

Σ

T

Υ

Λ

O

Σ



S

T

Y

L

O

S

ISSN 0327 – 8859
E-ISSN 2683-7900

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS Prof. F. Nóvoa
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
BUENOS AIRES



STYLOS

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES**

RECTOR: DR. MIGUEL ÁNGEL SCHIAVONE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANA: DRA. OLGA LUCÍA LARRE

DIRECTORA DEL DEPARTAMENTO DE LETRAS: DRA. MARÍA LUCÍA PUPPO

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS Prof. F. NÓVOA

DIRECTORA: DRA. IVANA COSTA

DIRECTOR DE LA REVISTA

Dra. Ivana Costa

SECRETARIA DE REDACCIÓN

Lic. Nadia G. Arias

COMITÉ EDITORIAL

Gisele Amaral (Universidade Federal do Rio Grande do Norte); Hugo Bauzá (Universidad de Buenos Aires); Oscar Beltrán (Universidad Católica Argentina); Marcelo Boeri (Universidad Católica de Chile); María Delia Buisel (Universidad Nacional de La Plata); Rodolfo Buzón (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Miguel Castillo Didier (Universidad de Chile); Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires, Universidad Católica Argentina); Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca); Laura Corso (Universidad Católica Argentina); Valentín Cricco (Universidad de Morón); Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra); Marisa Divenosa (Universidad de Buenos Aires); Jorge Ferro (Universidad Católica Argentina); Alfredo Frascini (Universidad de Buenos Aires); Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná); Ana María González de Tobía (Universidad Nacional de La Plata); Florencio Hubeñák (Universidad Católica Argentina); Emmanuelle Jouët-Pastré (Université de Lorraine); Paula Pico Estrada (Universidad del Salvador); Claudia Mársico (Universidad de Buenos Aires); Ilaria Ramelli (Università Cattolica del Sacro Cuore); Paolo Siniscalco (Sapienza Università di Roma); Eduardo Sinnott (Universidad del Salvador); Marta Sordi (Università Cattolica del Sacro Cuore); Mario Trajtenberg (Universidad de la República); Natalia Zorrilla (Universidad de Buenos Aires).

ISSN 0327-8859

E-ISSN 2683-7900

PUBLICACIÓN ANUAL

Correspondencia, libros para reseñar, canjes a nombre de
INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS

© INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS Prof. F. NÓVOA

Alicia Moreau de Justo 1500 – 1107 Buenos Aires – Rep. Argentina

FAX: (54) (011) 4349-0444 - institutonovoa@gmail.com

STYLOS

SUMARIO

Stylos 30: Maestros y discípulos en el mundo grecolatino..... 5

ARTÍCULOS

Diana Frenkel. La *paideía* a través de la literatura griega: del triunfo individual al bienestar social.....7

Juan Bautista Bardi. El Sócrates jenofonteo como maestro emocional: el espacio público en *Mem.* III.7. 1-9 desde una perspectiva arendtiana.....18

Juan Ignacio Molina. Los principales rasgos de la pedagogía socrática.....36

Roxana Nenadic. Magisterio y poéticas espaciales en *De deo Socratis* de Apuleyo.....44

Maurizio Migliori. Buen alumno de Sócrates, Platón quiere conducir a la filosofía a través de los escritos.....56

María Gabriela Casnati. *Phrónesis* en *Fedón* y *Protréptico*.....81

Claudia Seggiaro. Estrategias argumentativas en los discursos didácticos de Aristóteles.....101

Diego Tabakian. La influencia platónica en la concepción aristotélica del “sí mismo” en el *Protréptico* y en la *Ética Nicomaquea*.....124

Juan Horacio de Freitas. Epicteto y la revalorización de la desvergüenza cínica.....137

<i>Pilar Gómez</i> . El magisterio de los segundos sofistas, según Filóstrato.....	155
<i>Julieta Cardigni</i> . La <i>auctoritas</i> subvertida: <i>magister</i> y <i>discipulus</i> en la <i>Expositio uirgiliana continentiae</i> de Fulgencio el mitógrafo.....	182
<i>Diego Molgaray</i> . Consideraciones en torno a las implicaciones metafísicas virgilianas en Giordano Bruno.....	200
<i>Elisa Ferrer</i> . Teología y narración en las homilías sobre la Dormición de Germán de Constantinopla.....	241
<i>Natalia Jakubecki</i> . Maestro condenado, discípulo indignado. La exasperada defensa de Berengario de Poitiers a Pedro Abelardo.....	255
 RESEÑAS	
<i>Marisa Mosto</i> . El arte de educar.....	273
<i>Ivana Costa</i> . Lo que enseña la <i>República</i>	275
NORMAS DE PUBLICACIÓN	283

STYLOS 30: MAESTROS Y DISCÍPULOS EN EL MUNDO GRECOLATINO

Gran parte de la tradición clásica se presenta como un entretejido que, en sus muy diversos aspectos, deja a la vista la trama que va del maestro a los discípulos y de estos a la reformulación de aquel magisterio en un nuevo campo, en el que vuelven a enlazarse, en original entramado, enseñanzas, aprendizajes y los frutos de esos vínculos en la producción intelectual. En el curso de 2021, el Instituto Prof. Francisco Nóvoa organizó las XVIII Jornadas de Estudios Clásicos, bajo el lema *Maestros y discípulos en el mundo grecolatino* para estimular la reflexión desde esta perspectiva. Con la expectativa de que las visiones del pasado iluminen la tarea presente de la comunidad interdisciplinaria de los estudios clásicos. El número 30 de *Stylos* reúne una selección de los trabajos allí discutidos, reformulados para su publicación. Otro conjunto se dará a conocer en el número 31.

El orden de publicación obedece al orden cronológico de los autores o líneas abordados: Diana Frenkel propone un análisis del valor de la poesía de época arcaica y clásica en la *paideía* griega. Tres escritos (de Juan Bautista Bardi, Juan Ignacio Molina y Roxana Nenadic) toman otros tantos aspectos del magisterio socrático y su recepción en la Antigüedad y en la filosofía de la educación del siglo XXI. Maurizio Migliori, maestro de generaciones de classicistas en Italia, propone un recorrido por los diálogos para elucidar la naturaleza de la enseñanza socrática y la re-significación que de ella hizo Platón, dejando para el sustancioso Apéndice la cuestión de la escritura como instrumento mayéutico. María Gabriela Casnati, Claudia Seggiaro y Diego Tabakian se dirigen al *Protréptico* de Aristóteles y ponen el tratado en relación con otras exhortaciones a la filosofía o con algún rasgo de esas exhortaciones: las de Platón o las que se encuentran en otros escritos aristotélicos.

Los trabajos de Juan Horacio de Freitas y Pilar Gómez se ocupan de diversos vínculos de enseñanza y aprendizaje en la Antigüedad tardía. De Freitas analiza la recepción de la filosofía cínica en la obra de Epicteto y Pilar Gómez ofrece un completo panorama de la enseñanza de los pensadores de la segunda sofística, según el testimonio de Filóstrato. Dos artículos abordan diferentes aspectos de la recepción de Virgilio: Julieta Cardigni estudia la lectura en forma de diálogo, como una conversación entre el *magister* Virgilio y su *discipulus*, que lleva a cabo el gramático latino Fabio Planciades Fulgencio en el siglo V. Por su parte, Diego Molgaray observa algunos temas virgilianos (de la *Eneida*, las *Geórgicas* y las *Bucólicas*) en los es-

critos de Giordano Bruno, con especial atención a la transformación metafísica de estos motivos y a los trazos (órficos, estoicos) que ellos comportan en la recepción del Nolano. Finalmente, dos textos inmersos en la riqueza especulativa medieval. Elisa Ferrer propone un modo de entender la relación entre las tres homilías que Germán, Patriarca de Constantinopla, dedicó a la Dormición de la Virgen. Por último, Natalia Jakubecki trae un caso paradigmático del magisterio medieval al recorrer con rigor (y alguna nota de fino humor filosófico) “la exasperada defensa de Berengario de Poitiers a Pedro Abelardo”.

LA PAIDEIA A TRAVÉS DE LA LITERATURA GRIEGA: DEL TRIUNFO INDIVIDUAL AL BIENESTAR SOCIAL

DIANA FRENKEL¹

RESUMEN: Este trabajo propone una reflexión acerca de la formación integral del ser humano en la civilización griega, en la que la literatura ocupó un lugar de privilegio. El éxito de una buena educación se traduce en logros, reconocimiento personal y también social. Los concursos trágicos, cuyos espectadores no tenían ningún impedimento económico que les impidiera asistir gracias al *theorikón* (dinero público destinado al pago de entradas al teatro), son una prueba de la presencia del género dramático en la representación de personajes cuyos hechos los habían precipitado a la desgracia en el género trágico, pero también al éxito en la comedia. El famoso pasaje de Aristófanes *Ranas* 1053-6 ubica en un nivel de igualdad al maestro de niños con el poeta para los adultos. También la poesía lírica es un medio de enseñanza para Teognis quien aconseja a su joven amado Cirno cómo adecuar su conducta a fin de lograr éxito en su vida. Solón, hombre político, angustiado por los peligros que podrían cernirse sobre Atenas, exhorta a sus conciudadanos a vivir según criterios basados en la justicia. Jenofonte recrea una imagen de Ciro como el soberano ideal que ha logrado forjar un vasto imperio, ello gracias a sus cualidades personales, linaje y educación. El labriego Iscómaco, protagonista del relato en boca de Sócrates en el *Económico*, también de Jenofonte, debe gran parte su prosperidad a las enseñanzas que ha transmitido a su joven esposa. En último término el *Mimo III El maestro de escuela* de Herodas ofrece una pintura real de la educación en la antigüedad en la que los golpes formaban parte de ella.

Palabras clave: literatura – educación – modelo – éxito.

ABSTRACT: This work proposes a reflection on the integral formation of the human being, a problem in force to this day, in Greek civilization, since in it

¹ UCA – UBA. E-mail: dfrenkel17@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 15/10/2021; fecha de aceptación: 9/12/2021.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p7-17>

literature had to fulfill a privileged place. The success of a good education translates into personal and social achievement and recognition. The tragic contests, whose spectators did not have any economic impediment that prevented them from attending thanks to the *theorikón* (public money destined to the payment of tickets to the theater), are proof of the presence of the dramatic genre in the representation of characters whose events had precipitated them to misfortune in the tragic genre but also success in comedy. The famous passage from Aristophanes *Frogs* 1053-6 places the teacher of children on a level of equality with the poet for adults. Lyric poetry is also a teaching tool for Theognis who advises his young lover Cynrus how to adapt his behavior in order to achieve success in his life. Solon, a politician, anguished by the dangers that could loom over Athens, exhorts his fellow citizens to live according to criteria based on justice. Xenophon recreates an image of Cyrus as the ideal sovereign who has managed to forge a vast empire, thanks to his personal qualities, lineage and education. Ischomachus, main character of the story in the mouth of Socrates in the *Oeconomicus* also by Xenophon, owes much of his prosperity to the teachings that he has transmitted to his young wife. Ultimately, Herodas's *Mime* III "The Teacher" offers a real painting of education in antiquity in which blows were part of it.

Keywords: literature – education – model – success.

La comedia *Ranas* de Aristófanes, representada en las fiestas Leneas del 405 a. C. presenta la expedición de Dioniso, dios del género dramático, al Hades² en busca de un poeta diestro (v. 71) a fin de que la ciudad, una vez a salvo, represente los coros, es decir, continúe con los certámenes dramáticos. (vv. 1418-9). La Atenas real estaba en una situación crítica, golpeada por la guerra,³ había sufrido una dura derrota en la expedición a Sicilia (413 a.C.) y en

² El poeta cómico Éupolis representó *Los Demos* (412 a.C), obra en la cual también tiene lugar un viaje al Hades para encontrarse con cuatro grandes líderes políticos de Atenas, Solón, Milcíades, Aristides y Pericles.

³ Las guerras del Peloponeso se extendieron entre los años 431 y 404 a.C.

el 411 a.C. la sorprendió un golpe oligárquico –la tiranía de los Cuatrocientos–, instigado por Pisandro, Antifonte, Aristarco y unos personajes mencionados en esta comedia, Frínico⁴ y Teramenes.⁵ Según la mirada aristofánica, un poeta tendría en sus manos el poder de rescatar a la ciudad, esto explica su descenso al Hades, en donde tiene lugar el famoso *agón* entre Esquilo y Eurípides. El primero resulta vencedor, por decisión de Dioniso, y es despedido por Plutón con la misión de salvar a la ciudad (1500), idea recurrente en la comedia: en manos de un buen poeta, Atenas puede aliviar su situación desgraciada.⁶ Hay un pasaje del *agón* que trata sobre la función de los poetas en la ciudad. Eurípides responde a Esquilo que éstos hacen mejores a los hombres en las ciudades (vv. 1008-9). En la misma línea de pensamiento, Esquilo comenta: “[...] el poeta tiene que ocultar lo perverso y no tratarlo ni representarlo. Pues los niños tienen como maestro διδάσκαλος a cualquiera que explique, en cambio los adultos (tienen) a los poetas. Es necesario que digan cosas provechosas” (vv.1053-6). El verbo διδάσκειν significa “enseñar” y también “representar”, διδάσκαλος es tanto el maestro como quien lleva a escena una pieza teatral, frecuentemente es el mismo autor de la pieza quien se ocupa de dicha tarea.⁷ El poeta trágico previamente demostró con menciones de poetas su afirmación: “Porque Orfeo⁸ nos mostró las ceremonias iniciáticas y el apartarse de asesinatos,⁹ Museo,¹⁰ las curaciones de en-

⁴ Cf. v. 689.

⁵ Cf. vv. 541; 967-8.

⁶ Cf. la recurrencia del verbo σώζω salvar” y sus derivados en los vv. 1436; 1448; 1450; 1458; 1500.

⁷ Cf. el comentario de SOMMERSTEIN (1996:250) a estos versos: “The idea that a poet, particularly a dramatic poet, is a teacher (*didaskalos*) gains plausibility not only from Aeschylus’ earlier references to great poets of the past (1030-6) but also from the fact that dramatists literally were, and were officially described as, *didaskaloi* in the sense that they trained and rehearsed their performers”.

⁸ De origen tracio, se considera a Orfeo hijo de Calíope. Músico, poeta, tañedor de la lira y de la cítara, se lo considera fundador de los cultos místéricos de Eleusis. Según la tradición mítica, sus canciones encantaban a los animales y hacían reclinar a los árboles. Cuando descendió al Hades en búsqueda de su esposa Eurídice, encantó a los seres monstruosos y divinidades infernales.

⁹ Seguramente alude a la ley eleusina de excluir de los ritos místéricos a quienes hubieren derramado sangre.

fermedades y oráculos, Hesíodo, los trabajos de la tierra, las estaciones de frutos, cosechas, ¿el divino Homero de dónde obtuvo honra y gloria sino de esto, que enseñó cosas provechosas, órdenes de batalla, virtudes, armamentos de hombres?” (vv. 1032-5). Está claro que para Aristófanes, el poeta es un maestro para sus lectores, quienes pueden extraer de su obra valiosas enseñanzas.

TEOGNIS

El ámbito de la poesía lírica constituye un centro del cual parten modelos de conducta y aprendizaje. Ello ocurre sobre todo en el marco del simposio quien llega a ser una de las instancias educativa de los nobles (ἄγαθοί). Los dísticos elegíacos 239-40 de Teognis ofrecen un testimonio irrefutable con respecto al banquete, lugar físico de la performance de las composiciones poéticas, al igual que los pasajes de Filocoro *FGrH* 328 F 216 y Licurgo *In Leocr.* 107.¹¹ Bajo el nombre de este poeta existe una colección de 1400 versos en dísticos elegíacos, la *Colección Teognídea*, de los cuales algunos son fruto de Teognis de Megara (siglo VI a.C) y otros que han sido escritos por autores posteriores. En el v. 19 en posición inicial aparece por vez primera el vocativo Κύρν' que apela al joven Cirno,¹² objeto amoroso del poeta,¹³ a tal punto que decide enseñarle lo que él, siendo joven aprendió de los

¹⁰ Museo se consideraba discípulo, según algunos, hijo de Orfeo. Otros señalaban a Eumolpo como su padre. Se le atribuye la autoría de poemas cosmogónicos, himnos u oráculos de inspiración divina.

¹¹ Ambos pasajes citados por BOWIE (1986: 15) quien al respecto comenta: “[...] Tyrtaeus' elegies were sung after a banquet in the king's *skene*, and the participants were a select group analogous to the aristocratic *neoi* who were the characteristic symposiasts in Ionian cities”.

¹² No hay motivo para considerar a Cirno un personaje ficticio. Cf. TARKOW (1977:100).

¹³ Cf. RODRÍGUEZ ADRADOS (1959:111) “En un sentido lato todas las elegías a Cirno deben interpretarse así; como lo demuestra los vv. 236-54 (poema erótico al que nos referiremos en párrafos posteriores) es bien sabido que en varias ciudades dorias la relación amorosa de este tipo se había convertido en una institución educativa gracias a la cual el efebo era instruido en las normas de vida de la tradición aristocrática”.

hombres de bien (vv. 27-8).¹⁴ La misma idea está presente en los vv. 1049-50, también encabezados por un σοί (en este caso el nombre del destinatario se omite): “yo mismo, como un padre a su hijo te aconsejaré cosas buenas...” σοὶ δ’ ἐγὼ οἶά τε παιδί πατῆρ ὑποθήσομαι αὐτὸς / ἐσθλά. La comparación con la figura paterna que da consejos a su hijo introduce otra modalidad de amor, muy frecuente en la poesía didáctica según la cual es preciso permanecer unido a los buenos y no tener trato con los seres viles (31-2). El contacto con los hombres de bien se da en el marco del simposio: “... con ellos (los buenos) bebe y come...” καὶ μετὰ τοῖσιν πῖνε καὶ ἔσθιε,... (v.33). La figura de Teognis se ubica como maestro de su joven amado a quien imparte consejos para construir una relación fructífera con sus compañeros de clase, los ἀγαθοί. Los valores del *métron*, la medida, la φιλία, la amistad y fidelidad para los amigos, la adquisición de riqueza de manera justa, el respeto por la justicia, son esenciales para el mundo de la moral teognídea, la que intenta transmitir a Cirno.¹⁵

SOLÓN

Otro poeta elegíaco, Solón, fue un gran maestro para Atenas. Nacido *circa* 640 a.C. en los años 594-3 es designado mediador, conciliador, árbitro, encargado de regir los destinos de su ciudad, convulsionada por los enfrentamientos entre la clase aristocrática poseedora de tierras y el campesinado, agobiado por deudas, que no podía cumplir con sus obligaciones de pago del arriendo de campos. Es así como en Solón confluyen la vena poética y la vocación política. En sus poemas hay una notable inclinación didáctica que lo lleva a advertir al pueblo de los peligros que lo acechan.

El poema denominado *Eunomía* (frag. 3 D) es un claro ejemplo de ello. En él, el poeta exhorta a sus ciudadanos a cambiar de conducta a fin de evitar la amenaza de guerra civil que se cierne sobre Atenas. Los primeros

¹⁴ Cf. LEAR (2011: 382): “[...] the arranger of the Theognis block has placed a programmatic statement of the poet's pedagogical role in a key position”.

¹⁵ Cf. ANDROUTSOPOULOS (s/f): “The whole of the Theognidea is framed as a series of maxims addressed as advice to Cynus (traditionally taken as the poet *eromenos*)”.

versos describen la benevolencia de los dioses con respecto a la ciudad, en especial la diosa Atenea quien tiende sus brazos sobre ella en actitud protectora. Pero son los ciudadanos mismos con sus actos de locura quienes buscan su destrucción (vv. 1-6). La enumeración de los hechos injustos se opone a la actitud callada de la Justicia personificada Δίκη quien, conocedora de todo, silenciosa, aguarda el momento para propinar el castigo inexorable (vv. 16 ss). El poeta expresa claramente su voluntad¹⁶: “Mi ánimo me exhorta a enseñar esto a los atenienses (v.30) ταῦτα διδάξει θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει...¹⁷.”

JENOFONTE

El famoso historiador (430? - 350? a.C), autor de las *Helénicas*, *Memorables*, *Apología de Sócrates*, *Económico*, mantuvo un contacto estrecho con la civilización persa. En el año 401 se enroló en la expedición comandada por Ciro el Joven que buscaba arrebatar el trono a su hermanastro Artajerjes II. El primero pierde la vida en la batalla de Cunaxa y los mercenarios griegos, entre ellos, Jenofonte, deciden retornar a su tierra. Estos sucesos son narrados en la *Anábasis*, tal vez su obra más conocida junto con la *Ciropedia* (Κύρου παιδεία).¹⁸ El título de esta última revela la estima por el proceso educativo que llevó a Ciro a consagrarse como cabeza de un gran imperio, a pesar de que sólo el libro I trata sobre la educación del monarca. Está claro que es una obra de carácter didáctico cuya fecha exacta no ha podido determinarse. Los hechos históricos están tergiversados, p. e. Ciro muere en su

¹⁶ Cf. ZECCHIN DE FASSANO (2010:111): “En el cierre de la elegía Solón asegura su posición de enunciador didáctico con la fórmula épica θύμος κελεύει. Transformado en héroe, elige un auditorio de ciudadanos”.

¹⁷ Cfr. NOUSSIA_FANTUZZI (2010:256): “The verb διδάξει signals the beginning of Solon’s assumption of a more didactical attitude”.

¹⁸ LEVINE GERA (1993: 11) argumenta que la admiración que sentía Jenofonte por Ciro el Joven pudo haber influido en la elección del historiador por Ciro, antepasado del persa: “It seems that at first, Xenophon compared Cyrus the Younger to his illustrious namesake and then later, when writing the *Cyropaedia*, reversed the situation and projected qualities of the younger man backwards in time...”.

lecho cuando su fallecimiento tuvo lugar en combate, en lucha contra los masagetas.¹⁹ STADTER (1991: 463) la considera un ejemplo de narrativa ficcional.²⁰ En verdad, sólo el libro I trata el tema de la educación y los demás, las expediciones militares, organización del imperio y muerte de Ciro. El prólogo manifiesta la admiración del autor por su personaje y la intención de investigar cuál fue su linaje (I, 1.6.1). Especifica que Ciro fue educado según las leyes persas (*idem* 2.2.1) ἐπαιδεύθη γε μὴν ἐν Περσῶν νόμοις y a continuación describe la educación de los niños persas desde su infancia hasta que son ancianos. Existen maestros públicos δημόσιοι διδάσκαλοι (*id.* 2.15.9). Ciro recibió esa educación hasta los doce años, en la que admitió haber sufrido golpes por parte del maestro (*id.* 3.7.1) ἐπὶ μὲν ποτε δίκη πληγὰς ἔλαβον. Luego vivió en Media con su abuelo Astiages, lugar en el cual prosiguió con su estudio (*id.* 4.1.1) καὶ αὐτοῦ ἐτρέφετο. Regresa a Persia donde completa su educación e ingresa a la clase de los efebos, destacándose entre ellos por sus cualidades de cumplimiento de obligaciones, capacidad de resistencia, respeto a los mayores y obediencia a los jefes (*id.* 5.1.9-10).

Tras diez años, ya forma parte de los adultos (*id.* 5.5.1) ἤδη γὰρ καὶ ὁ Κῦρος διατετελεκῶς τὰ ἐν τοῖς ἐφήβοις δέκα ἔτη ἐν τοῖς τελείοις ἀνδράσι νῆν, y es elegido jefe del ejército medo. Una vez de regreso a Persia, se prepara para la vida militar (*id.* 6.6.1), en el viaje es acompañado por su padre, Cambises con quien mantiene extensos diálogos, como solía hacerlo Sócrates con sus interlocutores, según narran Platón y Jenofonte en sus *Memorables*.²¹ Su progenitor le aconseja cómo ser un buen conductor y preocuparse de que no les faltara nada a los demás (*id.* 6.7.5) ἐπίστα-σθαι ἀνθρώπων ἄλλων προστατεύειν ὅπως ἔξουσι πάντα τὰ ἐπιτήδεια, sin olvidar las prácticas guerreras y el respeto a los dioses. La templanza, moderación, sensatez y respeto por los mayores, que se enseñaban en época de Ciro (2.8.1-4) se abandonan después de su muerte, y la degradación de las costumbres se

¹⁹ Cf. LESKY (1976: 651).

²⁰ “Xenophon shapes a story of Cyrus which is composed of dialogues that were never spoken, battles that never took place and people summoned and dismissed from the written page without any shadow of historical reality.”

²¹ Cf. GERA LEVINE (1993: 27): “The philosophical or didactic tone of these dialogues –as well as their structure and means of argument– are very like Socrates’ conversations as recorded by Xenophon”.

apodera del imperio persa (8.8.4.1). Esta explicación de la decadencia del imperio es la respuesta que ofrece Jenofonte al lector, para quien ha diseñado un personaje paradigmático, Ciro, cuya educación es un modelo para quien leyera la obra.²²

Es oportuno mencionar otra obra de Jenofonte, el *Económico*, de fecha incierta (después del 382 o 369 a.C?). En el diálogo con Critóbulo, Sócrates recuerda una conversación que mantuvo con Iscómaco, un rico labrador quien se había casado poco tiempo antes con una joven de quince años, que había sido educada para que viera, escuchara y preguntara lo menos posible ὅπως ὡς ἐλάχιστα μὲν ὄψοιτο, ἐλάχιστα δ' ἀκούσοιτο, ἐλάχιστα δ' ἔροιτο (7.6.1). Por ello Iscómaco decide hacerse cargo de educarla para que pudiera administrar su hacienda (*id.* 7.1) ὃ Ἰσχόμαχε, αὐτὸς ἐπαίδευσας τὴν γυναῖκα ὥστε ἱκανὴν εἶναι ὧν προσήκει ἐπιμελεῖσθαι. El labriego suplica a los dioses le concedan poder educar a su esposa de la manera que resultara la mejor para ambos (*id.* 8.1). Era evidente que ella se preocuparía por todo lo enseñado (*id.* 9.1). El pasaje demuestra nuevamente la preocupación de Jenofonte por la educación, en este caso, la femenina, pese a que la crítica considera esta situación como irreal pues en esa época las jóvenes eran educadas por sus madres y no por sus maridos.²³

HERODAS

Muy poco se sabe de la vida de este autor cuya obra se conoció en 1891, a partir de la publicación de los papiros que contenían siete mimos completos y un octavo en estado fragmentario. De los datos que surgen de ellos se deduce que Herodas, nombre de origen dorio, debió estar vinculado a Cos, Éfeso, Alejandría y que vivió entre los años 300 y 245 a.C. El dialecto que hablan sus personajes es el jónico enriquecido con aticismos, dorismos y eo-

²² Cf. STATDER (1991: 485): “The major emphasis of the work is on Cyrus as an example for the education for the reader, not on Cyrus’ own education”.

²³ Cf. MURNAGHAN (1988:10): “Many commentators have expressed surprise that Ischomachus’ wife should receive instruction of household matters from her husband rather than from her mother”.

lismos. El primer autor conocido de mimos literarios fue Sofrón, seguido por Jenarco. La definición de mimo, conservada por Diomedes (frag. 61 Kaibel), lo define en los siguientes términos: μίμησις βίου τὰ τε συγκεχωρημένα καὶ τὰ ἀσυγχώρητα περιέχων “imitación de la vida que comprende las cosas permitidas y las prohibidas”.²⁴ En verdad, la palabra mimo proviene del verbo griego μιμεῖσθαι “imitar”. La obra de Herodas también es conocida como mimiambo, debido a su métrica, el yambo cojo o coliambo, métrica usada por Hiponacte, poeta de quien Herodas se considera heredero²⁵. Los mimos imitan situaciones y personajes de la vida real: una alcahueta, un dueño de burdel, un zapatero, mujeres que acuden al templo de Asclepio, una madre, un maestro. Es el *Mimo* 3 el que describe un diálogo entre una madre, Metrotime, desesperada por la mala conducta de su hijo y el maestro, γραμματιστής Lamprisco, que azota al niño, Cótalo, a pedido de su progenitora. A éste le solicita que “desuelle a su hijo hasta que se le salga la perversa vida de sus labios” 3.1 τοῦτον κατ' ὄμου δεῖρον, ἄχρις ἢ ψυχῆ αὐτοῦ ἐπὶ χειλέων μοῦνον ἢ κακῆ λειφθῆι. Y menciona el día 30, un día amargo (*id.* 9) τοιηκᾶς ἢ πικρῆ ya que debe pagar el salario al maestro, inconvencible aunque llorara lágrimas de Nánaco (3.10).²⁶ Ella enumera las travesuras de su hijo, los juegos constantes que impiden su dedicación al estudio, rotura de tejas del techo, y la dificultad de lectura por falta de dedicación. De ahí la insistencia al maestro para que continúe con los azotes, pese a que éste considera haberle pegado bastante (*id.* 89-90). Metrotime amenaza con regresar a su casa, contarle lo ocurrido a su esposo y volver con grillos para sujetar los pies de Cótalo y que así lo vean las diosas venerables a las que él odia (*id.* 95-7). Este mimo retrata una situación cotidiana de la antigüedad (que continuó durante muchos siglos más), la de los castigos infligidos a los alumnos, basta con recordar la famosa sentencia 122 de Menandro,²⁷ pero que bajo la pluma de Herodas adquiere otra mirada. Si bien sus personajes son de clase baja, gozan de un conocimiento literario que se revela en las

²⁴ Cf. FERNÁNDEZ (2006:25).

²⁵ Cf. *Mimo* 8. 78-9.

²⁶ Personaje mitológico, rey de Frigia, anterior a Deucalión, quien suplicó y lloró a los dioses para que no enviaran el diluvio.

²⁷ Βακτηρία γάρ ἐστι παιδεία βίου. “La educación de la vida es, pues, un bastón”. Cf. JAEKEL (ed) (1964: 39).

alusiones durante los diálogos. El Mimo comienza con una mención a las Musas en boca de la madre: “Ojalá las queridas Musas αἱ φίλαι Μοῦσαι te concedan (a Lamprisco) disfrutar gratuitamente de la vida...” (*id.* 1-2), aspiración que repite en los vv. 56-7 y exhorta al maestro a continuar con los azotes, aunque su hijo leyera mejor que la misma Clío.²⁸ Cótalo jura por ellas dos veces πρὸς τῶν Μουσεῶν; τὰς φίλας Μούσας (vv. 71 y 83). Lamprisco irónicamente le desea que sumerja su lengua en miel. Dicha expresión remite a la cualidad de un buen orador. En *Ilíada* 1. 248-9 es Néstor y en *Teogonía* 83-4 son las Musas quienes derraman miel sobre la lengua de los reyes. Estas alusiones de carácter literario demuestran que los personajes de Herodas –no sólo los de este mimo– poseen una cierta formación intelectual, producto de su aprendizaje, pese a su estrato social y que es precisamente la educación quien puede rescatarlos de la cotidianidad vulgar para vislumbrar un mundo mejor. Si Cótalo persiste en no aprender, perderá esa oportunidad.

A manera de conclusión observamos que en el mundo griego –al igual que en otros pueblos– la figura del maestro no se limitaba a encarnarse en una persona a la que formalmente se le encargaba la educación de un niño, sino que poetas, políticos, amantes, esposos, también transmitían modelos de conducta que mostraban senderos aptos para lograr buenos resultados en cualquier proyecto de vida. Para ello tampoco la edad constituye un límite. Recordemos las sabias palabras de Solón (22 D): “Envejezco aprendiendo siempre muchas cosas” Γηράσκω δ’ αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDROUTSOPOULOS, O-E. “Theognis the Philosopher: a Case Study of Philosophical Elements in Archaic Poetry” en academia.edu /30711202/obtenido el 19/05/2021 (s/f).

²⁸ Musa de la poesía.

- BOWIE, E-L, “Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival”, *JHS*, 1986 106: 13-35.
- FERNÁNDEZ, C. “Herondas por Herondas: autoficción en el mimo helenístico”, *L’Antiquité Classique* 2006 75: 23-39.
- HÉRONDAS, *Mimes*, texte établi par J. Arbuthnot Nairn et traduit par Louis Laloy, Paris: Les Belles Lettres, 1928.
- LEAR, A. “The Pederastic Elegies and the Authorship of the *Theognidea*”, *CQ*, 2011 61/2: 378-393.
- LEVINE GERA, D. *Xenophon’s Cyropaedia. Style, genre and literary technique*, New York: Clarendon S. “How a Woman Can Be More Like a Man: The Dialogue between Ischomachus and his Wife in Xenophon’s *Oeconomicus*”, *Helios* 1988 15/1: 9-22.
- Menandri Sententiae*, JAEKEL s. (ed) Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1964.
- NOUSSIA- FANTUZZI, M. *Solon the Athenian, the poetics fragments*, Leiden: Brill. 2010.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *Líricos griegos, elegíacos y yambógrafos arcaicos*, Barcelona: Colección Alma Mater, 1959.
- SOMMERSTEIN, A. *The Comedies of Aristophanes .Frogs*, Warminster, England: Aris & Phillips, 1996.
- STADTER, P. A. “Fictional Narrative in the Cyropaideia”, *AJPh* , 1991 112/4: 461-91.
- TARKOW, T. A. “Theognis 237-254: A Reexamination” *QUCC*, 1977, 26, 99-114.
- ZECCHIN DE FASANO, G. “El concepto de *Eunomía*: ¿*Odisea* en Solón?”, *Synthesis*, 2010 17: 99-112.

**EL SÓCRATES JENOFONTEO COMO MAESTRO EMOCIONAL:
LA ESFERA PÚBLICA EN *MEM.* III.7. 1-9
DESDE UNA PERSPECTIVA ARENDTIANA**

JUAN BAUTISTA BARDI¹

RESUMEN: En *Mem.* III.7.1-9 Jenofonte nos relata una conversación que habrían mantenido el joven Cármenes con Sócrates. Este último buscaba convencerlo para que participara activamente en los asuntos políticos de la *pólis*. La reticencia de Cármenes no se debía a una falta de aptitud, sino a que, incluso teniendo experiencia aconsejando a los más altos funcionarios atenienses en reuniones privadas, sentía “vergüenza” (αἰδώς) y “miedo” (φόβος) de manifestarse ante el pueblo.

¿Cómo explicar la variación emocional de Cármenes a partir del espacio involucrado? Consideramos que, al incorporar una lectura arendtiana sobre el anterior pasaje es posible clarificar dicha interrogante. En *La Condición Humana* Arendt sostuvo que uno de los factores estructurantes de la sociedad ateniense era la clara delimitación entre la esfera pública y privada de la vida. La *pólis* tenía como nota distintiva el haber creado un “espacio de aparición” al cual sus ciudadanos ingresaban para que las acciones y discursos allí realizados fuesen conservados en la memoria colectiva. A su vez, la esfera pública “se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quienes eran” (2020: 52).

De allí que las emociones de Cármenes –la vergüenza y el miedo a manifestarse ante el pueblo– bien puedan estar fundadas en el hecho de que en aquel contexto se ponía en juego algo que en la esfera privada estaba totalmente ausente: la construcción de su identidad como ciudadano. Lo que Cármenes hiciera y dijera en la asamblea quedaría grabado en la memoria colectiva de la *pólis*.

Palabras clave: Jenofonte – Arendt – esfera pública – emociones.

¹ UBA. E-mail: juanbautistabardi@gmail.com

Fecha de recepción: 21/10/2021; fecha de aceptación: 9/12/2021.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p18-35>

ABSTRACT: In *Mem.* III.7.1-9 Xenophon introduces a conversation held between the young Charmides and Socrates. The last one was trying to convince the first one to actively participate in the political affairs of the *polis*. The negative of Charmides was not rooted in a lack of capacities, since he had experience advising important Athenian officials in private meetings, but in the fact that he suffered from “shame” (αἰδώς) and “fear” (φόβος) of publicly showing himself to the mob.

How can the emotional variation of Charmides in relation to the public space involved be explained? I consider that, if the philosophy of Hannah Arendt is incorporated to the interpretation of the previous passage, light can be shed over this question. Particularly in *The Human Condition*, she claimed that one of the main characteristics of Athenian democracy was the clear demarcation between the public and the private spheres of life. The *polis* had been capable of creating a “space of appearance” in which its citizens entered so as their actions and speeches there performed were kept in the collective memory. Furthermore, the public realm “was the only place where men could show who they really and inexchangeably were” (1998: 41).

Therefore, Charmides emotions –the shame and fear of appearing in front of the mob– can be rooted in the fact a procedure took place in that context which was totally absent in the private sphere: the construction of his civic identity as a citizen. What Charmides happened to do or say in the Assembly would become engraved in the collective memory of the *polis*.

Keywords: Xenophon – Arendt – public sphere – emotions.

1) INTRODUCCIÓN:

MEMORABILIA Y LA ACUSACIÓN A SÓCRATES

Los cuatro libros que componen *Memorabilia* pueden considerarse uno de los intentos más vehementes de reivindicación de la figura de Sócrates por parte de alguno de sus discípulos que haya sido conservado por la tradición. Todos los pasajes allí incluidos pueden ser leídos como teniendo un mismo

objetivo: revertir uno de los dos aspectos de la acusación que llevó a Sócrates a la muerte, la cual es transcrita por Jenofonte al comienzo de la obra:

ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εισφέρων: ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων.²

Sócrates es culpable de no reconocer los dioses que reconoce la ciudad, introduciendo, en cambio, nuevas divinidades. También es culpable de corromper a los jóvenes.³

Inmediatamente luego, Jenofonte dará comienzo a una compleja estrategia argumentativa en donde la defensa a su maestro se irá entrelazando con la exposición de sus propias doctrinas filosóficas. Es a partir de este solapamiento que postulará uno de los ejes centrales de la obra: la conducta de Sócrates –tanto sus prácticas religiosas, como el trato con sus jóvenes discípulos– no violentó las fronteras que dividían la esfera pública y privada de la vida en sociedad.

Esta clave de lectura anclada en la tensión entre “lo público” y “lo privado” es la propuesta por Vincent Azoulay para interpretar todo el *corpus* jenofonteo, siendo el pilar estructurante de su propuesta política. Para el he-lenista francés la particularidad que presenta *Memorabilia* es que allí Jenofonte construirá un Sócrates que “...lejos de buscar abolir la separación entre lo público y lo privado...”, como bien podría haber sido una de las estrategias a adoptar, intentará demostrar que dicha distinción era “irrelevante en el contexto de una reflexión sobre el arte de mandar” (AZOULAY, 2009: 153).⁴ En otras palabras, buscará “neutralizar” su significado (AZOULAY, 2009: 155).

Tomando como punto de partida esta interpretación, propondré el siguiente recorrido. Primero, señalaré los pasajes de *Memorabilia* en donde dicha tensión es tematizada de forma explícita, para luego detenerme en uno

² *Mem.* I. 1. 1.

³ Todas las traducciones del griego son propias. La edición de los textos griegos corresponde siempre a la de MARCHANT (1920).

⁴ La traducción del francés es propia.

en particular: la conversación que habría mantenido Sócrates con el joven Cármenes (*Mem.* III. 7). La riqueza de este pasaje se funda en el hecho de que aquella tensión entre lo público y lo privado se va a ver complejizada al vincularse con el problema de la participación política y las emociones que ésta suscita.⁵

Ahora bien, dado que estos dos últimos aspectos no son profundizados en el análisis que Azoulay hace del pasaje, considero que, para lograr integrarlos, es necesario valernos de otras herramientas conceptuales. Recuperando la forma en la que Hannah Arendt en *La Condición Humana* describió la esfera pública en Atenas a partir de su concepto de “espacio de aparición” (*space of appearance*), intentaremos mostrar cómo aquello que se ponía en juego en la participación de Cármenes en la asamblea y que condicionaba sus emociones era su misma construcción identitaria frente al resto de los ciudadanos.

2) LA ESFERA PÚBLICA Y PRIVADA EN JENOFONTE: COMENTARIOS PRELIMINARES

Antes de adentrarnos en el análisis de los pasajes seleccionados, debemos señalar que Jenofonte presentará la tensión entre aquello que hemos decidido llamar la esfera pública y privada recurriendo, principalmente, a la contraposición de dos conceptos: *tò koinón*, por un lado, y *tò ídion*, por el otro. Desde ya, esto merece una serie de advertencias.

Si bien las traducciones más autorizadas de *Memorabilia* tienden a optar al momento de traducir estas expresiones por “lo público” y “lo privado” respectivamente,⁶ dicha elección no deja de ser problemática. Siempre se debe lidiar con el riesgo de proyectar en la antigüedad clásica nuestra comprensión contemporánea sobre aquella tensión, fuertemente signada por la

⁵ Resulta pertinente aclarar que el reciente interés mostrado por la academia en torno a las emociones en la antigüedad clásica no ha llevado a un estudio exhaustivo del *corpus xenophonticum* desde esta perspectiva. Ahora bien, referencias sobre *Memorabilia*, aunque no sobre los pasajes analizados en el presente trabajo, pueden encontrarse en KONSTAN (2006). Para un abordaje de las emociones en la *Ciropedia* de Jenofonte, ver TAMIOLAKI (2021).

⁶ Nos referimos a la de BEVILACQUA (2010) y la de DORION (2011).

tradición jurídico-política moderna. Por lo que, en un intento de convivir con esta limitación, resulta útil enfatizar los significados más amplios, aunque tal vez menos técnicos, a los que remiten esa pareja conceptual, como lo es el contrapunto entre “lo comunitario” o “lo colectivo”, frente a “lo particular” o “lo individual”.

El segundo punto que debemos mencionar es que a veces, aunque cuantitativamente menos usual, Jenofonte reemplazará la expresión *tò koinón* por *tò demósion*, sin que se advierta, como mostraremos, un intento de marcar la pertenencia a un ámbito diferente.

Por último, Jenofonte tenderá a asociar dichos ámbitos a determinados espacios o redes de vinculación: El primero aparecerá asociado a los lugares comunes de la *pólis*, mientras que el segundo a los atinentes al *oikos*.

3) LA ASÉBEIA DE SÓCRATES ENTRE LOS SACRIFICIOS PÚBLICOS Y PRIVADOS (*MEM. I. 1. 2-20*)

Hechas las debidas aclaraciones, prosigamos con el análisis del texto jenofonte. La primera contraposición entre ambos ámbitos aparece en la primera defensa que Jenofonte hace de la alegada *asébeia* de su maestro. Sócrates no podría haber sido impío:

θύων τε γὰρ φανερός ἦν πολλάκις μὲν οἴκοι, πολλάκις δὲ ἐπὶ τῶν κοινῶν τῆς πόλεως βωμῶν, καὶ μαντικῆ ἡρώμενος οὐκ ἀφανῆς ἦν.⁷

Pues a menudo se lo veía ofreciendo sacrificios, tanto en su casa, como también en los altares públicos de la ciudad, y tampoco era oculto que recurría a la adivinación.

Más adelante seguirá enfatizando esta cuestión al señalar que:

ἀλλὰ μὴν ἐκεῖνός γε ἀεὶ μὲν ἦν ἐν τῷ φανερῷ: πρῶ τε γὰρ εἰς τοὺς περιπάτους καὶ τὰ γυμνάσια ἦει καὶ πληθούσης ἀγορᾶς ἐκεῖ

⁷ *Mem. I. 1. 2.*

φανερὸς ἦν, καὶ τὸ λοιπὸν ἀεὶ τῆς ἡμέρας ἦν ὅπου πλείστοις μέλλοι συνέσεσθαι.⁸

Sin embargo, él siempre estaba a la vista. Pues, a la mañana iba a los lugares de paseo y a gimnasios, y a la hora en que el Ágora se llena, allí estaba visible, y el resto del día siempre estaba allí dónde pudiera relacionarse con la mayor cantidad de personas.

Estos pasajes nos permiten ver cómo, desde un comienzo, la estrategia de Jenofonte irá oscilando de forma pendular en describir la conducta de su maestro tanto en un contexto público, el cuál es asociado de forma genérica a los espacios comunes de la *pólis* (altares, pórticos, gimnasios y ágora), como también en un contexto privado, el cual es asociado, en este caso, al *oikos* (la casa). A su vez, se empieza a prefigurar un criterio propio que servirá para distinguir ambas esferas y sobre el cuál volveremos al final del trabajo. Resulta notable que la conducta de Sócrates está signada por la mostración, por aquello que es φανερός, en contraposición a aquello que es ἀφανής. Lo que se encuentra visible, manifiesto y claro, frente a lo invisible, oculto, y secreto. Y por más que ninguna de estas características es patrimonio exclusivo de alguno de los ámbitos en tensión, si hay algo que parece caracterizar la esfera pública en la obra jenofontea es que potencia la capacidad de estar a la vista de la mayor cantidad de individuos y de maximizar las instancias para entablar vínculos intersubjetivos.

No resulta extraño que en la *Apología de Sócrates* Jenofonte recurra al mismo planteo:

ἐπεὶ θύοντά γέ με ἐν ταῖς κοιναῖς ἐορταῖς καὶ ἐπὶ τῶν δημοσίων βωμῶν καὶ οἱ ἄλλοι οἱ παρατυγχάνοντες ἐώρων καὶ αὐτὸς Μέλητος, εἰ ἐβούλετο.⁹

Puesto que tanto los que se encontraban presentes como el propio Meleto, si lo deseaba, podían verme cuando hacía sacrificios en las fiestas públicas y en los altares del pueblo.

⁸ *Mem.* I. 1.10.

⁹ *Apol.* 11.

Nuevamente aparecen temáticas idénticas, aunque conceptualizadas de una forma sutilmente diferente. En primer lugar, aquí los altares de la ciudad son modificados por el adjetivo δημόσιος enfatizando su pertenencia al pueblo, y no por κοινός como en *Mem.* I. 1.2, lo que, lejos de marcar una contradicción, confirmaría la tendencia en Jenofonte a no distinguir sustancialmente entre ambos conceptos. Por su parte, κοινός es utilizado para describir las celebraciones organizadas por la πόλις, sin que se esté buscando ubicarlas en un ámbito diferente al que ocupan los altares. En segundo lugar, se vuelve sobre la idea de la visibilidad de Sócrates, aunque en este caso se recurre explícitamente al verbo ὁράω (ver, mirar, observar), y no al juego más sutil entre lo que se encuentra φανερός y ἀφανής.

4) ADMINISTRADORES DE ΠÓΛΕΙΣ Y GOBERNANTES DE ΟΪΚΟΙ (MEM. III. 4. 1-12)

En palabras de Jenofonte, el Libro III de *Memorabilia* presenta una serie de ejemplos de cómo Sócrates:

ὅτι δὲ τοὺς ὀρεγομένους τῶν καλῶν ἐπιμελεῖς ὧν ὀρέγοντο ποιῶν ὠφέλει, νῦν τοῦτο διηγῆσομαι.¹⁰

ayudaba a quienes aspiraban a conseguir distinciones, haciéndoles ejercitarse en lo que pretendían.

Por ende, todo indica que se buscará subvertir la segunda parte de la acusación mencionada al comienzo de la obra. Pero lo que nos interesa particularmente, y allí la importancia para el presente trabajo, es que aquí Jenofonte comenzará a construir de forma más clara el argumento mediante el cual “neutralizará” la distinción entre la esfera pública y privada. Esto emerge con claridad en la conversación entre Sócrates y Nicomáquides, luego de que el último retornara ofuscado de una votación en la que no logró ser

¹⁰ *Mem.* III. 1. 1.

elegido estratega. Los atenienses habían optado por Antístenes, quien según Nicomáquides:

...τὸν οὔτε ὀλίτην πώποτε στρατευσάμενον ἔν τε τοῖς ἰππεῦσιν οὐδὲν περιβλεπτον ποιήσαντα ἐπιστάμενόν τε ἄλλο οὐδὲν ἢ χρήματα συλλέγειν.¹¹

...ni sirvió nunca como hoplita ni hizo nada llamativo en caballería, y no sabe otra cosa que acumular dinero.

Sócrates, lejos de coincidir en su crítica, elogia las virtudes de Antístenes, porque si bien efectivamente carecía de las cualidades mencionadas, era “capaz de procurar lo necesario para los soldados” (τοῖς στρατιώταις ἱκανὸς ἔσται τὰ ἐπιτήδεια πορίζειν) (III. 4.2). A su vez, ser “ambicioso” (φιλόνομος) le había permitido ganar todas las competencias en dónde había presentado a su coro, incluso sin tener ninguna experiencia de canto (III. 4.3-4).¹² Frente a la sorpresa de Nicomáquides, quien rechaza igualar las tareas de un general con las de un buen director de coro, Sócrates explicita a dónde se dirige con su argumento:

λέγω ἔγωγ’... ὥς, ὅτου ἂν τις προστατεύῃ, ἐὰν γινώσκῃ τε ὅν δεῖ καὶ ταῦτα πορίζεσθαι δύνηται, ἀγαθὸς ἂν εἴη προστάτης, εἴτε χοροῦ εἴτε οἴκου εἴτε πόλεως εἴτε στρατεύματος προστατεύοι.¹³

Yo por mi parte digo que, quien mande a cualquiera, si conoce lo que es necesario, y es capaz de proveerlo, será un buen líder, sea que lidere un coro, una hacienda, una ciudad o un ejército.

