta manera se cierra la temática del libro, cuyo volumen termina con una "Bibliografía", seguida de un "Índice General" (índice onomástico y temático) y un "Índice de los pasajes principales", donde se hace una estadística de los pasajes literarios analizados en la obra.

La constatación de la tesis de Seaford, a través de la lectura atenta que exigen cada uno de los capítulos de su libro, permite afirmar que el autor ha proporcionado un instrumento de indiscutible valor para los especialistas, de

modo que la épica y la tragedia griegas puedan ser obseadas a la luz de una perspectiva absolutamente novedosa e inquietante.

Daniela Evangelina Chazarreta

Universidad Nacional de La Plata.



José Montserrat. *Platón. De la perplejidad al sistema*. Barcelona, Ariel Filosofía, 1995, 202 pp.

El presente ensayo es un intento por plasmar los aspectos sistemáticos de la teoría platónica del conocimiento a partir de un enfoque meramente lógico y metafísico.

El autor, José Montserrat, de origen catalán, declara expresamente que sólo después de enseñar el pensamiento platónico en la Universidad durante veinte años, decide, finalmente, redactar este libro.

Su estructura consta, por un lado, de ocho capítulos, cuyo cuerpo principal lo conforman III -VII y, por otro, de un repertorio bibliográfico no muy extenso, en tanto él mismo declara no utilizar bibliografía secundaria, a no ser las obras clásicas de consulta.

El primer capítulo tiene la forma de una breve introducción, en la que el autor adelanta los procedimientos a seguir para examinar, a continuación, los pasajes relevantes de los diálogos platónicos vinculados con la problemática del conocimiento. Su interés no está comprometido con el descubrimiento de los problemas que se suscitan de los diálogos, sino, más bien, con lo que él denomina "pasar el rastrillo por encima de lo escrito". De esta manera, procura insertar a Platón, a partir de su análisis, en el círculo intemporal de los grandes pensadores críticos de Occidente.

El capítulo segundo tiene carácter doxográfico, en la medida en que describe ciertos datos biográficos de Platón, que considera oportunos para proyectar su evolución intelectual. Comienza, entonces, con una referencia a los diálogos denominados socráticos, encontrando en ellos elementos reveladores de una situación de suma perplejidad.

En el capítulo tercero se exponen aquellas circunstancias históricas que contribuyen, según el autor, a la creación de la doctrina de las ideas. Es allí, precisamente, donde examina el tema de la perplejidad en el pensamiento platónico, en el primer caso, en aquellos diálogos que estarían destinados a mostrar la inanidad del método socrático (*Eutifrón*, *Laques*) y, en el segundo, en