Y, en lo que es la consagración de esta estrategia “neutralizadora” a la que refiere Azoulay, Sócrates dice:

¹¹ *Mem.* III. 4. 1.

¹² Para un estudio sobre la *philotimia* y la *philonikia* en Jenofonte, ver ILLARRAGA (2020).

¹³ *Mem.* III. 4. 6.

μὴ καταφρόνει... ὃ Νικομαχίδη, τῶν οἰκονομικῶν ἀνδρῶν: ἡ γὰρ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια πλήθει μόνον διαφέρει τῆς τῶν κοινῶν, τὰ δὲ ἄλλα παραπλήσια ἔχει.¹⁴

Nicomáquides, no muestres desprecio por los administradores de haciendas, pues, el cuidado de los asuntos privados difiere de los públicos por su cantidad, pero son semejantes en el resto.

Podemos ver cómo en el cierre de este pasaje la dinámica de lo público y lo privado se termina por anclar en las redes de vinculación mencionadas anteriormente: la *pólis* y el *oikos*, Aunque inmediatamente, la frontera entre ambas es relativizada por Jenofonte. En última instancia, si se trata de ponerse al frente de personas y mandarlas, no hay por qué interpretar a la *pólis* como un fenómeno social de carácter excepcional ni el ideal hacia el cual toda agrupación de individuos necesariamente deba tender. Por consiguiente, lo que vale para esta, vale también para el *oikos* y viceversa.¹⁵

Tanto con el comienzo de *Memorabilia*, como también con la conversación entre Sócrates y Nicomáquides, hemos procurado mostrar dos cuestiones. En primer lugar, que la tensión entre lo público y lo privado es uno de los pilares que articula las *Memorabilia* de Jenofonte, al punto de que sobre ella se monta no solo la acusación a Sócrates, sino los argumentos esgrimidos para refutarla. En segundo lugar, que Jenofonte intentará mostrar cómo dicha tensión resulta intrascendente cuando es analizada desde ciertas perspectivas, puntualmente, el arte de mandar personas.

5) LAS EMOCIONES DE CÁRMIDES ENTRE LA ASAMBLEA Y LAS REUNIONES PRIVADAS (*MEM. III.7. 1-9*)

Sin abandonar el Libro III, arribamos finalmente al pasaje que describe el encuentro entre Cármides y Sócrates, el cual comienza de la siguiente forma:

¹⁴ *Mem.* III. 4. 12.

¹⁵ Sobre este punto, ver TAMIOLAKI (2009) y BARDI (2020).

Χαρμίδην δὲ τὸν Γλαύκωνος ὄρων ἀξιόλογον μὲν ἄνδρα ὄντα καὶ πολλῶν δυνατώτερον τῶν τὰ πολιτικὰ τότε πραττόντων, ὀκνοῦντα δὲ προσιέναι τῷ δήμῳ καὶ τῶν τῆς πόλεως πραγμάτων ἐπιμελεῖσθαι.¹⁶

Al ver que Cármides era un hombre digno de tenerse en cuenta y mucho más capaz que quienes entonces se dedicaban a la política, pero que no se atrevía a presentarse ante el pueblo y ocuparse de los asuntos de la ciudad...

En gran medida, la connotación y profundidad que adquirirá el resto del pasaje depende de la forma en la que interpretemos la expresión *προσιέναι τῷ δήμῳ*, dado que es posible advertir dos niveles de sentido operando: uno que recupera el significado más “institucional” de *dēmos*, equivalente prácticamente a *ekklēsia*, y que permitiría traducir por “presentarse ante la asamblea”, y otro que recupera el significado netamente “poblacional”, y que permitiría traducir por “presentarse ante el pueblo”.

El riesgo en poner un énfasis tan marcado en este sentido más “institucional” de *dēmos* es que obtura una indagación sobre la causa de la reticencia de Cármides. Como veremos, el problema podrá explicarse a la luz de aquello que se pondría en juego en la aparición frente a los individuos que conforman el pueblo; es decir, a su elemento intersubjetivo. A su vez, la neutralidad de la palabra “asamblea” difumina la connotación anti-popular y oligárquica que empezará a adquirir el intercambio entre ambos interlocutores, lo cual es esperable dada la participación que Cármides habría de tener en el gobierno los Treinta Tiranos. Asimismo, para autores como Mogens Herman Hansen (2010: 506), en el uso que los filósofos, en especial socráticos, hacen de la palabra *dēmos*, siempre tiende a haber una fuerte carga negativa.

Al continuar con el diálogo, hay un detalle en la reacción de Cármides que resulta crucial en virtud del anterior análisis. Cuando Sócrates le comenta que lo consideraba “capaz” (*δυνατός*) (*Mem.* III. 7.2) de participar en política, el joven reacciona con total sorpresa. Desconoce cómo es que Sócrates

¹⁶ *Mem.* III. 7. 1.

pudo haber llegado a dicha conclusión si él nunca había participado de la asamblea. Sorprendentemente, la opinión de Sócrates se fundaba:

ἐν ταῖς συνουσίαις... αἷς σύνει τοῖς τὰ τῆς πόλεως πράττουσι: καὶ γὰρ ὅταν τι ἀνακοινῶνταί σοι, ὁρῶ σε καλῶς συμβουλευόντα, καὶ ὅταν τι ἀμαρτάνωσιν, ὀρθῶς ἐπιτιμῶντα.¹⁷

en las reuniones que tienes con los que manejan las cuestiones de la ciudad, pues cuando te comunican algún asunto veo que das buenos consejos, y cuando se equivocan en algo les haces las correcciones adecuadas.

A lo que Cármides responde, apuntando al corazón de la teoría política jenofonteica:

οὐ ταὐτόν ἐστιν... ὃ Σώκρατες, ἰδίᾳ τε διαλέγεσθαι καὶ ἐν τῷ πλήθει ἀγωνίζεσθαι.¹⁸

Pero no es lo mismo, Sócrates, conversar en privado que discutir ante la multitud.

Posiblemente en este intercambio tenemos explicitado de una forma inmejorable las diferentes formas de concebir la relación entre la esfera privada y pública.

Por un lado, tenemos la postura socrática. Si seguimos la lectura de Azoulay, lo que estaría haciendo el Sócrates jenofonteico es llevar adelante aquel procedimiento que vimos en la conversación con Nicomáquides: “neutralizar” las diferencias entre ambas. Tornarla en una distinción irrelevante si lo que nos importa es el arte de mandar. De la misma forma que Antístenes, por ser un buen director de coros, tenía las capacidades necesarias para ser un buen estratega, Cármides, por haberse destacado en aquellas reuniones

¹⁷ *Mem.* III. 7. 3.

¹⁸ *Mem.* III. 7. 4.

privadas, tendría las capacidades necesarias para destacar en la Asamblea. Estamos frente a un claro paralelismo entre ambos personajes.

En la sorpresa de Cármides y su respuesta, vemos la otra perspectiva, la postura no-socrática, donde aquella distinción se muestra claramente diferenciada, al punto tal que ni siquiera el joven discípulo era capaz de hacer la asociación que tan linealmente marca el maestro. En esta posición, resulta inconcebible vincular la participación política y el ocuparse de los asuntos de la *pólis* a un ámbito rotulado como privado. Inclusive, la frontera es tan marcada que para Cármides a cada ámbito le corresponderán conductas opuestas, lo cual se evidencia en los verbos que Jenofonte elige: en el ámbito privado lo que se hace entre los allí presentes es “conversar” (διαλέγεσθαι), mientras que en la Asamblea, lo que se hace es “discutir” (ἀγωνίζεσθαι). En el primero se abre la puerta a un intercambio recíproco de opiniones, incluso a una dialéctica, mientras que en el segundo se remite al campo semántico de la competencia, y hasta de la abierta confrontación. A su vez, esto da cuenta de la explicitación de aquel sustrato anti-popular que mencionábamos, el cual se profundiza al reemplazarse el más ambiguo τῷ δήμῳ por el peyorativo τῷ πλήθει.

Pero lo destacable, y aquí la diferencia con otros pasajes de *Memorabilia*, es que luego de presentar estas formas opuestas de concebir la relación entre ambas esferas, Cármides va a incluir un componente emocional a la discusión, el cual utilizará para justificar su reticencia o autocensura a participar de la Asamblea.

αἰδῶ δὲ καὶ φόβον... οὐχ ὁρᾷς ἔμφυτά τε ἀνθρώποις ὄντα καὶ πολλῷ μᾶλλον ἐν τοῖς ὄχλοις ἢ ἐν ταῖς ἰδίαις ὁμιλίαις παριστάμενα;¹⁹

¿Es que no ves que la vergüenza y el miedo son innatos en las personas y les afectan mucho más ante las masas populares que en reuniones privadas?

¹⁹ *Mem.* III. 7. 5.

Lo primero que podemos señalar de la postura de Cármides es que la “vergüenza” (αἰδώς) y el “miedo” (φόβος) son emociones frente a las cuales el sujeto que las padece carecería de agencia para modificarlas, contentarlas o rechazarlas. El sujeto queda relegado a una pasividad emocional. Conectado a este aspecto pasivo, se advierte una reflexión en torno a su origen y su variabilidad según el contexto. Si su origen es “innato”, “natural” o “inherente” (ἔμφυτος) estamos ante elementos constitutivos de la psiquis humana de los que el hombre no podría desembarazarse. Y por si esta falta de agencia fuera poca, su mayor o menor intensidad radica en condiciones externas, en este caso, el espacio en que dicha persona se encuentre.

Vinculando las temáticas planteadas hasta el momento, es posible advertir que, si bien ambas emociones, por ser innatas, necesariamente son comunes tanto a la esfera privada como a la pública, habría algo en la segunda que causaría un agravamiento de su padecimiento. Desde ya, la pregunta que irrumpe es la siguiente: ¿cuál es aquel elemento de la participación en la Asamblea que potenciaría las emociones de Cármides? ¿Se debe a la cantidad de espectadores, es decir, a una cuestión cuantitativa? ¿Se debe a la naturaleza de estos, es decir, una cuestión cualitativa? ¿O acaso la respuesta se encuentra en otro factor no tan explícito en la conversación?

Pero antes de decantarnos por alguna, vayamos a la respuesta de Sócrates y a su postura sobre las emociones de Cármides:

καὶ σέ γε διδάξων... ὄρμηται: οὔτε τοὺς φρονιμωτάτους αἰδούμενος οὔτε τοὺς ἰσχυροτάτους φοβούμενος ἐν τοῖς ἀφρονεστάτοις τε καὶ ἀσθενεστάτοις αἰσχύνην λέγειν.²⁰

Estoy dispuesto a enseñarte a ti, que no te avergüenzas ante los más inteligentes ni sientes temor de los más fuertes, te da pudor hablar en presencia de los más insensatos y más débiles.

Entonces, contra la actitud de Cármides, para quien la vergüenza y el miedo estarían fuera del control o agencia del sujeto que las padece,²¹ Só-

²⁰ *Mem.* III. 7. 5.

crates abre la puerta a la posibilidad de operar sobre ellas. Y si bien nunca refuta la idea de que dichas emociones son innatas, esto no equivale a relegar al hombre a una completa pasividad emotiva: mediante la racionalización de la vergüenza y del miedo, y especialmente, de su vínculo con el contexto en el que emergen, Cármides sería capaz de abandonarlas. La vergüenza no tendría razón de ser cuando la mirada frente a cuál nos sentimos avergonzados es de alguien de menor jerarquía, en este caso, jerarquía intelectual. Con respecto al miedo, si bien aparece asociado a una jerarquía de “fuerza”, en el contexto de la Asamblea este miedo adquiere una modalidad particular, no referido a un peligro físico, sino al ser objeto de risa, lo que terminaría por ubicarla muy cerca de la vergüenza.

ἐν τοῖς μηδεπώποτε φροντίσασι τῶν πολιτικῶν μηδὲ σοῦ καταπεφρονηκόσιν ὀκνεῖς λέγειν, δεδιῶς μὴ καταγελασθῆς.²²

...dudas de hablar entre personas que nunca se han ocupado de política ni siquiera te han despreciado nunca, por temor a que se rían de ti.

Pero si volvemos a la pregunta que nos hicimos previamente e intentamos determinar qué es aquello que se ponía en juego para Cármides en la asamblea popular, más no en las reuniones privadas, tal que potenciara las emociones de la vergüenza y el miedo, advertiremos que esto nunca es profundizado. Sócrates no se propone indagar cuál era la causa que llevó a Cármides, en un primer momento, a sentir aquello que sentía. El correr el foco de la discusión hacia la baja calidad de los miembros de la asamblea solo estuvo al servicio de demostrar el error de la posición de Cármides, y en última instancia, de argumentar en favor de la “neutralización” de la diferencia entre la esfera pública y privada. Pero no hay un interés en proponer una *aitiología* de las emociones. Por ende, si lo que nos interesa es bosquejar una

²¹ Jenofonte, en este pasaje, no parece querer marcar una diferencia entre αἰδώς y αἰσχύνη, utilizándolas indistintamente. Para sus diferentes significados, ver CAIRNS (1993: 1-48).

²² *Mem.* III. 7. 7.

explicación a dicha incógnita, debemos trascender la literalidad del texto jefonofonteo.

6) HANNAH ARENDT, EL “ESPACIO DE APARICIÓN” Y LAS EMOCIONES DE CÁRMIDES

Para ello, el pensamiento de Hannah Arendt, y muchos de los conceptos por ella acuñados, nos sirven de auxilio. No resulta intrascendente que la clave de lectura propuesta por Azoulay guarde mucho en común con la forma en la que la filósofa alemana entendió en *La Condición Humana* la relación existente entre la esfera pública y privada en Atenas y el rol que la escuela socrática habría tenido en su reformulación teórica.

Su propuesta parte de enfatizar la infranqueable frontera que, a su parecer, existía entre la primera, asociada al ámbito espacial propio de la *pólis*, y la segunda, asociada al ámbito espacial propio del *oikos*, al punto de sostener que estas se “excluían mutuamente” (ARENDR, 2020: 41). Citando a Werner Jaeger dirá que, a partir del advenimiento de la *pólis*: “... todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*ídiön*) y lo que es comunal (*koinón*)” (ARENDR, 2020: 39). Habrían sido los socráticos quienes sentaron las bases teóricas para el eventual borramiento de aquella frontera, por más que ninguno de ellos la abandonara totalmente, como lo expresa en el siguiente pasaje:

“La línea fronteriza entre familia y *pólis* queda a veces borrada, en especial en Platón, quien, probablemente siguiendo a Sócrates, comenzó a sacar su ejemplo e ilustraciones de la *pólis* mediante las experiencias cotidianas de la vida privada.” (ARENDR, 2020: 48)

y lo remarca al sostener que:

“Estos aspectos de las enseñanzas de la escuela socrática... eran entonces los más nuevos y revolucionarios y surgían no de la experiencia real en la vida política, sino del deseo de liberarse de su carga, deseo que los filósofos sólo podían justificar en su propio

entendimiento demostrado que incluso la más libre de todas las formas de vida seguía relacionada y sujeta a la necesidad.” (ARENDR, 2020: 48)

Hasta aquí, la incorporación de su pensamiento no parece agregar algo sustancialmente nuevo a los ejes que nos proveyó Azoulay para interpretar el pasaje jenofonteo. Pero si hay algo que nos aporta Arendt, aquello es una profunda reflexión sobre lo que en última instancia caracterizaba (y caracteriza) a la esfera pública y sobre lo que se ponía (y se pone) en juego en la participación política.

La esfera pública en Atenas creaba un “espacio de aparición”, un ámbito en donde los individuos, al exponerse a la vista de sus pares ciudadanos y hablar frente a ellos, podían mostrar quienes eran, construir su identidad y lograr que sus actos dignos y virtuosos quedaran conservados en la memoria colectiva (ARENDR, 2020: 219). Estamos ante una reflexión fenomenológica de la participación política, con la particularidad de que se cimenta en una revalorización ontológica de aquello que “aparece”. Así expresado, no resulta casual que muchos comentaristas de su obra hayan sostenido que el léxico arendtiano en torno a la participación política ateniense buscaba asimilarla a la performance teatral (CANOVAN, 1994: 189; EUBEN, 2000: 151).

Es preciso señalar que la imagen que Arendt construyó de la antigüedad clásica no está exenta de críticas. En especial, de aquellas que denuncian como forzado e inapropiado el intento de extender el marco teórico del existencialismo alemán a la comprensión del mencionado período histórico, sumado a un recorte parcial de los filósofos sobre los que trabaja (HINCHMAN & HINCHMAN, 1994: 144). Pero, si habría algo para cuestionar de la lectura arendtiana, no es tanto el haber realizado una interpretación anacrónica o incompleta de la antigüedad clásica sino, por el contrario, el intento de comprender la actualidad bajo categorías propias de la antigüedad: sería una suerte de anacronismo invertido, o al menos, una excesiva nostalgia helénica (O’SULLIVAN, 1975: 228-251; STERNBERGER, 1977: 133; HINCHMAN & HINCHMAN 1994: 163).

Dejando de lado los posibles cuestionamientos a su enfoque, la posibilidad de entender la esfera pública ateniense como un “espacio de aparición” estructurado a partir de los pilares de la visibilidad de los individuos, de la

construcción de sus respectivas identidades y de la conformación de una memoria colectiva, nos abre un camino fértil para repensar los pasajes trabajados. Con estas herramientas conceptuales, el vínculo entre el comienzo de *Memorabilia* y el pasaje de Cármides se estrechan considerablemente. Recordemos que, para Jenofonte, si algo destacaba de la conducta de Sócrates era que pasaba la mayor parte del día en los espacios públicos de la *pólis*, los cuales se caracterizaban por potenciar las instancias de mostración y de intercambio con otros ciudadanos. Desde ya, esta descripción guarda armonía con la caracterización de los espacios presentados en el pasaje de Cármides, en donde las reuniones privadas son contrapuestas a la asamblea, capaz de posicionar al individuo que tomase la palabra en el grado máximo de visibilidad. De allí que las emociones de Cármides –la vergüenza y el miedo a manifestarse ante el pueblo– bien puedan estar fundadas en el hecho de que en aquel contexto se ponía en juego algo que en la esfera privada estaba totalmente ausente: la construcción de su identidad como ciudadano. Lo que Cármides hiciera y dijera en la asamblea quedaría grabado en la memoria colectiva de la *pólis*.

7) REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H. *La Condición Humana*, Buenos Aires: Paidós, 2020.
- AZOULAY, V. "Cyrus, disciple de Socrate? Public et privé dans l'œuvre de Xénophon", *Études platoniciennes*, 2009 6: 153-173.
- BARDI, J. B. "La población en la reflexión jurídico-política de Jenofonte: el rol de los metecosatenienses en Póroi", *Synthesis*, 2020 27 (2), 1-13.
- BEVILACQUA, F. *Senofonte. Memorabilia*, Turín: UTET, 2010.
- CAIRNS, D. *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- CANOVAN, M. "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm", 179 – 205. En HINCHMAN L. P. y HINCHMAN S.K. (eds.) *Hannah Arendt: critical essays*, New York: SUNY Press, 1994.
- DORION, L. A. *Xénophon. Mémoires*, París: Les Belles Lettres, 2011.

- EUBEN, P. “Arendt’s Hellenism”, 151-164. En VILLA, D. (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HANSEN, M. H. “The Concepts of Demos, Ekklesia, and Dikasterion in Classical Athens”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 2010 50 (4).
- HINCHMAN L. P. y HINCHMAN S.K. “Existentialism Politicized: Arendt’s Debt to Jaspers”, 143-178. En HINCHMAN L. P. y HINCHMAN S.K. (eds.) *Hannah Arendt: critical essays*, New York: SUNY Press, 1994.
- ILLARRAGA, R. “Xenophon’s Psychology of Philotimia”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 2020 60 (2), 192–210.
- KONSTAN, D. *The Emotions of the Ancient Greeks Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- MARCHANT, E. C., *Xenophon. Xenophontis opera omnia*, vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1920.
- O’SULLIVAN, N. "Hellenic Nostalgia and Industrial Society" en De Crespigny, A., y Minogue, K., (eds.) *Contemporary Political Philosophers*, New York: Dodd, Mead and Company, 1975, 228-251.
- STERNBERGER, D. "The Sunken City: Hannah Arendt's Idea of Politics", *Social Research*, 1977 44 (1),132-146.
- TAMIOLAKI, M. "Public et privé dans le dialogue de Socrate avec Aristippe (Xén. Mém. II, 1, 1- 33)", *Études platoniciennes*, 2009 6, 141-151.
- TAMIOLAKI, M. “Observaciones sobre la emoción y la persuasión en la Ciropedia de Jenofonte”, *Archai*, 2021 31, 1-42.

LOS PRINCIPALES RASGOS DE LA PEDAGOGÍA SOCRÁTICA

JUAN IGNACIO MOLINA¹

RESUMEN: La figura de Sócrates, como personaje principal de la mayoría de los diálogos platónicos, ha desarrollado su filosofía mediante el debate y el intercambio continuo de ideas con sus conciudadanos. Si bien este carácter dialógico ha perdido terreno en la historia posterior de la filosofía, consideramos relevante analizar los rasgos principales del proceder pedagógico de Sócrates para reflexionar sobre nuestra práctica docente. En primer lugar, los diálogos que Sócrates mantiene con sus interlocutores implican siempre una afección, un *pathos*, ya sea de enojo, perturbación, admiración, etc. Así, quien dialoga con Sócrates nunca se mantiene indiferente a lo que se discute y junto con la movilización en el pensamiento aparece la interpelación de orden emocional. En segundo lugar, tenemos el formato de diálogo como marco en el que discurre el pensamiento de Sócrates. En tercer lugar, Sócrates se caracteriza por transmitir, más que un contenido, una forma, es decir, una actitud, un gesto, un modo de vivir filosóficamente. En cuarto lugar, su relación con el saber y con la ignorancia. Sócrates encuentra en la ignorancia un valor positivo como motor para iniciar el camino hacia el saber. Tomando como testimonio los diálogos de juventud y de madurez de Platón, en el presente escrito especificaremos y problematizaremos estos cuatro rasgos.

Palabras clave: afecto – diálogo – transmisión – ignorancia.

ABSTRACT: The figure of Socrates, as the main character in most of Plato's dialogues, developed his philosophy through debate and the continuous exchange of ideas with his fellow citizens. Although this dialogical character has lost ground in the later history of philosophy, we consider it relevant to analyze the main features of Socrates' pedagogical approach in order to reflect on our teaching practice. First of

¹ UBA. E-mail: molina.juanignacio@gmail.com

Fecha de recepción: 21/10/2021; fecha de aceptación: 9/12/2021.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p36-43>

all, the dialogues that Socrates holds with his interlocutors always involve an affection, a pathos, whether it be anger, disturbance, admiration, etc. Thus, the person in dialogue with Socrates is never indifferent to what is being discussed, and together with the mobilisation of thought there is an emotional engagement. Secondly, we have the dialogue format as the framework in which Socrates' thought takes place. Thirdly, Socrates is characterized by transmitting, more than a content, a way of being, that is to say, an attitude, a gesture, a way of living philosophically. Fourthly, his relationship with knowledge and with ignorance: Socrates finds in ignorance a positive value as a driving force on the road to knowledge. Taking Plato's dialogues of youth and maturity as a testimony, in this paper we will specify and problematize these four features.

Keywords: affection – dialogue – transmission – ignorance.

I. INTRODUCCION

La figura de Sócrates, como personaje de los diálogos platónicos, nos invita a repensar nuestras prácticas desde otra perspectiva. Si bien vivió en un tiempo y lugar muy distantes al nuestro, creemos que su proceder con respecto a sus conciudadanos, a su pensamiento, a su misión, puede otorgarnos nuevas maneras de afrontar nuestra tarea como enseñantes de filosofía.

En el presente escrito problematizaremos nuestra propia concepción de la filosofía y de su enseñanza en nuestro contexto actual. Para ello, apelaremos a la figura de Sócrates como paradigma de filósofo y enseñante. A su vez, haremos mención a un número acotado de lecturas contemporáneas, tanto a favor como en contra de su práctica filosófica. Nuestra hipótesis principal es que la enseñanza de la filosofía requiere de una apertura a las desviaciones del pensamiento que puedan surgir en el transcurso de una clase, en el diálogo entre las/los estudiantes y el/la docente.

II. CUATRO RASGOS FUNDAMENTALES DE LA PEDAGOGÍA SOCRÁTICA

Es importante considerar en este punto los inicios del filosofar de Sócrates. Este origen no fue producto de una decisión, sino de un acto de voluntad por parte del ateniense. Fue, en todo caso, una misión. Sócrates sentía el deber de buscar un sentido a las palabras del oráculo de Delfos. Éste había decretado, ante su amigo Telémaco, que Sócrates era el más sabio de toda Grecia. Así, los inicios del filosofar socrático no son volitivos ni gratuitos, sino necesarios y mandatorios. Y tienen como punto de partida una verdad divina revelada según la historia narrada por Platón en su apología.

En esta búsqueda por el sentido de las palabras del dios Apolo, Sócrates comienza a indagar a sus conciudadanos para comprobar que en verdad son más sabios que él. Luego de interrogar a políticos, poetas y artesanos, concluye que verdaderamente él es el más sabio, y que esta sabiduría radica precisamente en ser consciente de su propia ignorancia. Y sólo quien posea este saber, podrá vivir filosóficamente, en el constante examen de sí mismo y de los otros.

Fue mediante el atractivo recurso de su método refutatorio, que Sócrates logró reunir a un gran número de seguidores, en su mayoría jóvenes. En base a esto, podemos afirmar que Sócrates no solo fue un gran filósofo sino también un gran maestro para aquellos que lo seguían de forma espontánea. Tanto influyó su figura sobre estos jóvenes atenienses adinerados que una de las acusaciones que llevarían a Sócrates a la condena a muerte sería la de corromper a los jóvenes. Pero, ¿cómo puede hablarse de enseñanza sin una escuela, un aula o un cuerpo de conocimiento para transmitir?

Como hemos señalado en nuestra introducción, si bien el contexto en el que Sócrates desplegó su filosofía fue muy disímil al nuestro, creemos que ciertos rasgos de su relación con la filosofía pueden ser rescatados por nosotros para replantearnos el modo en el que enseñamos actualmente. En primer lugar, cabe destacar el vínculo afectivo que tenía con todos y cada uno de sus seguidores. En segundo lugar, el peso del diálogo y el lugar que le asigna al pensamiento del otro. En tercer lugar, la transmisión, más que de un cuerpo de conocimientos o una doctrina, de un modo de vida, de un gesto o actitud vital. En cuarto lugar, la manera en la que Sócrates mantuvo una relación in-

novadora con el saber y con la ignorancia. A continuación, desarrollaremos estos tópicos con la ayuda de pensadores contemporáneos para profundizar nuestro análisis.

En primer lugar, los diálogos que Sócrates mantiene con sus interlocutores implican siempre una afección, un *pathos*, ya sea de enojo, perturbación, admiración, etc. Lo que cabe destacarse aquí es que quien dialoga con Sócrates nunca se mantiene indiferente a lo que se discute y junto con la movilización en el pensamiento aparece la interpelación de orden emocional. Así lo manifiesta Alcibíades, al comienzo de su discurso en el *Banquete*:

“Cuando escuchamos a algún otro pronunciar otros discursos, incluso a un muy buen orador no nos interesa en lo más mínimo, por así decirlo. En cambio, cuando alguien te escucha a ti, o a algún otro pronunciar tus discursos, por muy mediocre que sea quien los pronuncie, y por más que quien los escuche sea mujer, hombre o muchacho, queda impresionado, arrebatado”. (*Banquete* 216d)

En segundo lugar, tenemos el formato de diálogo como marco en el que discurre el pensamiento de Sócrates. Tan relevante es el diálogo para la filosofía socrática que se los ha llegado identificar, como así lo hace Vermeren: “La dialéctica, sin embargo, está allí, se encuentra en la forma del diálogo, pero no en los actores; y si la dialéctica no está en el diálogo, es porque el diálogo es, en sí mismo, la dialéctica.” Cf. VERMEREN (2010). Para el ateniense es una necesidad contar con el pensamiento del otro. Es requerido que su interlocutor sea capaz de manifestar sus creencias sobre un tema en particular para poder problematizarlas a través de preguntas. Sobre el carácter dialógico de la filosofía socrática existen varias interpretaciones. A continuación, expondremos sólo dos: la tradicional y la elaborada por Jacques Rancière.

Por un lado, en la interpretación tradicional, el diálogo promovido por Sócrates tiene las mejores intenciones. Busca que el interlocutor identifique sus falsas creencias y saberes para poder erradicarlos y así iniciar un camino de búsqueda de la verdad. De hecho, la filosofía, si la entendemos como un modo de vida que consiste en examinarse a sí mismo y a los otros, no puede revestir otra forma que la del diálogo. Así, bajo esta concepción, lo impor-

tante no serían los pensamientos de actores en sí, sino cómo esos mismos pensamientos se expresan ante el pensamiento de otros, qué capacidad tienen de re-adaptarse a los cuestionamientos, etc.

Por otro lado, Jacques Rancière pone en cuestión las buenas intenciones de Sócrates. Según el filósofo francés, Sócrates al preguntar examina y confuta el pensamiento de sus interlocutores, pero no está dispuesto a hacer lo mismo con su propio pensamiento. Rancière ve en el método socrático un encausamiento fijo hacia una conclusión preestablecida que Sócrates, a diferencia de su interlocutor, sabe de antemano. Esta conclusión es la confesión de una ignorancia. Sócrates sabe que su interlocutor terminará por confesar que no sabe, que su saber no tiene valor alguno. Así, el proceder filosófico de Sócrates tiene un aspecto muy negativo bajo la concepción de la enseñanza que tiene Rancière. Para el último:

“Instruir puede significar dos cosas exactamente opuestas: confirmar una incapacidad en el acto mismo de pretender reducirla o, inversamente, forzar una capacidad que se ignora o se niega, a reconocerse y a desarrollar todas las consecuencias de ese reconocimiento. El primer acto se llama embrutecimiento, el segundo emancipación”. Cf. RANCIÈRE (2007).

De lo que se trata, entonces, es de develar capacidades, no incapacidades. Sócrates perpetuaría así, según Rancière, la condición de incapaz de sus interlocutores, al momento de conducirlos a confesar su ignorancia.

En tercer lugar, hemos mencionado que en la filosofía de Sócrates se da un modo de transmisión muy particular. Este se caracteriza por transmitir, más que un contenido, una forma, es decir, una actitud, un gesto, un modo de vivir filosóficamente. Como señala Kohan: “Sócrates parece sugerir que, en filosofía, nada hay para transmitir, a no ser un gesto que, en sí mismo, no puede ser transmitido” Cf. KOHAN (2008: 78). Según esta perspectiva, el planteo filosófico propuesto por Sócrates es una demostración de un acto vivencial, que puede ser o no inspirador para quienes lo rodean. Ahora bien, esa acción difícilmente pueda ser ignorada por quienes entran en contacto con ella. Así, Sócrates transmite algo no transmisible e influye directamente en el pensamiento de sus interlocutores, pero no ofreciéndoles una serie de

contenidos para ser absorbidos sino, más bien, un espacio dinámico de pensamiento en el cual puedan poner en cuestión sus propias certezas.

En cuarto lugar, mencionamos lo que creemos es un punto fundamental en el legado de Sócrates a la filosofía y a su enseñanza, esto es, su relación con el saber y con la ignorancia. Sócrates encuentra en la ignorancia, esa condición inherente al género humano, un valor positivo. Este valor radica en el hecho de que constituye un motor para iniciar el camino hacia el saber. Es el puntapié inicial, la piedra de toque de toda investigación filosófica. Así como apuntamos una paradoja en la transmisión de lo intransmisible, siguiendo a Derrida, en el saber también existe una paradoja. Kohan lo explicita cuando afirma que:

“La filosofía sabe y valora lo que los otros saberes no saben y a lo que escapan: la ignorancia, a la que la filosofía reivindica, rescata y da un estatuto positivo. Pero no es menos notorio que solo puede hacerlo desde una posición de saber. La ignorancia precisa del saber, la ignorancia sabe y la sabiduría ignora”. Cf. KOHAN (2008: 81).

En esta revisión de las propias certezas y la de los otros, Sócrates busca que sus interlocutores reformulen su relación con lo que saben, para iniciar un camino más genuino que no se conforme con falsos saberes.

Luego de exponer sucintamente algunas características de la filosofía socrática, utilizaremos estos elementos de análisis para reflexionar brevemente acerca del filosofar y enseñar filosofía en nuestro contexto actual.

III. REFLEXIONES ACERCA DEL ENSEÑAR Y APRENDER FILOSOFÍA EN LA ACTUALIDAD

No cabe duda de que la marca distintiva de nuestro tiempo es el desarrollo tecnológico de alcance masivo y global, y cómo este desarrollo cambió la forma en la que las personas con acceso a esas tecnologías se comunican, trabajan, se muestran, se representan, se vinculan, en breve, cómo viven.

Para comenzar, tomemos la cuestión del afecto en los vínculos que tienen lugar en la situación pedagógica. Los afectos, entendidos en clave de Gilles Deleuze, como vinculares o relacionales y no como la expresión de una interioridad, no son enemigos de la construcción del conocimiento. Pero, ¿cuáles son los afectos que ayudaremos a potenciar desde nuestra posición docente en nombre de la filosofía? En primer lugar, creemos fundamental resguardar y promover el respeto por la palabra u opinión del otro. En segundo lugar, consideramos que el asombro, como uno de los estados fundantes de la filosofía, debe ser promovido. Nos interesa aquí, el asombro ante lo no señalado, lo no extraordinario, lo común. El último de los afectos que mencionaremos es el deseo por conocer, la pasión que sentimos por esa búsqueda infinita que constituye la filosofía, que puede ser si no transmitida, al menos manifestada con nuestra práctica.

Profundicemos ahora la modalidad dialógica. Lo primero a lo que queremos hacer mención es a una especie de fobia al hablar, o a expresar la propia opinión en clase. Esta actitud puede conducir a una fosilización de las ideas, porque al no expresar y compartir las propias ideas, es más difícil cuestionarlas o transformarlas. Para que la filosofía ocurra en una clase de filosofía, creemos que la palabra de cada estudiante debe estar habilitada. Los prejuicios sólo pueden revisarse si se expresan, si salen a la luz, si se manifiestan ante un otro.

Ahora bien, fomentar el uso del lenguaje y el respeto por la diversidad de opiniones entre las/los estudiantes son condiciones que hacen posible el diálogo pero que no lo tornan necesariamente filosófico. ¿Qué es, entonces, aquello que otorga al diálogo un matiz filosófico? ¿Cuáles son las “cuestiones de peso para la filosofía”? Bueno, un criterio posible para determinarlas serían los efectos que producen en las/los estudiantes y en el/la docente. Si ese diálogo las/los interpela, de tal manera que, a partir de él, puedan examinarse a sí mismos y a sus compañeras/os. Y puedan, a su vez, ser capaces de desnaturalizar lo más fijo de sus propios pensamientos, para poder imaginar otras formas de pensar, amar, creer, sentir, en definitiva, de vivir.

Por otro lado, hemos visto cómo la transmisión en Sócrates constaba de un gesto, una actitud, un modo de vida. Consideramos fundamental poder transmitir la pasión que se tiene por la filosofía a las/los estudiantes, no con

el fin de que sientan lo mismo, sino más bien para motivarlas/os a que busquen su propia pasión.

IV. CONCLUSIÓN

La historia de la figura de Sócrates, tal como se encuentra en la apología platónica, nos condujo a extraer de ella un número reducido pero fundamental de características del filosofar socrático. Entre las cuales destacamos: el vínculo afectivo que Sócrates mantenía con sus seguidores, la forma dialógica como sustento necesario de su método filosófico, la transmisión de un gesto, actitud o modo de vida y, por último, su particular relación con el saber y la ignorancia. Luego, hemos partido de los cuatro ejes temáticos desarrollados anteriormente para pensar la enseñanza filosófica en nuestro contexto actual. En síntesis, creemos que este ejercicio reflexivo acerca de nuestras pedagogías es indispensable para cuidar de nosotros mismos socráticamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*, Vol. III, Parte II: Sócrates, trad. esp. de J. Rodríguez Feo, Madrid: Gredos, 1988.
- KOHAN, W. *Filosofía, la paradoja de aprender y enseñar*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2008.
- PLATÓN. *Banquete*, trad. esp. de E. Ludueña, Buenos Aires: Colihue, 2018.
- RANCIÈRE, J. "Capítulo II: La lección del ignorante", En: *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Del Zorzal, 2007.
- VERMEREN, P. "Sócrates pedagogo". En: G. Frigerio y G. Diker, (comps.) *Educación: saberes alterados*, Buenos Aires: Del Estante, 2010.

MAGISTERIO Y POÉTICAS ESPACIALES EN *DE DEO SOCRATIS* DE APULEYO

ROXANA NENADIC¹

RESUMEN: *De deo Socratis* conforma, junto con *De mundo* y *De Platone et eius dogmate*, el *corpus* filosófico de Apuleyo de Madaura. Si bien las tres obras tienen en común el hecho de representar la contrapartida latina de textos griegos anteriores o coetáneos, *De deo Socratis* posee la particularidad de ser una conferencia. En su disertación, Apuleyo busca instalarse como discípulo y portavoz autorizado de su maestro Platón. Nos interesa observar los medios por los cuales Apuleyo se identifica como discípulo de la familia platónica y, al mismo tiempo, procura destacarse como maestro de los contenidos a exponer. En uno de los segmentos finales, luego de la demostración de la existencia de los *daemones* y de las disquisiciones en torno de sus características y clasificación, Apuleyo se refiere a la cuestión que da nombre a su conferencia: la relación entre Sócrates y su *daemon* personal (§157-167). Nos proponemos detenernos en la serie de *exempla* homéricos que ilustran el binomio “adivinación / sabiduría” (§158-162). Bajo las hipótesis de que la adscripción genérica del hipotexto homérico era conocida por el auditorio, y de que cada género tiene su modo peculiar de representar el espacio donde se desarrolla la acción, intentaremos resaltar los efectos de sentido que aportan a las explicaciones de Apuleyo los espacios allí evocados.

Palabras clave: género didáctico – espacio – oratoria – Apuleyo.

ABSTRACT: *De deo Socratis*, together with *De mundo* and *De Platone et eius dogmate*, forms the philosophical *corpus* of Apuleius of Madaura. Although the three works have in common the fact that they represent the Latin counterpart of earlier or contemporary Greek texts, *De deo Socratis* has the singularity of being a lecture. In his dissertation, Apuleius seeks to establish himself as a disciple and authorized spokesperson of his teacher Plato. We aim to

¹ UBA - UBACyT. E-mail: rnenadic@gmail.com

Fecha de recepción: 21/10/2021; fecha de aceptación: 9/12/2021.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p44-55>

observe the means by which Apuleius identifies himself as a disciple of the Platonic family and, at the same time, tries to stand out as a teacher of the contents to be explained. In one of the final segments, after the demonstration of the existence of the daemons and the disquisitions about their characteristics and classification, Apuleius refers to the question that gives his lecture its name: the relationship between Socrates and his personal daemon (§157-167). We intend to examine the series of Homeric *exempla* that illustrate the binomial "divination / wisdom" (§158-162). With the hypothesis that the generic ascription of the Homeric hypotext was known to the audience, and that each genre has its own peculiar way of representing the space where the action takes place, we'll try to highlight how the evoked spaces contribute to Apuleius' explanations.

Keywords: didactic genre – space – oratory – Apuleius.

De deo Socratis conforma, junto con *De mundo* y *De Platone et eius dogmate*, el *corpus* de asunto filosófico de Apuleyo de Madaura. Si bien comparte algo de su contenido doctrinal con los tratados mencionados –la división de los seres superiores, la infabilidad del principio rector del universo y la comunicación entre hombres y dioses–, *De deo Socratis* sobresale por ser una conferencia. Esta particularidad, que vincula este discurso con la obra oratoria del madaurensis –es decir, *Apologia* y *Florida*–, explica sin lugar a dudas muchas de sus preferencias estilísticas y expositivas. En principio, su estructura misma parece tender un puente hacia la audiencia. Es que, además de apelar reiteradamente a la concurrencia a lo largo de su disertación, Apuleyo reserva sus palabras finales para exhortar a sus oyentes al cultivo del *daemon* personal (168-178). Por otro lado, no son pocas las marcas que apuntan al trabajo de un conferencista profesional: la selección léxica basada en la sonoridad, la sintaxis fluida, las descripciones coloridas, la profusión de analogías y ejemplos, la exhibición espectacular del canon de la Segunda Sofística latina –Homero, Virgilio, Ennio, Plauto, Cicerón, Lucrecio, Séneca–, entre

otras.² En la combinación de estos recursos se reconoce la factura del madaurensis, quien ejecuta con precisión las tareas del *delectare* y del *movere*, a la vez que se muestra preocupado por clarificar los conceptos frente a su público –*docere*–. En este sentido, su gesto más elocuente quizás sea el de asimilar al sistema demonológico los dioses domésticos de la religión romana, es decir, *genii*, *lemures*, *lares*, *laruae* y *manes* (150-154).³ Por todo esto, *De deo Socratis* constituye un caso concreto de la elocuencia filosófica propugnada por Apuleyo en diversos momentos de su obra, como cuando, por ejemplo, considera al mismo nivel de excelencia el estilo y el pensamiento de Platón (en la biografía que inicia *De Platone et eius dogmate*),⁴ o prefiere elogiar la magnificencia de las disertaciones filosóficas entre otras opciones discursivas (*Florida* 5 y 13), o borra los límites entre retórica y dialéctica (*De Platone et eius dogmate*).⁵ Vale recordar que en *Florida* la filosofía es llamada “disciplinam regalem tam ad bene dicendum quam ad bene vivendum repertam” (7.10, una rama de estudio fundamental, creada tanto para hablar como para vivir bien).⁶

Un aspecto peculiar de esta suerte de fusión entre retórica y filosofía está encarnado en la auto-presentación de Apuleyo. En *Apologia*, por ejemplo, sostiene que está asumiendo, junto con su propia defensa, la de la filosofía (3.5), y no duda en reinterpretar las acciones que le recriminan sus acusadores como propias de un filósofo. Su ethos epidíctico está permeado por la devoción a los recursos de la filosofía, como él mismo expresa en *Florida* 15.26-27, a propósito de la regla pitagórica del silencio:

Porro noster Plato, nihil ab hac secta uel paululum deuius, pythagorissat in plurimis; aeque et ipse <ut> in nomen eius a magistris meis adoptarer, utrumque meditationibus academicis didici: et, cum dicto opus est, impigre dicere, et, cum tacito opus est, libenter tacere. Qua

2 Para el estudio de la Segunda Sofística y Apuleyo continúan siendo de referencia obligada SANDY (1997: 131-256) y HARRISON (2000: 39-259).

3 Un análisis de la contribución apuleyana en HABERMEHL (1996: 128-129).

4 Cf. NENADIC (2007: 948-957).

5 Cf. O'BRIEN (1991: 41-44).

6 Citamos *Florida* por la edición de Hunink que figura en la bibliografía. Todas las traducciones son nuestras.

moderatione uideor ab omnibus tuis antecessoribus haud minus oportuni silentii laudem quam tempestiuae uocis testimonium consecutus.

Ahora bien, nuestro Platón, en nada alejado, o un poco, de esta doctrina, se manifiesta pitagórico en muchos aspectos. Igualmente, yo mismo, para ser admitido en su familia por mis maestros, aprendí, en mis meditaciones académicas, una y otra cosa: no solo a hablar sin vacilaciones cuando hace falta, sino también a callar de buen grado cuando es necesario hacerlo. Por esta moderación me parece haber alcanzado de todos tus antecesores no menos el elogio por un silencio prudente cuanto el reconocimiento por mis palabras oportunas.

Por otra parte, como bien señala Hijmans, en cada una de sus obras Apuleyo no solo se revela como lector activo de sus fuentes, sean estas literarias o filosóficas, sino también busca, de manera patente o sutil, ser distinguido como autor. Así, en *De Mundo*, las amplificaciones resultan su procedimiento favorito para dejar una huella en su traducción del *Perì kósmou*. En *De Platone et eius dogmate*, en cambio, reduce su presencia autorial al mínimo para reportar los *dógmata* (“consulta”, 189) de Platón.⁷ En la conferencia que nos ocupa, el madaurensis se afana por instalarse como intérprete y portavoz legítimo de su maestro Platón.⁸ Veámoslo con mayor detalle.

Las primeras palabras conservadas del discurso resaltan el protagonismo de Platón: “Plato... diuisit censuitque” (115).⁹ El filósofo es dueño de los conceptos y garante de la exposición, tal como queda expresado más adelante: “Plato existimat” (123), “ut idem Plato ait” (128), “ut Plato in Symposio autumat” (133), “Plato autumat” (155), “ita enim apud Platonem” (163). Sin embargo, lo que se destaca una y otra vez es el esfuerzo del orador. Dicho esfuerzo pone en juego su erudición y su capacidad cognitiva. El madau-

7 Cf. HIJMANS (1987: 415-430).

8 En este punto, cabe aclarar que, si bien Apuleyo recurre a la identificación elogiosa con numerosos filósofos en la construcción de su ethos (Aristóteles, Teofrasto, Eudemo, Tales, Hipias, Crates, Pitágoras, por mencionar a los principales), Platón es la figura esencial y constante en su obra.

9 Sobre el principio de la conferencia y el así llamado “falso prólogo”, HUNINK (1995: 311-312). Citamos el texto latino por la edición de Beaujeu que figura en la bibliografía.

rense se exhibe especulando acerca de la posibilidad de que Sócrates no solo haya oído sino visto a su *daemon* (“arbitror”, 166) y sopesa la autoridad de Aristóteles, (“reor”, 167), pero también anticipa la incredulidad y la reacción de su auditorio (“ne uobis videar poetico ritu incredibilia confingere”, 141; “credo”, 166; “nescio qua ratione”, 167; “miror”, 168). El listado de expresiones referidas al trabajo de composición y a la tarea de la comunicación es extenso. Apuleyo anuncia la introducción de materiales con fines didácticos —“uerbis utar Lucretii” (118), “dabo primum exemplum” (141)—, retoma el hilo de su discurso —“hoc postea uidero” (118), “ut dixi” (118, 136), “ut dico (174)—, se detiene a reformular —“ut fine comprehendam” (148), “prope dicam” (157), “uoco” (174). Mención aparte merecen las ocasiones en las que nombra su labor de traductor: “Latine enuntiabo” (145), “Latine dissertare”, “nostra lingua, ut ego interpretor” (150), “Latina lingua reperio” (152).

En suma, el desarrollo de la disertación construye a la vez los contenidos doctrinales y las reflexiones meta-discursivas. Identificado con Platón por su amor a la filosofía y por la excelencia discursiva, nuestro autor encuentra legitimación como vocero de su maestro. Apuleyo explota esta faceta de su presentación personal en uno de los puntos de inflexión de la conferencia, el referido a la existencia de las divinidades intermedias:

Quid igitur, orator, obiecerit aliqui, post istam caelestem quidem sed paene inhumanam tuam sententiam faciam, si omnino homines a diis immortalibus procul repelluntur [...]? (129)

Non usque adeo –responderit enim Plato pro sententia sua mea voce– non usque adeo, inquit, seiunctos et alienatos a nobis deos praedico, ut ne vota quidem nostra ad illos arbitrer pervenire. (132)

Por tanto, ¿qué hacer, orador, objetará alguien, luego de esta opinión tuya, divina por cierto, pero casi inhumana, si los hombres son completamente expulsados lejos de los dioses inmortales? [...]

No hasta tal punto –respondería Platón, según su opinión, con mi voz– no hasta tal punto, dice, declaro que los dioses están tan apartados y alejados de nosotros, que piense que ni siquiera llegan a ellos nuestros votos.

En una especie de miniatura que reproduce las circunstancias de enunciación, la inclusión del contrincante imaginario (“aliqui”) remite al público, mientras que Apuleyo se incorpora como orador (“orator”). En la respuesta a la objeción, maestro y discípulo se asocian y se distinguen. Apuleyo presta su voz (“mea voce”) a las disquisiciones de Platón (“pro sententia sua”), con una eficacia tal que habla por él (“praedico”, “arbitrer”). La vivacidad y la espontaneidad logradas por la reiteración del sintagma “non usque adeo” oculta el artificio de la etopeya.

Con todo, el talento de Apuleyo encuentra sus limitaciones. Se trata de aquello que ni siquiera Platón puede expresar:

[...] Quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendiue, nulla uice ad alicuius rei munia obstrictum, cur e[r]go nunc dicere exordiar, cum Plato caelesti facundia praeditus, aequiperabilia diis immortalibus disserens, frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione uel modice comprehendi [...]?

Missum igitur hunc locum faciam, in quo non mihi [quidem] tantum, sed ne Platoni quidem meo quiuerunt ulla verba pro amplitudine rei suppetere, [f]ac iam rebus mediocritatem meam [in] longe superantibus receptui canam tandemque orationem de caelo in terram deucabo. [...] [124-125]

Al padre de estos [*las divinidades superiores*], que es el soberano y autor de todas las cosas, libre de toda atadura al sufrimiento o la acción, de ningún modo encadenado a obligaciones, ¿cómo voy a describirlo ahora, cuando Platón, dotado de una elocuencia celestial, capaz de expresarse en términos equiparables a los dioses inmortales, declara con frecuencia que únicamente este ser, por la increíble e inefable grandeza de su majestad, no puede ser definido ni siquiera modestamente por el discurso a causa de la pobreza del lenguaje humano [...]?

Por tanto, dejaré este punto, en el que no solo a mí, sino siquiera a mi Platón pudieron alcanzar las palabras por la grandeza del tema y, al

superar el asunto mi mediocridad, tocaré la retirada y finalmente bajaré mi discurso del cielo a la tierra. [...]

El tópico de la falsa modestia confluye en los límites impuestos por la autoridad del maestro.¹⁰ Apuleyo alude a la divinidad rectora con las galas del estilo medio. Notemos, por ejemplo, la interrogación retórica (“cur?”), la suma de construcciones referidas a “parentem” (“qui”, “solutum”, “obstric-tum”) y a Platón (“praeditus”, “disserens”), el arcaizante “munia”, la imagen marcial (“receptui canam”). En una renovada identificación entre alumno y maestro, sus silencios son los mismos.

A continuación, nuestro orador intérprete se refiere al hombre como ser superior en la tierra. Es decir, concreta lo que ha anticipado: hace descender su discurso (“orationem de caelo in terram deuocabo”). Los términos en que se formula este cambio de tema nos enfrenta a un rasgo llamativo de *De deo Socratis*. Pensamos en la funcionalidad de la categoría “espacio” para la articulación de las explicaciones. Como hemos expresado en un trabajo anterior, la progresión y el encadenamiento del desarrollo conceptual de la conferencia provienen de la aplicación de una mirada espacializada: Apuleyo guía literalmente la visión de su audiencia de arriba hacia abajo (es decir, pasa de describir a los dioses a describir a los hombres), y de allí, al lugar medio (para describir a los *daemones*, como seres intermedios e intermedarios). Los parámetros espaciales, además, brindan herramientas cognitivas útiles a la argumentación. Así, por ejemplo, en la jerarquía tripartita de los seres superiores la pertenencia a un lugar determinado tiene como consecuencia la asignación de ciertos rasgos y no otros. Los seres que habitan más abajo, los hombres, son también inferiores en todo lo demás. Este reparto espacial será explotado profusamente a la hora de dilucidar la consistencia corpórea de los *daemones*.¹¹

En lo que sigue exploraremos otro aspecto de la presencia del espacio en el discurso. Según Michel Collot, es posible plantear correspondencias entre el encuadre genérico y el encuadre espacial de una obra –cada género

10 BEAUJEU (1973: 211) apunta la semejanza con *Timeo* 28c.

11 Cf. NENADIC (2019: 6).

literario supone una geografía particular, y viceversa.¹² Esta perspectiva geo-poética resulta particularmente interesante si consideramos que la factura apuleyana propone un mosaico de hipotextos. En efecto, la disertación opera tanto a partir de los diálogos platónicos –*Timeo*, *Simposio*, *Fedro*, entre otros– en su versión *demidiata* de los primeros siglos d.C., como de la tradición didáctica latina, principalmente *De rerum natura* y *De natura deorum*. Este entramado alude, cita, contiene, además, como mencionamos al inicio de nuestro trabajo, numerosos textos de peso literario. Así las cosas, creemos que es posible preguntarse si los espacios programáticos de cada hipotexto aportan efectos de sentido a las explicaciones de Apuleyo.

Para esbozar una respuesta tentativa, en los límites de esta ponencia consideraremos uno de los segmentos finales, en el que Apuleyo se refiere a la cuestión que da nombre a su conferencia: la relación entre Sócrates y su *daemon* personal (§157-167). Nos interesa examinar la serie de *exempla* homéricos que ilustran el binomio “adivinación / sabiduría” (§158-162). Un interrogante propicia la apelación a estos ejemplos: si Sócrates era tan sabio y perfecto (“uir apprime perfectus et Apollinis testimonio sapiens”, 157), ¿por qué había necesitado advertencias?¹³ La respuesta no tarda en llegar: en ocasiones los servicios de la sabiduría necesitan el auxilio oportuno de una revelación divina.

[...] An non apud Homerum, ut quodam ingenti speculo, clarius cernis haec duo distributa, seorsus diuinationis, seorsus sapientiae officia? Nam cum duo columina totius exercitus dissident, Agamemnon regno pollens et Achilles bello potens, desideraturque uir facundia laudatus et peritia memoratus, qui Atridae superbiam sedet, Pelidae ferociam conpescat atque eos auctoritate aduertat, exemplis moneat, oratione permulceat, quis igitur tali in tempore medius ad dicendum exhor[ta]tus est? Nempe Pylius orator, eloquio comis, experimentis catus, senecta uenerabilis, cui omnes sciebant corpus annis hebere, animum prudentia uigere, uerba dulcedine adfluere. (158)

12 Cf. COLLOT (2011: 25).

13 Pregunta compartida con Plutarco; cf. HARRISON (2000: 162).

¿Acaso no se ven muy claramente en Homero, como en un enorme espejo, distribuidas, estas dos funciones, por una parte, la de la adivinación, por otra, la de la sabiduría? En efecto, cuando los dos pilares del ejército entero se separan, Agamenón, poderoso en el reino, y Aquiles, poderoso en la guerra, y se necesita un varón de elogiada elocuencia y reconocida experiencia, que calme la soberbia del Átrida, contenga la ferocidad del Pélida, y los encamine con su autoridad, les realice advertencias con ejemplos, los apacigüe con su discurso, ¿quién surgió, en medio, en tales circunstancias, para hablar? Por supuesto, el orador de Pilos, de elegante elocución, hábil experiencia, venerable ancianidad, del que todos sabían que su cuerpo estaba debilitado por los años y su espíritu, vigorizado por la prudencia, a quien las palabras fluían con dulzura.

Nuestra cita retoma el célebre enfrentamiento narrado en *Iliada* 1.245 ss. La estilización retórica comprime la narración: los antagonistas aparecen unidos y opuestos esquemáticamente en el *homoitéleuton* “regno pollens / bello potens”. Las habilidades de Néstor, reunidas en construcciones de diversa composición (los participios “laudatus” y “memoratus”, la extensa proposición encabezada por “qui”, la serie de adjetivos “comis”, “catus”, “uenerabilis”, junto con la última proposición adjetiva “cui”), resumen sus acciones pasadas, su reputación y lo que se espera de él. En cierto modo, la trama se condensa, es aludida pero no desarrollada. Se trata de una escena detenida en un punto del relato, que omite el decepcionante final: Néstor no logrará persuadirlos. Sin embargo, está presente uno de los rasgos esenciales de la épica: la tensión de la contienda, traducida en términos espaciales a través de la imagen de la división. Aunque sin armas a la vista, el madaurense compone un campo de batalla: de un lado Agamenón, del otro Aquiles (“seorsus... seorsus”; “duo columina... dissident”). En el medio, “medius”, Néstor. Podríamos aventurar que en esta escenificación se replican, también como en un espejo, la función mediadora del anciano de Pilos, la de los *daemones* y la de Apuleyo intérprete.¹⁴

Enseguida se añaden más episodios:

14 Cf. FLETCHER (2014: 125).

Itidem cum rebus creperis et adflictis speculatores deligendi sunt, qui nocte intempesta castra hostium penetrent, nonne Vlixes cum Diomede deliguntur ueluti consilium et auxilium, mens et manus, animus et gladius? Enimuero cum ab Aulide desidibus et obsessis ac taedio abnudentibus difficultas belli et facultas itineris et tranquillitas maris et clementia uentorum per fibrarum notas et alitum uias et serpentium escas exploranda est, tacent nempe mutuo duo illa sapientiae Graiae summa cacumina, Ithacensis et Pylus; Calchas autem longe praestabilis hariolari simul alites et altaria et arborem contemplatus est, actutum sua diuinatione et tempestates flexit et classem deduxit et decennium praedixit [...] (159)

Igualmente, cuando en una situación oscura y desesperada deben elegirse observadores para que se aventuren en el campamento enemigo muy entrada la noche, ¿acaso no son elegidos Ulises con Diomedes, la reflexión y la acción, la mente y la mano, el espíritu y la espada? Por otro lado, cuando inactivos, detenidos y a disgusto en Áulide, deben consultar sobre la dificultad de la guerra, la facilidad del camino, la tranquilidad del mar y la clemencia de los vientos, por medio de los indicios de las entrañas, el vuelo de los pájaros y las comidas de las serpientes, por supuesto, guardan silencio mutuo aquellas dos cumbres elevadas de la sabiduría griega, el de Ítaca y el de Pilos. Calcante, por su parte, de lejos el más notable en la adivinación, contempló a la vez las aves, los altares y el árbol, y calmó al instante las tempestades con su profecía, hizo salir la flota y predijo el asedio de diez años [...]

Nuevamente, *Ilíada* (10.218 ss. para Ulises y Diomedes, entre otras apariciones de la dupla, y 2.300 ss. para Calcante). En el primer caso, rescatamos un episodio típico, el de las exploraciones que conducen a arisías. Una vez más, no tenemos narración sino una situación, que en esta oportunidad apela a las imágenes sensoriales: noche cerrada en el campo de batalla (“rebus creperis”, “nocte intempesta”). El peligro del enemigo, la dificultad de avanzar sin ver, encierran evocaciones corporales del espacio: todos sabemos lo que es intentar moverse en la oscuridad. Como sostiene Moslund, la literatura puede proponernos, en lugar de representaciones, sensaciones

del espacio surgidas de nuestra experiencia.¹⁵ Resulta sugestivo ver en esta ceguera, típicamente humana, el contrapunto de la fina percepción del hombre sabio, que contempla las cosas con la agudeza de su inteligencia (“acie mentis”, 121). No casualmente, Diomedes y Ulises son denominados “speculatores”.

Por último, la escena de la intervención de Calcante se nos ofrece condensada de manera semejante al episodio de Agamenón y Aquiles: series de palabras de la misma clase, o de estructuras paralelas, resumen la situación de los griegos, sus dudas, y los actos sabios y determinados del adivino (“desidibus... obsessis... abnuentibus”, “difficultas... facultas... tranquillitas... clementia”, “per... notas... uias... escas”, “alites... altaria... arborem”, “fexit... deduxit... praedixit”). Este ejemplo será completado por otro idéntico, pero referido a los troyanos, con Casandra y Heleno como figuras proféticas. Puede leerse en estas repeticiones y coincidencias entre uno y otro bando, la evocación del funcionamiento de las fórmulas épicas. En este sentido, la épica opera como garante de la veracidad de lo expuesto, en la medida en que, al reproducir en su relato escenas típicas con finales idénticos, no deja lugar a ambigüedades ni dudas. En este caso en particular, quedará sólidamente demostrada la comunicación de Sócrates y su *daemon*.

En conclusión, esperamos haber mostrado la singularidad de la relación entre Apuleyo y Platón en esta conferencia. El africano compone con criterio personal pero se reserva, en este caso, el papel de divulgador confiable. Por otra parte, también esperamos haber brindado elementos de juicio para considerar que el material que Apuleyo incorpora a sus explicaciones, como el proveniente de la épica, ensancha los límites del contenido a transmitir. Más aún, creemos que permite observar cuestiones subsidiarias, como la importancia de las figuras mediadoras, los alcances de la percepción sensible e intelectual y la credibilidad de los discursos.

15 Cf. MOSLUND (2011: 30).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apulée Opuscles Philosophiques. Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde. Fragments, texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu*, Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- Apuleius of Madauros Florida edited with a Commentary by V. Hunink*, Amsterdam: Gieben, 2001.
- COLLOT, M. “Pour une géographie littéraire”, *Fabula-LhT*, 2011 8. URL : <http://www.fabula.org/lht/8/collot.html>.
- FLETCHER, R. *Apuleius' Platonism: the Impersonation of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- HABERMEHL, P. “*Quaedam divinae mediae potestates*. Demonology in Apuleius' *De deo Socratis*”, *Groningen Colloquia on the Novel*, 1996 VII: 117-142.
- HARRISON, S. J. *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- HIJMANS, B. L. “Apuleius, Philosophus Platonicus”, *ANRW*, 1987 II.36.1: 425-427.
- HUNINK, V. “The Prologue of Apuleius' *De deo Socratis*”, *Mnemosyne*, 1995 48: 292-312.
- MOSLUND, S. P., “The Presencing of Place in Literature: Towards an Embodied Topopoetic Mode of Reading”, 29-43. En R. T. Tally (ed.), *Geocritical Explorations*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- NENADIC, R., “Espacio e intertextualidad en el *De deo Socratis* de Apuleyo”, *Auster. Revista del Centro de Estudios Latinos*, 2019 24: e051–. <https://doi.org/10.24215/23468890e051>.
- NENADIC, R., “Di que fui yo quien te lo dijo: la presencia de Apuleyo en su *UITA PLATONIS*”, *LATOMUS*, 2007 66.4: 942-958.
- O'BRIEN, M., “Apuleius and the Concept of a Philosophical Rhetoric”, *Hermathena*, 1991 151: 39-50.
- SANDY, G. N., *The Greek World of Apuleius: Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden: Brill, 1997.

**BUEN ALUMNO DE SÓCRATES,
PLATÓN QUIERE CONDUCIR A LA FILOSOFÍA
A TRAVÉS DE LOS ESCRITOS**

MAURIZIO MIGLIORI¹

RESUMEN: En este trabajo quisiera mostrar, sobre la base del texto platónico, cómo y en qué sentido Platón se revela como un auténtico discípulo de Sócrates. El texto se articula en dos partes: la primera para ilustrar lo que Platón aprendió de Sócrates; la segunda reflexiona sobre los elementos que Platón desarrolló de manera autónoma *a partir de Sócrates*. En la primera parte quisiera clarificar una serie de datos: la complejidad de la propia presentación del maestro, su carácter imbatible en la discusión y el significado de esta práctica. En la segunda parte trataré de demostrar que Platón inventa en el *Teeteto* una figura (la de la comadrona) para describir la actividad de su maestro. Esta lo lleva, por un lado, a desplegar una metafísica en la que recupera algunos aspectos de la enseñanza de Sócrates, y por otro lado, a teorizar no sólo sobre el legado recibido sino también sobre el sentido de la producción escrita en y para la filosofía.

Palabras clave: Platón – Sócrates – enseñanza – dialéctica – escritura.

ABSTRACT: In this paper, I would like to show, departing from the Platonic dialogues, how and in what sense Plato reveals himself as a genuine disciple of Socrates. The text is organized into two parts: in the first I develop what Plato learned from Socrates; in the second, I would like to reflect on the elements that Plato elaborated autonomously from Socrates. The first part clarifies a number of elements: the complexity of the teacher's own presentation, his unbeatable domain in the discussions and the significance of this kind of practice. In the second part I will try to show that Plato, in the *Theaetetus*, draws a picture (that of the midwife) so as to describe the activity of his teacher. This activity leads him to deploy a metaphysics in which he recovers some aspects of Socrates' teaching, and to reflect not only about the lega-

¹ Università di Macerata. E-mail: maurizio.migliori@gmail.com.
Fecha de recepción: 4/10/2021; fecha de aceptación: 25/10/2021.
DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p56-80>

cy he inherited but also about the meaning of the written productions in and for philosophy.

Keywords: Plato – Socrates – teaching – dialectics – writing.

Esta comunicación tiene tres límites ineludibles.

- 1) Muchas de las afirmaciones que haré quizás aparezcan *extrañas*, diferentes de la visión tradicional de la filosofía platónica.
- 2) Muchos temas serán apenas señalados y no profundizados de manera adecuada. Para tratar de salvar estos dos defectos aquí sólo puedo remitir a mis trabajos,² en los cuales he reconstruido de forma unitaria el pensamiento del gran filósofo ateniense. En estos trabajos he mostrado que en la secuencia “ordenada” de los diálogos platónicos, de los primeros más simples a los últimos que aluden de modo evidente a los fundamentos de su metafísica, él desarrolló un proyecto protréptico, una verdadera invitación a hacer filosofía con ayuda de sus indicaciones. Son todos aspectos que, lamentablemente, no puedo aquí demostrar.
- 3) Finalmente, el desarrollo completo del razonamiento resultaría demasiado extenso. Por eso he llegado rápidamente a la conclusión, remitiendo a un Apéndice la conclusión acerca de la característica “mayéutica” de los escritos de Platón.

Lo que me propongo tratar es la relación entre Platón y Sócrates. El dato del que partimos es la visión tradicional de esa relación: Platón es, ante todo si no exclusivamente, un alumno de Sócrates. Quiero evitar el error. No hay duda alguna de que la indagación socrática del “qué es”, que es *de hecho* una indagación sobre la definición y sobre el concepto, abre la puerta a la postulación de las Ideas. Y no hay duda de que muchas posiciones políticas y éticas de Platón dependen también de su frecuentación al anciano filósofo

² Recuerdo en particular mi amplia monografía MIGLIORI (2013) en dos volúmenes: I. *Dialéctica, metafísica e cosmología*; II. *Dall'anima alla prassi etica e politica*; a continuación, publiqué una exposición más breve y lineal de esta nueva propuesta: MIGLIORI (2017).

ateniense. Sin embargo, no sería correcto ignorar tantas señales que desmienten esta convicción.

EL SÓCRATES SEMI-HISTÓRICO DE LOS DIÁLOGOS

Es preciso reconstruir la figura de Sócrates tal como aparece sobre todo en los textos de Platón, recordando la bella imagen que propuso Sedley,³ quien habla de él como un Sócrates “semi-histórico”. En efecto, por un lado, Platón no es historiador sino alguien que hace teoría y sus propósitos son sobre todo teóricos; por otra parte no quiere mentir porque se reconoce responsable de lo que escribe (*Fedro* 278A). Así, Platón nos ofrece un Sócrates que es y no es aquel que murió en el 399 aC, por lo que debemos movernos con cautela, buscando captar lo que aparece suficientemente cierto.

El primer dato es que Sócrates aparece en los diálogos como un ser humano de gran rectitud, coherente hasta su muerte. En la *Carta Séptima*, escrita a los amigos de Dion, personajes muy cercanos a la Academia, Platón no define a su maestro, fallecido muchas décadas atrás,⁴ como “maestro” o como “pensador”, sino con otros dos términos, “amigo” y “justo”:

mi viejo amigo (φίλον) Sócrates, de quien no tendría ningún reparo en afirmar que fue el hombre más justo (δικαιότατον) de su época. (*Carta Séptima*, 324D8-E2)⁵

³ Cf. SEDLEY (2011: 41).

⁴ Sócrates murió en el año 399 aC; Dion muere en Siracusa en el 353 aC y Platón, en Atenas en el año 347 aC. La carta no es por lo tanto (muy) posterior al 353 y anterior al 347. Pongámosla por comodidad en el 350 aC, 49 años después de la muerte de Sócrates.

⁵ La misma calificación de amigo se vuelve a utilizar a continuación (τὸν ἐταῖρον, 325B6). De todos modos, el propio Platón se comporta como “amigo de familia”, no sólo haciendo circular una cantidad de diálogos acerca de la condena a muerte de Sócrates, sino también recordando en dos oportunidades, en la *Apología* y en el *Fedón*, que había dejado tres hijos, subrayando que dos eran pequeños y uno grande, con tonos muy humanos: «yo también tengo familiares, y vale también para mí el dicho de Homero de que no he nacido de una piedra o de una encina, sino de seres humanos. Por lo tanto, ciudadanos atenienses, yo también tengo parientes e hijos, de los cuales uno es jovencito, y dos son niños» (*Apología* 34D3-7).

El segundo dato es que el fundamento de esta moralidad está en el intelecto, el auriga del carro alado, un dato reafirmado dramáticamente en el *Critón*, frente a la propuesta de huir de la cárcel:

Querido Critón, tu afán ha de ser de mucho valor si lo acompaña un juicio recto: si no, cuanto más fuerte sea, tanto más embarazoso. Por consiguiente, es necesario que examinemos si debe obrarse así o no. Porque en lo que a mí respecta, no sólo ahora sino siempre, he procedido de modo tal que jamás he hecho caso a ninguna otra argumentación que aquella que, al reflexionar, me ha parecido la mejor. Y los argumentos que he sostenido antes no los puedo rechazar ahora porque me haya tocado esta desgracia. Al contrario, me parecen semejantes y los sigo respetando y estimando tanto como antes. (*Critón*, 46B4-C1)

En el *Filebo*, Platón va a mostrar y a superar los límites del racionalismo socrático, pero al mismo tiempo confirmará que el pensamiento y el saber son los componentes fundamentales de la vida buena y feliz. De esta actitud racional deriva un tercer dato, la actitud a la indagación, expresada en algunos pasajes inolvidables:

Una vida sin examen no es vida digna de ser vivida para un ser humano. (*Apología de Sócrates*, 38A5-6)

El cuarto elemento es que Sócrates es por cierto imbatible en la discusión. Platón lo hace vencer siempre. Lo subraya Alcibíades:

Sócrates, aquí, admite que no puede participar de largos discursos y cede su lugar a Protágoras; pero en su capacidad de dialogar y en saber entablar y recibir un argumento, me sorprendería si cediera frente a alguno. (*Protágoras*, 336B-C)

Esta es la técnica específica, basada en preguntas y respuestas, que Sócrates ejercitaba y enseñaba. El hecho de que Platón haga uso de ellas sin

cesar en sus textos no constituye sólo un dato de verdad histórica acerca de Sócrates: esta habilidad en la discusión remite al juego de las distinciones y de las definiciones que es necesario para el desarrollo de un buen razonamiento; Platón no lo olvidará jamás, al contrario, lo enfatizará en su propia investigación dialéctica.

En definitiva, Sócrates emerge como emblema del filósofo y de la filosofía: un individuo que razona en función de la indagación de la verdad, y que por lo tanto considera fundamental purificarse a sí mismo y a los demás del error:

¿Qué tipo de persona soy yo? Soy de los que se prestan con gusto a que se les refute si dicen algo que no es verdad, y de los que con gusto refutan si alguien no dijera la verdad, pero alguien a quien ser refutado no le place menos que refutar; pienso, en efecto, que esto es un bien mayor, en la medida en que librarse del peor de los males es un bien mayor que el liberar a otro. Porque creo que para un hombre no hay un mal tan grande como el tener una opinión falsa acerca de las cuestiones de las que ahora precisamente estamos hablando. (*Gorgias*, 458A2-B1)

Platón por cierto no consideraba todo esto como un ideal moral abstracto, dado que lo ejercitaba en la Academia. En ella enseñaban y obraban personajes que eran de su propia escuela, pero que de hecho no estaban de acuerdo con él sobre cuestiones de fondo. Pensemos en Espeusipo, Jenócrates, Eudoxo y, no en último lugar, en Aristóteles.

Sócrates es el filósofo, como muestra el *Simposio*. En este diálogo, Diotima, al sostener que Eros es filósofo, lo ilustra con características que recuerdan a Sócrates.⁶ Pero al mismo tiempo, en la extensa intervención del

⁶ Eros, hijo de Poros y Penía, del recurso y la pobreza, es filósofo. El amante de la belleza por naturaleza, siempre pobre, lo contrario de alguien bello y delicado, más bien duro y ríspido: descalzo y sin casa, se tiende en el piso sin frazada, y duerme al aire libre, delante de las puertas, o en medio de la calle; es acosador de los bellos y buenos, valiente, audaz, impetuoso, extraordinario cazador, apasionado por la sabiduría, lleno de recursos, buscador de sabiduría durante toda su vida, extraordinario encantador, *sofista*. Es el amante y quiere lo bello y lo bueno, para ser feliz o para engendrar, sea en el alma o en el cuerpo. Incluso si alguien no quisiera reconocer a Sócrates en esta ima-

personaje Sócrates (201D1-212C3), construida con extrema sabiduría en tres pasajes diferentes,⁷ las cosas más importantes las atribuye a Diotima y no las da como suyas. En efecto, en los tres discursos, Sócrates pasa del rol de maestro de Agatón a interlocutor subalterno de Diotima, quien en el tercer discurso afirma no saber si Sócrates entenderá lo que ella le está diciendo.

Lo interesante es que esta misma tripartición caracteriza todo el *corpus* de los diálogos platónicos: los de la primera época se caracterizan por temáticas socrático-sofísticas,⁸ los centrales presentan la teoría platónica de las Ideas en boca de Sócrates, los del último periodo delimitan dialécticamente la realidad metafísica y la cosmológica con la enseñanza de los eléatas y

gen piénsese en Alcibíades que lleva a clarificarlo, exaltando las virtudes y la inteligencia de Sócrates, a quien luego corona, como hace con Agatón.

⁷ Nos encontramos frente no a un único discurso sino a tres, que están encadenados, sin solución de continuidad. Al comienzo tenemos un diálogo entre Sócrates y Agatón, al que sigue otro entre Diotima y Sócrates en perfecta continuidad. Si se quita la trama que conecta (la interrupción, el *racconto* del diálogo que tuvo lugar años atrás, etc.) y uno se limita al razonamiento, se trata de un único discurso que avanza de manera lineal; pero en la primera parte Sócrates es el que enseña a Agatón, mientras que en la segunda, el filósofo aprende de Diotima. Es un único discurso, pero van cambiando los maestros. Nos encontramos evidentemente frente a una indicación: Platón nos está diciendo que la primera parte del discurso (entre Sócrates y Agatón, con aclaraciones sobre la naturaleza de Eros) es socrática, mientras que la segunda (cuando interviene Diotima, quien corrige a Sócrates, explicándole que Eros, carente de aquello que desea, lo bello y lo bueno, no es sin embargo feo, malo o ignorante) comienza a avanzar “más allá”. Luego, en la tercera parte, en la que sólo habla Diotima y Sócrates escucha en silencio, se afirma que quizás el filósofo no sea capaz ni siquiera de entender estos “misterios mayores”: la filosofía es un ascenso hacia las Ideas, para llegar finalmente a alcanzar lo bello en sí.

⁸ Sócrates domina de manera indiscutida en los textos de la primera fase, que constituyen una auténtica introducción a las temáticas filosóficas, y lo es inclusive en los grandes diálogos de madurez, los que enfatizan el rol de las Ideas que, de todos modos, derivan de la indagación socrática en el “qué es x”: la definición remite a una esencia que no puede ser hallada (según Platón) en las cosas simples de este mundo que en su constante devenir no ofrecen apoyo alguno para un conocimiento estable. Por lo tanto, en la esfera (que deviene) de la realidad hay algo que pertenece a otro orden (estable). Lo dice bien en el *Parménides*: «Para las cosas otras que lo uno se sigue, entonces, que de la comunicación con la unidad y con ellas mismas, según parece, surgirá en ellas algo diferente (ἕτερόν τι), que provee el límite (πέρας) de las unas respecto de las otras; pero su naturaleza produce en ellas mismas una ilimitación (ἀπειρίαν)» (158D3-6).

de los pitagóricos, y Sócrates calla y escucha, y en algunos ni siquiera está presente.

En síntesis, Platón no atribuye el vértice de su filosofía a Sócrates, a excepción del Bien, del cual sin embargo deberíamos hacer un largo discurso, imposible ahora. Nunca en los diálogos se afirma que Sócrates es un grandísimo filósofo. Platón, que lo quiso tanto, no podía decirlo, puesto que Sócrates era un sofista, aunque el más grande y el más respetable de todos.

SÓCRATES ES UN PENSADOR DEL AMBIENTE SOFÍSTICO

Esto no sólo es evidente en los puntos más firmes de la filosofía socrática, no sólo es evidente en la relación que él mantiene con los otros grandes sofistas y sobre todo con Protágoras (basta con un análisis en profundidad del diálogo homónimo), sino que es algo que confirma el propio Platón.

Partimos de un dato que se encuentra en el juicio a Sócrates. A la acusación que transmite Diógenes Laercio,⁹ Platón agrega *en dos oportunidades* un dato filosófico, que obviamente no estaba en la acusación de Meleto, quien no entendía nada de filosofía: Sócrates vuelve más fuerte el razonamiento más débil (19B-C; 23D). Esencialmente, Platón dice que fue acusado de ser un protagórico. Aquí emplea reiteradamente la fórmula que más adelante Aristóteles, en *Retórica*, B4, 1402a23, usará para calificar a Protágoras (DK 80A21; B6b): quien vuelve más fuerte el razonamiento más débil. No es posible que dos filósofos de su nivel no entendieran lo que estaban diciendo. Por lo tanto ya aquí podemos suponer un vínculo entre Sócrates y Protágoras al que el propio Platón quiere aludir.

Pero lo más evidente es la cuarta división del *Sofista*, 226B-231B: un sofista de noble estirpe, purificador del alma, es decir, un personaje completamente positivo, a diferencia de los demás. Platón revela con señales preci-

⁹ «El acta de denuncia tenía la forma siguiente (pues aún ahora, dice Favorino, se conserva en el *Metroon*): “Esto denuncia y acusa bajo juramento Meleto, hijo de Meleto, del demo de Pito, contra Sócrates, hijo de Sofronisco, del demo de Alópece: Sócrates delinque al no reconocer a los dioses a los que da culto la ciudad y al introducir nuevas divinidades; delinque también al corromper a los jóvenes. Pena solicitada: la muerte”» (Diógenes Laercio, II 40, 1-7).

sas que no podemos meterlo en la misma bolsa que a los demás. Incluso si al final, en la última división, la quinta, defina al sofista como a un “engañador consciente”, Platón recuerda las diversas figuras analizadas pero cita sólo las tres primeras: el sofista como cazador, como luchador y como comerciante (265A), confirmando que este educador no puede ser “condenado” como los demás sofistas.

Veamos mejor esta cuarta división. Se trata de un texto extraordinariamente largo: este argumento solo cubre el espacio de las otras cuatro. Por otra parte, el procedimiento es completamente diferente. Las demás divisiones comienzan por el arte (si es adquisitiva o productiva), mientras que esta comienza por la técnica de separar,¹⁰ tan diferente que no podemos decir fácilmente si es adquisitiva o productiva. Este sofista practica el arte de separar el bien del mal, porque quiere purificar el alma del alumno. Enfrenta

una forma de ignorancia muy grande, difícil y temida, que es equivalente en importancia a todas las otras partes de la misma... Creer saber, cuando no se sabe nada. (*Sofista*, 229C1-5)

Este sofista piensa que se es ignorante de manera *involuntaria* y que quien cree ser sabio no aceptara nunca aprender cualquier cosa que considera ya saber (230A6-8). Quienes piensan así, convencidos de que la admonición paterna no es suficiente, enfrentan el problema con un método dialógico:

Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada; luego *cuestionan fácilmente* las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que *están en contradicción* respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. (*Sofista*, 230B 4-9)¹¹

¹⁰ Técnica que recuerda fácilmente lo que sabemos sobre la técnica de la discusión socrática que Platón transforma en filosofía dialéctica.

¹¹ Algo que encontraremos repetido en una cita de Teeteto al final del diálogo homónimo (*Teeteto* 210B11-C6).

Este purificador piensa que el alma no obtendrá

los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, muestre que está purificada (καθαρόν), y lo vuelva consciente de que conoce sólo aquello que sabe, y nada más. (*Sofista*, 230C8-D4)¹²

Lo extraño de esta figura se confirma por el hecho de que el Extranjero de Elea teme estar otorgando a los sofistas un honor demasiado grande al atribuirles un arte purificadora. Se trata en efecto de actividades semejantes; sin embargo también el perro, el animal más fiel, es semejante al lobo, que es el más feroz (231A-B). Con estos subrayados, el Extranjero acepta finalmente la figura del “sofista de noble estirpe” (231B).

Este educador convencido de que la ignorancia es involuntaria, que les hace descubrir a sus alumnos su “no saber”, este personaje positivo que difícilmente podamos poner en la misma bolsa con los demás sofistas, *no puede ser otro que Sócrates*. Platón no podía evitar hacer esta referencia, positiva y laudatoria, a su “maestro” en la categoría de las figuras de los sofistas de su tiempo. Sin embargo, cada vez que puede, subraya sus diferencias profundas y personales respecto de ellos.

Se podría objetar que Platón, que no tiene empacho en poner en boca de Sócrates la afirmación de la teoría de las Ideas, no puede ser utilizado históricamente. Pero no es una posición correcta. Platón presenta siempre a Sócrates como adversario opuesto a los sofistas, pero cuando tiene que decir quiénes son los sofistas honestamente no puede dejarlo afuera. En el caso de la teoría de las Ideas, en cambio, hace una adecuada operación teórica. La definición socrática, que él acepta y reelabora, implica una estabilidad de lo real que, según Platón, la realidad empírica nunca posee. Para definir correc-

¹² Por eso el Extranjero de Elea afirma: «por todo ello, Teeteto, debe proclamarse que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones (καθάρσεων), y a su vez debe admitirse que quien no es refutado, así se trate del Gran Rey, será un gran impuro (ἀκάθαρτον), y dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro (καθαρότατον) y lo mejor para quien aspire a ser realmente feliz. » (230D6-E3).

tamente es necesario dar un fundamento estable a nuestro mundo: para eso sirven las Ideas, para esto sirve la metafísica. Pero para hacer metafísica es necesario medirse con eléatas y pitagóricos, por lo tanto, el papel de Sócrates se reduce en los últimos diálogos.

Platón lo reivindica en el *Parménides*, en el cual un Sócrates muy joven presenta una versión más bien rústica de las Ideas. Él ignora una serie de dificultades a las que esta teoría debe hacer frente, y sobre todo no tiene idea alguna del trabajo dialéctico que es necesario hacer para superar estos problemas. Parménides le indica que debe actuar aplicando a las Ideas la invención de un eléata: la dialéctica de Zenón. De manera análoga, en los diálogos dialécticos¹³ el maestro es un Extranjero que viene de Elea, y Sócrates escucha y aprende.

Esto se enfatiza con otra operación de dramaturgia. Platón ha ubicado entre el *Parménides* y el conjunto *Sofista/Político* al *Teeteto*, probablemente el más “socrático” de sus diálogos. Lo prueba la invención, completamente platónica, de la figura de la mayéutica, de la que no tenemos rastros en otros diálogos y que –se afirma– nadie conoce y que no debe ser conocida, mientras que de manera paradójica se ha vuelto la marca con la que todos designamos la enseñanza socrática. Lo prueba también la conclusión, que es un fracaso, pero que todos los presentes reciben de manera positiva. Aquí Sócrates reconoce el valor limitado de su aporte:

Pues bien, Teeteto, si después de esto intentas quedar encinto de otras cosas, si logras hacerlo, estarás lleno de cosas mejores gracias al examen que hemos llevado a cabo ahora; si quedas estéril serás menos pesado y más amable para los que se relacionan contigo, pues con sensatez no creerás saber lo que no sabes. *Tanto –y nada más– es lo único que mi arte puede hacer*, y no sé nada de lo que los demás –cuantos son y han sido hombres grandes y admirables– saben. (*Teeteto*, 210B11-C6)

¹³ *Sofista* y *Político* son tratados para clarificar qué es el filósofo y la filosofía, es decir, escritos en función de un diálogo que Platón nunca escribió, algo que me resulta obvio, dado que Platón no explicita nunca su visión filosófica última (cf. al respecto, nuestro Apéndice).

La conversación se cierra dándose cita para el día siguiente y –algo totalmente único en todo el *corpus* platónico– el *Sofista* comienza con los personajes que efectivamente se encuentran al final del *Teeteto*, a quienes se suma el Extranjero de Elea. Esto llevará la indagación más allá de Sócrates, no hablando ya genéricamente de *epistémē*, como en el *Teeteto*, sino proponiendo el problema de la filosofía.

LO QUE SÓCRATES LEGÓ A PLATÓN

Llegados hasta aquí, podría parecer que Platón ha extraído su filosofía de los eléatas y de los pitagóricos, dejando para Sócrates un papel ético meramente preparatorio, y por lo tanto secundario. Algo que es a la vez verdadero y absolutamente no-verdadero. Basta con pensar en el hecho de que Platón, para continuar la obra de su “amigo”, escribió *diálogos*. Sin esto, Occidente no se puede siquiera concebir: la discusión, el confrontar, la polémica son elementos constitutivos de nuestra cultura y se manifiestan de mil formas, en la discusión filosófica, en la teológica, en la científica, en la política. Sin el testimonio platónico acerca de Sócrates probablemente no tendríamos el concepto de *élenchos*, refutación, la constante búsqueda de aporías que deben ser develadas y comprendidas, superadas o eliminadas. Por este camino llegamos a interrogarnos sobre realidades que están fuera de nuestro alcance, desde el inconsciente que está en nuestro interior a la materia oscura fuera de nosotros.

Sócrates también ha legado a Platón una enseñanza indeleble, consagrada por su muerte: la filosofía es vida y la tarea del filósofo es operar a favor de los demás, empezando por los propios conciudadanos. Pero la misión del filósofo no es enseñar la propia filosofía, sino impulsar al filosofar. Esto es lo que Platón aprendió y esto es lo que hace escribiendo: continúa la misión de su maestro y se lo hace decir explícitamente en la *Apología*, como una predicción verdadera formulada en el momento de morir: luego vendrán otros jóvenes que van a continuar con mayor fuerza con su misión (39C-D).

Esto hizo Platón en sus obras a menudo bellísimas, consciente de que es necesario afrontar nuestra propia “travesía” con riqueza de instrumentos, sin dogmatismos y sin renuncias o miedos:

Pues en esta materia lo que hay que lograr es una de estas <dos> cosas: aprender <de alguien> o descubrir <uno mismo> cómo son <las cosas>, o bien, si ello es imposible, asumir al menos la mejor y más difícil de refutar de las explicaciones humanas <al respecto> y, montando sobre ella como sobre una balsa, arriesgarse a navegar a través de la vida... (*Fedón*, 85C7-D4)

El riesgo es la característica de la vida, por lo tanto se lo acepta positivamente:

insistir en que estas cosas son tal como yo las he relatado no corresponde a un hombre sensato; sin embargo, que eso o bien que algo semejante es lo que ocurre... eso me parece que es pertinente, ... y que vale la pena correr el riesgo, para quien cree que es así, pues *bello es correr el riesgo*. (*Fedón*, 114D2-6)

Ahora bien, Platón da continuidad a Sócrates con la conciencia de un pensador que pertenece a otra generación: no sólo vuelve a la elaboración metafísica de los filósofos que lo precedieron sino que además está convencido de la importancia de la escritura, que Sócrates rechazaba. En efecto, escribe muchísimo para su época. Tenemos treinta y cinco diálogos, alguno dudoso, pero al menos dos, *República* y *Leyes*, que son realmente muy largos. El problema que encuentra Platón es el de cómo seguir siendo socrático a la vez que utiliza este débil instrumento. Él, que es un genio literario, lo logra y, al cabo de muchos diálogos, lo explica también en una obra maestra como el *Fedro*.

Aquí pone una serie de límites a la comunicación escrita, pide al escritor filósofo que preserve las cosas de mayor valor, para que no haya malos entendidos entre lectores sin preparación, y sobre todo define el escribir filosofía como “un juego” (*paidià*), por cierto serio e importante, pero juego al fin. Para obligar al lector a pensar, a interrogarse sobre los límites reales de su saber, a ponerse problemas como horizonte Platón provoca, alude, no revela la solución, provee en cambio instrumentos para ganársela, propone problemas e incluso trucos, eso precisamente: juegos. Para dar una demos-

tración de este modo de proceder es necesario un largo camino¹⁴ que no podemos recorrer aquí, y sobre el cual ya escrito mucho y muchas veces, con la guía de los grandes maestros de la escuela de Tubinga-Milán, sobre todo de Hans Krämer y Giovanni Reale.

Queda en pie el hecho de que con este invento, Platón logró tres resultados. En primer lugar, el Autor hace de su maestro, que no escribió nada, y que por lo tanto no nos ha dejado nada suyo, una obra de éxito descomunal. Construyó un pedestal, consagrado a “La Filosofía”, y encima puso la estatua de Sócrates, que pasa a convertirse así para todo el mundo Occidental en el filósofo por excelencia. Esa estatua sigue entronizada sobre ese mismo pedestal aún hoy, 2500 años después. Y es algo que nos concierne a todos, que nos pone frente a una pregunta que hoy en día se suele silenciar: ¿estás obrando de manera coherente, dominando las pasiones y siguiendo la racionalidad para actuar en función del valor que las cosas tienen? ¿O piensas sólo en los beneficios que esperas obtener a cambio?

En segundo término, registramos una absoluta falta de éxito: ninguno ha jugado el juego de Platón, incluso porque los escritos han pasado a ser considerados no como instrumentos para hacer una investigación sino para aprender [de ellos]. Precisamente lo que Platón temía y no deseaba. Los diálogos han sido sometidos así a las lecturas más diversas, como revela el debate contemporáneo: los estudiosos no están de acuerdo sobre nada, un caso único para un filósofo del cual conservamos todos sus escritos y una gran cantidad de testimonios indirectos. Sin embargo, el desencuentro relativo a Platón es de 360 grados.

En definitiva, gozamos de un enorme éxito, atestiguado por la frase de Alfred N. Whitehead, según la cual la verdadera característica de la tradición filosófica occidental es el ser una serie de notas al pie de Platón.¹⁵ Efectivamente, y como por cierto él esperaba, “su” filosofía no pasó a través de los diálogos. No obstante, si su meta era impulsar al lector a filosofar, no hay duda de que ningún otro autor ha logrado sus fines con un éxito comparable

¹⁴ El capítulo primero de mi libro *Il disordine...*, *Come scrive Platón* tiene 165 páginas: cf. MIGLIORI (2013: 25-190).

¹⁵ Cf. WHITEHEAD (1979: 39): «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato».

al gran escritor de Atenas: los estímulos, las provocaciones, las preguntas que él diseminó en los diálogos han impulsado a pensar a escépticos, dogmáticos, metafísicos y científicos, filósofos y literatos.

Si maestro es quien no quiere adoctrinar, sino quien se empeña por ayudar al propio alumno y por favorecer su crecimiento, Platón es por cierto sumo maestro. Occidente le debe muchísimo a su bellísima y genial invención. Desde este punto de vista, nadie, ni filósofo ni literato, ha sido capaz de igualarlo.

APÉNDICE

LA ESCRITURA PLATÓNICA COMO INSTRUMENTO MAYÉUTICO¹⁶

En el *Fedro* Platón reflexiona de manera extensa acerca de las dificultades de la comunicación, en particular filosófica y escrita. Su posición es, como siempre, muy articulada:

Es evidente para todo el mundo que no es en sí mismo innoble el hecho de escribir discursos... Pero lo que sí considero innoble es el hecho de no hablar ni escribir bien sino de modo innoble y mal... Entonces, ¿cuál es la manera de escribir bien o no? (*Fedro*, 258D1-5)

Siguen las indicaciones acerca de cómo componer un buen discurso. Es necesario:

1) conocer lo verdadero respecto de aquello de lo que se trata, por lo que se llega a afirmar que «un arte verdadero del decir sin relación con la verdad (ἀληθείας) no existe ni existirá jamás» (*Fedro*, 260E5-7);¹⁷

¹⁶ Para un tratamiento más ajustado del tema, cf. MIGLIORI (2013: 25-190).

¹⁷ Por lo tanto, los que creen que para Platón la verdad no es accesible, debería también afirmar que para él no puede haber ninguna forma de comunicación correcta, con obvias consecuencias para la naturaleza del *corpus* platónico.

2) atender al elemento formal, utilizando los aportes de los maestros de retórica: los conocimientos técnicos no se rechazan; pero es necesario saber que ellos constituyen sólo un saber preliminar;

3) conocer la naturaleza del alma de aquellos a quienes uno se dirige, para poder evaluar, como en la medicina, «a qué sujetos y cuándo y en qué medida hay que aplicar cada una de estas cosas » (268B7-8).

Esto lleva a un juicio ético: quien habla o escribe es responsable de la acción que lleva a cabo, el autor debe considerar a sus discursos como hijos suyos (278A), con todas las responsabilidades que esto comporta.

Llegados a este punto, Sócrates se ocupa del problema de la *escritura* (274B), que resulta más complejo en la medida en que, por ejemplo, no se le puede aplicar la tercera regla. La cuestión se aborda sobre la base de un mito (274C ss.). En Egipto, el dios Theuth, inventor de la escritura, la presenta como fármaco de la sabiduría y de la memoria, pero el faraón lo contradice: la escritura no refuerza la memoria, al contrario, la debilita porque uno se confía en lo escrito y ya no la ejercita como antes; es más, un texto no ofrece el verdadero saber, fruto de una búsqueda, sino sólo su apariencia; por lo tanto, los lectores, al tener muchas informaciones, creerán ser doctos cuando en realidad no sabrán nada y será difícil discutir con ellos.

Se individualizan también los defectos intrínsecos de lo escrito: no puede responder a una pregunta, sino que repite siempre lo mismo; no sabe cómo defenderse, y por esto necesita el socorro del autor (275E; 276C); no se lo puede controlar y circula en manos de cualquiera; no sabe cuándo hablar y cuándo callar. En síntesis, es un instrumento débil; sólo un ingenuo puede pensar en utilizarlo para comunicar o recibir algún conocimiento estable (275C; 277D).

Sócrates agrega no obstante que la escritura tiene un “hermano legítimo”, *mejor y más potente*, del cual el escrito es imagen (εἰδωλον) (276A9): el discurso oral, escrito con ciencia en el alma, que sabe defenderse por sí y que por lo tanto sabe también cuándo hablar y cuándo callar. Por un lado, los dos discursos son *muy diferentes*, por el otro, son *dos hermanos*, uno de los cuales, frágil y débil, debe necesariamente *ser tratado con cuidado*. En consecuencia, un autor que se preocupa por el valor de las cosas que escribe y que quiere obrar con cautela, se reserva *las cosas de mayor valor*, y no las confía a lo escrito.

Ahora bien, precisamente en el momento en el que subraya los *límites* de la escritura, Platón evidencia su valor: es un *auxilio para recobrar la memoria de lo que ya se sabe*. Pero, con un ejemplo de su técnica alusiva, el Autor añade un elemento *ulterior e importante*: quien escribe procede

atesorándolos [a los escritos] como recordatorios para sí mismo, para cuando llegue la olvidadiza vejez, así como para todo aquel que siga la misma huella (τῶ ταῦτὸν ἵχνος μετιόντι). (*Fedro*, 276D3-4)

Platón señala una doble función del escrito, *una (mnemónica) sobre la cual se extiende y una apenas apuntada*: se escribe para quien sigue nuestras huellas, es decir, para aquellos que vienen después de nosotros. En efecto, mientras que según Fedro los poderosos se avergüenzan de escribir, porque temen la opinión de la posteridad, Sócrates sostiene que ellos escriben incluso en función de la posteridad (257D-258C). Y de hecho, a diferencia de la comunicación oral, la escrita permanece. Esto explica por qué el *Fedro* reivindica la importancia de los escritos: Sócrates está “enamorado” de los discursos; Fedro puede memorizar el discurso de Lisias porque el orador le confió el rollo; el filósofo considera que Lisias está presente, dado que se está leyendo un discurso suyo; el escrito permite a Sócrates solicitar en dos ocasiones que se relea el texto desde el comienzo (262D-E) y luego que se relea una vez más (263E), añadiendo con énfasis sospechoso que de ese modo será como escuchar al propio Lisias (263E5). De manera más significativa todavía, el filósofo afirma *haber oído* (ἀκήκοα, 235C3) algunas tesis de hombres o mujeres del pasado, quizás Safo o Anacreonte: en efecto, podemos *sentir* la voz de los antiguos *sólo leyéndolos*.

Los escritos tienen, por lo tanto, un valor comunicativo. Si el filósofo no confía a lo escrito las cosas de *mayor* valor,¹⁸ evidentemente transmite siempre algo de *valor*, aunque sea menor. Además, el concepto de mayor va-

¹⁸ Esto explica por qué numerosos textos doxográficos confirman la existencia de teorías que el maestro reservaba a la enseñanza oral, que se denominaban por ello “doctrinas no escritas”. Si las palabras tienen sentido, parece entonces que eran contenidos filosóficos tan importantes como para llevar a Platón a declarar que no quería escribir acerca de ellos.

lor cambia según el nivel al que se coloca. En los primeros diálogos es evidente que la cosa de mayor valor que solicita el texto, pero que el Autor no escribe, es la existencia de las Ideas; en las obras centrales, el elemento no citado es la dialéctica entre las Ideas, cuando ella emerge no se refiere la estructura proto-lógica que tiene como base; cuando se señalan la estructura de los Principios y la cosmología no se aclaran los pasajes intermedios, a partir de la estructura de los Números ideales, ni tampoco las formas de las diversas tramas al interior de la esfera eidética. En síntesis, el fundamento último del problema señalado no se le revela nunca al lector de manera lineal.

En realidad, a la base de los diálogos platónicos hay una idea *socrática*, confirmada por la casi constante presencia del maestro del Autor: la filosofía exige un descubrimiento personal. Lo dice el propio Platón en los pasajes en los que *explica por qué él nunca puso por escrito su filosofía*:

En efecto, no se pueden comunicar, tal como se hace con otros conocimientos, sino que después de una larga convivencia con el problema, y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y de sí misma se alimenta. (*Carta Séptima*, 341C5-D2)

Cuando se escribe, además, lo que importa es hacer nacer en el alma del lector esa chispa que luego se alimenta a sí misma, porque ofrece un paradigma capaz de afrontar la complejidad de lo real. La filosofía es siempre *ejercitada socráticamente en común*, inclusive a través de lo escrito por otra persona, porque es trabajo personal, es el *descubrimiento* que lleva a cabo alguien que reflexiona acerca de las aporías que la realidad y/o la discusión y/o un escrito le proponen. Por lo tanto, un filósofo, si quiere ser maestro, *no debe comunicar las soluciones*, porque eso impide al alumno llevar a cabo su descubrimiento. Esto se alcanza de manera más fácil en el diálogo oral, mientras que es mucho más difícil con el escrito, que además puede tener efectos negativos:

Yo no creo que comunicar la argumentación acerca de estos temas sea, como se dice, un bien para los hombres, *salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir soluciones*

por sí mismos sobre la base de unas pocas indicaciones; en cuanto a los demás, a unos los cubriría un injusto desprecio, lo que es totalmente inconveniente, y a otros, de una vana y necia suficiencia, convencidos de lo espléndido de las enseñanzas recibidas. (Carta Séptima, 341E1-342A1)

La comunicación filosófica escrita corre el riesgo de arruinar el alma del interlocutor, dándole muchas informaciones que lo vuelven soberbio, mientras que puede ser útil para estimular a esos pocos que pueden hacer uso de las indicaciones que le fueron provistas para desarrollar la propia búsqueda. Esta es la *clave* de los diálogos: para respetar este cuadro teórico-educativo, Platón *inventó* una técnica de escritura que le permite afrontar los dos mayores problemas: el crecimiento del sujeto y la defensa del contenido. En síntesis: Platón se impuso por un lado no introducir en el escrito las *cosas de mayor valor respecto de los problemas afrontados*, y por otro lado, provocar al lector, con alusiones, problemas, omisiones, trucos y demás, de modo de *obligarlo a pensar* para responder a los problemas que el texto le propone.

A manera de confirmación, él mismo define esa actividad como un “juego”: el filósofo será sabio como un campesino inteligente, que no desperdicia sus mejores semillas, sino que busca el terreno adecuado en el cual sembrarlas.

Entonces él no irá con seriedad (σπουδῆ) a escribirlas en el agua, agua negra, sembrándolas mediante el cálamo con discursos incapaces de socorrerse a sí mismos por la palabra e incapaces también de enseñar la verdad de modo satisfactorio... A los jardines de las letras, según parece, los sembrará y escribirá, en caso de escribirlos, por diversión (παιδιᾶς). (*Fedro*, 276C7-D2)

Los textos escritos son *juegos*, no fútiles, por cierto, y muy bellos también (276E); Platón llega a decir que son tan importantes y trabajosos que podría uno dedicarles toda la vida (276D): difícil que haya escrito estas palabras sin pensar en sí mismo y en sus diálogos. En efecto, el *juego escrito* se vuelve la característica del filósofo, que es

el que considera que en un discurso escrito sobre cualquier tema debe haber forzosamente *mucho de juego* (παιδιάν... πολλήν), y que jamás ningún discurso, sea en verso o en prosa, *es digno de mucha seriedad* (μεγάλης ἄξιον σπουδῆς). (*Fedro*, 277E5-8)

La afirmación de Platón es perentoria y se la reafirma y clarifica: el que

compuso estos discursos conociendo lo que constituye la verdad, si puede prestarles ayuda para encarar los discursos acerca de aquello que escribió, y si dice que *él mismo es capaz de mostrar que los tratados son de poca monta* (λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι), entonces no hay que afirmar que tal individuo reciba su nombre a partir de sus escritos, sino de aquellas cosas por las que se ha esforzado... El nombre de sabio (σοφόν), Fedro, yo al menos creo que sólo al dios conviene. Pero el de amante de la sabiduría (φιλόσοφον) o algún otro de este tipo, se le adaptaría mejor y le sería más acorde. (*Fedro*, 278C4-D6)

Esta es la característica propia del “filósofo que escribe”: él es capaz de 1) conocer la verdad; 2) auxiliar al escrito con el poder de los conocimientos que no ha comunicado; 3) demostrar *oralmente* la debilidad de la escritura propuesta. Existe siempre algo ulterior y superior, un *auxilio* que permanece *no escrito*. Los diálogos, en efecto, se construyen en un *crescendo* de dificultad y de indicaciones. Pero si es así, el *fundamento último* no podrá nunca y en ningún caso ser confiado a un libro. De hecho, en la *Carta Séptima*, Platón reprocha a los que escribieron diciendo que conocían aquello de lo cual él, Platón, *se ocupa seriamente* (341C), porque no lo entendieron en absoluto; poco después reafirma que cualquiera que, a partir de Dionisio, haya escrito *acerca de las realidades superiores y primeras de la naturaleza* (τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων, 344D4-5), no tiene una buena concepción, porque si no las habría respetado y no las habría puesto por escrito a disposición de un público inadecuado. Y un poco más adelante agrega un juicio sobre lo escrito tan perentorio como el del *Fedro*:

Stylos. 2021; 30 (30); pp. 56-80; ISSN: 0327-8859; E-ISSN: 2683-7900

Precisamente por ello, *cualquier persona seria* (σπουδαῖος) *se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias* (σπουδαίων), exponiéndolas a la malevolencia y a la incapacidad de entender de los hombres. De ello hay que concluir lógicamente que cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de las leyes de un legislador ya sea de escritos de cualquier otro tema, el autor no las ha considerado *las cosas más serias* (σπουδαιότατα), *si él es serio* (σπουδαῖος), ya que esas permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser [el alma]; mientras que si él hubiera confiado a caracteres escritos estas reflexiones como algo serio (ἔσπουδασμένα), «entonces ciertamente» es que, no los dioses sino los mortales, «le han hecho perder la razón». ¹⁹ (*Carta Séptima*, 344C1-D2)

Sólo por ambición, para tener éxito en la ciudad, puede uno ilusionarse con haber escrito cosas serias. Platón precisa también que no sirve ni siquiera escribir un texto de ese tipo como recordatorio, puesto que estas concepciones se expresan en frases brevísimas y fáciles de recordar (344E2). Se trata de algo de lo que –para confirmar lo que estamos diciendo– no hay huella en los diálogos. Al mismo tiempo esta afirmación contradice a todos los que pretenden que Platón no ha alcanzado nunca los Principios últimos por ser excesivamente difíciles de comprender: *aquí el filósofo dice exactamente lo contrario*.

En síntesis, el filósofo, consciente de los límites de la escritura, por un lado se impone cautelas a la hora de comunicar las cosas de mayor valor, y por el otro, al ser un gran “dramaturgo”, llega a comunicar sólo lo que es necesario para alcanzar el objetivo que él se propone. En este sentido, juega con la inteligencia del lector, a la que provoca con técnicas cada vez más complicadas (la técnica de la remisión, las afirmaciones lagunosas, los diálogos interrumpidos, etc., etc.), señalando cuestiones y dejándolas luego para la reflexión ulterior del interesado. En esto el Autor se confirma como alumno de Sócrates, que se comporta en relación a lo escrito con la misma

¹⁹ La referencia es a Homero, *Iliada* VIII, 360; XII, 234.

actitud educativa de su maestro.

Sobre esta base *textual* podemos comprender de qué manera *Platón escribió sobre filosofía para aquellos que “siguen sus huellas”*: él quiere ayudar socráticamente al crecimiento del discípulo; por lo tanto, su “enseñanza” se aproxima a lo verdadero sin revelarlo, comunica informaciones verdaderas que no son *tout court* la verdad, pero exigen una elaboración posterior por parte del lector sobre la base de las *pocas indicaciones necesarias provistas por el texto*. Por esto los diálogos platónicos delinean una suerte de recorrido, una progresión desde diálogos muy simples hacia aquellos cada vez más difíciles; es decir, tienen un camino protréptico que hace crecer al lector paso a paso, poniéndolo en condiciones de afrontar temas de profundidad y dificultad crecientes. En efecto, las *cosas de mayor valor* se modifican según el contexto, según la sucesión de los diálogos y/o del tipo de lector al que tendencialmente se dirigen.

En síntesis, en este proceso de aproximación, *la filosofía platónica es escrita y no escrita a la vez*: nunca tenemos una verdadera y propia *exposición* ni siquiera de aquellas tesis aceptadas universalmente, como la teoría de las Ideas. En este sentido, Platón *no escribió* su filosofía, lo que vale sobre todo para los Principios supremos, tal como él mismo declara en la *Carta Séptima*:

no hay ni habrá nunca una obra mía escrita sobre estos temas
(οὐκ οὐν ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε
γένηται). (*Carta Séptima*, 341C4-5)

De todos modos, él escribió, y mucho, de filosofía, *con alusiones y revelaciones crecientes*, en total coherencia con su impostación educativa. Encontramos al comienzo diálogos poco complejos, es decir, *ofrecidos a diversos tipos de lectores, incluidos aquellos que no están técnicamente interesados por la filosofía*; luego los diálogos se vuelven más articulados y complejos, pero muy bellos y con tratamiento artístico, es decir, ofrecidos a un público amplio: un literato lee con verdadero interés textos como el *Simposio*, el *Fedón*, etc.; finalmente, los diálogos se vuelven más complicados y mucho menos bellos, dirigidos evidentemente cada vez más a un lector filósofo, capaz de afrontar *una exposición más especializada y más próxima al cora-*

zón teórico del sistema. Y como buen maestro, Platón lo declara explícitamente en el *Político*, subrayando que la extensión de una reflexión filosófica debe ser adecuada no tanto a la dimensión estética sino a su *función educativa*:

porque de ningún modo necesitaremos de una longitud proporcionada al placer, salvo de manera accesoria. En cuanto a la búsqueda de aquello que nos hemos propuesto, el hecho de poder descubrirlo del modo más fácil es algo que el lógos nos aconseja tener como cosa secundaria y no como principal y, por el contrario, estimar mucho más y ante todo al método mismo que nos permite dividir según las Ideas (τοῦ κατ' εἶδη δυνατόν εἶναι διαίρειν); asimismo, cultivar también aquel discurso que, aunque sea larguísimo, vuelve a quien lo escucha más inventivo, y no afligirse en lo más mínimo por su longitud, como tampoco si fuese más breve. (*Político*, 286D4-E3)

Por lo tanto, hay que evaluar una exposición filosófica respecto de tres posibles referentes: el placer, que debe ser considerado accesorio, la elegancia del procedimiento, que se aprecia como segundo dato, el aprendizaje de la dialéctica, es decir, de la filosofía, que es el auténtico fin. Esta clara taxonomía nos permite comprender cómo es posible que el autor de diálogos bellísimos como el *Parménides* haya terminado por escribir obras de toda otra índole, como el *Político* o el *Timeo*.

Tras haber hecho muchas afirmaciones sin una adecuada demostración, cierro recordando al menos uno de tantos juegos que analicé en mis estudios, eligiéndolo porque es particularmente importante, ya que concierne precisamente el tema central de la verdad. Estamos en las *Leyes*, el último diálogo de Platón: allí se nos propone

llevar una vida conforme a la naturaleza por la que somos la mayor parte del tiempo *marionetas*, aunque participando de la verdad en algunas pequeñas cosas. (804B2-4)

Y en el mismo diálogo Platón dice:

Stylos. 2021; 30 (30); pp. 56-80; ISSN: 0327-8859; E-ISSN: 2683-7900

La verdad (ἀλήθεια) gobierna todos los bienes de los dioses y todos los de los hombres: de ella debe participar directamente desde el principio el que va a llegar a ser bienaventurado y feliz, para vivir la mayor parte del tiempo *en la verdad* (ἀληθείς). (730C1-4)

Por lo tanto, *desde un cierto punto de vista* no participamos de la verdad, *desde otro punto de vista* debemos vivir en la verdad durante casi toda la vida. Afortunadamente, en este caso –nos encontramos en la última obra de Platón– el Autor clarifica su tipo de enfoque. El Ateniense, tras haber sostenido esa valoración negativa de los seres humanos recién citada, se justifica:

No te sorprendas, Megilo, sino ten condescendencia conmigo, pues mis palabras estaban bajo la impresión de mi contemplación de la divinidad en ese momento. Que no sea entonces de poco valor nuestra raza, si a ti, amigo, te parece digna de alguna seriedad. (804B7-C1)

Se puede expresar un juicio *desde el punto de vista divino* y otro *desde el punto de vista humano*, con resultados obviamente diversos. Es un ejemplo de esa actitud filosófica que nosotros, los de la “Escuela de Macerata”, hemos denominado *multifocal approach*. Pero esto ya es un discurso ulterior, que clarificaremos en otra ocasión.^{20 1}

²⁰ Para quien quisiera conocer tal visión polivalente, que no es exclusiva de Platón, cf. CATTANEL, FERMANI, MIGLIORI (2016). Los ensayos allí incluidos son: A. FERMANI, *The Multifocal Approach as an Assumption of the Complexity of Reality: a Few Introductory Insights*; F. EUSTACCHI, *At the Source of the Multifocal Approach: Relations in the Sophistic Context*; A. FERMANI, *Man is Unhappy in Many Ways. Some Examples of the Multifocal Approach Inside the Platonic Reflection*; M. MIGLIORI, *Plato: a Nascent Theory of Complexity*; L. PALPACELLI, *The Multifocal Approach in Metaphysics V*; A. FERMANI, *Some Examples of the Multifocal Approach in Aristotle's Ethics*; L. PALPACELLI, *Time and the Stars: Two Examples of Multifocal Approach in Aristotle's Works on Physics*; E. CATTANEL, *In Conclusion*. Cf. también mis artículos MIGLIORI (2018: 779-788); MIGLIORI (2018: 35-52); MIGLIORI (2017: 187-207), ahora también en MIGLIORI (2020: 113-133); versión italiana en MIGLIORI (2019: 539-567); MIGLIORI (2020: 101-128). Hemos tratado de verificar esta impostación en una reconstrucción de la historia del pensamiento antiguo: MIGLIORI Y FERMANI (eds.), *Filosofía antigua Una prospettiva multifocale*, Scholé, Brescia. 2020 (con trabajos

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CATTANEI, E.; FERMANI, A.; MIGLIORI, M. (eds.), *By the sophists to Aristotle through Plato*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.
- SEDLEY, D. *The midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford: Clarendon Press, 2004, aquí citado según la traducción italiana di M. Cannarsa: *La levatrice del platonismo. Testo e sottotesto nel Teeteto di Platone*, Milano: Vita e Pensiero, 2011.
- MIGLIORI, M. *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. 2 vol., Brescia: Morcelliana, 2013.
- MIGLIORI, M., *Platone*, Brescia: Els La Scuola, 2017.
- MIGLIORI, M., “Elementi di un approccio sistemico nei dialoghi di Platone”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2018 110.4: 779-788.
- MIGLIORI, M. “The Multifocal Approach: The Statesman as the Key to Plato's Political Philosophy”, 35-52. En BOSSI, B.; ROBINSON, T. M. (eds.), *Plato's Statesman Revisited*, Berlin - Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2018.
- MIGLIORI, M., “A Hermeneutic Paradigm for the History of Ancient Philosophy: the Multifocal Approach”, *Giornale di Metafisica*, 2017 39: 187-207.
- MIGLIORI, M., *Lifelong Studies in Love WITH PLATO*, Baden-Baden: Academia Verlag, 2020.
- MIGLIORI, M., *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Pistoia: Petite Plaisance, 2019.

de I. S. Brumana, L. Cardullo, Fr. Eustacchi, A. Fermani, L. Grecchi, R. Medda, M. Migliori, L. Palpacelli, R. Radice), Acerca de este concepto de multi-focalidad, el grupo de helenistas de Macerata está trabajando desde hace tiempo, incluso por fuera del propio ámbito disciplinario. Hemos organizado un Primer Encuentro de estudio internaciona e interdisciplinario: «La realtà ama nascondersi? Il *multifocal approach* come valorizzazione dei profili “visibili” e “invisibili” di una realtà complessa», que tuvo lugar en Macerata del 28 de febrero al 3 marzo de 2018. Una primera colección de ensayos con contribuciones de historia de la filosofía antigua, pero también de estudiosos de otras áreas científicas, como derecho procesual, farmacología, informática, literatura griega, sociología, márketing, etc. Y ha sido publicada en MIGLIORI (ed.) (2020:3-237). Una segunda colección, asimismo muy variada (pero también con ensayos de filosofía antigua) está en proceso de publicación y se lanzará con el próximo fascículo de *Humanitas* 2022.

Stylos. 2021; 30 (30); pp. 56-80; ISSN: 0327-8859; E-ISSN: 2683-7900

- MIGLIORI, M., “*Un approccio multifocale alla metafisica di Platón*”, 101-128.
En DE SIMONE, P. - GATTI, M. L. (eds.), *Interpretare Platón, Saggi di filosofia antica*, Milano: Vita e Pensiero, 2020.
- MIGLIORI, M.; FERMANI, A. (eds.), *Filosofía antica Una prospettiva multifocale*, Brescia. Scholé, 2020.
- MIGLIORI, M. (ed.), “Il pensiero multifocale”, *Humanitas* 2020, 1/2: 3-237.
- WHITEHEAD, A. N., *Process and Reality*, New York: Free Press, 1979.

¹ Trad. al español de I. Costa. Los pasajes de texto platónico retoman las traducciones reconocidas en español (*Apología de Sócrates y Critón*, de C. Eggers Lan; *Gorgias, Fedro y Político*, de M. I. Santa Cruz; *Teeteto*, de M. Boeri; *Protágoras*, de M. Divenosa; *Fedón*, de A. Vigo; *Sofista*, de N. Cordero; *Leyes*, de F. Lisi; *Carta Séptima*, de J. Zaragoza), con ligeras modificaciones, según la comprensión del texto griego que propone en cada caso el autor.

PHRÓNESIS EN FEDÓN Y PROTRÉPTICO

MARÍA GABRIELA CASNATI¹

RESUMEN: Más allá de la discusión abierta acerca de si existe en Aristóteles un período platónico o académico e, incluso, si el *Protréptico* puede ser incluido dentro de él, en el presente trabajo nos proponemos resaltar el aspecto interesante –aunque poco trabajado– de la estrecha relación entre el tratamiento de la *phrónesis* en el *Fedón* y en el *Protréptico*. Para ello partiremos del análisis del concepto de *phrónesis* en el *Fedón*, donde encontramos una doble aproximación al término que representa tanto el fin más deseable a alcanzar como así también aquella sabiduría práctica que nos permite evaluar adecuadamente ciertas situaciones de la vida. A continuación, retomaremos esta doble vertiente platónica de la *phrónesis* como medio y como fin de la vida buena en algunos fragmentos seleccionados del *Protréptico* para mostrar cómo Aristóteles adhiere a la concepción antropológica platónica en función de un alma rectora que somete al cuerpo y cuya función más excelente debe ser el centro o *télos* de la vida humana. Encontramos que la *phrónesis*, además de permitir al hombre filosofar y alcanzar la contemplación y el conocimiento, exhibe también una dimensión práctica en tanto fundamento del buen uso del cuerpo para vivir del mejor modo posible.

Palabras clave: *Fedón* – *Protréptico* – *Phrónesis* – Filosofía.

ABSTRACT: Beyond the open discussion about whether there is a Platonic or Academic period in Aristotle and, even, whether the *Protrepticus* can be included within it, in this paper we intend to highlight the interesting point – although not so often examined – of the narrow relationship between the treatment of *phrónesis* in the *Phaedo* and in the *Protrepticus*. In order to do so, we will start from the analysis of the concept of *phrónesis* in the *Phaedo*, where we find a double approach to the term that represents both the most

¹ UBA. E-mail: mariagcasnati@gmail.com.

Fecha de recepción: 18/10/2021; fecha de aceptación: 9/12/2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p81-100>

desirable end to be achieved as well as that practical wisdom that allows us to adequately evaluate certain situations in life. Next, we will return to this double platonic aspect of *phrónesis* as a means and as an end of the good life in some selected fragments of the *Protrepticus* to show how Aristotle adheres to the Platonic anthropological conception in terms of a guiding soul that subdues the body and whose most excellent function must be the center or *télos* of human life. We find that *phrónesis*, in addition to allowing men to philosophize and achieve contemplation and knowledge, also exhibits a practical dimension as the foundation of the proper use of the body to live in the best possible way.

Keywords: *Phaedo* – *Protreptic* – *Phrónesis* – Philosophy.

INTRODUCCIÓN

Más allá de la discusión abierta acerca de si existe en Aristóteles un período platónico o académico e, incluso, si el *Protréptico* puede ser incluido dentro de él, en el presente trabajo nos proponemos resaltar el aspecto interesante –aunque poco trabajado– de la estrecha relación entre el tratamiento de la *phrónesis* en el *Fedón* y en el *Protréptico*. Para ello partiremos del análisis del concepto de *phrónesis* en el *Fedón*, atendiendo especialmente al pasaje 66c-69c, donde emerge una doble caracterización del término: por un lado (66c-67b), se dice que es la purificación del alma la que libera del influjo perturbador al cuerpo y que esa purificación es necesaria para alcanzar la *phrónesis*; y, por otro (69b8-c3), la *phrónesis* es presentada como un medio necesario para obtener la purificación del alma. Dentro de esta sección, propondremos una lectura del texto que –en línea con la interpretación de C. J. Rowe– entiende que no hay contradicción entre ambas aproximaciones, ya que en el primer caso el término *phrónesis* designa un tipo de comprensión que resulta inaccesible al filósofo en vida, pero que en el contexto de la propia existencia el término tiene un alcance más limitado y designa simplemente la lúcida apreciación, realizada en la presente vida misma, de lo que

es verdaderamente valioso por oposición a lo que es solo aparentemente valioso. A continuación, retomaremos esta doble vertiente platónica de la *phrónesis* como medio y como fin de la vida buena en algunos fragmentos seleccionados del *Protréptico* para mostrar cómo Aristóteles adhiere a la concepción antropológica platónica en función de un alma rectora que somete al cuerpo y cuya función más excelente debe ser el centro o *télos* de la vida humana. Encontramos que la *phrónesis*, además de permitir al hombre filosofar y alcanzar la contemplación y el conocimiento, exhibe también una dimensión práctica en tanto fundamento del buen uso del cuerpo para vivir del mejor modo posible. A partir del análisis de los fragmentos escogidos intentaremos mostrar cómo la reflexión aristotélica del *Protréptico* recupera la doble vertiente de la *phrónesis* en tanto designa la forma más elevada del saber, esto es, el saber verdadero y filosófico y, en ese sentido, es eminentemente teórica (contenido fundamental de la *philosophía* y sinónimo de la *sophía*), sin descuidar la importancia del cultivo de la *phrónesis* y su utilidad para la vida práctica.

Si nuestra interpretación es acertada, podremos concluir que Aristóteles acuerda con el planteo platónico del *Fedón* para quien alcanzar la *phrónesis* es importante como un instrumento en nuestra vida, sin que eso implique dejar de considerarla el fin último al que aspira el alma. El estagirita, por su parte, entiende que la *phrónesis* es necesaria en nuestra vida práctica aunque, al mismo tiempo, se vuelve indispensable para alcanzar el mejor modo de vida que no es otro que aquel que conoce teóricamente la verdad y los principios primeros. Señalaremos, finalmente, que esta similitud se da justamente en dos obras que pueden encuadrarse dentro del mismo interés protréptico o exhortativo: por un lado, el ateniense se esfuerza por convencer a los seguidores de Sócrates de que su muerte es parte de una enseñanza que debe acercarlos a la vida filosófica; por otro, el estagirita insta a filosofar (seguramente a potenciales seguidores de escuelas rivales) para alcanzar el mejor modo de vida que él propone.

PHRÓNESIS EN EL FEDÓN

La exquisita pluma platónica presenta a un Sócrates que defiende su forma de vida y, específicamente en esta obra, su elección del modo de enfrentar una muerte que se aproxima inexorablemente. Resulta importante delimitar la figura del genuino filósofo, que será quien desprecia involucrarse con los placeres propios del cuerpo para volverse hacia su alma y alejarse, en la medida en que puede, de lo corpóreo. Se distancia de los “así llamados placeres” (τὰς ἡδονὰς καλουμένας, 64d3), distinguiendo –podemos inferir– entre lo que “se dice” que es placentero y lo que él personalmente considera placentero. Aceptar la existencia de “otros” placeres, más ligados al alma que al cuerpo, permitiría pensar que para Sócrates el alma no sería solo un principio cognitivo, sino que también es capaz de experimentar placer en su actividad. En tal sentido, Sócrates se presenta esperanzado en su encuentro, tras la muerte, con dioses sabios y buenos (63b-c), no se irrita al abandonar a sus amigos ante la inminencia de que se encontrará con “buenos dueños y compañeros” (69e) e, incluso, confía en que si el alma parte en buenas condiciones hacia lo divino, inmortal y sabio, “una vez llegada allí, le corresponde ser feliz” (81a). Para explicar esta actitud de confianza se desarrolla la así llamada “apología de Sócrates” (63e-69e), que consiste en la defensa de la vida filosófica como preparación para la muerte, pero una “muerte que el filósofo experimenta aun viviendo”.² Es en este contexto que emerge una valoración negativa de lo corpóreo -que causa no solo distracciones y enfermedades, sino que es origen incluso de guerras, sublevaciones y contiendas-, y también se delinea la oposición entre lo mezclado y lo puro, el no tener tiempo libre (ἀσχολία, 66d2) y la σχολή (ligando siempre el primer término al comercio con el cuerpo y el segundo a la filosofía).

Se afirma que el cuerpo resulta un impedimento si se lo toma como compañero en la investigación: el filósofo debe desligar el alma del cuerpo si quiere alcanzar la *phrónesis*. Es en esta línea (65a9) donde aparece por primera vez en el diálogo el término *phrónesis*, con el sentido de aquel fin que se quiere alcanzar. A continuación (66b1-67b6), en el marco del discurso que los “genuinos filósofos” se dicen unos a otros -que recordemos se pre-

² Cf. CASERTANO (2015: 66).

senta como algo forzoso/necesario (ἀνάγκη, 66b1)- emergen cuestiones importantes. En primer lugar, encontramos dos sentidos de muerte que se superponen: uno real (según el cual la muerte es el alma que vive separada del cuerpo) y otro metafórico (donde estar muerto es el alma que, aun en vida del hombre, se distancia del cuerpo y de sus necesidades propias). De cualquier modo, ambos sentidos de muerte tienen el mismo fin: llegar a la verdad (ἀληθείας, 66b7, 66d7, 67b1) y a la inteligencia/sabiduría (φρονήσεως, 66e3; ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν, 66a6).³ Alcanzar la *phrónesis* es lo que distingue al verdadero filósofo, algo que es retomado en 79d al afirmar que cuando el alma examina por sí misma (αὐτὴ καθ’ αὐτήν, 79d1) se remonta hacia aquello que es puro, siempre existente e inmortal, y en virtud de que es congénere con la realidad eterna (ὡς συγγενῆς οὕσα αὐτοῦ ἀεὶ, 79d3) y al estar sola por sí misma, cesa en el extravío y permanece siempre en el mismo estado, y ese estado recibe el nombre de *phrónesis* (καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται, 79d6-7). Desde esta perspectiva, *phrónesis* es aquel estado o condición o afección o disposición (πάθημα, 79d7) del alma que, separada de las demandas del cuerpo en su condición encarnada, permanece siempre igual y en compañía de lo inmortal. Incluso, tal como Sócrates le explica a Simias en el desarrollo del argumento de la reminiscencia, “nuestras almas existían ya entonces, antes de venir a la figura humana, separadas del cuerpo y poseían *phrónesis*”⁴ (76c12), donde es significativo que el único atributo que se predica explícitamente del alma separada del cuerpo en todo el *Fedón* es justamente la posesión de *phrónesis* de esta línea. De allí que en estos pasajes pueda traducirse el término como “sabiduría” (Vigo,

³ En la línea 66a6 aparecen ambos términos juntos (ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν) y es discutible si deben ser considerados como sinónimos o no. WILLIAMSON (1904: 127) sostiene que aquí Platón distingue intencionalmente ambos términos: mientras ἀλήθειάν debe ser entendida como verdad objetiva, φρόνησιν alude al *páthema* mental que la aprehende. Otra interpretación (con la que concordamos) y en línea con el sentido de la argumentación de estas líneas, consiste en reconocer que el conocimiento verdadero solo será posible una vez que el alma esté en sí y por sí misma; y que aquí, mientras el cuerpo sea un elemento disruptivo en su asociación con el alma, esta se encuentra alejada de la verdad y el conocimiento/sabiduría (entendidos como sinónimos) debido a las demandas del cuerpo. En este último sentido, cf. WHITE (1989: 48).

⁴ “αἱ ψυχαὶ καὶ πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἶδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον” (76c11-12).

Eggers Lan) o “inteligencia” (Casertano), para acentuar el aspecto teórico del saber propio del ser inmutable. Se trata de un puro saber contemplativo que conforma el ideal a alcanzar para acceder a la verdad. Es el pensamiento en su forma más alta, es inteligir aquello que es inteligible.

Sócrates deberá esforzarse por convencer a sus interlocutores de que los que cultivan rectamente la filosofía se ejercitan en el morir y que en ningún otro lado se encontrará la *phrónesis* de modo más puro que en el Hades (nueva aparición del término en 68b4, con el mismo sentido). Una gran dificultad radica en que la mayoría de los hombres cree que, para quien no encuentra agradable aquellos placeres ligados con el cuidado del cuerpo ni toman parte de ellos –y acá asoma en el texto un nuevo sentido de muerte⁵– “no vale la pena estar vivo, sino que quien no se preocupa para nada de los placeres que se obtienen a través del cuerpo anda bastante cerca de estar muerto” (65a6-7). En contraste –sostiene Sócrates– el filósofo se halla ya muerto en vida a todas estas cosas y se dedica principalmente a su alma. Dada la definición de muerte como “el abandono del cuerpo por parte del alma” (64c4-5),⁶ Sócrates afirma que alcanzar ese estado constituye el objetivo de quien filosofa rectamente. Quien así haya actuado no temerá, pues, la llegada de la muerte en tanto dedicó sus esfuerzos a separarse de las demandas corpóreas en el mayor grado posible, no permitiendo que el alma se distraiga y sea engañada en la búsqueda de la verdad. Una vez en ese estado, “hay esperanza de que alcancen aquello que amaron a lo largo de su vida, y lo que amaban es la *phrónesis*” (68a1-2): nueva aparición del término como aquella meta a alcanzar por el alma una vez separada definitivamente del cuerpo.

⁵ A los dos sentidos de muerte mencionados antes, se puede agregar el que aparece aquí: la muerte considerada como algo negativo que implica no procurarse los placeres corpóreos, únicos bienes por los que vale la pena vivir. Se retoma en 68d: “todos los demás juzgan que la muerte se cuenta entre los males mayores”.

⁶ Unas líneas después, en 67d4-5, se reformula la definición de muerte en términos de “liberación y separación del alma respecto del cuerpo” (λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος), mientras que en 64c la muerte es definida como separación del cuerpo por parte del alma en términos evaluativamente neutros. Es posible que, tras haber enfatizado que el cuerpo y lo corpóreo son fuente de perturbación e impedimento para la actividad del alma, se reformule la caracterización anterior y se presente a la muerte como algo deseable para el filósofo y, en ese sentido, la *separación* es a la vez *liberación* para el alma. Cf. ROWE (1993: *ad loc.*).

Podemos preguntarnos en qué consistirá esta acción del alma que en vida se concentra sobre sí misma, desligada todo lo posible de los sentidos. Es muy interesante en este punto el cambio de perspectiva en el análisis platónico: se pasa de lo que el filósofo puede esperar cuando su alma esté separada del cuerpo, a cómo el filósofo debe actuar, durante su vida, para alcanzar dicho momento en un estado adecuado.⁷ En ese sentido, *phrónēsis* no aludirá a un pensamiento abstracto que se desentiende del mundo sensible, sino que consistirá más bien en un modo de vida dedicado a la filosofía (ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν, 68c11-12). Como señala Casertano,⁸ “los pensamientos del filósofo siempre conciernen a este mundo, porque busca su significado, precisamente: la verdad”. Sócrates afirma que el alma razona del mejor modo cuando está librada a sí misma, sin ser perturbada por los sentidos y que es en el razonamiento cuando se le hace manifiesto algo de lo que es (τοῦ ὄντος, 65c9). Para captar la *ousía* de las cosas, aquello que cada una precisamente es, el alma debe concentrarse en sí misma y alejarse del cuerpo. Y si bien nadie se negaría a aceptar que existe algo justo en sí mismo, y algo bello y algo bueno, solo el alma –alejada de los sentidos– podrá considerarlo de modo preciso y aproximarse a su conocimiento.

Ahora bien, apelar a lo inteligible para explicar el mundo que nos rodea desde una perspectiva filosófica, tiene consecuencias metafísicas y epistemológicas (*Fedón* 78d-79a) pero también, y fundamentalmente en este contexto, consecuencias prácticas. Todo el discurso protréptico que Sócrates despliega en el *Fedón* puede entenderse como el intento de mostrar y explicar su actitud frente a la vida y a la muerte para exhortar a sus seguidores y movilizarlos respecto de su propia praxis y de su propia consideración de qué sea la existencia humana. Es mostrarles que para el filósofo alcanzar la muerte, y específicamente estar muerto, constituye el mejor y más noble modo de vida. ¿Cómo dirige, pues, su vida el filósofo para alcanzar tal fin? La condición del éxito es tener un pensamiento sin mezcla con lo sensible, esto es, purificado de las turbaciones del cuerpo. En tal sentido debe entenderse la insistencia en la purificación: un modo de vida puro será aquel que el filósofo experimenta “en vida” cuando “está muerto” a las pasiones y de-

⁷ Cf. WHITE (1989: 52).

⁸ Cf. CASERTANO (2015: 67).

seos que lo esclavizan. Esta purificación permitirá conocer las Formas y también reconocer a los particulares sensibles en su relación con ellas.

En este contexto se resignifica el concepto de *phrónesis*. La metáfora monetaria de la virtud,⁹ anclada en el plano de la acción humana, muestra que sin la *phrónesis*, nuestras acciones consideradas valientes y moderadas no son más que simples remedos¹⁰ de virtud que no poseen nada sano ni verdadero (ὕγιες οὐδ' ἄληθές, 69b8). Y agrega el texto:

“Pero, en verdad, puede que la moderación, la justicia y la valentía no sean realmente sino una especie de purificación (*kátharsís*) de todas esas cosas, y que la propia sabiduría (*phrónesis*) sea una especie de medio de purificación (*katharmós*)” (69b8-c3).

Según nuestra interpretación, este pasaje continúa la distinción anterior entre el verdadero filósofo y el amante del cuerpo. Este último solo busca acrecentar el placer y disminuir el dolor con su modo de actuar; mientras que el verdadero filósofo, en sus acciones y experiencias cotidianas, considera, en cambio, el placer, el dolor, el miedo y demás pero en relación con la

⁹ Escapa a los límites de este trabajo analizar el pasaje 68d2-69e4, donde se señala que la valentía (*andréia*) y la moderación (*sophrosýne*) solo pertenecen a quien realmente es filósofo. Frente a ello, el común de la gente utiliza los términos en el sentido corriente (o, como dirá después, la moderación en su *modalidad ingenua*) y considera temperantes a los que son temperantes por intemperancia, en tanto dominan algunos placeres (esto es, tiene la capacidad de mantener una disposición tranquila de austeridad y mesura respecto de los deseos apetitivos) solo en vista de otros placeres. Mientras que el verdadero moderado o temperante, modera los placeres en vista de la *phrónesis*. Como señala VIGO (2009: *ad loc*) “lo que quiere significar Sócrates al describir la forma corriente de la moderación como el resultado de un cierto tipo de desenfreno, se comprende mejor cuando se atiende al plano estrictamente motivacional: quienes se abstienen de determinados placeres, por temor a quedar privados de otros, solo exteriormente parecen comportarse del modo en que lo reclama la virtud de la moderación, ya que, desde el punto de vista de la motivación interna de sus acciones, sigue siendo el placer el que provee la pauta última para la orientación de su comportamiento”. En este marco, la metáfora monetaria del intercambio de virtudes (*Fedón* 69a6-c3) concluye que la posesión de la sabiduría es lo que distingue entre un modo ingenuo o corriente y el modo verdadero de entender la virtud. Cf. WHITE (1989: 54-57), GOOCH (1974), LUCE (1944).

¹⁰ El término es *skiagraphía* (σκιαγραφία, 69b7), que literalmente significa “pintura de sombras”. Cf. la aclaración de CASERTANO (2015: *ad loc*), que cita otros usos platónicos del término para caracterizar a aquellas pinturas (por ejemplo, las de escenarios teatrales) que producen efectos de perspectiva mediante el uso de sombras, esto es, de claroscuros, y que alteraban las proporciones reales para dar una “ilusión” de realidad a los espectadores.

phrónesis. En este sentido, la *phrónesis* se constituye como un medio¹¹ ineludible para alcanzar la virtud verdadera. Lo que se quiere señalar es que el verdadero filósofo no solo se purifica para llegar a alcanzar la *phrónesis* en su estado desencarnado, sino también en su praxis cotidiana es verdaderamente virtuoso en tanto “intercambia” placeres y dolores con la guía de la *phrónesis* que, desde esta perspectiva, constituye un medio para producir la virtud verdadera. Solo la presencia de la *phrónesis* hace que las virtudes sean verdaderas y sanas (a diferencia de lo que sucede con la visión popular y mercantilista de la virtud), en tanto en este nivel de análisis *phrónesis* indica la sabiduría que se manifiesta a través de una actitud o comportamiento prudente y reflexivo, que aporta el genuino fundamento racional que garantiza la convergencia adecuada entre sensaciones y pensamiento.

No deja de llamar la atención que mientras en 66c-67b, como vimos, se consideraba que era la purificación del alma la que la liberaba del influjo perturbador del cuerpo y que esa purificación era necesaria para que finalmente el alma desencarnada pudiera alcanzar la *phrónesis*, pocas páginas después (69b8-c3) encontramos que se opone la purificación (κάθαρσις) como un determinado estado y se considera a la *phrónesis* como el medio por el cual obtenerla (καθαριός). ¿Estamos, pues, ante una contradicción? Según nuestro análisis no se trata de una contradicción, sino más bien de dos perspectivas diferentes de análisis de la *phrónesis*. En palabras de Rowe,¹² no hay contradicción entre ambos pasajes, ya que en el primer caso el término *phrónesis* designaba un tipo de comprensión que resulta inaccesible al filósofo en vida, pero en el contexto actual de nuestra existencia el término tiene un alcance más limitado y designa simplemente la lúcida apreciación, reali-

¹¹ Si bien el análisis de esta diferencia excede los límites del presente escrito, hay que señalar que el pasaje dice que la moderación, la justicia y la valentía son una especie de *kátharsis*, mientras que la *phrónesis* es una clase de *katharmós*. Es discutible si el uso de dos términos análogos pero distintos intenta trazar alguna diferenciación. ROWE (1996: *ad loc*) encuentra evidente el contraste: *kátharsis* es el estado de purificación (si es que las virtudes son estados), y se opone a *katharmós* en tanto lo que produce ese estado. Consideramos que esta decisión es posterior a la consideración de la posible subordinación de la virtud verdadera a la *phrónesis*.

¹² ROWE (1996: *ad* 69c1); interpretación retomada por VIGO (2009: *ad loc.*).

zada en la presente vida misma, de lo que es verdaderamente valioso por oposición a lo que es sólo aparentemente valioso.

Lo dicho hasta aquí puede resumirse en el siguiente deseo socrático:

“Hay grandes esperanzas, amigo, para quien llega donde yo voy, de obtener allí en medida suficiente aquello que fue objeto de ocupación principal en nuestra vida pasada” (*Fedón*, 67b7-10).

Frente al inminente desenlace, Sócrates confía en que su alma irá al Hades donde entrará en contacto con la *phrónesis*, verdadera sabiduría inmutable y eterna. Pero ese encuentro solo será posible en tanto en vida fue un genuino filósofo, cuya praxis se orientó por la virtud verdadera fundada en la *phrónesis* que, en tanto examen permanente del alma, constituye la purificación que beneficia la vida del filósofo.

PHRÓNESIS EN EL PROTRÉPTICO

Nos interesa en este punto marcar la continuidad de esta doble vertiente platónica de la *phrónesis* como medio y como fin de la vida buena en algunos fragmentos seleccionados del *Protréptico*, para mostrar cómo Aristóteles adhiere a la concepción antropológica de su maestro en cuanto a un alma rectora que somete al cuerpo y cuya función más excelente debe ser el centro o *télos* de la vida humana. Esto aparece con claridad en los fragmentos 61 y 62¹³ del *Protréptico*¹⁴:

(B61) “(...) lo que está por naturaleza más dotado para gobernar y mandar es lo mejor, como lo es el hombre en relación con los demás animales. Así pues, el alma es mejor que el cuerpo (al estar más dotada para gobernar) y en el alma es mejor lo que posee razón y entendimiento. Tal es,

¹³ También en B59: “Además, de las partes que nos constituyen, una es el alma y la otra, el cuerpo, aquella gobierna y este es gobernado, la primera utiliza y el segundo subyace <al alma> como instrumento. Por lo demás, el uso de lo que es gobernado y del instrumento se subordina siempre a lo que gobierna y utiliza”. (Ἐτι τοίνυν τὸ μὲν ἐστὶ ψυχὴ τῶν ἐν ἡμῖν τὸ δὲ σῶμα, καὶ τὸ μὲν ἄρχει τὸ δ' ἄρχεται, καὶ τὸ μὲν χρῆται τὸ δ' ὑπόκειται ὡς ὄργανον. ἀεὶ τοίνυν πρὸς τὸ ἄρχον καὶ τὸ χρώμενον συντάττεται ἢ τοῦ ἀρχομένου καὶ τοῦ ὄργανου χρεία.)

¹⁴ Para todos los fragmentos se utilizará la traducción de VALLEJO CAMPOS (2005) que sigue la edición de Düring.

efectivamente, lo que manda y prohíbe, y dice lo que debe y no debe hacerse”.¹⁵

(B62) “Así pues, cualquiera que sea la virtud de esta parte, es necesario que sea la más deseable tanto, en general, para todos como para nosotros. Podría afirmarse, en efecto, según creo, que nosotros somos exclusiva o mayormente esta parte”.¹⁶

Como vemos, también Aristóteles identifica lo más propio de la persona con su alma, donde el intelecto, en tanto lo más elevado y mejor, constituye el verdadero sí mismo, aquello que más genuinamente uno es (algo que aparece también en los fragmentos 17 y 23). Es importante notar que para Aristóteles el alma es superior porque posee autoridad, es dominante y rectora, y por tanto puede ordenar y prohibir qué debe hacerse y qué no. De modo que cuando la mejor parte del hombre, esto es, la parte racional de su alma,¹⁷ alcanza su excelencia, entonces su poseedor está bien dispuesto o está bien gobernado. Como señala Seggiaro,¹⁸ si el hombre no dispusiese de esta capacidad de poder determinar qué necesita y qué lo perjudica, es decir, si no dispusiese del pleno ejercicio de sus competencias deliberativas y no estuviese gobernado por ellas, su vida estaría dominada por sus impulsos instintivos.

¹⁵ (B61) Καὶ μὴν ὅταν γ' ἔχη τὰ μάλιστα καὶ κυριώτατα καὶ τιμιώτατα τὴν ἀρετὴν, τότε εὐδίακεται• τοῦ βελτίονος ἄρα φύσει βελτίων ἐστὶν ἢ κατὰ φύσιν ἀρετὴ• βέλτιον δὲ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικώτερον καὶ μᾶλλον ἡγεμονικόν, ὡς ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα• οὐκοῦν ψυχὴ μὲν σώματος βέλτιον (ἀρχικώτερον γάρ), ψυχῆς δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν• ἔστι γὰρ τοιοῦτον ὃ κελεύει καὶ κωλύει, καὶ δεῖν ἢ μὴ δεῖν φησι πράττειν.

¹⁶ (B62) Ἦτις ποτ' οὖν ἐστὶν ἀρετὴ τοῦτου τοῦ μέρους, ἀναγκαῖον εἶναι πάντων αἰρετωτάτην ἀπλῶς τε πᾶσι καὶ ἡμῖν• καὶ γὰρ ἂν τοῦτ', οἶμαι, θεῖη τις, ὡς ἦτοι μόνον ἢ μάλιστα ἡμεῖς ἐσμὲν τὸ μόνιον τοῦτο.

¹⁷ Por supuesto, en el *Fedón* no se distinguen partes del alma (algo que sí encontramos, por ejemplo, en *República* y *Fedro*), sino que la oposición se da entre el cuerpo y el alma. Sin embargo, es claro que las apetencias del cuerpo perturban al alma, que puede verse contaminada por los males del cuerpo (66b) y por tanto hay que purificarla. Es notable que Sócrates afirme que el viaje al Hades se presenta con buenos auspicios para el hombre “que juzgue haber preparado su pensamiento (τὴν διάνοιαν) de modo tal que esté purificado” 67c2-3, donde *diánoia* aparece como sinónimo de *psykhé*.

¹⁸ Cf. SEGGIARO (2019: 122).

En el *Fedón*, ambas cuestiones se afirman explícitamente. Por un lado, al responder a la objeción de Simias del alma-armonía, Sócrates afirma el carácter directriz del alma en tanto que de todas las cosas que hay en un hombre no hay otra que “gobierne (ἄρχειν) que no sea el alma, especialmente si es sensata (φρόνιμον)” (94b4-5); de aceptar que es como una armonía, entonces dirigiría “todas aquellas cosas de las que se dice que ella misma se compondría”, cuando más bien “se <les> opone poco menos que en todo durante toda la vida, y <las> domina en todas las formas <posibles>” (94c10-d2). Por otro lado, se opera una asimilación del alma con el intelecto o la razón o la facultad de razonar o, si se quiere, con el principio cognitivo con el cual se busca la *phrónesis*. Leemos que el alma “entra en contacto con la verdad” cuando intenta examinar algo sin la interferencia del cuerpo (65b9), “que es en el razonamiento (ἐν τῷ λογίζεσθαι, 65c2) donde puede hacerse manifiesto algo de lo que es, y que sin duda el alma “razona del mejor modo” (λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, 65c5) cuando no la perturba ni el oído, ni la vista, ni ninguna otra sensación.¹⁹ Por cierto, también en Platón el alma se identifica con el sí mismo, con el verdadero yo: cuando Critón - amigo fiel de Sócrates, que se preocupa por los aspectos “prácticos” pero no llega a entender el significado profundo de las palabras escuchadas-²⁰ le pregunta: “¿Y de qué modo debemos sepultarte? (θάπτωμεν δέ σε τίνα τρόπον;)” (*Fed.* 115c3), queriendo saber si debe enterrar el cadáver entero o solo las cenizas en una urna tras su incineración (alternativa que aparece en 115e), Sócrates retoma la pregunta y la reinterpreta en su sentido más profundo: “yo soy este Sócrates (ἐγώ εἰμι οὗτος Σωκράτης) que ahora mismo está dialogando” mientras que Critón “cree, más bien, que yo soy ese cadáver (οἶεταί με ἐκεῖνον εἶναι ... νεκρόν) que verá en poco <tiempo> más, y me pregunta cómo debe sepultarme (πῶς με θάπτῃ)”. Esto es, Sócrates retoma el pronombre personal contenido en la pregunta (sepultarte) y amonesta cariñosamente a Critón: no cuenta de nada el largo argumento (πολὸν λόγον) que

¹⁹ La cuestión del cuerpo como un obstáculo peligroso para la vida buena y la filosofía como una actividad que promueve el buen uso del cuerpo para vivir lo mejor posible también aparece en el fragmento B8. Cf. MEGINO (2006: 139).

²⁰ Cfr. CASERTANO (215: 17-18), quien enumera todas las apariciones de Critón en los distintos diálogos y sus intervenciones en el *Fedón*.

ha desarrollado para mostrar que, una vez que beba el veneno, él ya no permanecerá entre ellos sino que se irá con los bienaventurados. El maestro se desilusiona en tanto los argumentos y el mito ofrecidos²¹ parecen haber sido en vano. De otro modo, todos sabrían que Sócrates, su persona, quien él es, no se identifica con el cadáver que quedará tras su ejecución y que será enterrado, sino que más bien él es su alma que partirá a otro sitio (*Fed.* 115c6-e8).

Ahora bien, antes de concentrarnos específicamente en la continuidad del concepto de *phrónesis* en ambas obras, no podemos dejar de señalar cierto desacuerdo entre los especialistas. Mientras W. Jaeger afirma que el *Protréptico* fue escrito para exaltar el ideal educativo de la Academia, que se funda en el concepto de *phrónesis* como pura contemplación y equivalente del conocimiento filosófico, y que ese es el sentido que retoma Aristóteles en dicha obra,²² para I. Düring el *Protréptico* es una obra madura que, si bien tiene un origen platónico, expresa una filosofía propia y original.²³ Sin pretender zanjar esta discusión, nuestro objetivo es relevar fragmentos aristotélicos para mostrar la continuidad en la recepción del concepto de *phrónesis* que ya analizamos en el *Fedón*.

Comenzaremos con los fragmentos 67 y 68, donde se pone de manifiesto el carácter teórico de la *phrónesis*:

(B 67) Así pues, al comparar un modo de ser con otro, nada hay más digno de ser elegido que la sabiduría (φρονήσεως), de la cual decimos que es facultad de lo más elevado que hay en nosotros. Efectivamente, la parte cognoscitiva (τὸ γνωστικὸν μέρος),²⁴ ya sea aislada o conjuntamente, es lo mejor de toda el alma y su virtud es la ciencia.²⁵

²¹ Creemos que los argumentos y el mito final constituyen diferentes tipos narrativos que sustentan, ambos, la escena final de la obra.

²² JAEGER (1992: 97-101).

²³ DÜRING (1955: 81-97).

²⁴ Esta “parte cognoscitiva” claramente es el νοῦς (DÜRING, 1961: 239).

²⁵ Οὐκοῦν τῆς φρονήσεως, ἣν φαμεν δύναμιν εἶναι τοῦ κυριωτάτου τῶν ἐν ἡμῖν, οὐκ ἔστιν αἰρετώτερον οὐδέν, ὡς ἕξις πρὸς ἕξιν κρίνεσθαι• τὸ γὰρ γνωστικὸν μέρος καὶ χωρὶς καὶ συγκείμενον βέλτιόν ἐστι πάσης τῆς ψυχῆς, τούτου δ’ ἐπιστήμη ἀρετή.

(B 68) En consecuencia, ninguna de las llamadas virtudes particulares es función de la sabiduría, pues esta es mejor que todas y, por otro lado, el fin producido es siempre superior a la ciencia que lo produce. Ciertamente, toda virtud del alma, de esta forma, ni es función suya, ni es la felicidad. Efectivamente, si <este saber> fuera de carácter productivo, sus productos serán diferentes de sí mismo, como lo es la casa respecto a la construcción, que no es parte de la casa, mientras que la sabiduría es parte de la virtud y de la felicidad. Pues nosotros decimos que la felicidad deriva de ella o es ella misma.²⁶

Tal como señala Megino²⁷ aquí *phrónesis* es entendida como la ciencia de lo máximamente cognoscible, de los primeros principios y causas; por tanto, las virtudes morales (como la prudencia, la justicia o la valentía), que no pertenecen a la parte cognoscitiva del alma, están subordinadas a ella. En este sentido, podemos afirmar con Vallejo Campos²⁸ que la *phrónesis* en el *Protréptico* es entendida como un saber teórico y una virtud intelectual, que involucra la mera razón²⁹ (a diferencia de las virtudes particulares de carácter ético). En estos fragmentos Aristóteles afirma la superioridad de la *phrónesis* respecto de los saberes productivos: el fin de estos últimos es la cosa producida, que es distinta de los saberes mismos y superior a estos en tanto que constituye su razón de ser. La sabiduría, por el contrario, consiste en una facultad cuyo ejercicio es un fin en sí mismo, dado que en el pensar y en la contemplación propios del conocimiento filosófico, que son obra suya, se cumple la excelencia o virtud que corresponde al hombre por naturaleza. En estas líneas, pues, Aristóteles defiende la superioridad de la vida teórica

²⁶ Οὐκ ἄρα ἐστὶν ἔργον αὐτῆς οὐδεμία τῶν κατὰ μέρος λεγομένων ἀρετῶν· πασῶν γάρ ἐστι βελτίων, τὸ δὲ ποιούμενον τέλος αἰεὶ κρεῖττον ἐστὶ τῆς ποιούσης ἐπιστήμης· οὐδὲ μὴν ἅπασα τῆς ψυχῆς ἀρετὴ οὕτως ἔργον οὐδ' ἡ εὐδαιμονία. εἰ γὰρ ἔσται ποιητικὴ, ἑτέρα ἑτέρων ἔσται, ὥσπερ οἰκοδομικὴ οἰκίας, ἣτις οὐκ ἔστι μέρος τῆς οἰκίας. ἢ μὲντοι φρόνησις μῦρον τῆς ἀρετῆς ἐστὶ καὶ τῆς εὐδαιμονίας· ἢ γὰρ ἐκ ταύτης ἢ ταύτην φαμὲν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν.

²⁷ MEGINO (2006: 153).

²⁸ VALLEJO CAMPOS (2005: 158)

²⁹ DÜRING (1961: 240) señala que, a pesar de la profundización que opera Aristóteles en su obra sobre el tratamiento de muchos temas y la consecuente terminología nueva que introduce, siempre conserva la misma fe en la razón y en la vida según el *noûs* del *Protréptico* en su *Ética Nicomaquea* (cf. B 78 y *Ética Nicomaquea* 1178 a 5-8).

(*theoretikós bíos*) y de la *phrónēsis*, cuyo valor está por encima del ámbito político y del productivo.

Y en el fragmento 70 se concluye sobre el carácter puramente teórico de la *phrónēsis*:

(B 70) El pensar y contemplar³⁰ (Τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν), por tanto, son función de la virtud³¹ y esto es para los hombres, de todas las cosas, lo más digno de ser elegido, como lo es también, en mi opinión, el ver para los ojos, lo cual es algo que uno desearía poseer, aunque por causa de ello no resultara nada aparte de la visión misma.³²

En tanto el *phroneîn*, el contemplar, es función de la *phrónēsis*, se ajusta perfectamente la comparación entre el *phroneîn* y el ver, dado el carácter teórico y desinteresado que distingue a la vista. Esto se repite en B72,³³ donde se defiende la superioridad del conocimiento puro y se caracteriza (algo recurrente en Aristóteles) al deseo de saber como una tendencia que está fundamentada en la propia naturaleza humana.³⁴

Ahora bien, junto con esta trascendencia teórica de la *phrónēsis* que conlleva la vida contemplativa, encontramos también en el *Protréptico* una aproximación ligada a su carácter práctico. Comencemos con el fragmento B4:

(B4) Y esto es así en verdad. Pues, como dice el proverbio, el hartazgo engendra soberbia y la falta de cultura unida al poder trae como consecuencia la insensatez. Efectivamente, para los que tienen una mala condición en

³⁰ φρονεῖν y θεωρεῖν han de tomarse como dos aspectos de una misma función. El καί es explicativo. MEGINO (2006:154).

³¹ Acordamos con Berti quien señala que la *areté* que se menciona en esta línea es la *phrónēsis*, de la cual el *phroneîn* y el *theoreîn* son su función.

³² Τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν ἔργον τῆς ψυχῆς ἐστὶ καὶ τοῦτο πάντων ἐστὶν αἰρετώτατον τοῖς ἀνθρώποις, ὥσπερ οἶμαι καὶ τὸ τοῖς ὄμμασιν ὄραν, ὃ καὶ ἔλοιτό τις ἂν ἔχειν, εἰ καὶ μὴ τι μέλλοι γίγνεσθαι δι’ αὐτὸ παρ’ αὐτὴν τὴν ὄψιν ἕτερον.

³³ (B72) “Por lo demás, si amamos el ver por sí mismo, esto prueba suficientemente que todos aman extremadamente pensar y conocer (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γινώσκειν)”. Esta aproximación de carácter teórico a la *phrónēsis* como contemplación la encontramos también en B94, B95, donde *phrónēsis* es prácticamente sinónimo de *sophía* (cf. MEGINO, 2006: 159-160).

³⁴ Cf. VALLEJO CAMPOS (2005: 159-160). Para un detalle del argumento según el cual el amor a la vista demuestra que todo el mundo ama *phroneîn* en los fragmentos B70-77, cf. BERTI (1997: 436-437).

lo relativo al alma, la riqueza, la fuerza y la belleza no constituyen un bien, sino que cuanto más alto grado alcancen estas disposiciones, tanto mayores y más abundantes serán los daños para el que las posea sin la sabiduría (φρονήσεως). Pues “no dar a un niño una espada” significa que no hay que poner el poder en manos de hombres malvados.³⁵

En este fragmento, en que Aristóteles apela a la sabiduría popular de un proverbio en su cometido de mostrar la conveniencia de emprender estudios filosóficos, emerge el carácter práctico de la *phrónesis*: supuestos bienes como la riqueza, la fuerza y la belleza no constituyen realmente un bien para quien carece de *phrónesis*; más bien, se vuelven dañinos si no son guiados por una dirección prudente.³⁶ El sentido con el que aparece en estas líneas el término *phrónesis* se ajusta a la definición de *Ética Nicomaquea* 1141b8-15 donde se afirma que “La prudencia (*phrónesis*) se refiere a las cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente (*toû phronímou*) consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre”.³⁷

Este sentido reaparece en B53:

(B 53) No hay, pues, que rehuir la filosofía, si la filosofía es en verdad, según creemos, la adquisición y el uso del saber, y el saber (σοφία) está entre los bienes más grandes. No debemos navegar hasta las columnas de Hércules por afán de lucro y arrostrar muchos peligros y, en cambio, por la sabiduría (φρόνησιν), no esforzamos nada y andar escatimando. Ciertamente, es propio de esclavo afanarse por vivir, pero no por vivir bien, y seguir

³⁵ Καὶ τοῦτο κατ' ἀλήθειαν οὕτως ἔχει• τίκει γάρ, ὡς φησιν ἡ παροιμία, κόρος μὲν ὕβριν, ἀπαιδευσία δὲ μετ' ἐξουσίας ἄνοιαν. τοῖς γὰρ διακειμένοις τὰ περὶ τὴν ψυχὴν κακῶς οὔτε πλοῦτος οὔτ' ἰσχυρὸς οὔτε κάλλος τῶν ἀγαθῶν ἐστίν• ἀλλ' ὅσῳ περ ἂν αὐτὰ μᾶλλον αἰ διαθέσεις καθ' ὑπερβολὴν ὑπάρξωσι, τοσοῦτῳ μείζω καὶ πλείω τὸν κεκτημένον βλάπτουσιν, <ἐάν> ἄνευ φρονήσεως παραγέρονται• τὸ γὰρ μὴ παιδὶ μάχαιραν τοῦτ' ἐστὶ τὸ μὴ τοῖς φαύλοις τὴν ἐξουσίαν ἐγχειρίζειν.

³⁶ Es evidente la similitud entre estas líneas citadas y el modelo de discurso expuesto por Platón en *Eutidemo* 280d-282d.

³⁷ Se utiliza la traducción de PALLÍ BONET (1993).

las opiniones de la mayoría en lugar de considerar que sea la mayoría la que siga las nuestras, y lo es también ir en busca de riquezas sin cuidarse lo más mínimo de cosas más elevadas.³⁸

En este fragmento Aristóteles utiliza *sophía* y *phrónesis* como términos sinónimos para indicar la necesidad de este tipo de saber para la vida buena y haciendo alusión no sólo al carácter teórico sino también al valor práctico del término. Es interesante notar, siguiendo en este punto a Megino,³⁹ la insistencia en el uso de ejemplos para defender la insuficiencia que implica la adquisición y posesión de sabiduría si ella no es acompañada de un uso práctico, es decir, por la realización de buenas acciones que conduzcan a la felicidad; esto es, no basta con conocer el bien sino que hay que actuar bien. Dentro de esta misma línea de análisis, en el fragmento B103⁴⁰ y trazando una analogía con el caso de la riqueza, Aristóteles distingue entre dos modos de vivir: el simple vivir (τὸ ζῆν) y el vivir felizmente o de un modo bello (τὸ ζῆν εὐδαιμόνως, τὸ ζῆν καλῶς). Quien no se contente solamente con vivir (como hace la mayor parte de los hombres) y quiera vivir felizmente, deberá empeñar el esfuerzo necesario para adquirir la *phrónesis*, que conoce la verdad (ταύτην τὴν φρόνησιν ἣτις γνώσεται τὴν ἀλήθειαν). Por fin, la importancia de este sentido de la *phrónesis* también aparece en B27,⁴¹ donde se distingue un uso práctico de la razón que corresponde a la

³⁸ Οὐ δὴ δεῖ φεύγειν φιλοσοφίαν, εἴπερ ἐστὶν ἡ μὲν φιλοσοφία, καθάπερ οἴομεθα, κτῆσις τε καὶ χρῆσις σοφίας, ἡ δὲ σοφία τῶν μεγάλων ἀγαθῶν• οὐδὲ δεῖ χρημάτων μὲν ἕνεκα πλεῖν ἐφ’ Ἡρακλέους στήλας καὶ πολλάκις κινδυνεύειν, διὰ δὲ φρόνησιν μηδὲν πονεῖν μηδὲ δαπανᾶν. ἢ μὴν ἀνδραποδῶδες γε τοῦ ζῆν ἀλλὰ μὴ τοῦ ζῆν εὖ γλίχασθαι, καὶ ταῖς τῶν πολλῶν αὐτὸν ἀκολουθεῖν δόξαις ἀλλὰ μὴ τοὺς πολλοὺς ἀξιοῦν ταῖς αὐτοῦ, καὶ τὰ μὲν χρήματα ζητεῖν τῶν δὲ καλῶν μηδεμίαν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι τὸ παράπαν.

³⁹ MEGINO (2006: 152).

⁴⁰ (B 103) Además de esto, igual que en el caso de la riqueza, no es la misma la propiedad que permite a los hombres vivir y aquella que les permite vivir felizmente, en relación con la sabiduría (περὶ φρονήσεως), tampoco es la misma, según creo, la que necesitamos para vivir meramente y para vivir bien. Con la mayoría hay que tener una gran indulgencia por su forma de proceder, pues hacen votos por ser felices, pero se contentan tan solo con poder vivir. No obstante, quien crea que no debemos sobrellevar la vida de cualquier modo, será ridículo si no soporta todo el esfuerzo necesario y no pone todo su empeño para llegar a poseer esta sabiduría (ταύτην τὴν φρόνησιν) que conocerá la verdad. Para un análisis de este fragmento, cf. BERTI (1997: 438) y DÜRING (1961: 260-261).

⁴¹ (B 27) De manera que aquellos pensamientos que son deseables por la mera contemplación

phrónesis y, por otro lado, una perspectiva teórica en la que se encuadra a la *sophía*: “Los pensamientos especulativos son valiosos en sí mismos y dentro de estos es preferible la sabiduría del intelecto (τοῦ νοῦ ἢ σοφία), mientras que, tratándose de acciones, <son preferibles los pensamientos basados> en la prudencia (κατὰ φρόνησιν)”.

Habiendo trazado este recorrido y a modo de conclusión, interesa especialmente citar el fragmento 85, donde encontramos un uso de *phrónesis* que conjuga su doble vertiente teorética y práctica:

(B 85) Ahora bien, la función del alma es sólo o mayormente pensar y razonar. Por tanto, es simple y fácil para cualquiera llegar a la conclusión de que vive más (propriadamente) el que piensa rectamente y más (propriadamente) que todos el que más alcanza la verdad, y que este es el que piensa y ejerce la actividad contemplativa en concordancia con la ciencia más rigurosa. Y la forma perfecta de vivir hay que atribuírsela también entonces a estos, es decir, a quienes ejercen la actividad de pensar y a los sabios.⁴²

Encontramos aquí una importante conclusión en línea con una obra de corte exhortativo: quien con su alma piensa y ejerce la actividad contemplativa, que no es otra que la filosofía, alcanza su realización plena y actúa del mejor modo; en ese sentido, la filosofía coincide con la felicidad, que no es otra cosa que un modo de vida perfecto (fundado en el ejercicio del intelecto).⁴³ Es por tanto sabiduría que contempla la verdad y también praxis filosó-

son más valiosos y superiores a los que son útiles para otra cosa. Los pensamientos especulativos son valiosos en sí mismos y dentro de estos es preferible la sabiduría del intelecto (τοῦ νοῦ ἢ σοφία), mientras que, tratándose de acciones, <son preferibles los pensamientos basados> en la prudencia (κατὰ φρόνησιν). Por tanto, el bien y lo valioso se hallan en las especulaciones fundadas en la sabiduría (κατὰ σοφίαν), pero no en cualquier clase de saber. [En efecto, no toda comprensión es valiosa sin más, sino aquella que es propia del que ordena siendo sabio y del principio <que actúa> en el universo. Esta es inseparable de la sabiduría (σοφία) y podemos considerarla propriadamente como tal.]

⁴² Ἔστι δὴ καὶ ψυχῆς ἥτοι μόνον ἢ μάλιστα πάντων ἔργον τὸ διανοεῖσθαι τε καὶ λογίζεσθαι. ἀπλοῦν ἄρ' ἤδη τοῦτο καὶ παντὶ συλλογί ζεσθαι ῥάδιον ὅτι ζῆ μᾶλλον ὁ διανοούμενος ὀρθῶς καὶ μάλιστα πάντων ὁ μάλιστα ἀληθεύων, οὗτος δ' ἐστὶν ὁ φρονῶν καὶ θεωρῶν κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην• καὶ τό γε τελέως ζῆν τότε καὶ τούτοις ἀποδοτέον, τοῖς φρονούσι καὶ τοῖς φρονίμοις.

⁴³ BERTI (2014: 97).

fica. Si nuestra interpretación de los pasajes es correcta, en ambos autores⁴⁴ la *phrónesis* exhibe esta doble función: por un lado, es pensar recto y, en ese sentido, un fin en sí misma; por otro, es un saber que guía la acción humana. Y entre ambas aproximaciones no hay una separación tajante, en tanto la primera constituye el fundamento que lleva a la práctica la segunda. La *phrónesis*, que en estos fragmentos se identifica con la *sophía*,⁴⁵ también desempeña una función práctica fundamental en tanto que aquello que elige el *phrónimos* en virtud de su actividad contemplativa es condición y guía de su acción. Lo que nos permitiría concluir que en los trabajos relevados ambos filósofos coincidirían en que el conocimiento más elevado es inescindible de la más genuina praxis filosófica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERTI, E. *La filosofia del “primo” Aristotele*, Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell’ Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997.
- BERTI, E. *Aristotele Protreptico: Esortazione alla filosofia*, Turín: UTET, 2014.
- CASERTANO, G. *Fedone, o dell’anima. Drama etico in tre atti*, trad., comentario e noti di---, Napoli: Lofreddo, 2015.
- DÜRING, I. “Aristotle in the *Protrepticus*”, 81-98. En: L. de Raeymaecker and A. Mansion (eds), *Autour d’ Aristote*, Louvain: Publ. Universitaires, 1955.
- DÜRING, I. *Aristotle’s Protrepticus An Attempt at Reconstruction*, Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1961.
- GOOCH, P. W. “The relation between wisdom and virtue in *Phaedo* 69a6-c3”, *Journal of the History of Philosophy*, 1974 12: 153-159.

⁴⁴ Limitamos nuestras afirmaciones al *Fedón* de Platón y al *Protréptico* de Aristóteles.

⁴⁵ En este discurso exhortativo respecto de la filosofía, Aristóteles utiliza el término σοφία prácticamente como sinónimo de φρόνησις (posiblemente, incluso, indique el aspecto teórico de la φρόνησις). Mientras que en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* y en el marco del tratamiento de las virtudes dianoéticas, σοφία y φρόνησις serán claramente distinguidas: la primera como conocimiento de lo necesario, la segunda como conocimiento de lo contingente.

- JAEGER, W. *Aristóteles*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- LUCE, J. V. "A discussion of *Phaedo* 69a6-c2", *Classical Quarterly* 1944 38: 60-64.
- MEGINO RODRÍGUEZ, C. *Protréptico*, introducción, traducción y notas de---, Madrid: Abada, 2006.
- PALLÍ BONET, J., ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*, introd., trad. y notas de---, Madrid: Gredos, 1993.
- ROWE, C. J., PLATO, *Phaedo*, incl. bibliography and index, Cambridge: University Press, 1993.
- SEGGIARO, C. *La concepción de filosofía en el Protréptico de Aristóteles. Su posible influencia platónica*, Buenos Aires: TeseoPress, 2019.
- VALLEJO CAMPOS, A., ARISTÓTELES, *Fragmentos*, introd., trad. y notas, Madrid: Gredos, 2005.
- VIGO, A., PLATÓN, *Fedón*, trad., notas e introd. de---, Buenos Aires: Colihue, 2009.
- WHITE, D. *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*, London and Toronto: Associated University Presses, 1989.
- WILLIAMSON, H. *The Phaedo of Plato*, London: MacMillan, 1904.

ESTRATEGIAS ARGUMENTATIVAS EN LOS DISCURSOS DIDÁCTICOS DE ARISTÓTELES

CLAUDIA SEGGIARO¹

RESUMEN: En el presente trabajo nos interesa indagar el valor didáctico que el uso de la dialéctica tiene en los escritos aristotélicos. Para ello, lo dividiremos en dos partes. En la primera haremos una somera descripción acerca de la naturaleza de los textos conservados del Estagirita. En la segunda, examinaremos el uso de las estrategias dialécticas empleadas por Aristóteles. Para ello, nos centraremos en obras como *Sobre la filosofía*, el *Protréptico*, *Metafísica*, *Tópicos*, *Analíticos segundos* y *Ética Nicomáquea*, obras en las que hace referencias relativamente explícitas a la cuestión aquí estudiada.

Palabras clave: Aristóteles – dialéctica – didáctica – conocimiento.

ABSTRACT: In this work we examine the didactic value that the use of dialectics has in Aristotelian writings. To do this, we will divide the paper into two parts. In the first one we will make a brief description about the nature of the preserved texts of the Stagirite. In the second, we will examine the use of dialectical strategies used by Aristotle. To do so, we will focus on works such as *On Philosophy*; *Protrepticus*, *Metaphysics Topics*, *Posterior Analytics*, and *Nicomachean Ethics*, works in which he makes relatively explicit references to the question studied here.

Keywords: Aristotle – dialectics – didactics – knowledge.

¹ UBA – Conicet. E-mail: claudiasegg@gmail.com
Fecha de recepción: 20/10/2021; fecha de aceptación: 9/12/2021
DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p101-123>

Solemos leer los textos cuya autoría se adjudica a Aristóteles con el objetivo de reconstruir su pensamiento, ya sea como parte de nuestras investigaciones o para sistematizar las tesis aristotélicas en nuestras clases. Al hacer esto, en general, resaltamos el carácter expositivo de estos textos, quedando en segundo plano el hecho de que muchos de ellos no solo tenían una marcada impronta didáctica, sino que eran las anotaciones o discursos que Aristóteles preparaba para sus lecciones, ya sea en el contexto de la Academia² o en el Liceo. Su objetivo en ellos no era simplemente exponer sus concepciones y persuadir al auditorio sobre su veracidad, sino enseñar e impartir su ideario filosófico a quienes asistían a sus clases. Para ello, Aristóteles apelaba a una serie de recursos calificados de “dialécticos”, también utilizados en sus obras exotéricas para dar cuenta de sus concepciones. En función de esto, podemos decir que estos recursos tenían también un innegable un valor didáctico. La apelación y problematización de las creencias admitidas culturalmente o de los pensadores que lo precedieron (*Protréptico* fragmentos 31-32 (Düring); *Sobre la filosofía* fragmento 17 (Ross), *Física* I, 2-6), el uso de las analogías (*Protréptico* fragmentos 11-13; *Física* II 1, 193a 28-33; *Metafísica* VII 7 y 8) y de las metáforas (*Metafísica* II 1, 993b9- 11; fragmento 105 del *Protréptico* (Düring) *Retórica* 1410b15) forman parte de estos recursos que suponen un intercambio entre maestro y alumno, cimentada en la relación enseñanza-aprendizaje.

Teniendo esto como telón de fondo, en el presente trabajo nos interesa indagar ese valor didáctico que el uso de la dialéctica tiene en los escritos aristotélicos. Para ello, lo dividiremos en dos partes. Debido a que, para realizar nuestro análisis nos basaremos en algunas de las llamadas obras exotéricas, como, por ejemplo, *Sobre la filosofía* y el *Protréptico*, y en algunos de sus discursos escolares, especialmente *Metafísica*, *Tópicos*, *Analíticos segundos* y *Ética Nicomáquea*, en la primera parte haremos una somera descripción acerca de la naturaleza de los textos aristotélicos y las problemáticas asociadas con ellos. En la segunda, examinaremos el valor didáctico de las estrategias dialécticas utilizadas por Aristóteles en sus discursos.

² cf. BERTI (1997: 95 ss.).

1. NATURALEZA Y TRANSMISIÓN DE LOS TEXTOS DE ARISTÓTELES

Al estudiar el pensamiento de Aristóteles, solemos clasificar sus “escritos” en dos grandes grupos: las “lecciones escolares” u obras acroamáticas y los discursos públicos. Esto implica al menos dos problemáticas. La primera alude al alcance de la distinción propiamente dicha. La segunda problemática, vinculada con esta, es en qué medida el examen conjunto de ambos tipos de obras nos permite reconstruir el pensamiento del Estagirita de una manera más íntegra que el análisis centrado solo en sus llamadas lecciones de clase.

Si bien Aristóteles hace referencia a sus *exoterikoi logoi* en sus lecciones,³ debido a que, hasta la aparición de la edición de Andrónico de Rodas, estas circulaban de manera restringida⁴ y que los primeros se conservan

³ VALLEJO CAMPOS (2005) recoge ocho referencias de Aristóteles a sus “obras exotéricas”. Entre ellas, podemos mencionar: *Ética Nicomáquea* VI 4, 1140a1-3; *Ética Eudemia* I 8, 1217b19-23; II 1, 1218b32-34; *Metafísica* XIII 1, 1076a26-29, *Política* III 6, 1278b30-32; VII 1, 1323a21-23; *Física* IV 10, 217b29-32.

⁴ Según DÜRING (2005 [1966]: 90), en sus cartas Epicuro habla de los *Analíticos* y de la *Física*. Para este autor, los fragmentos de *Sobre la Naturaleza* son una prueba de que este pensador estaba familiarizado con *Sobre el cielo* y que probablemente conoció alguno de los textos éticos. Desde su punto de vista, esto es una evidencia de que Teofrasto tuvo que haber redactado o haber hecho redactar algunos de los escritos de Aristóteles y hacerlos asequibles en el mercado. TANNER (2010: 125), por su parte, señala que Posidonio de Apamea tuvo acceso a algunos tratados aristotélicos durante la época en que se suponía que estaban perdidos. Para este autor, fuentes antiguas atribuyen explícitamente a Posidonio el uso directo de *Sobre el alma* y *Sobre el cielo*, mientras que los fragmentos conservados de su obra permiten constatar que también usó la *Meteorología*. Paralelamente, HATZIMICHALI (2012: 15) afirma que Estrabón habla de la producción de copias de las obras de Aristóteles como una actividad comercial y, por tanto, potencialmente lucrativa. Esto último se habría llevado, según Hatzimichali, en el momento en que Tiranión estaba realizando una edición de los manuscritos aristotélicos. En la misma línea, PAJÓN LEYRA (2013: 724) argumenta que hay evidencias de que en el período helenístico existía cierta circulación de varias obras aristotélicas en los diversos centros culturales asociados a los peripatéticos. Quizá por esto, HATZIMICHALI (2013: 17) concluye que, aunque es poco probable que las obras de Aristóteles y Teofrasto fueran en ese momento ampliamente conocidas y estuviesen completamente disponibles, la idea de que se conservó solo una copia difícilmente pueda sostenerse; por lo que el problema no es determinar si hubo una pérdida total del *corpus*, sino cuándo y dónde se conocieron los diferentes tratados, y cuál es su relación con la versión del *corpus* que disponemos hoy. Un trabajo que es central para

fragmentariamente, históricamente fue un problema establecer qué tipo de diferencias existían entre ambos tipos de discursos. Vallejo Campos⁵ destaca que, tanto para Cicerón,⁶ como para los neoplatónicos, los *lógoi exoterikoi* sólo se distinguían de los acroamáticos por su destinatario y por su estilo literario más depurado y adaptado al público al que iban dirigidos. De hecho, señala Düring,⁷ pensadores, como, por ejemplo, Amonio (*Comentario a las Categorías de Aristóteles* 4, 5-27), Olimpiodoro (*prolegómenos a las Categorías de Aristóteles* 7, 3-21) y Elías (*Comentario a las Categorías de Aristóteles*, 115, 3-5) corrigieron la interpretación de Alejandro de Afrodisia, quien suponía que en sus lecciones u obras acroamáticas Aristóteles exponía sus propios puntos de vista y la verdad, mientras que en los discursos exotéricos reproducía opiniones que no eran propias (Elías, *Comentario a las Categorías de Aristóteles*, 115, 3-5),⁸ valiéndose para ello de diversos interlocutores.⁹ Jaeger (1993[1923]) atribuye esta distinción trazada por Alejandro no solo al hecho de que el pensamiento de Aristóteles habría atravesado por una evolución que comenzó por una fase platónica, sino a que la mayor par-

el análisis de esta cuestión es “Roman Aristotle” de BARNES (1997: 1- 70). Hatzimichali, acuerda con este autor que no hay base para sostener que Andrónico de Rodas fue el primer editor de la obra aristotélica y que esta no estuvo disponible hasta la aparición de dicha edición. Pese a ello, en oposición a Barnes, considera que el pronunciamiento de Andrónico sobre la naturaleza de los escritos, sobre todo en lo que respecta a su autenticidad, y su trabajo de ordenación transformaron el modo en que se leyó posteriores a Aristóteles y opacó las obras más conocida y ampliamente disponibles durante la vida de su autor: los *exoterikoi lógoi*.

⁵ VALLEJO CAMPOS (2005: 33).

⁶ La descripción que Cicerón realiza de las obras aristotélicas vuelve plausible pensar que debió haber conocido tanto los textos exotéricos como algunos esotéricos. En *Tópicos* I,3, destaca la oscuridad y la dificultad de ciertas obras aristotélicas en una clara alusión a los trabajos esotéricos. En *Del supremo bien y del supremo mal* V 5, 12 resalta que Aristóteles tenía dos tipos de textos: “los escritos en un estilo popular, que denominaban exotéricos, y otros en un estilo más elaborado, que dejaron en forma de comentarios, no siempre parecen decir lo mismo. Sin embargo, en general, no hay divergencia alguna entre éstos, al menos entre los que he citado, ni desacuerdo en ellos mismos” (trad. Vallejo Campos).

⁷ DÜRING (1957: 437).

⁸ Cf. DÜRING (1957: 437-440).

⁹ DÜRING (1957: 437) conjetura que Alejandro de Afrodisia habría realizado esta distinción en el comentario perdido de *Acerca del alma*.

te de su producción filosófica de ese período se habría plasmado en sus obras exotéricas. Para este autor, el cambio doctrinal que se podría trazar entre muchos de estos discursos y las lecciones esotéricas fue la causa de que este pensador no supiera cómo catalogar a los escritos exotéricos o los tomara como “fuentes de un platonismo puro”.¹⁰ A juicio de Jaeger, en aquel tiempo se consideraba que había contradicciones entre los dos géneros de discursos. “Los esfuerzos de los peripatéticos posteriores para explicar este embarazoso estado del asunto pueden descubrirse en la conocida tradición acerca de la diferencia entre los escritos exotéricos y los esotéricos. Los estudiosos buscaban naturalmente la explicación de los diálogos en los tratados, y la encontraban en la frase ‘discursos exotéricos’, que aparece varias veces y en algunos casos puede referirse fácilmente a los diálogos publicados. En oposición a estos discursos exotéricos o dirigidos al mundo exterior, consideraban los tratados como un cuerpo de doctrina esotérica o secreta, aunque no hay indicio alguno de semejante noción o expresión en Aristóteles”.¹¹ Desde la perspectiva de Jaeger, los testimonios de algunos pensadores, como Plutarco, Proclo y Diógenes, habrían hecho difícil ver la evolución que sufrió el pensamiento aristotélico en la Antigüedad, alimentado la teoría de la ruptura entre ambos tipos de obras.

Partiendo de la misma tesis evolucionista de Jaeger, Bignone¹² retoma la distinción de Alejandro de Afrodisia, no para refutarla, sino para corregirla. Para Bignone, al igual que para Alejandro de Afrodisia, la distinción entre ambos tipos de discursos: exotéricos y esotéricos, no era solo de forma, sino de contenido. Sin embargo, a diferencia del peripatético, este autor considera que las concepciones de raigambre platónicas supuestamente presente en los discursos exotéricos y cuestionadas posteriormente en sus lecciones de clases, habrían sido defendidas por Aristóteles en el período en que estos fueron elaborados. Para Bignone,¹³ la conciencia de esta diferencia entre las obras publicadas, de carácter platónico, y los escritos escolares, netamente aristotélicos, era muy profunda en la época imperial. Una de las pruebas de

¹⁰ JAEGER (1993[1923]: 44).

¹¹ JAEGER (1993[1923]: 44-45).

¹² BIGNONE (1973)

¹³ BIGNONE (1973: 179).

esto era, según él, el testimonio de Luciano de Samosata, quien sostenía que había dos Aristóteles diferentes en una sola persona: uno esotérico y el otro exotérico (*Vit. Auct.* 26).

Compartimos con Düring,¹⁴ que esta posición es insostenible. En primer lugar, porque la lectura de los textos conservados del Estagirita, sean estos exotéricos o esotéricos, vuelve inviable defender la existencia de un período netamente platónico, como parece creer este autor.¹⁵ En segundo lugar, porque la supuesta evolución de un platonismo a un aristotelismo no parece ser un criterio viable para diferenciar a los discursos aquí analizados. De hecho, Plutarco refuta ambas cosas al afirmar que:

“En lo que se refiere a las ideas, respecto a las cuales critica a Platón, Aristóteles, al cuestionarlas en todas partes y suscitar todo tipo de objeciones contra ellas en sus tratados éticos, (metafísicos) y físicos y en sus diálogos exotéricos, pareció a algunos que se dejaba llevar más por el afán de polémica que por motivos filosóficos, como si su intención fuera despreciar la filosofía de Platón⁵⁷. Hasta tal punto estaba lejos de seguirla”. (Plutarco *Contra Colotes*, 447F-448A trad. Vallejo Campos).

¹⁴ DÜRING (2005 [1966]: 66).

¹⁵ En relación con esto, se debe señalar que aun en el *Protréptico*, que es la obra en la cual los partidarios de la tesis evolucionista han encontrado más apoyo textual, esta tesis resulta problemática. Para esta cuestión, cf. SEGGIARO (2016). La tesis de este artículo es que quienes creen que Aristóteles defendía en el *Protréptico* la teoría de las Ideas caen en la misma crítica que el Estagirita realiza a los platónicos, cuando estos justifican la existencia de principios trascendentes apelando al argumento de la ciencia. En ambos casos, concluyen más de lo que el texto permite concluir. Esto se debe básicamente a que quienes sostienen que hay presencia de la teoría de las Ideas en el *Protréptico* basan su tesis en que en este texto Aristóteles habla de “lo que es en sí mismo” y de imitaciones; cf. el frag. 47-50 (Düring). Al hacer eso, pierden de vista que también Aristóteles usa las mismas expresiones y los mismos términos para presentar sus concepciones en las obras no calificadas de platónicas. En los escritos éticos promulga la existencia de un bien en sentido absoluto o el bien en sí (*Ética Eudemia* I 8, 1217b 3-5), en la *Metafísica* alude explícitamente a la *ousía* como aquello que es por sí (*Metafísica* VII 4 1029b) y, paralelamente, se refiere a las técnicas como aquello que imita la naturaleza (*Física* II 1, II 8). Dado esto, presuponer sobre la base del uso terminológico que Aristóteles sostiene la teoría de las Ideas es pretender que el texto diga más de lo que por sí mismo dice.

Sobre la base de los testimonios, algunos provenientes de Aristóteles (*Ética Eudemia* 1 8, 1217b22-23), Jaeger¹⁶ y Vallejo Campos,¹⁷ argumentaron que la diferencia entre las discusiones exotéricas (*exoterikoi logoi*) y filosóficas (*katà philosophían*) radicaba en que las primeras habían llegado al público,¹⁸ mientras que las segundas eran las lecciones regulares que se dictaban en su escuela, esto es, “las bases escritas de sus bastas actividades como profesor y conferenciante”.¹⁹ Jaeger es enfático al sostener que la diferencia central entre ambos tipos de discursos no estaba relacionada ni con el destinatario, ni con la forma de exponer las tesis defendidas o con la naturaleza de las doctrinas presentadas, sino entre si estos podían recibir el calificativo “publicado” o “no publicado”.

Retomando parcialmente esta interpretación, Düring²⁰ y Vallejo Campos,²¹ llaman la atención sobre el alcance que tenía el hecho de publicar un texto en el siglo IV a. C., pues “el público al que se dirigían los filósofos en este tiempo podía estar constituido por un círculo muy limitado de discípulos”.²² Hatzimichali²³ agrega que “publicar un libro” en la Antigüedad podía significar colocar los textos en algún lugar donde estuviesen disponibles para copiar o la lectura pública de un determinado contenido. De hecho, tal como lo recalca Vallejo Campos, Aristóteles califica a estas obras como “lógoi”. Ahora bien, debido a su amplitud semántica, mediante el uso de este término Aristóteles podría estar haciendo referencia “a debates, conversaciones o ‘puntos de vista generalmente conocidos’”.²⁴ Por este motivo, es posible que a través de la expresión *exoterikoi logoi* Aristóteles esté pensando en discusiones públicas y no solamente en obras escritas. Esto no quita

¹⁶ JAEGER (1993[1923]: 294-295).

¹⁷ VALLEJO CAMPOS (2005: 29- 30).

¹⁸ Véase también LLOYD (1968: 10). Para este autor, la palabra ‘exotérico’ puede haber sido usada para calificar a ciertos discursos/obras que estaban al alcance de un público que no pertenecía al círculo de los discípulos de Aristóteles.

¹⁹ JAEGER (1993[1923]: 35).

²⁰ DÜRING (1957: 442).

²¹ VALLEJO CAMPOS (2005: 30).

²² VALLEJO CAMPOS (2005: 30).

²³ HATZIMICHALI (2012: 15).

²⁴ VALLEJO CAMPOS (2005: 30).

que, tal como lo evidencian los testimonios que nos han llegado, los discursos exotéricos hubiesen tenido un estilo más cuidado y depurado que el resto de las obras no “públicas”. Según Aulo Gelio:

“Aristóteles dedicaba las mañanas a impartir en el Liceo esta enseñanza que he llamado “acroamática” y no admitía en estas sesiones a cualquiera al azar sino a aquellos cuya inteligencia hubiese examinado previamente, así como su formación elemental, su afán de aprender y su trabajo. Pero las lecciones exotéricas y las prácticas de elocuencia las daba en el mismo lugar por la tarde y admitía a ellas a todos los jóvenes sin distinción alguna”. (*Noches áticas* XX 5, trad. Vallejo Campos)

Si bien en las líneas precedentes Aulo Gelio, sostiene que en los discursos exotéricos, a diferencia de los esotéricos, Aristóteles discute cuestiones sobre retórica, ética y política, el análisis de los fragmentos del *Protréptico*, de *Sobre la filosofía*, de *Sobre las Ideas* y de algunos escritos lógicos muestra que esta afirmación no es completamente certera. Una lectura de estas obras nos permite encontrar en ellas muchas de las concepciones metafísicas, gnoseológicas, ético-políticas y metodológicas de las lecciones escolares. La noción de *phýsis*, central en *Física* II, es fundamental en el *Protréptico* (fragmentos 11-17 Düring); la identificación entre *epistémé* y el conocimiento de los primeros principios no solo aparece en la *Metafísica* sino en *Sobre la filosofía* (fragmento 8b- 8c (Ross) y en el *Protréptico* (fragmentos 34-37 Düring); la identificación de la felicidad con la vida contemplativa de *Ética Nicomáquea* X aparece replicada en el *Protréptico* (fragmento 42-44 Düring) y las funciones educativas de la poética y de la música sistematizadas en *Política* VII- VIII son abordadas en *Sobre los poetas* (fragmentos 5a-b Rose) y el *Político* (fragmentos 3a-f Rose). Así mismo, se incluye entre los escritos exotéricos algunos títulos y fragmentos de obras en las que Aristóteles habría abordado cuestiones metodológicas: *Sobre los problemas*, *Divisiones*, *Sobre los contrarios*, etc.

Por algunos testimonios sabemos que algunos de estos discursos exotéricos eran diálogos²⁵ que fueron escritos o pronunciados en el período de pertenencia de Aristóteles en la Academia. No obstante, también se presume que en esa época Aristóteles impartía algunos cursos, algunos de ellos de retórica,²⁶ en los cuales exponía las tesis de sus obras públicas. Dado esto, parafraseando a Moraux,²⁷ podemos decir que todos los textos conservados del Estagirita, incluso los exotéricos, estaban vinculados con su actividad docente. Por tal motivo, pueden verse como una prolongación de esta función que signó su quehacer filosófico desde sus inicios.

Ahora bien, los testimonios conservados son una evidencia relativamente contundente de que, tanto en sus discursos exotéricos, como en sus lecciones de clase, en el orden de la exposición Aristóteles apela a las mismas estrategias argumentativas, entre ellas, las utilizadas en la dialéctica.²⁸ Esto nos permite hablar de una implementación didáctica de estas estrategias, cuyo objetivo era conducir el proceso de enseñanza siguiendo el orden natural en el cual se produce el aprendizaje. En la segunda parte de nuestro trabajo nos detendremos a demostrar esto último.

²⁵ Según JAEGER (1993 [1923]: 39), todos los miembros de la Academia escribieron diálogos. Sin embargo, sostiene este autor, al adoptar este género literario, Aristóteles realizó innovaciones significativas, iniciando lo que se podría calificar como “diálogo de discusión científica” (JAEGER, 1993 [1923]: 39- 42). Este tipo de dialogo se caracterizaba por ser un largo examen en torno a tu tema, mediante un método riguroso.

²⁶ BERTI (1997: 95 ss), compara la publicación de Grillo, una de las primeras obras de Aristóteles, con lo que, en un sentido moderno, se podría calificar “*dissertazione di libera docenza*”. Berti, señala que poco después de su publicación, Aristóteles dictó en la Academia un “curso” de retórica, en el cual se plasmaban las tesis de esta obra.

²⁷ MORAUX (1951: 10).

²⁸ Véase Cicerón *Del supremo bien y del supremo mal* V 4, 10- 1 1; Aulo Gelio, *noches áticas* XX 5; Elías, *Com. de las «Categorías» de Aristóteles* 124, 3-6; Quintiliano *Inst. orat.* II 17, 1-14. La implementación de la dialéctica en las obras exotéricas es evidente en la serie de fragmentos 2a-f (Ross); 53 (Düring) del *Protréptico*, en los fragmentos 16, 17, 19a-c (Ross) de *Sobre la filosofía*, en los pocos fragmentos conservados de *Sobre la nobleza* y en los fragmentos 5a-c de *Sobre los poetas* (Ross).

2. LOS PROCEDIMIENTOS DIALÉCTICOS AL SERVICIO DE LA DIDÁCTICA

En el fragmento 15b de *Sobre la filosofía* (Pselo, *Escolios a J. Climaco*), Aristóteles diferencia el discurso didáctico de la iniciación misteriosa. Desde su perspectiva, mientras esta última es una experiencia intelectual, que revisita la forma de una iluminación, el primero se oye. Esto presupone, una diferencia ulterior, pues, la iniciación misteriosa es una vivencia particular y, por tal motivo, intransferible, mientras que el discurso didáctico supone la transmisión de un determinado saber y, en este sentido, una relación entre al menos dos individuos. En *Retórica I 5*, 1355a24-29, completa esta descripción al vincular el discurso didáctico con el científico y aquel que se vale de la ciencia más exacta para persuadir al auditorio sobre una determinada tesis. En *Tópicos VI 4*, 141a28-31, afirma:

“En efecto, cuando la definición se da en vista a conocer lo definido, no conocemos a partir de cualquier cosa, sino a partir de cosas anteriores y más conocidas, tal como en las demostraciones (en efecto, así procede toda enseñanza y todo aprendizaje οὕτω γὰρ πᾶσα διδασκαλία καὶ μάθησις ἔχει); es evidente que, el que no define mediante tales cosas, no ha definido” (trad. Candel Sanmartín).

En este pasaje, en el contexto del análisis de la definición y de su papel epistémico Aristóteles sistematiza la distinción entre lo más conocido en sí y lo más conocido para nosotros.²⁹ Allí, sostiene que la definición debe enunciarse sobre la de lo que es anterior en sí o por naturaleza y no en función de lo que es anterior para nosotros.³⁰ La causa de esto estriba en que “lo anterior para nosotros” suele identificarse con las características sensibles (*Tópicos VI 4*, 141b 10) y, por lo tanto, accidentales de las cosas, mientras que “lo anterior en sí” es la esencia o configuración conceptual de esas cosas

²⁹ Cf. CLEARY (1997).

³⁰ Cf. BRONSTEIN (2016), CHARLES (2010).

(*Protréptico* frags. 35; 47-48 (Düring)), razón por la cual aporta verdadero conocimiento (*Metafísica* I 1, 981b 10-19, *Sobre la filosofía* frag. 8b Ross).

Sin embargo, lo relevante a los fines de nuestro trabajo es que partir de lo más conocido en sí es, según Aristóteles, el modo de proceder en la enseñanza (*didaskalía*) y en el aprendizaje (*máthēsis*), pues, desde su perspectiva, la posibilidad de enseñar (*dúnasthai didáskein*) es lo distintivo del que sabe frente al que no sabe (*Metafísica* I 1, 981b 6). Ahora bien, esto es lo propio del que conoce las causas y, por lo tanto, del que posee *epistḗmē* y no *empeiría*. Quizá por esto Rapp³¹ asevera que el proceso didáctico es estructuralmente similar a la prueba científica (*apódeixis*).³² Esto significa que el profesor ofrece ciertas premisas y conclusiones y que el alumno ha adquirido el conocimiento en cuestión no solo porque lo entiende, sino porque además comprende cómo la conclusión se desprende de las premisas dadas. Sobre la base de *tópicos* VIII 5, 159a28-30 y *Refutaciones sofísticas* 2 165b1-3, Rapp argumenta que en este proceso de aprendizaje es importante que el alumno asuma que las premisas transmitidas son verdaderas, incluso si todavía no es capaz de comprender por qué lo son y qué explican.

Con Rapp, podemos afirmar que es cierto que Aristóteles considera que en el orden del conocimiento se debe proceder demostrativamente, tomando como punto de partida los principios y causas, para a partir de ellos obtener el resto del conocimiento (*Analíticos segundos* I 2, *Física* I 1, 184a10-15). Dado esto, si el discurso didáctico debe adoptar el modo por el cual conocemos, este debería ser demostrativo. Sin embargo, reducir el discurso didáctico a esto deja sin explicar por qué en sus lecciones: *Metafísica* I; IV, *Física* I, *Acerca de la generación y corrupción*, por ejemplo, Aristóteles se detiene en el análisis de esos principios; es decir, no da cuenta de cuál sería el *status* de muchos de los discursos de Aristóteles que, tal como lo vimos en la primera parte, eran también notas de clase.

Así mismo es relevante remarcar que Aristóteles no solo no descarta que existan otras formas de conocer (*Analíticos segundos* I 2, 71b16), sino que admite que el arriba señalado no es el modo natural de hacerlo para la mayoría, sino de alguien que tiene un pensamiento riguroso y excepcional

³¹ RAPP (2009: 594).

³² *Analítico posteriores* I 2, 71b9-15.

(*Tópicos* VI 4, 141b12-14). Desde su perspectiva, es mejor conocer lo posterior mediante lo anterior en sí, pues tal proceder es más rico en conocimiento. No obstante, para los que no tienen la capacidad de conocer de este modo, o para los que aún no conocen los primeros principios, es necesario hacerlo mediante las cosas conocidas para ellos (*Tópicos* VI 4, 141b9-19). Por tal motivo, las lecciones del maestro deberían adoptar también esta modalidad. La causa de esto es que:

“Las lecciones (αἱ ἀκροάσεις) son exitosas/ útiles (συμβαίνουσιν) conforme a los hábitos (κατὰ τὰ ἔθη). Exigimos, desde luego, que las cosas se digan como estamos habituados (εἰώθαμεν), y las que se dicen de otra manera no parecen las mismas, sino más extrañas (ἄσυνήθειαν) y difíciles de conocer (ἀγνωστότερα), al no ser habituales. Y es que lo habitual, en efecto, es más fácilmente cognoscible” (*Metafísica* II 3, 994b32- 995a3. Trad. Calvo Martínez levemente modificada).

Como en muchas de sus obras, en este pasaje de la *Metafísica* Aristóteles realiza algunas precisiones metodológicas. En este caso en particular, se centra en aquello que es importante en relación con las lecciones. Si bien las cuestiones allí abordadas son tratadas en *Física* I, 184a16-23; *Metafísica* VII 3, 1029a 1-4; *Analíticos segundos* I 2, 71b33 y ss, *Tópicos* VI 4, 142a6-12, *Sobre la filosofía* fragmento 8b (Ross), *Protréptico* fragmentos 102, 105 (Düring), 10a2, (Rose), en todos estos pasajes Aristóteles realiza una distinción teniendo en cuenta fundamentalmente el objeto de conocimiento y el grado de dificultad que tenemos para acceder a él. Por tal motivo, podemos decir que en esas instancias Aristóteles explicita el orden natural en el cual conocemos. En el pasaje citado de la *Metafísica*, en cambio, está reflexión es funcional a cómo debemos actuar en el proceso de enseñanza.³³ Para Aristó-

³³ En *Analíticos segundos* I 1, Aristóteles arranca su argumento sosteniendo que toda enseñanza y aprendizaje (Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις- 71a1) comienza a partir de conocimientos preexistentes. En relación con esto, sostiene que, cuando este proceso de enseñanza y aprendizaje se da a partir de razonamiento, el punto de partida es aquello previamente acor-

teles, lo más habitual es en términos cognitivos lo más cognoscible para nosotros. De las obras mencionadas más arriba se desprende que el proceso natural del conocimiento y, por ende, del aprendizaje es partir de esto último, para alcanzar lo más cognoscible en sí, esto es, los principios y causas propios de cada ámbito de estudio. De esto se desprende que, para que la lección cumpla su fin, se debe poner en marcha este proceso por el cual naturalmente aprendemos. Ahora bien, para que esto suceda, esta debe pronunciarse de modo tal que lo dicho resulte habitual, es decir, sea conforme a nuestros hábitos.³⁴ El uso del circunstancial “*katà tà éthe*” es clave, porque indica que no solo el lenguaje utilizado debe adecuarse a lo que el auditorio puede entender, sino que las estrategias empleadas para transmitir el contenido también se deben ajustar a los hábitos del público; pues lo que no es dicho de este modo, resulta oscuro y extraño y, por lo tanto, difícil de conocer.

Para esto, Aristóteles acude a ciertas estrategias argumentativas que son propias de la dialéctica. Para Aristóteles, si bien el discurso dialéctico difiere del didáctico³⁵, esto no implica que muchos de los recursos utilizados en los primeros no sean útiles en el orden de explicación y del conocimiento. Desde su perspectiva, la dialéctica es útil para la filosofía,

“porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los

dado. Con esto último Aristóteles podría estar haciendo referencia a los *éndoxa* o las opiniones que son apoyadas por la mayoría, por los sabios o por la mayor parte de los sabios, esto es, por lo más conocido para nosotros.

³⁴ cf. Alejandro de Afrodisia, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 167, 5 ss.

³⁵ En *Refutaciones sofísticas* en el contexto de la clasificación de los cuatro géneros de discursos, Aristóteles distingue entre aquellos que son didácticos y los que son dialécticos. La diferencia entre ambos tipos de discursos es que los primeros “prueban los que prueban a partir de los principios peculiares de cada disciplina y no a partir de las opiniones del que responde (pues es preciso que el discípulo se convenza)” (*Refutaciones sofísticas* 165b1-3), mientras que los segundos “prueban la contradicción a partir de cosas plausibles” (*Refutaciones sofísticas* 165b5. Trad. Candel Sanmartín).

principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar (cualquier cosa), abre camino a los principios de todos los métodos (*Tópicos* 101a33- 101b4. Trad. Candel Santmartín)

La lectura de este pasaje pone en evidencia que hay al menos dos motivos, ambos relacionados, por los cuales la dialéctica es relevante en los procesos didácticos. El primero está vinculado con la naturaleza de los principios: puesto que no puede haber demostración en sentido estricto de estos principios (*Analíticos segundos* I 2), la dialéctica es el único modo de dar cuenta de ellos. En este sentido, la dialéctica es la base para que posteriormente la enseñanza pueda seguir el curso de una investigación científica, tal como la describió Rapp en el trabajo comentado más arriba. El segundo motivo es que la dialéctica parte de premisas plausibles. Esas premisas son aquellas creencias u opiniones que desde el punto de vista epistémico son lo más conocido para nosotros. Dado esto, se puede decir que la dialéctica permite aprender algo, siguiendo el orden natural en el que solemos conocer, garantizando, en este sentido, la utilidad o el éxito de las lecciones.

Este modo de proceder es explícito en el fragmento 31 del *Protréptico* (Düring):

“Además, puesto que todos preferimos cuanto es posible y provechoso, hay que mostrar que tanto lo uno como lo otro corresponde al filósofo, y que la dificultad de su adquisición es inferior a la magnitud de su provecho; pues todos hacemos lo más fácil con mayor placer” (trad. Vallejo Campos).

En esta obra, al igual que en la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles formula su ideario filosófico que identifica el fin último del hombre con la realización de su función propia y a esto último con la actividad contemplativa. Para ello, parte de un *éndoxon* que ningún hombre pondría en cuestión: la persecución de lo útil y fácil de realizar. El objetivo de Aristóteles es demostrar

que la filosofía permite al hombre alcanzar dicho fin, identificado con la felicidad, y que cumple ambos requisitos: ser útil y fácil. El motivo por el cual Aristóteles se ve obligado a realizar esta demostración es que, si bien reconoce que todos los hombres buscan la felicidad y tienden a hacer aquello que es útil, también se percataba de que no hay un acuerdo sobre qué cosas proveen la felicidad y cuál es el criterio adecuado para establecer grados de utilidad. Por otra parte, es consciente de que la mayoría de los hombres consideran que la filosofía carece de utilidad.³⁶ Argumentativamente, una de las estrategias empleadas por Aristóteles en este texto es demostrar la inconsistencia que existe entre defender que el fin último del hombre es la felicidad y la negativa de los hombres a filosofar. El *modus operandi* implementado para lograr esto no aparece en los fragmentos conservados del *Protréptico*, pero es descrito en algunas de sus otras obras, como, por ejemplo, la *Ética Nicomáquea*:

“como en los demás casos <, dice Aristóteles, > después de establecer los fenómenos³⁷ (τιθέντας τὰ φαινόμενα) y examinar las aporías (διαπορήσαντας), debemos demostrar, lo más que se pueda, todas las opiniones plausibles (τὰ ἔνδοξα) en relación con esas afecciones o, sino las más y las que más dominan, pues si se resuelven las dificultades (λύηταί) y las opiniones más plausibles (τὰ ἔνδοξα) queden en pie, se habrá demostrado suficientemente (*Ética Nicomáquea* VII 1, 1145b 2-7. trad. Sinnott, modificada)

³⁶ De hecho, la edición de Ross compila una serie de fragmentos de esta obra en la cual Aristóteles discute abiertamente esta opinión. El argumento de esta serie de fragmentos (2a- 2f Ross) reviste a grandes rasgos esta forma: si se debe filosofar, se debe filosofar. Sin embargo, si no se debe filosofar, también se debe filosofar. Para un análisis de este argumento, cf. CASTAGNOLI (2010: 187- 196); HUTCHINSON-JOHNSON (2018).

³⁷ Para *phainόμενα* adoptamos la traducción de MIE (2013), pues consideramos que, al reproducir la ambigüedad semántica del término griego, se ajusta en mayor medida al texto original.

Este es quizá uno de los pasajes metodológicos, que, luego de la aparición del trabajo de Owen: “*Tithenai Ta Phainomena*”,³⁸ ha suscitado mayores dificultades y controversias. Excede a este trabajo introducirnos en esta polémica.³⁹ No obstante, el juego de palabras que realiza Aristóteles en este pasaje para hacer referencia al método dialéctico es significativo.

Es clave en primer lugar la equiparación entre *phainómena*⁴⁰ y *éndoxxa*. Como lo indica MIE (2013: 222), el valor epistémico de las opiniones plausibles radica en que los términos “*phainómena*” y “*éndoxxa*” designan las creencias que usualmente se toman como verdaderas. Dichas creencias, según MIE (2013: 222) “no representan meramente un punto de partida inicial para la investigación, sino que constituyen una *configuración conceptual* central para llevarla a cabo”.⁴¹

En segundo lugar, es clave la aparición y combinación de *diaporésantas*, *deiknúnai*, *lúetaí dedeigménon*. La alternancia de estos términos nos permite trazar cierto paralelismo entre este pasaje y *Metafísica* III 1, 995a24-995b4, instancia en la cual el Estagirita describe el método diaporemático. El uso de estos términos delimita dos fases de un mismo proceso: el planteo del problema generado por tesis discrepantes que nos ponen frente una situación aporética (*diaporésantas*) y la búsqueda de la solución me-

³⁸ OWEN (1961).

³⁹ Para esta cuestión y un análisis minucioso de este pasaje, véase NUSSBAUM (1982), MIE (2013).

⁴⁰ Tal como lo recalca, NUSSBAUM (1982: 268), *phainómena* es un término polivalente, razón por la cual, al enfocarse en *Ética Nicomáquea* VII 1, 1145b 2-7, los estudiosos lo han traducido de diversos modos: “hechos observados”, “datos de percepción”, “hechos admitidos”, “hechos”, etc. Sin embargo, han omitido otras posibles maneras de hacerlo, como, por ejemplo, “apariencias”, “lo que creemos” o “lo que decimos”. Desde la perspectiva de NUSSBAUM (1982: 272), estas traducciones tendrían más sentido, en función de que en las líneas siguientes *phainómena* es sustituido por *éndoxxa*. Según NUSSBAUM (1982: 269), en este pasaje Aristóteles usa deliberadamente “apariencia”. Al usar esta acepción del término, argumenta Nussbaum, está tomando una posición sobre el método filosófico y sus límites que era muy inusual en la tradición pre-aristotélica, que tendía a contraponer apariencia y realidad, identificando solo a esto último como lo verdadero.

⁴¹ cf. NUSSBAUM (1982: 269).

dante la disolución del conflicto (*deiknúnai, lúetaí dedeigménon*).⁴² Mediante este modo de proceder se ponen a prueba las opiniones generalmente admitidas, rescatando lo que hay de certero en ellas,⁴³ o bien demostrando las contradicciones que suponen y, por lo tanto, dejando al descubierto los motivos por los cuales éstas deben ser abandonadas.⁴⁴

Según Aubenque,⁴⁵ la razón por la cual Aristóteles procede de este modo radica en que en sus lecciones no sigue ni el orden de la exposición ni al orden de investigación, sino que son una reconstrucción de una investigación realizada con intenciones didácticas. Por tal motivo, señala Aubenque “a veces, tenemos la impresión de que Aristóteles ‘problematiza’ a efectos pedagógicos una dificultad que ya tiene resuelta”.⁴⁶ Como correctamente lo afirma Aubenque y posteriormente Aguirre Santos,⁴⁷ esto no significa que se trate de un simple artificios, sino de un proceder metodológico, que, agregamos nosotros, tiene un inmenso valor didáctico, pues permite que en el proceso de enseñanza el alumno o discípulo no solo realice el mismo proceso de investigación que su maestro, sino que reproduzca, por las razones esgrimidas, el proceso natural de conocimiento. Por tal motivo, podemos concluir, que este proceder metodológico sirve de andamiaje para hacer inteligible aquello que por sí mismo resulta aprehensible para muy pocos hombres. De este modo, Aristóteles busca que sus lecciones: 1) den cuenta de manera

⁴² Para un análisis pormenorizado de este proceso, véase AGUIRRE SANTOS (2015); AUBENQUE (2008: 213-259); BOLTON (1990: 185-236); (2003: 237-262); BRUNSCHWIG (1990: 237-262); Rossi (2017: 137-159), entre otros.

⁴³ Un ejemplo claro de ello es *Metafísica* I 3-9, instancia en la cual Aristóteles analiza en qué medida sus antecesores postularon las cuatro causas propuestas por él en su *Física*. Si bien, producto de la deliberación (*Metafísica* I 5, 987 a 2-3), Aristóteles demuestra las falencias que dichas posturas presentan, paralelamente va demarcando en qué sentido estos pensadores pre-anunciaron su propia teoría de las cuatro causas.

⁴⁴ Piénsese en *Física* I 2-4, en donde Aristóteles aborda las creencias de quienes sostienen que hay un solo principio y las de aquellos que consideran que los principios son infinitos. Otro ejemplo de este modo de proceder es *Metafísica* IV, instancia en la cual Aristóteles da cuenta del principio de no contradicción, analizando las tesis de aquellos que supuestamente lo niegan. En las obras exotéricas este modo de proceder está claramente presente en los fragmentos 16, 17, 19a-c de *Sobre la filosofía*.

⁴⁵ AUBENQUE (2008 [1962]:17).

⁴⁶ AUBENQUE (2008 [1962]: 17).

⁴⁷ AGUIRRE SANTOS (2007: 116).

firme de las concepciones presentadas; 2) logren persuadir, de modo tal que los interlocutores estén dispuestos a aceptarlas como discursos verdaderos que debe ser adoptados; y 3) sean eficientes, es decir, se amolde a ciertas pautas cognitivas, sin las cuales lo transmitido difícilmente sea aprendido.

CONCLUSIÓN

En el presente trabajo hemos intentado analizar el papel de las estrategias dialécticas en los discursos didácticos de Aristóteles. Dado que hemos basado nuestro análisis, tanto en sus lecciones de clases, como en sus discursos exotéricos, en la primera parte nos hemos centrado en la naturaleza de ambos tipos de textos, con el objeto de establecer en qué medida es pertinente el examen de estos últimos para el estudio de los primeros. En este sentido, argumentamos que existe una continuidad temática y doctrinal entre ambos tipos de obras, pero también metodológica. Dado esto, el estudio del *modus operandi* de Aristóteles en sus obras exotéricas nos permite entender de manera más integral la utilización de la dialéctica en sus lecciones.

En la segunda parte, establecimos que los discursos didácticos deben seguir el orden del conocimiento. Ahora bien, desde la perspectiva de Aristóteles, conocemos algo cuando aprendemos sus principios y causas, razón por la cual el proceso de enseñanza debería adoptar este modo de proceder, esto es, debería ser demostrativo.

Sin embargo, alegamos, reducir el discurso didáctico a esta caracterización tiene dos problemas. El primero es que no es el único modo de proceder que Aristóteles parece seguir en sus lecciones (textos esotéricos) ni en sus discursos exotéricos. El segundo problema es que, si bien posee *epistémē* en sentido estricto aquel que aprehende las primeras causas y principios, este modo de conocer es propio de algunas almas privilegiadas (*Tópicos* VI 4, 141b12-14), que, por otra parte, tuvieron que haber alcanzado dicho saber de un modo no demostrativo. Dado esto, incluso en estos casos, en esta particular instancia, el conocimiento parte de lo más “conocido para nosotros” a “lo más conocido en sí” (*Física* I, 184a16-23; *Metafísica* VII 3, 1029a 1-4; *Ana-*

líticos segundos I 2, 71b 33 y ss, *Tópicos* VI 4, 142a 6- 12, *Sobre la filosofía* fragmento 8b, *Protréptico* fragmentos 102, 105 Düring, 10a2 Rose). Es por este motivo que en sus discursos didácticos y en aquellos que, sin serlo directamente, sigue la misma metodología, Aristóteles se vale de estrategias dialécticas para garantizar el éxito de sus lecciones (*Metafísicas* II, 3 994b32- 995a3). Bajo esta perspectiva de análisis, podemos afirmar que, si bien ambos tipos de discursos no se identifican (*Refutaciones Sofísticas* 2 165 1-3), el uso de la dialéctica en sus escritos didácticos obedece a su intento de reproducir el orden de la investigación, de modo tal que el proceso de aprendizaje se produzca de la manera en que solemos conocer naturalmente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE SANTOS, J., *Dialéctica y filosofía primera. Lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2015.

AGUIRRE SANTOS, J. *La aporía en Aristoteles: Los Libros B y K 1-2 de La Metafísica*, Madrid: Dykinson, 2007.

AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*. trad. cast. de Peña, V., Madrid: Escolar y Mayor Editores, 2008 (1962).

BARNES, J. “Roman Aristotle”, in Barnes, 1-70. En Griffin, M. (ed.), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford: Clarendon Press, 1997.

BERTI, E., *La filosofía del “primo” Aristotele*, Milano, Centro di Ricerche di Metafisica dell’ Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997.

- BIGNONE, E., *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*, 2da edizione accresciuta, Firenze: La Nuova Italia, 1973 (1936).
- BOLTON, R., "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic", 185-236. En Devereux, D. - Pellegrin, P. (Eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris: Éditions Centre National de la Recherche Scientifique, 1990.
- BRONSTEIN, D., *Aristotle on Knowledge and Learning, The Posterior Analytics*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BRUNSCHWIG, J., "Remarques sur la communication de Robert Bolton", 237-262. En Devereux, D.- Pellegrin, P. (Eds), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris: Éditions Centre National de la Recherche Scientifique, 1990.
- CALVO MARTÍNEZ, T. Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos, 2007.
- CHARLES, D., "Definition and Explanation in the *Posterior Analytics* and *Metaphysics*", 286-322. En Charles, D. (ed), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- CASTAGNOLI, L., *Ancient Self-Refutation. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015 (2010).
- CLEARY, J., *Aristoteles. Los Múltiples sentidos de prioridad*, Trad. castellana de Boeri, M., Buenos Aires: Colihue, 2010 (1988).
- CANDEL SANMARTÍN, M., Aristóteles. *Tópicos en Tratados de lógica I*. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos, 1988.
- CANDEL SANMARTÍN, M. Aristóteles. *Analíticos Segundos*, en *Tratados de lógica II*. Introducción, traducción y notas Gredos, Madrid, 1995.

DÜRING, I. *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1961.

DÜRING, I. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. cast. de Navarro, B. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005 (1966).

DURING, I. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg: Almqvist & Wiksell Stockholm, 1957.

ECHANDÍA, G., *Aristóteles. Física*. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos, (1995).

HATZIMICHALI, M. “The texts of Plato and Aristotle in the first century B. C”, 1-27. En Schofield. M. (ed) *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century B.C.*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HUTCHINSON D. S. - JOHNSON, M. R. “Protreptic and Apotreptic: Aristotle's Dialogue *Protrepticus*”, 111-154. En, Kotzé, A. - Van der Meeren, S. (ed.), *When Wisdom Calls Philosophical Protreptic in Antiquity*, Turnhout: Brepols, 2018.

JAEGER, W. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo*. Trad. cast. Xirau, J. - Wenceslao Roces, W. México: Fondo de Cultura Económica, 1993 (1923).

LLOYD, G. E. R., *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

MIÉ, F., “Dialéctica y ciencia en Aristóteles”, *Signos Filosóficos*, 2009 XI 21, 9-42.

- MIÉ, F., “Phenomena and Beliefs in Aristotle. An interpretation on the methodological role of *éndoxa* in natural science”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 2013 46, 211-234.
- MORAUX, P., *Le Listes Anciennes des ouvrages d’Aristote*, Louvain: Éditions, Universitaires de Louvain, 1951.
- NUSSBAUM, M. C. “Saving Aristotle's appearances”, 267-294. En Schofield, M. (ed.), *Language and Logos Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- OWEN, G. E. L. “*Tithenai ta phainomena*”, 83- 103. En *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1961.
- PAJÓN LEYRA, I. “The *Aristotelian Corpus* and the Rhodian Tradition: New Light from Posidonius on the Transmission of Aristotle's Works”, *The Classical Quarterly* 2013, 63 723 – 733.
- RAPP, C. “The Nature and Goals of Rhetoric”, 579-596. En Anagnostopoulos, G. (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- ROSE, V. *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Teubner: Stuttgart, 1966 (1886).
- ROSS, W. D. *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- ROSSI, G. “Going through *Aporiai*: The Critical Use of Aristotle's Dialectic”, *Oxford Studies, Ancient Philosophy*, 2017, 209 – 256.
- SEGGIARO, C. “El fragmento 48 del *Protréptico* de Aristóteles: ¿vocabulario platónico o concepciones platónicas?”, *Revista Classica*, 2016 29, n. 2, 33-54.

SINNOTT, E. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Introducción, traducción y notas, Buenos Aires: Colihue, 2015.

TANNER, R. G. *Aristotle's Works: The Possible Origins of the Alexandria Collection*, 1-15. En MacLeod, R. (ed.), *The Library of Alexandria*, London: I.B.Tauris, 2010.

VALLEJO CAMPOS, A. Aristóteles. *Fragmentos*. Introducción, traducción y nota, Gredos: Madrid, 2005

**LA INFLUENCIA PLATÓNICA
EN LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DEL “SÍ MISMO”
EN EL *PROTRÉPTICO* Y EN LA *ÉTICA NICOMAQUEA***

DIEGO TABAKIAN¹

RESUMEN: A pesar de las diferencias palpables en las antropologías platónica y aristotélica, ambos filósofos afirman la identidad del “sí mismo” con el *noûs*. El objeto de este trabajo consiste en mostrar la influencia platónica en la obra aristotélica en torno a la noción de “sí mismo”, tanto en su período académico como en su pensamiento posterior. A grandes rasgos, el maestro desarrolló dos concepciones diferentes del sí mismo: en el *Alcibiades mayor* identifica netamente el sí mismo con el intelecto, mientras que en la *República* lo identifica con cada parte del alma y con la totalidad del alma gobernada por una parte específica. Por su parte, el discípulo reproduce parcialmente la primera concepción platónica del “sí mismo” en el *Protréptico*, mientras que adopta los lineamientos centrales de la segunda en *Ética Nicomaquea* IX. 8-9. Aunque el Estagirita se distancia de su maestro en algunos matices, sigue su ideario ético-anropológico al sostener que la realización de la vida contemplativa presupone que el intelecto gobierne la conducta humana.

Palabras clave: Platón – Aristóteles – sí mismo – alma.

ABSTRACT: Despite the palpable differences in Platonic and Aristotelian anthropologies, both philosophers affirm the identity of the self with *noûs*. The purpose of this paper is to show the Platonic influence on the Aristotelian work on the notion of self, both in his Academic period and in his later thought. Broadly speaking, the master developed two different conceptions of the self: in the *Alcibiades major* he clearly identifies the self with the intellect, while in the *Republic* he

¹ AGENCIA-UBA-USAL. E-mail: diegotabakian@gmail.com
Fecha de recepción: 19/10/2021; fecha de aceptación: 9/12/2021.
DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p124-136>

identifies it with each part of the soul and with the totality of the soul governed by a specific part. The disciple partially reproduces the first Platonic conception of the "self" in the *Protrepticus*, while he adopts the central lines of the second in *Nicomachean Ethics* IX. 8-9. Although the Stagirite distances himself from his master in some nuances, he follows the Platonic ethical-anthropological ideal in maintaining that the realization of the contemplative life presupposes that the intellect governs human behavior.

Keywords: Plato – Aristotle – Self – Soul.

A pesar de que Platón y Aristóteles sostienen concepciones antropológicas diferentes, ambos afirman la identidad del “sí mismo” humano con el *noûs*. El objeto del presente trabajo consiste en mostrar la influencia platónica en la obra aristotélica en torno a la noción de “sí mismo” tanto en su período académico como en su pensamiento posterior.² A su vez, procuraremos mostrar algunos matices en los que el Estagirita se distancia de su maestro.

A lo largo de sus diálogos, Platón sostuvo diferentes visiones sobre el alma, el intelecto, y la relación de estos con el cuerpo, conceptualizando, por lo menos, dos concepciones diferentes sobre el “sí mismo”. En esta línea, en el *Alcibíades mayor*, Platón sostuvo que el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma, pero afirma que el verdadero “sí mismo” es su alma, que se distingue del cuerpo y de otras posesiones externas. El alma manda y gobierna sobre el cuerpo, que constituye una mera posesión e instrumento (124b-135e). En otras palabras, así como los bienes materiales constituyen instrumentos del cuerpo, este constituye una herramienta del alma. Si bien en este diálogo Platón no distingue expresamente entre partes del alma, sí afir-

² En TABAKIAN (2017) examino la influencia de *Alcibíades I* y *Rep.* IV, VIII y IX en la concepción aristotélica del conocimiento y del cuidado de sí tal como es desarrollada en el tratamiento de la amistad en *EN IX*.

ma que nuestro “sí mismo” no se identifica, en rigor, con la totalidad del alma sino con una parte suya, la inteligencia.³

El contexto de estas afirmaciones son las enseñanzas que Sócrates pretende inculcar al joven Alcibíades en torno al cuidado y al conocimiento de sí: cuidamos de nosotros mismos cuando cuidamos de nuestra alma, y conocemos lo más propio y constitutivo de nosotros, al conocer la parte superior y divina del alma, la parte racional. Platón plantea el autoconocimiento mediante la potente metáfora del espejo (133b-c), en la que se establece un paralelismo entre los ojos y el alma: para conocerse a sí mismos, ambos requieren una suerte de espejo en el cual observar su reflejo (132d-e). Así como el ojo se ve a sí mismo en la mejor parte del ojo del prójimo (la pupila), el alma se conoce a sí misma cuando contempla la mejor parte del alma del otro, el intelecto (133b-c).

El corolario de la metáfora del espejo es que únicamente podemos conocer nuestro sí mismo a partir de la contemplación de otro sí mismo, que oficia de reflejo. El autoconocimiento es esencialmente mediato: conozco lo más propio de mí mismo al contemplarlo en otro semejante. Ahora bien, para que esta mediación sea posible, es necesario que mi sí mismo y el del otro sean esencialmente idénticos, de lo contrario no podría conocerme a mí mismo a partir de la contemplación del sí mismo ajeno: lo que ambos compartimos no son características accidentales e individuales, sino nuestra esencia, es decir, nuestro intelecto.⁴

Ahora bien, el filósofo desarrolla una segunda concepción del “sí mismo” en los diálogos donde avanza sobre la constitución interna del alma. Por cuestiones de extensión nos centraremos en la conceptualización del alma tripartita en *República* (IV. 436a8-439e3, 439e3-441c2). Aquí Platón no identifica netamente el “sí mismo” con la parte racional, sino que atribuye

³ Cf. A. J. CAPPELLETTI (1992: 31).

⁴ Como señala RIDER (2011:13), la relevancia del autoconocimiento para la política consiste en que no tiene por objeto hechos contingentes sobre la propia personalidad o sobre los bienes personales, sino sobre cualidades compartidas universalmente por todos los hombres. Siguiendo a ANNAS (1985), podemos sostener que Platón excluye el cuerpo y el resto del alma (memorias, personalidad, etc.) del “sí mismo” porque el autoconocimiento no tiene por objeto las características particulares y personales de cada uno, sino lo impersonal y lo común a todos los seres humanos, esto es, la naturaleza humana universal.

dicho título a cada parte, y al alma en su conjunto de acuerdo con un sentido amplio y otro estricto de “sí mismo”.

“¿Y no es verdad que “ser dueño de sí mismo” es una expresión ridícula? Quien sea dueño de sí mismo será al mismo tiempo esclavo de sí mismo, y el que sea su propio esclavo será también su amo, puesto que todas estas expresiones se refieren a la misma persona” (430e-431a).⁵

Es evidente que un mismo sujeto no estará en disposición de hacer o sufrir al mismo tiempo cosas contrarias en la misma parte de sí y con respecto al mismo objeto, de suerte que si encontramos aquí efectos contrarios, reconocemos que no proceden de una misma parte sino de varias (436b-c).⁶

Aunque el alma se encuentre compuesta de tres partes, no deja de ser una, ya que, desde el punto de vista de la acción, el alma se conduce en su totalidad sin contradicciones siguiendo los fines establecidos por la parte que se erige como conductora del conjunto.⁷ Si bien las diferentes partes del alma tienden a objetos distintos, y pueden contradecirse entre sí, al momento de actuar se ordenan necesariamente bajo la conducción de una parte rectora. En otras palabras, racionalidad (*tò epithymetikón*), apetitos (*tò epithymetikón*) e impulsividad (*tò thymoeidés*) abarcan diferentes funciones de una misma alma y, en ese sentido, constituyen tres aspectos de un mismo ser humano, por lo que cada una puede denominarse “sí mismo”. Cada parte persigue fines distintos y, en la medida en que puede asumir la conducción de toda el alma, puede establecer sus propios fines como las metas del alma en su conjunto.

⁵ Todas las traducciones de la *República* corresponden a CAMARERO (2003).

⁶ Sobre el principio de no-contradicción platónico, Cf. ROBINSON (1971), STALLEY (1975), SIEWERT (2001) y FERRARI (2007).

⁷ Sobre la unidad del alma tripartita y los ordenamientos del alma seguimos a BIEDA (2015: 19-22), quien habla de “unidad cuantitativa” y “unidad cualitativa” del alma.

En esta línea, la dinámica interna entre las partes racional, impulsiva y apetitiva da lugar a tres posibles órdenes o configuraciones de la totalidad del alma que se derivan del predominio de una parte por sobre las demás.⁸ Podemos hablar de almas “aristocráticas”, “timocráticas” o “tiránicas” dependiendo del “sí mismo” que gobierne el alma, puesto que cada parte configura al alma en dirección de sus propios fines. Ahora bien, no es que el gobierno de una parte suprime los otros aspectos del alma, sino que las partes subordinadas cumplen sus funciones siguiendo el dictado de la parte rectora: de este modo, en las almas tiránicas gobierna el apetito, y los aspectos racional e impulsivo se limitan a obedecer su comando. En contraposición, en el alma aristocrática, la racionalidad controla los deseos del apetito, y se vale del auxilio de la parte impulsiva para lograr el gobierno del alma en su conjunto.

Platón contrapone el gobierno de la racionalidad a la conducción de las partes irracionales:⁹ únicamente el imperio de la parte racional constituye un alma justa, en armonía, y que tiende hacia la verdad (586e-587a). Por el contrario, cuando gobierna una parte a la que no le corresponde lícitamente mandar, tiene lugar una configuración del alma que se caracteriza por la desarmonía, la injusticia y el vicio moral (444b, 587a-b).

Esta concepción de la justicia y la armonía psíquica (443d-e) presupone una división de tareas natural en el alma humana que puede no cumplirse. En efecto, la racionalidad es caracterizada como la parte que conoce la verdad, distingue entre el bien y el mal y, en función de ello, debe gobernar la totalidad del alma (441e-442c, 581b, 582a). Se trata de la parte que calcula racionalmente y que puede reconocer lo bueno y lo conveniente para cada

⁸ Para FIERRO (2007: 72), “en la teoría del alma se distinguen en *Rep.* 6.485d6-8 dos «corrientes de deseo» fundamentales de la misma, así como también, en el Libro 4, tres distintos «aspectos» (*eídē*) o «partes» (*mérei*) con sus deseos propios o constitutivos, y, en los Libros 8 y 9, las formas en que estos aspectos pueden combinarse, dando por resultado diversas estructuras psíquicas”.

⁹ De acuerdo con FIERRO (2007: 75), la contraposición sobre la cual se deduce la tripartición del alma es la contraposición entre deseos: “las dos corrientes principales de deseo descritas anteriormente son las siguientes: por un lado, la corriente de la razón que fluye hacia la verdad y el verdadero bien; por el otro, la corriente de los apetitos que se desliza hacia los placeres y lo cambiante”.

parte, y para el conjunto del alma (442c5-8). Puesto que conoce el bien real, se opone a los deseos irracionales del alma apetitiva, la cual se caracteriza por procurar satisfacer sus deseos desentendiéndose de cualquier criterio moral (438b-439e). La parte apetitiva desea todo aquello que satisface necesidades naturales (437b-437e), y también la riqueza (581a), pero el modo en que procura su satisfacción no sigue criterios racionales y morales, sino los impulsos del propio deseo, que considera es “bueno” todo aquello que lo satisface.¹⁰ Otra falencia de la parte apetitiva es que es insaciable (442a-b, 586e-587a), es decir, carece de límites y no es capaz de auto limitarse. Por estas razones, la parte apetitiva se equivoca en la consecución del bien real y suele dar con males que aparenta ser bienes.

En este contexto, no se destaca el intelecto como la parte esencial del hombre porque la finalidad es explicar los órdenes del alma que presupone la *prâxis* de los individuos, es decir, la configuración anímica que determina un estilo de vida. Puesto que el alma puede encontrarse en la verdad o en la falsedad (según gobierne la racionalidad o las partes irracionales), sostenemos que en la *República*, Platón concibió un “sí mismo” verdadero y un “sí mismo” falso en el ámbito de la *prâxis*.

“Por lo tanto, cuando el alma toda obedece a la parte filosófica y no se suscita en ella rebelión alguna, cada una de sus partes se mantiene dentro de los límites de sus funciones y practica de tal modo la justicia, y además goza de los placeres que les son propios es decir, de los mejores y, en la medida de lo posible, los más verdaderos” (586e-587a).

Tanto los individuos aristocráticos como los timocráticos, y tiránicos poseen tres sí mismos (entendidos como partes del alma) y un “sí mismo” (entendido como la totalidad del alma conducida por una parte rectora). Sin embargo, Platón concibió que únicamente el orden racional del alma es aquel que garantiza la justicia, la armonía (la ausencia de conflictos internos en el alma), el acceso a la verdad y, por lo tanto, la realización del bien real en el plano de la acción moral (583a-b). En otras palabras, el “sí mismo”

¹⁰ Cf. BIEDA (2015: 4-8).

verdadero del ser humano se identifica con la totalidad del alma gobernada por el intelecto. Por el contrario, el “sí mismo” falso consiste en la totalidad del alma gobernada por los aspectos irracionales.

A pesar de las diferencias palpables entre el *Alcibíades* y la *República*, ambos planteos no son incompatibles: conocer el verdadero “sí mismo” del hombre consiste en conocer la parte del alma que esencialmente constituye la naturaleza humana, y que debe constituirse en la parte rectora del hombre. El ser humano puede vivir no siendo auténticamente sí mismo si configura la totalidad de su alma de acuerdo con lo que no constituye verdaderamente su esencia, esto es, las partes irracionales del alma.

En el *Protréptico*, el joven Aristóteles sostiene la bipartición del alma en partes racional e irracional (Fr. 23, 24), en línea con el planteo de *República*, pero sigue al *Alcibíades mayor* al identificar el “sí mismo” con el intelecto (Fr. 28, 61 y 62), la facultad que, en este contexto, se caracteriza por la aprehensión de los primeros principios y causas de la naturaleza (Fr. 32-37, 48).

“La naturaleza en su totalidad, como si estuviera dotada de razón, no hace nada al azar, sino con vistas a algo, y desterrando el azar, la naturaleza atiende al fin más incluso que las artes, porque también las artes eran imitaciones de la naturaleza. Al estar constituido el hombre por naturaleza de alma y cuerpo, siendo el alma mejor que el cuerpo y ordenándose siempre lo peor para servir con vistas a lo mejor, también el cuerpo existe con vistas al alma. Ahora bien, en el alma una parte estaba dotada de razón y otra carecía de ella, que era precisamente la peor, de manera que la parte irracional se ordena con vistas a la que está dotada de razón. Ahora bien, el intelecto radica en la que está dotada de razón, de forma que la demostración nos obliga a afirmar que todo <en el hombre> existe con vistas al intelecto (Fragmento 23).¹¹

En línea con la concepción instrumentalista del cuerpo del *Alcibíades mayor*, Aristóteles afirma que el cuerpo y el alma irracional son con vistas al

¹¹ Trad. Vallejo Campos.

alma racional, es decir, que se subordinan al intelecto. La subordinación del cuerpo y de la parte irracional del alma a la parte racional se funda en un orden o jerarquía natural. Aquí el Estagirita sostiene que el intelecto constituye lo que es el hombre porque es la facultad que le permite cumplir con su función y fin propios del mejor modo posible (Fr. 63), a saber, la contemplación de la verdad (Fr. 65-70).¹² Pero, por otro lado, afirma que el intelecto es la parte del alma con mayor autoridad para ejercer el gobierno de la conducta del hombre (Fr. 61). ¿Cómo entender esta combinación de aspectos teórico y práctico del intelecto?

En el *Protréptico* el término *noûs* no alude únicamente al intelecto teórico, puesto que se encuentra estrechamente emparentado no sólo con *sophía* y *epistéme*, sino también con *phrónesis*; términos que el Estagirita emplea indistintamente para referirse a la parte racional del alma.¹³ Debemos esperar a la *Ética Nicomaquea* para la demarcación explícita de los aspectos teórico y práctico del intelecto.

En este contexto, la primacía del intelecto consiste no sólo en que constituye la parte esencial del hombre sino en que, en el plano de la acción, debe gobernar el cuerpo y el alma irracional. Puesto que la parte racional tiene por función el conocimiento, conoce el bien del cuerpo y del alma irracional, lo que fundamenta su gobierno sobre aquellos: es decir, la conducción del intelecto repercute en el cuidado y la realización de los fines propios del cuerpo y del alma irracional. Puesto que el compuesto humano es con vistas al intelecto, el gobierno racional del cuerpo y del alma irracional constituye la condición de posibilidad de la actividad distintiva del *noûs*, y del

¹² Cf. C. SEGGIARO (2019: 153-191). Para la autora, la concepción antropológica del *Protréptico* se encuentra signada por las nociones de *physis* y *érgon*: “para Aristóteles el cumplimiento de la naturaleza de una cosa se identifica con el ejercicio de su función propia” (2019: 90). En el caso del ser humano, este alcanza la plenitud cuando lleva a cabo su *érgon* propio (el intelecto) del mejor modo posible. La naturaleza se caracteriza por su carácter teleológico, y el *érgon* constituye lo que hace que algo sea lo que es (y no otra cosa). De acuerdo con el Fr. 63, el *érgon* consiste en el ejercicio de la función natural, y únicamente cuando se realiza de forma excelente constituye el bien y la virtud de la cosa. El bien de algo es aquello que es querido por sí mismo, es decir, su causa final y la realización de su naturaleza.

¹³ En el Fr. 17, el Estagirita define *phrónesis* en los mismos términos que define *noûs* en los Frs. 23 y 24. Paralelamente, en los Frs. 33 y 35, equipara *phrónesis* con *epistéme*, cf. SEGGIARO (2019: 155).

hombre en su conjunto, esto es, la intelección. A continuación, procuraremos mostrar que esta tesis es conservada y desarrollada en el pensamiento aristotélico posterior.

Si bien en la *Ética Nicomaquea* se identifica el “sí mismo” con el *noûs* (IX. 4, 1166a10-19, IX. 8, 1168b15-23, X. 7, 1177a12-17), los especialistas discuten sobre qué aspecto del intelecto se basa dicha identificación. En otras palabras, algunos estudiosos consideran que en IX. 8 se identifica el “sí mismo” con el intelecto práctico,¹⁴ mientras que en X. 7 se lo identifica con el intelecto teórico.¹⁵ Para otros, el Estagirita no diferencia explícitamente entre ambos intelectos, puesto que constituyen dos funciones de una misma facultad.¹⁶

En la *Ética*, Aristóteles adopta los lineamientos principales de la segunda concepción platónica del “sí mismo”, de acuerdo con la cual el alma se encuentra compuesta de partes diferentes que pueden ordenarse en armonía o en conflicto (según gobierne la parte racional o la irracional). Sin embargo, a diferencia de su maestro, el Estagirita no otorga el título de “sí mismo” a cualquier parte del alma, sino que limita dicha identificación al intelecto y, por extensión, al conjunto del alma gobernada por el *noûs*.

En el libro noveno Aristóteles afirma que el alma puede adoptar dos ordenamientos o configuraciones posibles,¹⁷ de acuerdo con las cuales podemos hablar de amistad o enemistad para con uno mismo (IX. 4. 1166a1-19, IX. 8. 1168b5-10): el orden armonioso implica concordia y colaboración entre las partes del alma bajo el comando del intelecto, de allí que podamos hablar de amistad para con uno mismo en el caso del alma del hombre virtuoso (*EE* VII. 6, 1240a13-23, 1240b1-4). En la configuración del alma viciosa, por el contrario, el intelecto riñe o se subordina a la parte irracional, de allí que el alma carezca de un orden racional y se encuentra en conflicto o enemistad consigo misma. El alma de los hombres viciosos se encuentra dividida por la lucha permanente entre intelecto y apetitos, es decir, se frag-

¹⁴ Cf. ANNAS (1981: 3-4).

¹⁵ Cf. COOPER (1980: 169-180).

¹⁶ Cf. KAHN (1981: 30, n. 1), MAJITHIA (2004:187), IRRERA (2017: 56).

¹⁷ Cf. MAJITHIA (2004: 184-5).

menta porque no hay unidad de deseo sino tendencias enfrentadas que la conducen en direcciones contrarias (IX 4, 1166b2-29).

Es importante destacar que el Estagirita niega que los viciosos posean un “sí mismo”, pero no porque carezcan de intelecto: su racionalidad sigue el comando de la parte irracional del alma. Los viciosos adolecen de un “sí mismo” en el sentido de que carecen del orden virtuoso del alma, que se caracteriza por la unidad y la armonía.¹⁸ El alma viciosa carece de unidad desde un punto de vista ético-psicológico, puesto que su “sí mismo” se divide en dos partes en conflicto. Los individuos virtuosos tienen un “sí mismo” porque su alma es gobernada por el intelecto, mientras que no podemos hablar de un estado psíquico similar en el caso de los viciosos porque su alma carecen de unidad y de mismidad. En otras palabras, los viciosos carecen de “sí mismo” en la medida en que la unidad de su alma se encuentra fracturada por conflictos internos, mientras que los virtuosos poseen un “sí mismo” unificado por el intelecto.¹⁹ En esta línea, el Estagirita se distancia de su maestro al restringir la identificación del “sí mismo” con un único ordenamiento del alma (el resultante del gobierno del intelecto por sobre la irracionalidad).

En suma, en el libro IX Aristóteles identifica el “sí mismo” con el intelecto práctico, cuya autoridad (*kúrios*) se basa en el dominio de la parte irracional. Sin embargo, esta caracterización no se condice con la identificación en el libro X entre *noûs* e intelecto teórico (1177a12-17). De este modo, se plantea una divergencia entre dos “sí mismos”: el que gobierna la existencia propiamente humana, y el que rige la vida que intenta seguir lo más divino en el compuesto humano, el intelecto teórico (1177b26-1178a2). La vida humana corresponde al compuesto alma-cuerpo (1178a10-21), en la cual tiene lugar el conflicto entre las partes racional e irracional del alma,

¹⁸ Cf. STERN-GILLET (1995:18-19, 25-29), para quien la noción aristotélica de “sí mismo” no consiste en un concepto descriptivo sino normativo (el ideal de armonía entre las partes del alma).

¹⁹ Cf. BISS (2011: 126-7) correlaciona las disposiciones de los individuos con el autoconocimiento que pueden alcanzar. Puesto que en los viciosos carecen de disposiciones estables (ya que en su alma pugnan los deseos, impulsos y compromisos), el conocimiento de sí que pueden alcanzar de sí mismos es opaco e inconsistente. Por el contrario, los virtuosos actúan desde disposiciones estables y desde deseos armonizados racionalmente, de allí que sean los únicos que puedan conocerse a sí mismos.

mientras que la vida “divinizada” e “inmortalizada” consiste en la intelección de las formas, es decir, la vida contemplativa (1177a17-25, 1177b19-21).

Pero, por otro lado, el propio Aristóteles también sostiene que el hombre virtuoso -que aspira a vivir de acuerdo con el intelecto teórico-, debe continuar manteniendo vínculos más mundanos para vivir contemplativamente (1178b1-7, 1178b33-35), es decir, que debe obrar de acuerdo con las virtudes éticas en la medida en que se encuentra sujeto a las limitaciones humanas (la corporalidad, la necesidad de bienes externos, la convivencia con otros seres humanos, etc.). También sostiene que la vida de acuerdo con las virtudes éticas es feliz de manera secundaria (1178a9-10), es decir, afirma que constituye una vía genuina de felicidad e insinúa que es compatible con la vida contemplativa. ¿En qué reside dicha compatibilidad? El individuo virtuoso no puede dejar de ejercer las virtudes morales que robustecen su intelecto práctico frente a los apetitos con miras a dirigir el alma en su conjunto. El gobierno del intelecto práctico constituye la unidad del alma y, por ende, del “sí mismo”: en este sentido, es la condición de posibilidad de que el individuo humano viva de acuerdo con su parte más divina, es decir, de que el alma sea conducida por el intelecto en su función teórica. En otras palabras, vivir de acuerdo con el intelecto teórico es imposible si el alma no se ha constituido antes en una unidad bajo el comando del intelecto práctico.

En suma, en el *Protréptico* Aristóteles identifica el “sí mismo” con el intelecto porque constituye la parte del alma que permite al ser humano realizar su función propia, esto es, la intelección. Sin embargo, la realización de la vida contemplativa exige que el intelecto gobierne la conducta humana. Este ideario de vida platónico sobrevive en la *Ética Nicomaquea*, donde el Estagirita sí distingue explícitamente entre funciones o aspectos del intelecto: allí expone dos sentidos de “sí mismo”: de acuerdo con el primer sentido, el “sí mismo” consiste en la totalidad del alma gobernada por el intelecto práctico, mientras que el segundo identifica el “sí mismo” con la totalidad del alma conducida por el intelecto teórico. Para Aristóteles la excelencia humana se realiza tanto en el plano de la *praxis* como en la vida contemplativa: el “sí mismo” práctico se constituye a partir de la práctica de la virtud, que unifica el alma bajo el comando de la racionalidad. La constitución del

“sí mismo” teórico, y su comando del alma presuponen la unidad alcanzada por el intelecto práctico. De allí que ambas concepciones del “sí mismo” no se encuentren desvinculadas sino integradas en una única concepción antropológica y ética. En este sentido, la conceptualización aristotélica del “sí mismo” en la *Ética* no contradice la concepción asumida en el *Protréptico*, sino que constituye una versión ampliada de la identificación del “sí mismo” con el *noûs*, es decir, una tesis sobre el ideal moral al que debe aspirar el ser humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANNAS, J., “Self love in Aristotle”, *The Southern Journal of Philosophy*, 1981 72: 1-18.
- ANNAS, J., “Self-Knowledge in early Plato”, 111-138. En: D. O`Meara (ed.) *Platonic Investigations*, Cambridge University Press, 1985.
- BIEDA, E., “Unidad y multiplicidad del alma en la *República* de Platón”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. 2015 138: 89-116.
- BISS, M., “Aristotle on Friendship and Self-knowledge: The Friend Beyond the Mirror”, *History of Philosophy Quarterly*, 2011 28: 125-140.
- CAPPELLETTI, A. J., “El *Alcibiades mayor* y el núcleo de la antropología de Platón. En: *Sobre tres diálogos menores de Platón*, 9-36, Venezuela: Equinoccio, 1987.
- COOPER, J. M., “Aristotle on Friendship”, 301.340. En: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Los Angeles: University of California Press, 1980.
- FIERRO, M. A., “La deducción de las partes del alma de un conflicto de deseos en *República IV*”, *THÉMATA*, 2007 38: 61-75.
- FERRARI, G.R.F., “The three part soul”, 165-201. En: Ferrari, G.R.F. (ed.), *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- IRRERA, E., “Other Selves in Action Similarity and Complementarity between Virtuous Persons in Aristotle's Theory of Friendship”, *Maia*, 2017 69: 47-67.

- MAJITHIA, R., "Self and Soul in Aristotle", *Transcendent Philosophy*, 2004 5: 181-206
- KAHN, C., "Aristotle and Altruism", *Mind*, 1981: 90: 20-40.
- RIDER, B. A., "Self-Care, Self-Knowledge, and Politics in the *Alcibiades I*", *Epoché*, 2011 15: 395-413.
- ROBINSON, R., "Plato's separation of reason from desire", *Phronesis* 1971 16: 38-48.
- SEGGIARO, C. M., *La concepción de filosofía en el Protréptico de Aristóteles. Su posible influencia platónica*, Buenos Aires: Teseopress, 2019.
- SIEWERT, C., "Plato's division of reason and appetite", *History of philosophy quarterly* 2001 18: 329-352.
- STALLEY, R.F., "Plato's argument for the division of the reasoning and appetitive elements within the soul", *Phronesis* 1975: 20: 110-128.
- STERN-GILLET, S., *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany: SUNY, 1995.
- TABAKIAN, D. A., "Recepción y reformulación de la concepción platónica del "sí mismo" en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles", 191-214. En: Magnavacca, S., Santa Cruz, M. I., Soares, L. (eds.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar del otro. Reflexiones antiguas y medievales*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.

EPICTETO Y LA REVALORACIÓN DE LA DESVERGÜENZA CÍNICA

JUAN HORACIO DE FREITAS¹

RESUMEN: El modo en que Epicteto recogió la herencia cínica es particularmente interesante, y no apenas por ser el único de los estoicos del cual se conserva un discurso exclusivamente dedicado al cinismo, sino ante todo por el complejo dispositivo a través del cual se logra dar un lugar fundamental al cinismo en la visión de mundo estoica, a la vez que se pone rigurosos límites a su propagación e impacto en el cuerpo social. La forma básica en la que funciona este dispositivo es remodelando hermenéuticamente al personaje cínico, no edulcorándolo u obviando su desfachatez, tal como suele sostenerse, sino más bien destacando su radical excepcionalidad, su extrema singularidad, siendo justo esta la que le permite, e incluso le exige, una conducta que sería inaceptable para el resto de los mortales. El objetivo del presente ensayo será, precisamente, detallar y explicar esta estrategia de recepción del cinismo propiamente epictetiana y comprender su función filosófica e ideológica en el contexto romano.

Palabras clave: cinismo – Epicteto – estoicización – ascesis – excepcionalidad.

ABSTRACT: The way in which Epictetus received the cynical inheritance is particularly interesting, not merely because he is the only one of the Stoics whose extensive and famous discourse on Cynicism is preserved, but above all because of the complex device through which he succeeds in giving a fundamental place to Cynicism in the Stoic worldview, while at the same time placing rigid limits on its propagation and impact on the social body. This device works by hermeneutically remodeling the cynical character,

¹ Universidad Católica Andrés Bello- Universidad Complutense de Madrid. E-mail: defreitas.jh@gmail.com; jdefreit@ucm.es

Fecha de recepción: 20/10/2021; fecha de aceptación: 9/12/2021.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p137-154>

which does not consist of softening him, of smoothing his asperities or ignoring his impudence, as some have argued, but rather in highlighting his radical exceptionality, his extreme singularity, which is precisely what allows him, and even demands of him, a behavior that would be unacceptable for the rest of mortals. The aim of this paper will be, precisely, to point out and explain these properly Epictetian strategies of reception of Cynicism and to understand its philosophical and ideological function in the Roman context.

Keywords: Cynicism – Epictetus – stoicization – ascesis – exceptionality.

Un mecanismo estoico de proselitismo doctrinal consistió en demostrar la propia dignidad genealógica presentándose como el resultado de una reconocible tradición que tendría como origen a la siempre ejemplar figura de Sócrates.² Sin embargo, la cadena de sucesiones discipulares establecida para justificar su fundamento socrático no dejó de ser problemática, y no apenas por alguna polémica respecto a su verosimilitud cronológica³ –que para lo que viene al caso importa poco–, sino ante todo porque los eslabones que, según ellos mismos, conectaban a Zenón de Citio, padre del estoicismo, con el filósofo ateniense eran polémicos en exceso, además de aparentemente di-

² “They probably regarded Cynicism as representing in its purest form the ethical tradition of Socrates, and would be particularly anxious to show that they themselves were the direct inheritors of that tradition. Hence was constructed the «succession» Socrates—Antisthenes—Diogenes—Crates—Zeno (...)” en DUDLEY (1974: 2-3). En continuidad con esta idea: LONG (1988: 150-171); GARCÍA GUAL (2002: 31).

³ El representante más renombrado de la tesis de la inverosimilitud cronológica de dicha sucesión filosófica es el propio Dudley, asunto al que dedica un extenso capítulo titulado “Antisthenes. No direct connexion with cynics. His ethics”, en el célebre libro aquí previamente referenciado. También GIANNANTONI (1990: 223-233), LONG (2020: 50), BANNERT (1979: 49-53) y algunos otros eruditos modernos concuerdan con este parecer. No obstante, hay quienes defienden que dicha sucesión es real, independientemente de que la relación discipular haya sido directa o no, entre ellos encontramos a MOLES (2020: 146), FELIU (1977: 21), HÖISTAD (1948: 10), quien se opone abiertamente a Dudley; GOMPERZ (2010: 163-164), LANDA (2015: 69-70), MÁRSICO (2019: 24-25), entre otros.

sonantes con la temperante ética estoica y, aún más, con los postulados vinculados a los compromisos familiares y ciudadanos que sostuvieron sus representantes más destacados de la época imperial.⁴ En efecto, la sucesión que va de Sócrates al maestro del pörtico está mediada por los tres personajes más destacados del cinismo: el meteco Antístenes, discípulo directo de aquél;⁵ el desterrado e icónico Diógenes de Sinope, presunto seguidor de este último,⁶ así como maestro del inaugurador —junto a Hiparquía de Maronea— de la desvergonzada *canigamia*,⁷ a saber, Crates de Tebas,⁸ de quien se dice que, a su vez, fue el maestro del padre del estoicismo.⁹ De este modo, al tiempo que los estoicos celebraban tener como ancestro filosófico al gran personaje de la filosofía clásica, debían también lidiar de algún modo con la desfachatez cínica que era parte de su herencia.¹⁰

⁴ Al respecto conviene revisar los estudios de GRIFFIN (2020: 251-269), GOULET-CAZÉ (1990: 2720-2833), GOULET (1993: 419-443) y KRUEGER (2020: 291-314).

⁵ Diógenes Laercio, VI 2 (2010: 209). También: Jenofonte, III, 11, 17 (1993: 145); *Gnomologium Vaticanum* 743, n. 4. En MARTÍN GARCÍA (2008: p. 130).

⁶ D. L., I 15, VI 21 (2010: 34, 215). También: Eusebio de Cesarea. *Preparación evangélica* XV 13, 8, p. 816 c; Eliano. *Historia varia* X 16; Jerónimo. *Contra Joviniano* II 14; Arriano. *Diatribas de Epicteto* III 24, 67-69, en MARTÍN GARCÍA (2008: 221-223).

⁷ Sobre la canigamia: *La Suda*, s. v. *Crates*; Taciano. *Discurso a los griegos* 3, 3; Arriano. *Diatriba de Epicteto* III 22, 76; Teodoro. *Curación de las afecciones de los griegos* XII 49; Clemente de Alejandría. *Tapiz* IV, XIX 121, 6. En MARTÍN GARCÍA (2008: 506-507).

⁸ *La Suda*, s. v. *Crates*; Eusebio de Cesarea. *Preparación evangélica* XV 5, 11-12, p. 729 b-d, en MARTÍN GARCÍA (2008: 500-501).

⁹ D. L., VII 2-4, 31-32 (2010: 243-244, 252); *La Suda*, s. vv. “*He tenido una feliz travesía...*”; Eusebio de Cesarea. *Preparación evangélica* XV 13, 8, p. 816 c, en MARTÍN GARCÍA (2008: 501-502).

¹⁰ Ya se manifiesta en el estoicismo medio el esfuerzo de desembarazarse totalmente del lastre cínico, incluso eso significando la ruptura de la cadena de sucesiones que ligan a la sabiduría del pörtico con Sócrates. Tenemos el caso del libro primero de *De Officiis*, que, si bien tiene como autor a Cicerón, podemos suponer que se trata en este punto de un seguimiento de las ideas de Panecio; al respecto, véase: GRIFFIN (2020: 253); y BILLERBECK (2020: 271): “*Nec vero audiendi sunt Cynici (...)* (Y en verdad, los cínicos no son de oír)”; y más adelante: “*Cynicorum vero ratio tota est eicienda; est enim inimica verecundia, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum* (La razón de los cínicos, entera debe ser rechazada, pues es enemiga de la verecundia, sin la cual nada puede ser recto; nada, honesto)”, CICERÓN (2009: 56-57, 65-66). Asimismo, es llamativo el testimonio de Filodemo, según el cual los estoicos procuraron negar la autenticidad de la escandalizante *Constitución política* de Diógenes para así desligar

No hubo apenas un modo de cargar con dicha herencia, y fácilmente se comprende esta falta de univocidad si se toma en consideración la ya de por sí ambivalente relación que tenía el propio Zenón con su maestro tebano, la cual oscilaba entre el aprendizaje y la resistencia, la admiración y el escándalo.¹¹ Para ejemplificar estos diversos modos tendríamos que comenzar por el de Aristón de Quíos, quien tenía la intención de acercar las enseñanzas estoicas a la rudimentariedad cínica,¹² mientras que en Cleantes y Crisipo observamos un claro distanciamiento de este conservadurismo aristoniano, sin dejar de ser cierto que aún se perciben rasgos cínicos en ambos, tanto en sus postulados filosóficos como en la tradición anecdótica que recoge parte de sus vidas;¹³ en Apolodoro de Seleucia, ya próximo al estoicismo medio,

su propia herencia de principios cínicos tan polémicos, cf. Filodemo. *Sobre los estoicos: Papiro Herculanense* n° 339, en MARTÍN GARCÍA (2008: 274-275).

¹¹ Tres anécdotas son suficientes para mostrar este vínculo ambivalente entre el maestro tebano y el discípulo de Citio. En primer lugar, la celebración de este de haberse hecho discípulo de aquel: «He tenido una feliz travesía ahora que he naufragado»: se aplica a los que han tenido éxito en contra de lo esperado. Pues Zenón de Citio lo dijo cuando abandonó a sus anteriores maestros y se convirtió en alumno habitual del filósofo Crates», *La Suda*, s. vv. «*He tenido una feliz travesía...*», en MARTÍN GARCÍA (2008: 274-275). De segundo, tendríamos el gesto simpático de Zenón de velar la cópula pública de su maestro con Hiparquía: «Y allí mismo, en un lugar concurrido, públicamente, bajo una luz clarísima, (Crates) se acostó con ella (Hiparquía) y públicamente hubiera desflorado a la virgen, que estaba dispuesta con igual firmeza, si Zenón no hubiera protegido en secreto a su maestro de las miradas del círculo de gente que los rodeaba, con un mantillo que tenía preparado», Apuleyo, *Flóridas* 14, en MARTÍN GARCÍA (2008: 508). Y en último lugar, el momento en que Zenón se distancia definitivamente de su maestro por no superar una prueba de desvergüenza: «El mismo Crates en cierta ocasión le dijo, para que la llevara, una olla de lentejas a Zenón de Citio, que era discípulo suyo. Y como Zenón ocultara bastante vanidosamente la olla en medio de la multitud, Crates la golpeó con el bastón y la rompió. Al derramarse entonces las lentejas por las piernas de Zenón y ruborizarse éste por ello, le dijo: «¡Fenicillo, ten resolución, porque no son ninguna cosa terrible sino lentejas!»», *Gnomologium Vaticanum* 743, n. 384; en MARTÍN GARCÍA (2008: 506).

¹² Cf. PORTER (2020: 208-250).

¹³ Sobre la relación de Cleantes y el cinismo: ANDRADE LEITE (2019). Respecto a Crisipo podemos hacer mención de su elogio de Antístenes; cf. Plutarco. *Sobre las contradicciones de los estoicos* 14, p. 1039 e-1040 a; en MARTÍN GARCÍA (2008: 172) y Diógenes; cf. Plutarco. *Sobre las contradicciones de los estoicos* 21, p. 1044 b, en MARTÍN GARCÍA (2008: 345). O de su agrado ante las ideas expuestas en la cínica *Constitución política* de Zenón; cf. Filodemo. *Sobre los estoicos: Papiro Herculanense* n.º 339, Col. XIII; en MARTÍN GARCÍA (2008: 345).

encontramos el reconocimiento del cinismo como “el camino abreviado a la virtud”,¹⁴ pero Antípatro, que le es contemporáneo, manifiesta horror ante algunas aseveraciones presuntamente diogénicas sobre política;¹⁵ Séneca, por su parte, no deja de hacer encomios de su amigo el cínico Demetrio retratándolo como un modelo de virtud,¹⁶ mostrando, además, admiración por algunos rasgos generales del cinismo,¹⁷ pero no deja de dirigir críticas severas a ciertas actitudes, incluso atreviéndose a poner a la figura más icónica del movimiento, a Diógenes, como ejemplo de estas;¹⁸ y, para culminar con los ejemplos, Marco Aurelio no tiene ninguna reserva en citar máximas cínicas por considerarlas provechosas,¹⁹ no obstante, podemos notar en *Meditaciones* que ve conveniente alejarse del estoicismo rudimentario de Diógenes, cercano al cinismo,²⁰ prefiriendo la discreta sabiduría de Rústico,²¹ discípulo de Epicteto.

Ahora bien, el modo en que Epicteto recogió la herencia cínica es particularmente interesante, y no apenas por ser el único de los estoicos del cual se conserva un discurso, por lo demás extenso y célebre, dedicado con exclusividad al cinismo, sino ante todo por el complejo dispositivo a través del cual se logra dar un lugar fundamental al cinismo en la visión de mundo estoica –lo que usualmente ha sido entendido como una mero mecanismo de “idealización” –,²² a la vez que se ponen rigurosos límites a su propagación e

¹⁴ D. L., VII 121 (2010: 273).

¹⁵ Filodemo, *Sobre los estoicos: Papiro Herculense* n.º 339, en MARTÍN GARCÍA (2008: 274).

¹⁶ Séneca. *Epístolas a Lucilio* 62, 3; *Sobre la vida feliz* 18, 3; *Sobre los beneficios* VII, 8-10; *Sobre la providencia* 3, 3; *Cuestiones Naturales* IV A, praef. 7, en MARTÍN GARCÍA (2008: 727-734).

¹⁷ SÉNECA. *Sobre los beneficios* V 4, 3-4, en Martín García (2008: 370).

¹⁸ SÉNECA (1986: 217). Al respecto, revisar también el comentario a la quinta epístola del primer libro titulada “Evitar la singularidad y limitar los deseos”, en DE FREITAS (2019: 209-210).

¹⁹ MARCO AURELIO VI 47 (1977: 126).

²⁰ Cf. GRIFFIN (2020: 264).

²¹ Cf. HADOT (2013: 48).

²² Cf. LAURENTI (1962 : 501-513); LONG (2020: 46); BILLERBECK (1978); GOULET-CAZÉ (1992 : 3913-1914); GRIFFIN (2020); CALOGERO (1984: 395-408).

impacto en el cuerpo social. Este dispositivo funciona de dos formas básicas: por un lado, de modo discreto e indirecto, a través de la intelectualización o virtualización de las prácticas performativas del cinismo convirtiéndolas en ejercicios de consciencia; y, por el otro, de un modo más explícito, como remodelación hermenéutica del personaje cínico, la cual no consiste tan solo ni fundamentalmente en edulcorarlo, limar sus asperezas u obviar su desfachatez, sino más bien en destacar su radical excepcionalidad, su extrema singularidad, siendo justo esta la que le permite, e incluso le exige, una conducta que sería inaceptable para el resto de los mortales. La primera de las formas, al no limitarse a un discurso dedicado exclusivamente al cinismo y extenderse a todo el corpus estoico de la era imperial, abarcando, además, no pocos rasgos propios del cinismo –que pasan, por si fuera poco, por un mecanismo complejo de *estoicización*–, requiere un trabajo que excede los límites de esta presentación, por lo que lo dejaremos para otra oportunidad. La segunda, la de destacar el carácter absolutamente excepcional del cínico, parece ser, en cambio, bastante característica del filósofo frigio y se encuentra delimitada a un discurso de las *Disertaciones por Arriano* y a algunas pocas menciones satelitales a éste, razón por la cual podremos examinarla con un poco más de cuidado.

Se podría objetar que en Séneca también puede hallarse cierta alusión a la excepcionalidad del cínico, pero, además de que ésta se limita apenas a la figura semi-legendaria de Diógenes y se establece respecto a un “nosotros” del que no podemos saber su alcance, dicha excepcionalidad se sostiene sobre algo tan contingente como lo es la posesión de una mayor fuerza²³. En Epicteto, en cambio, la excepción cínica tiene un fundamento ontoteológico; se es cínico solo por voluntad divina. Epicteto comienza su disertación en torno al cinismo sosteniendo que “el que se aplica a tal asunto (el cinismo) sin la divinidad incurre en la cólera divina”²⁴, e insiste en que el cínico

²³ “Pero puesto que no tenemos tanta fuerza (como la de Diógenes), han de estrecharse ciertamente los patrimonios para que estemos menos expuestos a las injurias de la fortuna”, SÉNECA, VIII 9 (1992: 46).

²⁴ EPICTETO, III, XXII 2 (1993: 319-320).

“ha de saber que ha sido enviado como mensajero de Zeus a los hombres”²⁵. Más adelante advierte al que desea emprender este tipo de vida: “conócete a ti mismo, interroga a tu genio, no lo intentes sin la divinidad”²⁶; y un poco después: “¿Qué es para el cínico el César o un procónsul? ¿O cualquier otro, excepto el que le ha enviado y a quien sirve, Zeus?”²⁷. No deja de ser cierto que Epicteto no es el único en atribuir al cinismo un origen divino; Juliano, por ejemplo, sostiene que su auténtico fundador fue Apolo, al brindar a Diógenes el oráculo con el que se abanderó todo el movimiento: *parakharáttein tò nómisma* (alterar la moneda), pero esto no representaría una excepción, sino, por el contrario, la regla, en tanto que para el emperador la filosofía en general sería un don de los dioses fundado sobre otra máxima délfica: *gnóthi seautón* (conócete a ti mismo).²⁸

Los especialistas han sabido percatarse de este mecanismo estoico de excepcionalización del cínico, y han entendido que fue usado para cuidar su presunta herencia socrática (como ya hemos explicado), para otorgarse por derecho de sucesión una serie de rasgos del cinismo cercanos a la moral popular romana que compensaban otros muy propios de la doctrina estoica que eran desagradables a la convención²⁹ y para eximir al propio filósofo del pórtico de adoptar una vida cínica.³⁰ En este sentido, desde un punto de vista estoico el hombre que procuraba la virtud podía iniciarse en la sabiduría del pórtico bastándole apenas su propia voluntad, por lo que el hacerse virtuoso o no era su responsabilidad, algo adjudicable a su carácter. En cambio, el cinismo, por muy loable que fuera, no era un tipo de vida filosófica cuya escogencia dependa de la libertad del sujeto, la cual en este caso se limitaría apenas a comprobar si en efecto él ha sido seleccionado por la divinidad para

²⁵ EPICTETO, III, XXII 23 (1993: 322).

²⁶ EPICTETO, III, XXII 53 (1993: 327).

²⁷ EPICTETO, III, XXII 56 (1993: 327-328).

²⁸ Cf. JULIANO (1982: 115-146).

²⁹ “(...) se habían conservado aquellas cualidades (cínicas) (...), y que parecían ventajosas en el contexto romano: hincapié de la enseñanza práctica en el ejemplo, la elocuencia, la dureza física y la austeridad en general”, GRIFFIN (2020: 269).

³⁰ “Elevando el cinismo a un nivel religioso y a la condición de una existencia excepcional en el seno de la comunidad humana, Epicteto (...) dispensa al sabio estoico de tener que escoger si asume o no el papel del Perro”, BILLERBECK (2020: 274).

llevar la misión cínica.³¹ Si los especialistas se limitaran a llamar *idealización* a este mecanismo en el que se distancia lo cínico haciéndolo encarnable solo por una excepcional mediación divina, entonces no podríamos no estar de acuerdo con ellos en que lo que hace Epicteto es idealizar. No obstante, su concepción de la *idealización* epictetiana del cínico no se limita apenas a esto, sino que suele hacer también referencia a una edulcoración de dicha figura, sobre todo en lo que respecta a la desvergüenza (*anaidea*) que la tradición le atribuye; “el impudor –afirma Billerbeck refiriéndose a los textos de Juliano y, en especial, Epicteto–, rasgo eminente de las anécdotas sobre Diógenes y que caracterizó la conducta real de los antiguos cínicos, tiende a eliminarse”.³² No es extraño en absoluto que esta tesis se haya vuelto canónica, al menos si consideramos que en el pasaje de las *Disertaciones* al que más se hace alusión al momento de sostenerla dice explícitamente que uno de los rasgos más propios del cínico es lo contrario a la desvergüenza: “el cínico (...) ha de rodearse del pudor”.³³ Pero conviene revisar el pasaje completo en el que se inserta esta cita para poder comprenderla adecuadamente:

(Si has de ser cínico) que no te parezca hermosa una muchachita ni una opinioncita ni un muchachito ni un pastelito. Debes saber que los otros hombres se rodean de muros y casas y oscuridad cuando hacen una cosa de éstas y tienen muchas cosas que los oculten. Tiene la puerta cerrada, ha puesto a alguien ante la alcoba. «Si viene alguien, di que está fuera, que no tiene tiempo». El cínico, en lugar de todas esas cosas, ha de rodearse del pudor. Si no, perderá la compostura desnudo y en plena claridad. Eso es su casa, eso es su puerta, eso es quien

³¹ “¿Ves cómo ha emprendido semejante negocio? Primero coge un espejo, mírate los hombros, fíjate en la espalda, en los muslos. (...) Piénsalo con más cuidado, conócete a ti mismo, interroga a tu genio (...)” (EPICTETO III, XXII 50-53 (1993: 327)).

³² BILLERBECK (2020: 289).

³³ EPICTETO III, XXII 15 (1993: 321).

guarda su alcoba, eso es la oscuridad. Pues ni ha de querer este ocultar nada de lo suyo (si no, se acabó, se echó a perder su cinismo, su vivir al aire libre, su libertad; empieza a temer algo de lo externo, empieza a tener necesidad de algo que lo oculte) ni podrá cuando quiera. ¿Dónde se esconderá o cómo? Si por azar cae el educador común, el pedagogo, ¡qué no habrá de pasarnos! ¿Es posible, aun temiendo esto, confiar de todo corazón en ser el guía de los demás hombres? No hay medio, es imposible.³⁴

Más que intentar hacer pasar al cinismo por un simple *modus vivendi* pudoroso, lo que hace Epicteto aquí es remodelar la interpretación común del cínico como sujeto desvergonzado. Esta remodelación epictetiana es posible gracias a un factor tan importante como pasado por alto: no se encuentra ninguna fuente clásica en la que algún cínico hable explícitamente a favor de la impudicia, y si bien es cierto que los fundamentos del cinismo suelen extraerse de *puestas en escena*, acontecimientos biográficos y gestos narrados a través de anécdotas,³⁵ no deja de ser igual de cierto que la desvergüenza que el hermeneuta cree ver sostenida y defendida por el cinismo sea en realidad un error de interpretación de dichas escenificaciones cónicas. De hecho, llama la atención que en este pasaje lo primero que se señala no es el pudor del adepto al cinismo, sino su radical excepcionalidad, sustentada ésta en una auto-transparentación de la existencia, en un culto total de la luz, en una –como diría Glucksmann– eliminación sistemática de las sombras y el polvo.³⁶ Es precisamente esta auto-exposición extrema, que para Epicteto es tan propia del cinismo, la que ha llevado a la tradición a entender el cinismo como un encomio de la desvergüenza, pero esto se debería, desde la perspectiva del estoico, a que se ha confundido un mero efecto con un presunto ob-

³⁴ EPICTETO III, XXII 13-18 (1993: 321).

³⁵ Sobre la importancia de la anécdota en el cinismo y en la retórica filosófica: OYARZÚN (1996); específicamente la primera parte, titulada “Historia, anécdota, filosofía”.

³⁶ GLUCKSMANN (1982: 96).

jetivo; si el cínico defeca, orina, se masturba, pederrea y copula en público esto no sería porque procure hacer gala de su desvergüenza y así atacar los principios nómicos del *aidós*, sino porque es inevitable que las funciones naturales del cuerpo, al no tener “muros y casas y oscuridad”, queden incluíblemente a la vista de los otros.

En este punto entran en juego dos rasgos muy propios de los cínicos: por un lado, la gran valoración de lo natural, la *physis*; y, por el otro, lo que he denominado en una ocasión previa “estrategia *adiafórica*” o de “indiferenciación de los espacios y los modos de comportamiento que suponen”.³⁷ La propuesta cínica de vivir según la Naturaleza, heredada por los estoicos³⁸ y ridiculizada por autores antiguos³⁹ y contemporáneos⁴⁰ que no vieron en el cinismo sino un ingenuo asilvestramiento de la vida, es bien conocida y explica que a los cínicos no les parecieran vergonzosas de ningún modo las funciones fisiológicas. La “estrategia *adiafórica*”, por su parte, consiste en una valoración ética de los actos en la que no se pretende diluir la distinción convencional de los lugares en los que dichos actos se realizan, especialmente la distinción tan fundamental en el ámbito de la vida ciudadana de lo público y lo privado; en otras palabras, el cinismo emprendería una valoración atópica de los comportamientos. Por ejemplo: “(...) decían –sostiene Elías sobre los cínicos– que si algo es bueno, se debe realizar en público y en privado, mientras que si no es bueno, no se debe realizar ni en público ni en privado”;⁴¹ por su parte, Diógenes Laercio, hablando de su homónimo de Sinope, narra que “solía hacerlo todo en público, tanto lo de Deméter como lo de Afrodita (...) «Si no es nada extraño almorzar, tampoco es extraño hacerlo en la plaza. Almorzar no es extraño, luego tampoco lo es hacerlo en la plaza»”.⁴² También sabemos que Crates se paseaba por las casas de los ciu-

³⁷ DE FREITAS (2019: 156).

³⁸ Sobre el concepto de Naturaleza en el estoicismo: LOPES SANTOS (2019: 219-233).

³⁹ El caso más ejemplar quizás sean los apuntes de Filodemo sobre la República diogénica: *Sobre los estoicos: Papiro Herculanense* n° 339. En MARTÍN GARCÍA (2008: 274-275).

⁴⁰ Cf. SAYRE (1948).

⁴¹ Elías. “A las *Categorías* de Aristóteles” p. 111, 1-32. En MARTÍN GARCÍA (2008: 141).

⁴² D. L., VI 69 (2010: 228).

dadanos del mismo modo en que se movía por la plaza pública,⁴³ y que Demonacte fue enjuiciado por no creer que los misterios de Eleusis debieran permanecer en un ámbito de exclusividad.⁴⁴

Este mecanismo de revaloración lo repite Epicteto al momento de examinar dos rasgos habituales de la vida cínica (*bíos kynikós*) que eran polémicos tanto desde el punto de vista estoico como desde el cívico-romano: la abstención de crear una familia (con la excepción de Crates e Hiparquía)⁴⁵ y la indiferencia respecto a los asuntos políticos (si bien tenemos el llamativo caso de Favonio).⁴⁶ En ambos casos la revaloración se sirve de un recurso retórico que tiene sus similitudes con la estrategia de indiferenciación espacial que acabamos de explicar, pero ahora se trata más bien de apelar a un universal que trivializa las particularidades: si el cínico no forma una familia es porque ya se encuentra en una relación familiar con la humanidad en su totalidad, relación ésta que engloba y hace que sean banales e incluso indiferentes las esferas familiares particulares. Después de hacer un retrato caricaturesco de la vida conyugal común con sus ridículos avatares (sobrellevar a los suegros, atender los reclamos del embarazo, llenarse de cacharros necesarios para el cuidado del niño, etc.), dice Epicteto del cínico: “él ha engendrado a todos los seres humanos, tiene por hijos a los hombres; por hijas a las mujeres. Así se acerca a todos, así se ocupa de todos. ¿O a ti te parece que insulta a los que se encuentra por entrometimiento? Lo hace como padre,

⁴³ “Nunca le fue cerrada ninguna casa, ni hubo ningún secreto del padre de familia tan oculto que no permitiera a Crates intervenir oportunamente, convirtiéndose en el juez y árbitro de todos los litigios y altercados entre parientes”, Apuleyo. “Floridas” 22, en MARTÍN GARCÍA (2008: 514).

⁴⁴ “El motivo de no haber participado en sus ceremonias de iniciación era porque si los misterios eran viles no se los hubiera ocultado a los iniciados, sino que les hubiera disuadido para que no los celebraran. Y si eran buenos los hubiera revelado a todos por filantropía”, LUCIANO (1981: 135).

⁴⁵ El propio EPICTETO (1993: 331) considera el caso.

⁴⁶ Favonio, seguidor de Catón y considerado cínico por su parrhesía, fue edil y pretor durante el Siglo I a.C. GOULET-CAZÉ (2020: 509) lo incluye en el catálogo de cínicos cuya autenticidad histórica ha sido confirmada. José A. MARTÍN GARCÍA (2008: 685-701), por su parte, recoge los fragmentos clásicos en torno al personaje en su recopilación *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*.

como hermano y como servidor del padre común Zeus”.⁴⁷ Lo mismo sucedería en lo referente a los asuntos políticos:

Bobo, ¿buscas mayor participación en política que la que él tiene? ¿O se presentará a hablar con los atenienses sobre ingresos o impuestos quien ha de dialogar con todos los hombres, igual con atenienses que con corintios o romanos, y no sobre recursos o sobre rentas, ni sobre la paz o la guerra, sino sobre la felicidad y la desdicha, sobre la bienaventuranza y la desventura, sobre la esclavitud y la libertad? ¿Y tú me preguntas si ha de participar en política un hombre que desempeña tan gran actividad ciudadana?⁴⁸

Se observa en el pasaje cómo el quehacer cosmopolítico del cínico envuelve y termina por disolver la labor política convencional de dos modos: por un lado, extendiéndose a todo el cosmos y así haciendo indiferentes los asuntos de las polis particulares (sean estas Atenas, Corinto o Roma); y, por el otro, banalizando algunas inquietudes típicamente políticas (ingresos, impuestos) por medio de un desplazamiento de dicha labor a unos fundamentos éticos (la bienaventuranza, la libertad, etc.).

Los especialistas, con Billerbeck a la cabeza, se han percatado de esta estrategia epictetiana de reinterpretación positiva de estos rasgos polémicos vinculados a la familia y a la política⁴⁹, pero en lo que respecta al tema de la desvergüenza, como hemos visto, han entendido que hay una omisión o eliminación de dicha característica, cuando en realidad aquí también se efectúa una remodelación hermenéutica: del mismo modo que el cínico no rechaza la familia, sino que toda la humanidad lo es; o que no evita las labores políti-

⁴⁷ EPICTETO, III, XXII 81-82 (1993: 332).

⁴⁸ EPICTETO, III, XXII 83-85 (1993: 332-333).

⁴⁹ “El rechazo de la amistad, el matrimonio, la procreación y el compromiso político demandaba una reinterpretación positiva, si el cinismo, en especial entre los romanos, no debía hacerse sospechoso de ser un movimiento subversivo”, BILLERBECK (2020: 274).

cas, sino que su quehacer cosmopolítico no se limita a ninguna polis específica; así mismo, el cínico no es desvergonzado, sino que en su exposición absoluta no hace nada vergonzoso. La dificultad de percibir esta continuidad interpretativa entre los diferentes rasgos que examina Epicteto se debe, sin duda, a que éste habla explícitamente de un pudor (*aidós*) cínico, siendo este, de hecho, el que permitiría vivir a los seguidores de Diógenes sin velo alguno. Considerando la gran cantidad de anécdotas en las que se narra la desfachatez de los adeptos al cinismo y el conjunto de fuentes tardías que sostienen que los cínicos (del griego *kynikos*, perruno) fueron llamados de este modo por imitar la desvergüenza de los perros,⁵⁰ es comprensible que esta descripción epictetiana que pone el acento en el pudor cause extrañeza. En este sentido es interesante el que Foucault haya cambiado de un año a otro su traducción e interpretación de este pasaje de las *Disertaciones*: en el curso del Collège de France de 1983, titulado *El gobierno de sí y de los otros*, el francés traduce *aidós* como “reserva”, y agrega un larguísimo paréntesis en el que explica que dicho término no puede ser entendido como pudor o vergüenza.⁵¹ Un año después, en el curso *El coraje de la verdad*, en donde se emprende por primera vez en el corpus foucaultiano un análisis exclusivo sobre la vida filosófica de los cínicos, Foucault vuelve a citar íntegramente el pasaje de Epicteto, pero esta vez usando la traducción canónica de *aidós*, “pudor”.⁵² El cambio de traducción fue causa de un cambio de interpretación del pasaje en particular y del cinismo en general: Foucault pasó de comprender la filosofía cínica desde un paradigma tradicional que pone el acento en su aspecto antinómico (por lo que el cinismo sería entonces un ataque contra todos los principios convencionales: el pudor, la civilidad, el respeto, el refinamiento cultural, el enriquecimiento, etc.) a uno bastante más original en el que el cínico solo invertiría dichos principios por una especie de radicalización paródica de los mismos.⁵³ En continuidad con esto, si el cínico tiene comportamientos que desde la opinión común serían considerados impúdi-

⁵⁰ En Amonio, Olimpiodoro, Filópono y Elías encontramos explicitada esta tesis. Cf. MARTÍN GARCÍA (2008: 141-142).

⁵¹ FOUCAULT (2011: 303).

⁵² FOUCAULT (2010: 309).

⁵³ Un estudio detallado sobre este mecanismo que descubre Foucault en el cinismo: DE FREITAS (2019).

cos, es precisamente porque ha radicalizado y expuesto materialmente el principio aceptado por la convención de la vida pudorosa, vida tan pudorosa que no tiene nada que ocultar, que se expone plenamente, solo resguardada por el pudor mismo, pudor que no solo lo abstiene de hacer cualquier cosa vergonzosa, sino también que, paradójicamente, lo impulsa a no ocultar nada de sí mismo, a mostrar que no tiene nada que esconder, y, por lo tanto, a convertirse desde el punto de vista de la opinión pública en un desvergüenza-do.⁵⁴

La idea de que Epicteto pretendía quitar todo rasgo de desvergüenza en su retrato del cínico, desvergüenza que para Billerbeck y sus seguidores le sería sustancial a éste, es además reforzada por algunos pasajes en los que se insiste en la pulcritud y buena imagen del auténtico seguidor de la filosofía de Diógenes en contraste con los falsos cínicos que, según asegura el estoico, parecen mendigos.⁵⁵ Pero es igual de cierto que Epicteto deja ver el comportamiento escandaloso y desfachatado del filósofo perruno verdadero, y no solo en el apartado de la plena exposición, que ya implica un comportamiento excéntrico difícil de tolerar, sino incluso en aquellos pasajes en los que distingue al cínico auténtico del falso, quejándose de que éstos tan solo imitan a aquéllos en los actos considerados impúdicos,⁵⁶ lo que obviamente significa que entiende esta supuesta impudicia como una peculiaridad más (aunque no definitoria) del cinismo. No se trata, entonces, de que Epicteto obvие un rasgo muy característico del cinismo como podría ser la desvergüenza (*anaideia*), o que intente ocultar esas actitudes que escandalizan a la muchedumbre, sino más bien argumentar que dichas actitudes solo son escandalosas y vergonzosas para quienes no han entendido que son la exposición de un hombre que se ha entregado a una vida pudorosamente transpa-

⁵⁴ Sobre esta paradoja del pudor: DE FREITAS (2019: 426-442).

⁵⁵ “Como hacia Diógenes: andaba por ahí reluciente y por su propio cuerpo hacía volverse al vulgo. Un cínico miserable parece un mendigo. Todos se apartan de él, a todos desagrada. Y es que tampoco ha de mostrarse sucio, para tampoco por ello espantar a los hombres, sino que su sobriedad ha de ser limpia y atractiva”, EPICTETO, III, XXII 81-82 (1993: 332).

⁵⁶ “¿Nunca nos daremos cuenta de la grandeza ni nos representaremos en su justo valor el carácter de Diógenes, sino que nos fijaremos en los de ahora, en esos gorriones guardapuestas que no imitan a aquellos en nada, sino, en todo caso, en tirarse pedos y nada más?”, EPICTETO, III, XXII 80 (1993: 332).

rente. Y tan consciente está Epicteto de esta confusión de las mayorías sobre este punto en particular, que advierte al que se iniciará en el cinismo que la paciencia extraordinaria que exige el tipo de vida que emprende hará “que al vulgo le parezca desvergonzado y de piedra”.⁵⁷

En cualquier caso, si bien no hay aquí una omisión de rasgos sino un *blanqueamiento* –a través de una remodelación hermenéutica– de las características más intolerables del cinismo desde una perspectiva romana, lo cierto es que incluso así éste es posible bajo la condición ineludible de la excepcionalidad. Para un estoico del imperio, la interpretación positiva de los principios de vida cínicos apenas logran justificar las bondades de estar en su línea de sucesión filosófica, tanto más importante cuanto que esa línea conecta al estoicismo con Sócrates, pero esto no podía ser suficiente, dado que aún faltaría por explicar por qué sería necesaria una sabiduría distinta al cinismo si esta ya es tan provechosa. Aquí es donde entra en juego el carácter excepcional del cínico, su necesaria particularidad, la cual es justificada con motivos religiosos, incluso proféticos; que el cínico para Epicteto tenga una misión angélica,⁵⁸ *kataskópica*,⁵⁹ episcopal⁶⁰ y martirológica⁶¹ no solo libra al moderado estoico de tomar ese áspero “atajo a la virtud”⁶² que es el cinismo, sino que brinda la posibilidad a las autoridades, filosóficas y políticas, de impugnar la autenticidad de cualquier cínico contemporáneo. En efecto, ¿quién podría probar que ha sido escogido desde el cielo para transparentar la propia existencia (y la de los otros), para ser el hombre que dice y atestigua la verdad y para vigilar los vicios del mundo.

⁵⁷ EPICTETO, III, XXII 100 (1993: 335).

⁵⁸ EPICTETO, III, XXII 23, 38, 69 (1993: 322, 325, 330).

⁵⁹ EPICTETO, III, XXII 38, 69 (1993: 325, 330).

⁶⁰ EPICTETO, III, XXII 72-73 (1993: 330-331).

⁶¹ EPICTETO, III, XXII 88 (1993: 333).

⁶² D. L., VI 121 (2010: 273).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANNERT, H. “Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes”, *Litterae Numismaticae Vindobonenses*, (1979) 1: 49–53.
- BILLERBECK, M. “El ideal cínico de Epicteto a Juliano”, 270-290. En: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona: Ariel, 2020.
- *Epiktet Vom Kynismus*, Leiden: E. J. Brill, 1978.
- CALOGERO, G. “Cinismo e stoicismo in Epitteto”, *Scritti minori di filosofia antica*, 1984 *Elecnchos* suppl. 10: 395-408.
- CICERÓN. *Acerca de los deberes*, trad. Rubén Bonifaz Nuño, México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- DE FREITAS, J. H. *El cinismo de Foucault. La verdad encarnada y sus gestikulaciones*. Tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid, 2019.
- DUDLEY, D. *A history of cynicism from Diogenes to the 6th century A.D.*, New York: Gordon Press, 1974.
- EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*, trad. Paloma Ortíz García, Madrid: Gredos, 1993.
- FELIU, S. *Socráticos menores (cínicos, cirenaicos y megáricos)*, Valencia: Universidad de Valencia, 1977.
- FOUCAULT, M. *El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de Frances (1983-1984)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Madrid: Akal, 2011.
- GARCÍA GUAL, C. *La secta del perro*, Madrid: Alianza, 2002.
- GIANNATONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. 4, Napoles: Bibliopolis, 1990.
- GLUCKSMANN, A. *Cinismo y pasión*, Barcelona: Anagrama, 1982.
- GOMPERZ, T. *Pensadores griegos II*, Barcelona: Herder, 2010.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. “Catálogo integral de los filósofos cínicos conocidos”. En: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona: Ariel, 2020.

- “Le cynisme à l’époque impériale”, *ANRW*, 1990 2, 36, 4: 2720-2833.
 - “Le livre VI Diogène Laërce: Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques”, *ANRW* 1992 2, 36, 6: 3913-1914.
- GOULET, R. Y GOULET-CAZE, M.-O. *Le cynisme ancien et ses prolongements*, París: Presses universitaires de France, 1993.
- GRIFFIN, M. “El cinismo y los romanos: atracción y repulsión”. En: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona: Ariel, 2020.
- HADOT, P. *La ciudadela interior*, Barcelona: Alpha Decay, 2013.
- HÖISTAD, R. *Cynic hero and cynic King. Studies in the cynic conception of man*, Uppsala: University of Uppsala, 1948.
- JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*, trad. Juan Zaragoza, Madrid: Gredos, 1993.
- JULIANO. *Discursos VI-XII*, trad. José García Blanco, Madrid: Gredos, 1982.
- KRUEGER, D. “El desvergonzado y la sociedad. La impudicia de Diógenes en la cultura romana imperial”. En: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona: Ariel, 2020.
- LAERCIO, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Luis-Andrés Bredlow, Zamora: Lucina, 2010.
- LANDA, J. *Éticas de crisis: cinismo, epicureísmo, estoicismo*, Barcelona: Paso de barca, 2015.
- LITE, C. “A vida cínica de Cleantes de Assos: amor ao labor como vida filosófica”, *Phaos: Revista De Estudios Clásicos* 2019 19: 1-18.
- LONG, A. “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística”. En: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona: Ariel, 2020.
- LOPES SANTOS, R. “Sobre o conceito estoico de natureza”, *Problemata: R. Intern.* 2019 Fil. V. 10 n. 1: 219-233.
- LUCIANO. *Obras I*, trad. Andrés Espinosa Alarcón, Madrid: Gredos, 1981.
- MARCO AURELIO. *Meditaciones*, trad. Ramón Bach Pellicer, Madrid: Gredos, 1977.
- MÁRSICO, C. *Cínicos*, Buenos Aires: Galerna, 2019.

- MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Madrid: Akal, 2008.
- MOLES, J. “El cosmopolitismo cínico” en *Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. En: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona: Ariel, 2020.
- OYARZÚN, P. *El dedo de Diógenes*, Santiago de Chile: Dolmen, 1996.
- PORTER, J. I. “La filosofía de Aristón de Quíos”. En: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona: Ariel, 2020.
- SAYRE, F. *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*, Baltimore: J. H. Furst Company, 1948.
- SÉNECA. *Tratados morales I*, trad. José M. Gallegos, México, D. F.: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1992.
- SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Madrid: Gredos, 1986.

EL MAGISTERIO DE LOS SEGUNDOS SOFISTAS, SEGÚN FILÓSTRATO

PILAR GÓMEZ¹

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es analizar, por una parte, cómo Filóstrato describe la relación maestro-discípulo entre los representantes de la Segunda Sofística mencionados en *Vida de Sofistas*, dado que es un elemento esencial en su caracterización como símbolo de prestigio e influencia y, sin duda, cohesiona el conjunto de los sofistas como grupo representante de una élite cultural. En segundo lugar, el trabajo intenta sistematizar cuál es el contenido de esas enseñanzas y en qué aspecto de la actividad de un sofista incide.

Palabras clave: Filóstrato – Segunda Sofística – retórica – educación.

ABSTRACT: The aim of this paper is to analyze, on the one hand, how Philostratus describes the teacher-disciple relationship between the representatives of the Second Sophistic mentioned in the *Lives of Sophists*, since this interrelation is an essential element to characterize them as symbolic figures of prestige and influence and, undoubtedly, it unites the set of the sophists as a representative group of a cultural elite–; and, secondly, to try to systematize what is the content of those teachings and what aspect of the sophistic activity affects.

Keywords: Philostratus – Second Sophistic – rhetoric – education.

INTRODUCCIÓN: DOS SOFÍSTICAS

En el s. III d. C. Filóstrato acuñó el término Segunda Sofística, diferenciando

¹ Universidad de Barcelona. E-mail: pgomez@ub.edu
Fecha de recepción: 19/10/2021; fecha de aceptación: 16/12/2021.
DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p155-181>

el uso que los griegos hicieron de la retórica en el s. V a. C. y con posterioridad a ese momento. Sin embargo, Filóstrato no explica qué entiende por sofista, sino que su clasificación revela una voluntad de definir a los sofistas del Imperio por oposición a los sofistas de la Atenas clásica; y ese contraste es el que ha llevado, en general, a situar a los antiguos sofistas en relación con la filosofía y a vincular a los sofistas del Imperio con la retórica y la literatura.²

En el mundo griego de época clásica la aparición de los sofistas coincide con la plena consolidación de la *pólis* como forma de organización humana y, en particular, con el afianzamiento de la estructura democrática de que se dotó la ciudad-estado por excelencia, Atenas. A diferencia de los filósofos que planteaban innumerables cuestiones y obtenían progresos mínimos en su investigación porque decían no conocer aún, los sofistas a los que Filóstrato llama antiguos, iniciaban sus discursos con expresiones como “Yo sé”, “Conozco”, “Nada es seguro para el hombre”; y tales fórmulas preliminares –según Filóstrato– denotaban en los discursos calidad, inteligencia y dominio de *su* verdad.³ Porque para los sofistas –tan demonizados por la historia de la filosofía, pero fundadores del pensamiento retórico mismo– no existe una única ni unívoca verdad, al no entender la virtud (*ἀρετή*) como bondad, desde una perspectiva ética, sino como el conocimiento y la habilidad necesarios para tener éxito desde una perspectiva práctica. Por ello, su énfasis en la retórica se apoyaba en convencer a alguien de alguna de las cosas verosímiles que se pueden expresar con el lenguaje por mor de la magia de la palabra.

Así pues, a pesar de la taxonomía de Filóstrato, el manejo de la retórica no fue privativo de los sofistas de la segunda generación. En griego, el término retórica, como forma adjetiva, suele acompañar al sustantivo *τέχνη*, e indica la cualidad de un arte, de una técnica; y si *τέχνη* denota una habilidad para ejecutar y conseguir algo, la revolución sofística, en el s. V a. C., significó que esa habilidad en el ámbito de la pragmática del discurso podía ser aprendida y, por lo tanto, podía enseñarse, de manera que el uso de la pa-

² Sobre la construcción de la Segunda Sofística por parte de Filóstrato, véase CÔTÉ (2006: 1-35), ESHLEMAN (2008: 395-413), LAUWERS (2013: 331-363).

³ MESTRE (1994: 273-281).

labra se democratiza al ser accesible al conjunto de los ciudadanos. De ahí también la relación mercantil que nace en torno a ese aprendizaje: por una parte, el maestro, el sofista, cobra por sus enseñanzas y, por otra, el ciudadano puede saberse autosuficiente ante sus conciudadanos al dominar las armas de la argumentación para hacerlas fértiles en la discusión sobre cualquier tema. De este modo, el conjunto de procedimientos y de recursos de que se sirve el arte de la palabra, si pueden enseñarse, puede también integrarse en la formación del ciudadano.

La retórica en el siglo de oro de Atenas es indisociable de la tribuna política, pero, cuando las circunstancias políticas la enmudecen, el aprendizaje de la retórica, lejos de cesar, se refugia en la escuela del rétor, y adquiere una nueva dimensión. La escuela del rétor se convierte en el lugar donde se aprende retórica no como herramienta imprescindible para lograr una eficiente intervención en la vida pública y social, en la vida de la *pólis*, sino que se convierte, de forma paulatina y en paralelo a la pérdida de libertad política, en un bien en sí misma, en el valor supremo y elemento clave, nuclear, de la *paideía*. No obstante, a pesar de que el carácter político de la retórica griega cautivó también a Roma,⁴ en el marco de la tradición y de la literatura griega, una vez perdida la identidad política de la *pólis* tal como fue concebida en el período clásico, el orador en sus discursos –como explica también Filóstrato– pasó a personificar “los tipos del pobre y el rico, del noble y el tirano, y cuestiones, donde encarnaba a personajes concretos, para las que la historia es guía adecuada”.⁵

Los nuevos caminos de la práctica retórica en la Segunda Sofística quedan también determinados cuando Filóstrato advierte que los sofistas antiguos desarrollaban los temas conforme a su criterio (*κατὰ τὸ δόξαν*), mientras que los sofistas de la segunda época lo hacían según reglas (*κατὰ τέχνην*). A partir de entonces, pues, buena parte del poder de la retórica iba a radicar en el dominio de unos códigos, aprendidos y ejercitados en la escuela del rétor.⁶

En su *Vidas de los Sofistas* Filóstrato describe la relación maestro-

⁴ CONNOLLY (2007: 144).

⁵ Cf. Philostr. *VS* 482.

⁶ CRIBIORE (2001), PERNOT (2003: 126-142).

discípulo, utilizando esa relación como un elemento esencial para caracterizar a sus sofistas como figuras simbólicas de prestigio e influencia y, sin duda, para cohesionar el conjunto de sofistas como grupo representante de una élite cultural.

UN CATÁLOGO DE SOFISTAS

En la semblanza de los sofistas, Filóstrato no sigue siempre un mismo patrón ni se atiene a las reglas de composición del género biográfico, pero sí repite algunos indicadores que contribuyen a definir la personalidad de cada sofista. Entre estos ocupa un lugar destacado la referencia a los maestros, de manera que, en muchos casos, señalar de quién el sofista ha recibido su instrucción sirve como carta de presentación. Y, de forma recíproca, el magisterio ejercido es señal inequívoca de autoridad y reconocimiento.

Asimismo, el relato de Filóstrato es una fuente importante para conocer cómo se establecía esa relación maestro-discípulo, puesto que, en algunos casos, advierte que el sofista fue a seguir las lecciones de otro sofista, mientras que, en otras ocasiones, el aprendizaje se produce cuando el sofista-maestro visita una determinada ciudad o se establece temporalmente en ella. Hecho que confirma, sin duda, cómo “durante los primeros siglos del Imperio, aumentó considerablemente la estima de la oratoria deliberativa y la reputación de los sofistas que recorrían el imperio dando muestras de su brillante elocuencia con sus discursos de aparato”.⁷ Por ello, Filóstrato también destaca como un signo excepcional de la personalidad y circunstancias de alguien el hecho de permanecer siempre en su lugar de origen, como ocurre con Claudio Eliano, quien solía decir “que nunca se había ausentado de Italia para ir a parte alguna de la tierra, que no había subido a un barco ni conocía el mar” (Philostr. *VS.* 624).

Otro factor importante, igualmente decisivo en la consideración de los primeros sofistas, fueron los emolumentos percibidos en su condición de maestros, como atestigua Platón en *Hippias mayor* 282, y Diodoro de Sicilia recuerda a propósito de Gorgias:

⁷ GONZÁLEZ JULIÀ (2009: 160).

οὗτος καὶ τέχνας ῥητορικὰς πρῶτος ἐξεῦρε καὶ κατὰ τὴν σοφιστείαν τοσοῦτο τοὺς ἄλλους ὑπερέβαλεν, ὥστε μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν μαθητῶν μνᾶς ἑκατόν. (D. S. XII 53, 2)

Fue el primero en inventar técnicas retóricas y superó de tal modo a los otros en el arte de los sofistas que llegó a recibir de sus discípulos una retribución de cien minas.

Un servicio caro el de los sofistas ya que una mina equivalía a cien dracmas y cien minas a un talento.

En los primeros siglos de nuestra era, existieron cátedras de retórica en Atenas y en Roma costeadas por la administración tanto del Imperio como municipal,⁸ y las *Vidas de los sofistas* también contienen información sobre el funcionamiento de dichas cátedras. Filóstrato evoca qué eminentes sofistas las ocuparon, como refiere a propósito de Teódoto de Méliete, quien:

προὔστη δὲ καὶ τῆς Ἀθηναίων νεότητος πρῶτος ἐπὶ ταῖς ἐκ βασιλέως μυρίας. (Philostr. VS. 566)

Fue el primero en tener a su cargo la formación de la juventud de Atenas con el sueldo imperial de diez mil dracmas.

Pero, igualmente, Filóstrato imputa a la reputación de los sofistas su influencia en la selección de los candidatos.⁹ En este sentido, añade que la intervención de Herodes Ático fue determinante en la concesión de la cátedra a Teódoto:

τοὺς μὲν Πλατωνεῖους καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ Περιπάτου καὶ αὐτοῦ Ἐπικούρου προσέταξεν ὁ Μάρκος τῷ Ἡρώδη

⁸ Sobre las cátedras de retórica en Atenas, véase AVOTINS (1975: 313-324). Al parecer, las retribuciones eran bastante distintas entre un tipo u otro de cátedra, como señala WATTS (2006: 24-47).

⁹ La relación de los sofistas con el poder es analizada por CÔTÉ (2010: 475-502).

κρίναι, τὸν δὲ ἄνδρα τοῦτον ἀπὸ τῆς περὶ αὐτὸν δόξης αὐτὸς ἐπέκρινε τοῖς νέοις ἀγωνιστῆν τῶν πολιτικῶν προσειπὼν λόγων καὶ ῥητορικῆς ὄφελος. (Philostr. VS. 566)

Marco encomendó a Herodes la selección de los filósofos platónicos, estoicos, peripatéticos y epicúreos, pero a este hombre lo eligió él mismo, por el concepto que de él tenía, para educar a los jóvenes, llamándolo maestro en el arte del discurso político y orgullo de la retórica.

En *Vidas de los sofistas* hay un total de cincuenta y nueve reseñas biográficas, divididas en dos libros y agrupadas en tres categorías distintas de sofistas:

a) los filósofos con renombre de sofista (ἐν δόξει τοῦ σοφιστεῦσαι, VS 492), cuyos representantes se sitúan en un arco cronológico amplio, desde el s. IV a. C. al s. II d. C.;¹⁰

b) los sofistas de época clásica (s. V-IV a. C.), entre los que incluye a Gorgias, Protágoras, Hippias, Pródico, Polo, Trasímaco, Antifonte, Critias, Isócrates y Esquines;¹¹

c) los sofistas de segunda generación –un total de cuarenta y uno–, es decir los de los primeros siglos del Imperio (s. I -III), cuya nómina encabeza el ateniense Esquines (s. IV a. C.), “que afirmamos ser el iniciador de la segunda sofística” (VS 507).¹² No obstante, sin solución de continuidad y con un lapso temporal de cuatro siglos, Filóstrato atribuye a Nicetes de Esmirna (s. I d. C.) el logro de haber recuperado el arte de la retórica abandonado en un rincón (τὴν ἐπιστήμην ἐς στενὸν ἀπειλημμένην, VS 511) y de haber sabido conjugar con destreza (ὑπὸ τοῦ περιδεξίως) la oratoria forense –deliberativa y judicial– con el discurso epidíctico gracias a la ornamentación que imprimió al lenguaje forense con la amplificación sofística, porque:

¹⁰ Eudoxo de Cnido, León de Bizancio, Días de Éfeso, Carnéades de Atenas, Filóstrato, el egipcio, Teomnesto de Náucratis, Díon de Prusa y Favorino de Arelate.

¹¹ Cf. Philostr. VS 492-510.

¹² Sobre el papel de Esquines como iniciador de la Segunda Sofística, véase CÔTÉ (2005: 389-420).

ὁ δὲ ἀνὴρ οὗτος τοῖς μὲν δικανικοῖς ἀμείνων ἐδόκει τὰ δικανικά, τοῖς δὲ σοφιστικοῖς τὰ σοφιστικά ὑπὸ τοῦ περιδεξίως τε καὶ πρὸς ἄμιλλαν ἐς ἄμφω ἡρμόσθαι. τὸ μὲν γὰρ δικανικὸν σοφιστικῆ περιβολῆ ἐκόσμησεν, τὸ δὲ σοφιστικὸν κέντρῳ δικανικῶ ἐπέρρωσεν. ἡ δὲ ἰδέα τῶν λόγων τοῦ μὲν ἀρχαίου καὶ πολιτικοῦ ἀποβέβηκεν, ὑπόβακχος δὲ καὶ διθυραμβώδης, τὰς δ' ἐννοίας ἰδίας τε καὶ παραδόξους ἐκδίδωσιν. (Philostr. VS 511)

Este hombre, en asuntos jurídicos, parecía mejor que los expertos en oratoria forense y superior a los sofistas, en lo que atañe a la profesión sofística, por adaptarse a ambas modalidades con destreza y por mero deseo de emulación. Pues ornamentaba el lenguaje forense con la amplificación sofística y fortalecía la declamación sofística con el aguijón de la lengua judicial. El estilo de sus discursos está lejos de la antigua elocuencia política; es, en cierto modo, báquico y ditirámico, ofrece expresiones singulares e insólitas.¹³

La extensión de los relatos en *Vidas de sofistas* no es uniforme ni, como hemos indicado, siguen un mismo patrón. Sin embargo, el origen y linaje, la fama y la fortuna, los viajes, las relaciones con el poder, el ejercicio de la actividad sofística, los temas de las declamaciones, el estilo oratorio, los cargos públicos desempeñados, los litigios personales y rivalidades en la profesión de orador, la muerte, entre otros tópicos, son algunas constantes que configuran esos relatos, y entre ellas no suele faltar la mención a los maestros ni a la condición de un sofista como “discípulo de”, siendo muy pocas las entradas biográficas en las que no hay ninguna referencia a esa relación de magisterio y de aprendizaje, como me propongo analizar ahora centrándome fundamentalmente en los sofistas de segunda generación.

¹³ MESTRE – GÓMEZ (1998: 333-369).

SOFISTAS MAESTROS

En el conjunto de los sofistas de época imperial –es decir de los que Filóstrato sitúa entre los siglos I y III– solo se omite la referencia a cualquier tipo de vínculo maestro-discípulo –bien sea para indicar el magisterio o el aprendizaje– en cinco ocasiones: Hermógenes de Tarso, Hermócrates de Focea, Varo de Laodicea, Filisco de Tesalia y Heliodoro. Esta omisión queda justificada, con explicaciones de distinta índole, en el resto de la semblanza. Así, por ejemplo, Hermógenes de Tarso, a pesar de haber alcanzado notabilísima fama como sofista, se vio obligado tal vez –apunta Filóstrato– por una enfermedad a abandonar la profesión.¹⁴ En cambio, de Hermócrates de Focea solo se indica que “puso de relieve la importancia de las dotes naturales” (φύσεως ἰσχὺν δηλώσας, VS 608), mientras que de Filisco de Tesalia únicamente Filóstrato constata que ejerció durante siete años la cátedra imperial de retórica de Atenas y la consiguiente exención de impuestos.¹⁵ La importancia de esa relación discípulo-maestro queda puesta de manifiesto cuando Filóstrato considera indigno denominar sofista a Varo de Laodicea por la pésima calidad de su oratoria y se pregunta:

οὐ διδάσκαλον ἢ ἀκροατὴν τί ἂν γράφοιμι, τί δ' ἂν φράζοιμι, εὖ γινώσκων, ὅτι μήτ' ἂν τοιαῦτα διδάξειέ τις καὶ τοῖς μεμαθηκόσιν ὄνειδος τὸ τοιούτων ἠκροᾶσθαι; (Philostr. VS. 620)

¿Por qué citar a un maestro o discípulo suyo, por qué darlo a conocer, cuando sé bien que nadie podría enseñar cosas tales y que sería motivo de humillación, para los que las aprendieran, el haber oído semejantes enseñanzas?

En otros casos, Filóstrato sí menciona el ejercicio del magisterio, pero no concreta de quién fue maestro el biografiado, y plasma de formas diversas esa alusión a la actividad docente. A veces, Filóstrato se limita a mencionar

¹⁴ Cf. Philostr. VS 577-578.

¹⁵ Philostr. VS 622: τοῦ δὲ Ἀθήνησι θρόνου προὔστη ἐτῶν ἑπτὰ τὴν ἀτέλειαν τὴν ἐπ' αὐτῷ ἀφαιρεθείς.

el desempeño de una cátedra, imperial o municipal, fuera en Atenas, fuera en Roma, y, en consecuencia, queda implícita esa docencia ejercida. Así lo indica a propósito de Pausanias de Cesarea, que había ocupado las cátedras de retórica de Roma y de Atenas;¹⁶ y también a propósito de Evodiano de Esmirna, quien llegó hasta Roma para ocupar allí la cátedra de retórica como “recompensa por la calidad de su elocuencia” (τὰ δὲ τῆς φωνῆς ἄθλα ἐς τὴν Ῥώμην καὶ τὸν ἐκείνη θρόνον, VS 596).¹⁷ En otras ocasiones, el biógrafo solo advierte que los discípulos de un sofista fueron numerosos: Heraclides de Licia era competente en la invención y en la declamación y, a pesar de haber sido expulsado de la cátedra de Atenas por diversas intrigas y rivalidades con otros sofistas, una vez establecido en Esmirna, hasta esta ciudad acudieron para seguir sus enseñanzas jóvenes de Jonia, Caria, Lidia y Frigia, pero igualmente –señala Filóstrato– atraía “a la juventud estudiosa de Europa, a los jóvenes de Oriente, a muchos egipcios que lo habían oído hablar” (ὁ δὲ ἦγε μὲν καὶ τὸ ἐκ τῆς Εὐρώπης Ἑλληνικόν, ἦγε δὲ τοὺς ἐκ τῆς ἐφ᾽ ἑσθῆς νέους, πολλοὺς δὲ ἦγεν Αἰγυπτίων οὐκ ἀνηκόους αὐτοῦ ὄντας, VS 613). En el caso de Quirino de Nicomedia la evocación de la actividad magistral es muy escueta, puesto que el biógrafo se limita a consignar que era “excelente su natural para recibir enseñanzas y aún mejor para transmitir las, pues no cultivaba solo su memoria, sino también la claridad de lenguaje” (φύσις ἀγαθὴ παραλαβεῖν μαθήματα καὶ παραδοῦναι βελτίων, οὐ γὰρ μνήμην μόνον, ἀλλὰ καὶ σαφήνειαν ἴσκει, VS 627). Todavía menos explícito se muestra Filóstrato en relación a Onomarco de Andros –totalmente desconocido, salvo por haber sido incluido en el elenco filostrato–, de quien solo dice que “ejercía la enseñanza en la época en que Adriano y Cresto enseñaban en Atenas” (ἐπαίδευσεν μὲν γὰρ κατὰ χρόνους, οὓς Ἀδριανός τε καὶ Χρῆστος Ἀθήνησι, VS 598). Esta referencia nos permite constatar que el magisterio de los sofistas sirve al biógrafo como referencia cronológica relativa en el interior de su

¹⁶ Cf. Philostr. VS 594.

¹⁷ Tampoco se menciona ningún discípulo de Aspasio de Ravena, que estuvo igualmente al frente de la cátedra de Roma: “cuando joven, altamente reputado, ya viejo, con críticas por no acceder a renunciar a ella en beneficio de otro” (προὔστη δὲ καὶ τοῦ κατὰ τὴν Ῥώμην θρόνου νεάζων μὲν εὐδοκίμωτατος, γηράσκων δὲ ξὺν αἰτίᾳ τοῦ μὴ ἐτέρῳ ἀποστῆναι βούλεσθαι, VS 627). Y “seguía enseñando en Roma, ya viejo, cuando yo escribía este relato” (ἐπαίδευσεν δὲ κατὰ τὴν Ῥώμην ἰκανῶς γηράσκων, ὁπότε μοι ταῦτα ἐγράφετο, VS 628).

obra.

El anonimato de los discípulos puede ser debido también a las propias características de la oratoria del maestro, como sucedía –según Filóstrato– con Fénix de Tesalia, que era “mejor en la invención del discurso que en la exposición” (γνῶναι δὲ ἀμείνων ἢ ἐρμηνεῦσαι, VS 604), ya que esta “parecía deshilvanada y falta de ritmo” (ἢ δὲ ἐρμηνεῖα διεσπᾶσθαι τε ἐδόκει καὶ ρυθμοῦ ἀφεστηκέναι, *ibidem*); y, en consecuencia:

ἐδόκει δὲ ἐπιτηδειότερος γεγονέναι τοῖς ἀρχομένοις τῶν νέων ἢ τοῖς ἔξιν τινὰ ἤδη κεκτημένοις, τὰ γὰρ πράγματα γυμνὰ ἐξέκειτο καὶ οὐ περιήμιπυσεν αὐτὰ ἡ λέξις. (Philostr. VS 604)

Pasaba por ser más adecuado para los jóvenes que empezaban, que para los que tenían ya alguna formación, porque exponía los temas escuetamente, sin que sus palabras los engalanaran.

Por otra parte, las *Vidas de los sofistas* evidencian cómo la escuela en el mundo grecorromano reservaba un espacio preeminente a la retórica en la formación no solo de futuros oradores-sofistas, sino de los jóvenes pertenecientes a las élites del Imperio, porque el λόγος –palabra, discurso– era entonces una herramienta imprescindible para obtener y mantener una posición elevada dentro de la sociedad, de modo que la Segunda Sofística puede y debe ser considerada un fenómeno social que trasciende el ámbito de la práctica oratoria y de la escuela.¹⁸ Ello explica que un sofista como Cresto de Bizancio formara a “muchos hombres ilustres” (πολλοὺς δὲ ἐπαίδευσε καὶ θαυμασίους ἄνδρας, VS 591) de perfil diverso, pues entre ellos hay rétores y sofistas, pero también poetas, magistrados, secretarios imperiales, miembros del *Consilium* imperial, filósofos, sacerdotes, reseñando los nombres de los más insignes (“Hipódromo, el sofista, Filisco, Iságoras el poeta trágico, rétores eminentes cual Nicomedes de Pérgamo y Aquila, el originario de Galacia oriental, Aristéneto de Bizancio, filósofos reputados, como Calesero de Atenas, Sospis, sacerdote al servicio del altar”, *ibidem*), aunque añade que hubo “muchos otros dignos de estima” (πλείους ἕτεροι λόγου ἄξιοι), que incluso

¹⁸ WEBB (2017: 139-153).

cuantifica:

Tenía cuando enseñaba, en época del sofista Adriano, un centenar de alumnos que pagaban por sus enseñanzas.

παιδεύοντι δὲ αὐτῷ κατὰ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ σοφιστοῦ καιροῦς ἑκατὸν ἔμμισθοι ἀκροαταὶ ἦσαν καὶ ἄριστοι τούτων. (Philostr. VS 591)

El precio y aprecio de la instrucción retórica puede deducirse también del testimonio filostrato sobre Damiano de Éfeso, un hombre famosísimo, de ilustres antepasados e inmensa riqueza por la que sentía escaso apego y usaba –a juicio del biógrafo– de modo conveniente (καλῶς), por ejemplo, formándose con los mejores sofistas:

Ἀριστείδου γὰρ δὴ καὶ Ἀδριανοῦ κατειληφότιν τοῦ μὲν τὴν Σμύρναν, τοῦ δὲ τὴν Ἔφεσον, ἠκροάσατο ἀμφοῖν ἐπὶ μυριάσις εἰπὼν πολλῷ ἥδιον ἐς τοιαῦτα δαπανᾶν παιδικὰ ἢ ἐς καλοῦς τε καὶ καλὰς, ὥσπερ ἔνιοι. (Philostr. VS 605)

Así, cuando Arístides y Adriano señoreaban con su arte, uno, Esmima, otro, Éfeso, oyó las lecciones de ambos, mediante el pago de diez mil dracmas, afirmando que era más placentero gastar en tales amantes que en hermosos mancebos o doncellas, como otros hacían.

El caché de estos profesionales de la palabra era elevado, aunque Filóstrato no deja de señalar también su altruismo. Del mismo Damiano de Éfeso subraya que ofrecía gratis sus servicios en los tribunales a quienes se hallaban en situación apurada, pero igualmente en su actividad como maestro:

παραπλήσιον δὲ ἦν κἀν τοῖς σοφιστικοῖς τῶν λόγων, οὓς γὰρ αἴσθοιτο ἀποροῦντας ἐξ ὑπερορίων ἐθνῶν ἤκοντας, ἠφίει τούτοις τὸν μισθὸν τῆς ἀκροάσεως, μὴ λάθοιεν δαπανώμενοι. (Philostr. VS 606)

Algo semejante ocurría con sus lecciones de sofística, pues a los que veía, llegados de tierras lejanas, escasos de recursos, les perdonaba la remuneración por su enseñanza para que no gastaran en exceso sin advertirlo.

También Filóstrato da noticia de que Escopeliano, a pesar de congregar en Esmirna a jóvenes llegados de todos los puntos del Imperio para seguir sus enseñanzas, no era “codicioso” (φιλοχρήματος, VS 519), pues “daba sus clases de declamación a cambio de emolumentos que eran diferentes de uno a otro, según los bienes de cada cual” (τὰς δὲ μελέτας μισθοῦ μὲν ἐποιεῖτο, ὁ δὲ μισθὸς ἦν ἄλλος ἄλλου καὶ ὡς ἕκαστος οἴκου εἶχεν, *ibidem*). Y ese mismo desprendimiento se materializa en las palabras de Cresto de Bizancio cuando pidió que se suspendiera la embajada enviada al emperador solicitando para él la cátedra de Atenas, en la época en que Adriano ocupaba la de Roma, diciendo: “Diez mil dracmas no hacen a un hombre” (οὐχ αἰ μύρια τὸν ἄνδρα, VS 591).

SOFISTAS DISCÍPULOS

Mucho más claro es Filóstrato en señalar de quién fue discípulo el sofista cuyo perfil está redactando, siendo muy contadas las omisiones de dicha información. En primer lugar, puede observarse que muy a menudo se menciona a más de un maestro, bien sea para indicar momentos distintos en la formación del sofista, o diversidad de lugares en que este recibió instrucción, bien sea para destacar incluso la simultaneidad en frecuentar las lecciones de diversos maestros.

Así, Rufo de Perinto habría sido –según Filóstrato– discípulo (ἀκροατῆς) de Herodes, “en su adolescencia” (ἐν παισίν), y de Aristocles, “en su juventud” (ἐν μαιρακίῳ γενόμενος), pero advierte: “aunque recibía de este grandes elogios, él se enorgullecía, más bien, de Herodes, llamándolo su señor, lengua de Grecia, rey de la elocuencia y cosas semejantes” (καὶ μεγάλων ὑπ’ αὐτοῦ ἀξιοθεῖς ἐλαμπρύνετο τῷ Ἡρώδῃ μᾶλλον δεσπότην τε αὐτὸν καλῶν καὶ Ἑλλήνων γλῶτταν καὶ λόγων βασιλέα καὶ πολλὰ τοιαῦτα, VS 598).

Alejandro de Seleucia tuvo como maestros a Favorino y a Dionisio – este, tal vez, en Mileto–, pero Filóstrato precisa que su verdadero maestro fue – probablemente en la Galia– Favorino, “de quien adquirió, en especial, el delicioso atractivo del discurso” (Φαβωρίνου δὲ γνησιώτατα ἠκροάσατο, παρ' οὗ μάλιστα καὶ τὴν ὄραν τοῦ λόγου ἔσπασεν, VS 576).

Filóstrato señala que Apolonio de Náucratis –sofista desconocido, por otra parte– fue discípulo de los sofistas Adriano y Cresto, pero advierte que “tan distinto de ambos como los que no lo fueron” (Ἀδριανοῦ μὲν καὶ Χρήστου τῶν σοφιστῶν ἀκροατῆς ἐγένετο, ἀμφοῖν δὲ ἀφέστηκεν, ὅσον οἱ μὴ ἀκούσαντες, VS 600). Bien distinto fue –según el biógrafo– el resultado del doble aprendizaje del tracio Atenodoro, sofista de ilustres antepasados, pero “por sus maestros y educación, el más conspicuo de los estudiantes formados en la cultura griega” (τὸ δὲ ἐς διδασκάλους καὶ παιδείουσιν φανερώτατος τοῦ Ἑλληνικοῦ, VS 594). Estos maestros fueron Aristocles, “en su niñez” (Ἀριστοκλέους μὲν γὰρ ἤκουσε παῖς ἔτι), y Cresto, “al llegar al uso de razón” (Χρήστου δὲ ἤδη ξυνιείς), y Atenodoro “resultó una mezcla de ambos, porque en sus discursos reunía la elegancia ática y la ampulosidad ornamental” (ἀπ' ἀμφοῖν ἐκράθη τὴν γλῶτταν ἀττικίζων τε κάκ περιβολῆς ἐρμηνεύων, *ibidem*).

Asimismo cabe destacar el recuerdo especial de Filóstrato hacia sus propios maestros: Proclo de Náucratis, al que incluye en su lista –dice– por conocerlo bien (Ἀναγράψω καὶ Πρόκλον τὸν Ναυκρατίτην εἰδῶς εὖ τὸν ἄνδρα, καὶ γὰρ δὴ καὶ τῶν ἐμῶν διδασκάλων εἷς οὗτος, VS 603), y del que refiere era, a su vez, discípulo de Adriano; y también Damiano, al que juzga mejor sofista que orador forense, pero más experto abogado de lo que suele ser un sofista, pero destaca ante todo su generosidad en compartir su saber incluso después de retirarse de la escena pública:

προϊῶν δὲ ἐς γῆρας μεθῆκεν ἄμφω τὰς σπουδὰς τὸ σῶμα καταλυθεὶς μᾶλλον ἢ τὴν γνώμην· τοῖς γούν κατὰ κλέος αὐτοῦ φοιτῶσιν ἐς τὴν Ἐφεσον παρέχων ἑαυτὸν ἀνέθηκε κάμοι τινα ξυνουσίαν πρώτην τε καὶ δευτέραν καὶ τρίτην. (Philostr. VS 606).

Cuando se iba haciendo viejo, dejó ambas actividades, desgastado su cuerpo mas que su entendimiento. Permitía visitarlo a los que venían

a Éfeso por causa de su fama; también a mí me concedió la merced de una visita, primero, y una segunda y una tercera, después.

Muy elogioso se muestra Filóstrato –en un alarde, no obstante, de falsa modestia y manifestación de autoestima– con Hipódromo de Tesalia, de quien dice fue su maestro y reconoce que le había dado muchos consejos en su preparación. Por ello, el biógrafo recuerda que, cuando era todavía un joven de veinte años, tras pronunciar un elogio en Olimpia, los griegos solicitaron que también Hipódromo hablara, pero no lo hizo y se limitó a responder: “No saldré a competir contra los que son mis propias entrañas” (“οὐκ ἐπαποδύσομαι” ἔφη “τοῖς ἑμαυτοῦ σπλάγχχοις”, VS 617). Y, Filóstrato añade:

ταῦτα μὲν οὖν ἐχέτω μοι δῆλωσιν ἀνδρὸς πεπαιδευμένου φιλανθρώπου τε καὶ πράου τὸ ἦθος. (Philostr. VS 617)

Téngase lo dicho como prueba, en mi opinión, de su calidad de hombre educado, condescendiente y de carácter bondadoso.

Asimismo, las *Vidas de los sofistas* muestran una significativa acumulación de discípulos en determinados sofistas, hecho que constituye un indicio relevante de la propia reputación del sofista-maestro por su elocuencia, como es el caso particular de Iseo (s. I d. C.), Adriano de Tiro y, muy especialmente, Herodes Ático.

En el relato sobre Iseo, un sofista muy elogiado también por Plinio,¹⁹ el biógrafo solo menciona un discípulo, Dionisio de Mileto (Τῷ δὲ Μιλησίῳ Διονυσίῳ ἀκροατῇ ὄντι, VS 513), en cuyo βίος Filóstrato refiere que la influencia del maestro fue muy positiva, pues la naturalidad y falta de artificio caracterizaban su estilo, que él mismo trasladaba a sus discípulos:

¹⁹ Plin. *Ep.* 2.3.1: *Magna Iseum fama praecesserat, maior inuentus est. Summa est facultas copia ubertas; dicit semper ex tempore, sed tamquam diu scripserit. Sermo Graecus, immo Atticus; praefationes tersae graciles dulces, graues interdum et erectae.* Cf. también *Ep.* 5.20.

Ἰσαίου δὲ ἀκροατῆς γενόμενος ἀνδρός, ὡς ἔφην, κατὰ φύσιν ἐρμηνεύοντος τουτὶ μὲν ἱκανῶς ἀπεμάξατο καὶ πρὸς τούτῳ τὴν εὐταξίαν τῶν νοημάτων, καὶ γὰρ δὴ καὶ τοῦτο Ἰσαίου. μελιχρότατος δὲ περὶ τὰς ἐννοίας γενόμενος οὐκ ἐμέθυε περὶ τὰς ἡδονάς, ὥσπερ ἔνιοι τῶν σοφιστῶν, ἀλλ' ἐταμειύετο λέγων ἀεὶ πρὸς τοὺς γνωρίμους, ὅτι χρὴ τοῦ μέλιτος ἄκρῳ δακτύλῳ, ἀλλὰ μὴ κοίλῃ χειρὶ γεύεσθαι, ὡς ἐν ἅπασι μὲν τοῖς εἰρημένοις δεδήλωται τῷ Διονυσίῳ, λογικοῖς τε καὶ νομικοῖς καὶ ἠθικοῖς ἀγῶσι. (Philostr. VS 522)

Fue discípulo de Iseo, hombre, como he dicho, que hablaba con naturalidad, y se ajustó notablemente a este modelo y, además, a su secuencia ordenada de pensamientos, pues también esto es, en efecto, propio de Iseo. Aunque ponía dulzura de miel en sus reflexiones, no se embriagaba en los efectismos declamatorios como algunos de los sofistas, sino que los usaba con parquedad, advirtiendo siempre a sus alumnos que había que degustar la miel con la punta del dedo, no con el hueco de la mano, según aparece probado en todos los discursos pronunciados por Dionisio.

A partir de las biografías de Loliano de Éfeso y de Marcos de Bizancio, sabemos que ambos sofistas también recibieron su instrucción de Iseo, de quien el de Éfeso sacó sus dotes para la improvisación –“improvisaba al modo de Iseo, de quien había sido discípulo” (ἐσχεδίαζε μὲν οὖν κατὰ τὸν Ἰσαῖον, οὗ δὴ καὶ ἠκροάσατο, VS 527)–.²⁰ En cuanto al bizantino Marcos, también este aprendió de Iseo a expresarse con naturalidad, que “ornamentó, además, con graciosa delicadeza” (διδάσκαλος δὲ αὐτοῦ Ἰσαῖος ἐγένετο, παρ' οὗ καὶ τὸ κατὰ φύσιν ἐρμηνεύειν μαθὼν ἐπεκόσμησεν αὐτὸ ὠραισμένην πραότητα, VS 528).

La nómina de discípulos de Adriano es amplia (Pólux de Náucratis, Apolonio de Náucratis, Apolonio de Atenas, Proclo de Náucratis, Damiano

²⁰ Según Filóstrato, la retribución percibida por Loliano, que también enseñaba ejercicios elementales, era igualmente generosa: μισθοὺς δὲ γενναίους ἐπράττετο τὰς συνουσίας οὐ μελετηρὰς μόνον, ἀλλὰ καὶ διδασκαλικὰς παρέχων (VS 527).

de Éfeso,²¹ Antípatro de Hierápolis, Heraclides de Licia,²² Quirino de Nicomedia), y la huella que dejó el fenicio en ellos es variada.²³ Así, Filóstrato considera que Pólux no era demasiado sencillo ni en exceso elevado, aunque lo estima inferior a su maestro, al afirmar: “dista, por igual, de sus más altas cualidades y de sus imperfecciones” y “solo hay algunas gotas de almíbar mezcladas con sus palabras” (Ἀδριανοῦ δὲ ἀκροατῆς γενόμενος ἴσον ἀφέστηκεν αὐτοῦ καὶ τῶν πλεονεκτημάτων καὶ τῶν ἐλαττωμάτων, ἥκιστα μὲν γὰρ πίπτει, ἥκιστα δὲ αἴρεται, πλὴν ἀλλ' εἰσὶ τινες ἡδονῶν λιβάδες διακεκραμέναι τοῦ λόγου, *VS* 592). Tampoco Apolonio de Náucratis –como ya hemos indicado– siguió los pasos de su maestro,²⁴ y lo mismo afirma Filóstrato a propósito de Apolonio de Atenas, a quien juzga “nada despreciable en la declamación artística” (τὰ ἀμφὶ μελέτην οὐ μεμπτός, *VS* 600), pero observa que el ateniense ganaría en calidad si siguiera más de cerca el estilo de Adriano:

Βαλβίδα μὲν δὴ τοῦ λόγου ὁ Ἀπολλώνιος ἐκ τῆς Ἀδριανοῦ ιδέας βέβληται ἅτε δὴ καὶ ἀκροατῆς γενόμενος, παραλλάττει δὲ ὅμως ἐς ῥυθμοὺς ἐμμέτρους τε καὶ ἀναπαίοντας, οὓς εἰ φυλάσσεται, σεμνοπρεπῆς τὴν ἀπαγγελίαν δοκεῖ καὶ βεβηκῶς. (Philostr. *VS* 601)

Toma Apolonio de punto de arranque de su elocuencia el estilo de Adriano, como discípulo suyo que fue, pero, sin embargo, se desvía y da en ritmos poéticos de cadencia anapéstica; mas, si se guarda de tales artificios, parece en sus discursos severamente digno, solemne en su andadura.

²¹ Filóstrato solo menciona a los maestros de Damiano, pero no refiere nada sobre su estilo ni sobre las enseñanzas recibidas.

²² Además de Adriano, también instruyeron a Heraclides otros sofistas como Cresto, Aristocles y quizás Herodes, pero Filóstrato no vincula de forma específica a ninguno de sus maestros el prestigio ni la competencia del sofista de Hierápolis, “sencillo en los alegatos forenses, sin efectos desmesurados en el discurso de ceremonia” (ἐλλογιμώτερος δὲ ὁ Ἡρακλείδης τὰ σοφιστικά, ἀποχρῶν μὲν γὰρ ξυνεῖναι, ἀποχρῶν δὲ ἐρμηνεύσαι καὶ τοὺς ἀγῶνας ἀπέριττος καὶ τὰς πανηγυρικὰς ἐννοίας οὐχ ὑπερβακχεύων, *VS*. 613).

²³ Sobre la personalidad de este sofista, véase CAMPANILE (2003: 245-273).

²⁴ Cf. Philostr. *VS* 600; *supra*.

En cuanto a Proclo de Náucratis, Filóstrato valora positivamente la enseñanza de Adriano sobre este sofista egipcio, puesto que, a pesar de expresarse con sencillez en sus discursos, en “la acumulación de pensamientos recordaba a Adriano” (ἐρμήνευε μὲν κατὰ φύσιν, Ἀδριάνειοι δὲ ἦσαν αἱ ἐπιβολαὶ τῶν νοημάτων, VS 604). En cambio, en Antípatro de Hierápolis, Adriano fue, a juicio de Filóstrato, el maestro de menor influencia en él, puesto que su estilo revela claramente la influencia de otros instructores:

Ἀδριανῶ δὲ καὶ Πολυδεύκει φοιτήσας ἀπὸ τοῦ Πολυδεύκου μαλλὼν ἤρμοσται, τὰς ὁρμὰς τῶν νοημάτων ἐκλύων τοῖς τῆς ἐρμηνείας ῥυθμοῖς. ἀκροασάμενος δὲ καὶ Ζήνωνος τοῦ Ἀθηναίου τὸ περὶ τὴν τέχνην ἀκριβὲς ἐκείνου ἔμαθεν. (Philostr. VS 607)

Frecuentó las clases de Adriano y Pólux, pero armoniza mejor con los modos de Pólux y, así, disminuye el vigor de sus pensamientos con los ritmos de la exposición. Oyó también las lecciones de Zenón de Atenas y aprendió de él lo más alambicado de la profesión.

Sobre la huella del magisterio de Adriano en Quirino de Nicomedia, sofista “brioso y vehemente y diestro en conmover a los que lo escuchan, además de hábil improvisador” (ἐρρωμένος μὴν καὶ σφοδρὸς καὶ κατασεῖσαι δεινὸς ἀκροατοῦ ὄτα, καὶ γὰρ δὴ καὶ ἀπεσχεδίαζεν, VS 621), Filóstrato destaca el carácter crítico del sofista respecto a las enseñanzas recibidas:

Ἀδριανοῦ δὲ ἀκροατῆς γενόμενος οὐ πᾶσιν ὁμολόγει τοῖς ἐκείνου, ἀλλ' ἔστιν ἃ καὶ διέγραφεν οὐκ ὀρθῶς εἰρημένα. (Philostr. VS 621)

Fue discípulo de Adriano, pero no se mostraba conforme con todos sus escritos, sino que había cosas que eliminaba por mal dichas.

Pero, sin duda alguna, entre los sofistas de su elenco, es Herodes Ático a quien Filóstrato atribuye un mayor magisterio.²⁵ Teódoto de Atenas,

²⁵ La abundante bibliografía sobre la figura y personalidad de Herodes Ático en la obra de Filóstrato es recogida por STRAZDINS (2019: 238-264).

Aristocles de Pérgamo, Arístides, Adriano de Tiro, Ptolomeo de Náucratis, Cresto de Bizancio, Pausanias de Cesarea y Onomarco de Andros.²⁶

El ateniense Teódoto, por ejemplo, fue discípulo de Loliano, pero “no dejó de escuchar a Herodes” (ὁ ἀνὴρ οὗτος Λολλιανοῦ μὲν ἀκροατῆς, Ἡρώδου δὲ οὐκ ἀνήκοος, VS 566). Aristocles de Pérgamo había iniciado su formación en el ámbito de la filosofía “desde la niñez a la adolescencia”, pero se cambió a la enseñanza sofística y asistió, en Roma, a las lecciones de Herodes sobre el discurso improvisado” (τὸν δὲ ἐκ παίδων ἐς ἡβὴν χρόνον τοὺς ἀπὸ τοῦ Περιπάτου φιλοσοφήσας λόγους ἐς τοὺς σοφιστὰς μετερρῆθη θαμίζων ἐν τῇ Ῥώμῃ τῷ Ἡρώδῃ διατιθεμένῳ σχεδίους λόγους, VS 567). Arístides siguió las enseñanzas de Herodes en Atenas cuando este sofista estaba en su madurez.²⁷ Ptolomeo de Náucratis, a pesar de ser discípulo de Herodes, según el parecer de Filóstrato, no emuló a su maestro, sino que se dejó atraer por el estilo de Polemón, algunos de cuyos rasgos estilísticos se reproducen en la elocuencia de Ptolomeo:

Ἡρώδου δὲ ἀκροατῆς μὲν, οὐ μὴν ζηλωτῆς ἐγένετο, ἀλλ' ἐς τὸν Πολέμωνα μᾶλλον ὑπηνέχθη, τὸν γὰρ ῥοῖζον τοῦ λόγου καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ἐκ περιβολῆς φράζειν ἐκ τῆς Πολέμωνος σκηνηῆς ἐσηγάγετο, λέγεται δὲ καὶ αὐτοσχεδιάσαι σὺν εὐροία ἀμηγάνῳ. (Philostr. VS 595)

...la impetuosidad y el vigor de sus palabras, así como la expresión profusamente ornamentada, son rasgos de estilo que había tomado del acervo de Polemón, y se dice también que improvisaba con fluidez inagotable.

En cambio, el bizantino Cresto sí que seguía, en opinión de Filóstrato, los recursos de Herodes, aunque sin alcanzar la calidad del maestro. No obstante, el biógrafo justifica este déficit por la muerte del sofista:

²⁶ Filóstrato pone en duda que Heraclides de Licia fuera instruido por Herodes; cf. VS 615.

²⁷ Refiere Filóstrato que Arístides en Pérgamo siguió las enseñanzas de Aristocles cuando este “profesó allí la retórica” (Ἀθῆναι δὲ ἥσκησαν κατὰ τὴν Ἡρώδου ἀκμὴν καὶ τὸ ἐν τῇ Ἀσίᾳ Πέργαμον κατὰ τὴν Ἀριστοκλέους γλῶτταν, VS 581).

Τὴν δὲ ἰδέαν τῶν λόγων πεποίκιλται μὲν ἐκ τῶν Ἡρώδου πλεονεκτημάτων, λείπεται δὲ αὐτῶν τοῦ ἐτοίμου, καθάπερ ἐν ζωγραφίᾳ ἢ ἄνευ χρωμάτων ἐσκιαγραφημένη μίμησις, προὔβη δὲ ἂν καὶ ἐς τὸ ἴσον τῆς ἀρετῆς, εἰ μὴ πεντηκοντούτης ἀπέθανεν. (Philostr. VS 592)

Dio variedad al estilo de su elocuencia con el uso de los mejores recursos de Herodes, pero les son inferiores en viveza, lo mismo que en pintura la imagen dibujada solo, sin el complemento del color, pero hubiera llegado, incluso, a igualar su perfección, de no haber muerto a los cincuenta años.

Al hablar de Onomarco de Andros, Filóstrato contrapone la declamación aticista a la de estilo asianista, pero, a su juicio, el estilo jónico de este sofista no llega a empañar la impronta de Herodes en la formación de Onomarco, quien por proximidad geográfica “se contagió” (ἔσπασε) de la oratoria practicada en Éfeso, estropeando “la calidad de su elocuencia, pero la acumulación de pensamientos, indeciblemente grata, era como la de Herodes” (αἰ δὲ ἐπιβολαὶ τῶν νοημάτων Ἡρώδειοί τε καὶ ἀπορρήτως γλυκεῖαι, VS 598).

Por otra parte, Filóstrato cifra la importancia del magisterio de Herodes no solo por el número elevado de discípulos que le atribuye entre sus biografiados, sino por la calidad y especificidad en el modo de impartirlo y su método de enseñanza, como parece deducirse de las dos alusiones, en las *Vidas de los sofistas*, al Clepsidrio.²⁸ El biógrafo designa con este término a un selecto grupo de discípulos de Herodes, como explica en su semblanza de Adriano:

ἐφοίτησε μὲν γὰρ τῷ Ἡρώδῃ ὀκτὼ καὶ δέκα ἴσως γεγονὼς ἔτη καὶ ταχέως ἀξιωθείς, ὧν Σκέπτος τε καὶ Ἀμφικλῆς ἠξιοῦντο, ἐνεγράφη καὶ τῇ τοῦ Κλεψυδρίου ἀκροάσει. τὸ δὲ Κλεψύδριον ὧδε εἶχεν· τῶν τοῦ Ἡρώδου ἀκροατῶν δέκα οἱ ἀρετῆς ἀξιούμενοι ἐπεσιτίζοντο τῇ ἐς πάντας ἀκροάσει κλεψύδραν ξυμμετρημένην ἐς ἑκατὸν ἔτη, ἃ

²⁸ Sobre este grupo selecto de alumnos, véase RAIMONDI (2010: 288).

διήκει ἀποτάδην ὁ Ἡρώδης παρητημένος τὸν ἐκ τῶν ἀκροατῶν ἔπαινον καὶ μόνου γεγωνῶς τοῦ λέγειν. (Philostr. VS 585)

Empezó a asistir a las clases de Herodes cuando tenía unos dieciocho años, en seguida gozó de la misma consideración que Escepto y Anficles, y fue inscrito para la clase del Clepsidrio que consistía en lo siguiente: de los discípulos de Herodes, diez, los de mayores méritos, asistían, además de a las clases comunes a todos, a una sesión especial que duraba tanto como tarda una clepsidra en medir el rato que se emplea en recitar cien versos y en la que Herodes hablaba todo el tiempo sin permitir el aplauso de sus oyentes, pendiente solo de lo que iba diciendo.

Por lo tanto, el hecho de que Filóstrato se refiera al Clepsidrio solo en relación al magisterio de Herodes sobre Adriano de Tiro y Pausanias de Cesarea, parece que es con la intención de subrayar el talento oratorio de ambos sofistas, aunque considera que no alcanzaron los mismos resultados. Porque, en el caso de Adriano, evoca las elogiosas palabras del propio Herodes tras haber oído al de Tiro pronunciar un discurso improvisado:

ὁ Ἡρώδης οὐχ ὡς διαβάλλουσί τινες, βασκαίνων τε καὶ τωθάζων, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ διακειμένου τε καὶ ἴλεω ἀκροασάμενος ἐπέρρωσε τὸν νεανίαν εἰπὼν ἐπὶ πᾶσιν “κολοσσοῦ ταῦτα μεγάλα σπαράγματα' ἂν εἶη”, ἅμα μὲν διορθούμενος αὐτὸν ὡς ὑφ' ἡλικίας διεσπασμένον τε καὶ μὴ ξυγκείμενον, ἅμα δὲ ἐπαιῶν ὡς μεγαλόφωνόν τε καὶ μεγαλογώμονα. (Philostr. VS 586)

Herodes, tras escucharlo, no como dicen insidiosamente algunos con sentimientos de celos y de burla, con su normal disposición benévola, animó al muchacho, diciéndole por último: “Estos podrían ser los grandes fragmentos de un coloso”. Y, al tiempo que corregía lo disperso y poco trabado de su discurso, cosa natural a su edad, ensalzaba su lenguaje elevado y la nobleza de sus pensamientos.

En cambio, en opinión de Filóstrato, el de Cesarea, a pesar de su ma-

estro, no gozó del mismo éxito que otros condiscípulos y quizás sea señal de ello que su biografía no contenga referencia alguna a la enseñanza impartida por Pausanias, que ocupó la cátedra de Roma y la de Atenas, a ningún otro célebre sofista incluido en el catálogo filostrato:

ὁ δὲ Πausανίας ἐπαιδεύθη μὲν ὑπὸ Ἡρώδου καὶ τῶν τοῦ Κλεψιδρίου μετεχόντων εἷς ἐγένετο, οὓς ἐκάλουν οἱ πολλοὶ διψῶντας, ἐς πολλὰ δὲ ἀναφέρων τῶν Ἡρώδου πλεονεκτημάτων καὶ μάλιστα τὸ αὐτοσχεδιάζειν ἀπήγγελλε δὲ αὐτὰ παχείᾳ τῇ γλώττῃ καὶ ὡς Καππαδόκαις ζύνηθες, ζυγκρούων μὲν τὰ σύμφωνα τῶν στοιχείων, συστέλλων δὲ τὰ μηκυνόμενα καὶ μηκύνων τὰ βραχέα, ὅθεν ἐκάλουν αὐτὸν οἱ πολλοὶ μάγειρον πολυτελεῖ ὅσα πονήρως ἀρτύοντα. ἡ δὲ ἰδέα τῆς μελέτης ὑπιωτέρα, ἔρρωται δὲ ὅμως καὶ οὐχ ἁμαρτάνει τοῦ ἀρχαίου, ὡς ὑπάρχει ταῖς μελέταις ζυμβαλεῖν. (Philostr. VS 586)

Fue educado por Herodes y era uno de los componentes del grupo del Clepsidrio, a los que la gente solía llamar “los sedientos”, pero, aunque se elevó hasta poseer muchos de los mejores recursos de Herodes y, en especial, la técnica de la improvisación, se expresaba con lengua torpe, como es usual entre los capadocios, tropezando en las consonantes, abreviando los sonidos largos y alargando los breves, por lo que la gente solía llamarlo pésimo cocinero de manjares exquisitos. El estilo de su declamación es muy lento, pero, sin embargo, tiene vigor y no falla en los toques de antigüedad, como se puede colegir de sus declamaciones.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El elevado número de referencias intertextuales sobre la interacción docente-discente es un elemento significativo de los relatos biográficos, porque con ella Filóstrato establece vínculos internos en el conjunto de los biografiados que contribuyen de manera eficaz a presentar a los sofistas de época imperial como grupo de élite erudito, de *pepaideuménoi*, cohesionado por el conoci-

miento de las reglas retóricas y por el ejercicio de la oratoria en sus distintas modalidades.²⁹

Esta obra de Filóstrato constituye un vasto entretejido que, desde diversos aspectos, deja a la vista la trama de la relación entre maestros y discípulos, y de estos a la reformulación del magisterio de aquellos, que es nuevamente legado en la formación de nuevos discípulos. Las *Vidas de los sofistas* ofrecen una visión del maestro y de la enseñanza en ámbito grecolatino, ceñida a un grupo limitado, deliberadamente seleccionado por Filóstrato, pues siempre se han señalado en su catálogo también algunas notables ausencias de hombres que ejercieron la profesión de sofista, como es el caso de Luciano de Samosata, si bien es cierto que precisamente el samosatense no parece haberse dedicado al magisterio.³⁰

A partir del texto de Filóstrato pueden establecerse secuencias de tres, e incluso de cuatro, generaciones de hombres dedicados al oficio de orador-sofista que transmiten su saber, es decir, enseñan a ser y a actuar a través de la palabra, del λόγος, instruyendo en el arte del bien decir: Iseo-Loliano-Filagro-Fénix, Nicetes-Escopeliano-Polemón, Herodes-Adriano-Proclo, Herodes-Cresto-Heraclides, Adriano-Pólux-Antípatro, Herodes-Arístides-Damiano, y así sucesivamente.

El relato de Filóstrato nada tiene que ver con un tratado de retórica, pero ofrece numerosos apuntes sobre cómo podía aprenderse este arte de la palabra no solo en aspectos formales, en tipos de oratoria, sino ante todo sobre cómo se establecía la relación maestro-discípulo. En numerosas ocasiones, el biógrafo alude a aspectos meramente materiales como los honorarios del maestro, el modo de pago de los discípulos, o las condiciones de la instrucción misma. En este sentido, Filóstrato recuerda alguna particularidad del aprendizaje con uno de sus maestros, Proclo de Náucratis, con referencia a aspectos crematísticos, pero también de disciplina, destacando además el papel de la biblioteca en la formación de los jóvenes, esencial en el mundo

²⁹ BORG (2004: 157-178).

³⁰ Como señala HENDERSON (2011: 23-35), Filóstrato muestra las normas de la élite social e intelectual que determinaron el prestigio e impacto social de esta, aunque también hubo oradores que utilizaron conscientemente algunos de los recursos del sofista en una causa antisofista, imitando el comportamiento de los sofistas profesionales pero subordinándolo a otros valores. Cf. GÓMEZ (2003: 277-284).

libresco de la Segunda Sofística:

Τὰ δὲ τῆς μελέτης πάτρια τῷ ἀνδρὶ τούτῳ διέκειτο ὧδε· ἑκατὸν δραχμὰς ἅπαξ καταβάλοντι ἐξῆν ἀκροᾶσθαι τὸν αἰεὶ χρόνον. ἦν δὲ αὐτῷ καὶ θήκη βιβλίων ἐπὶ τῆς οἰκίας, ὧν μετῆν τοῖς ξυλλεγομένοις ἐς τὸ πλήρωμα τῆς ἀκροάσεως. ὡς δὲ μὴ συρίττοιμεν ἀλλήλους, μηδὲ σκώπτοιμεν, ἃ ἐν ταῖς τῶν σοφιστῶν ξυνουσίαις φιλεῖ γίγνεσθαι, ἀθροοὶ ἐσεκαλούμεθα καὶ ἐκαθήμεθα ἐσκληθέντες οἱ μὲν παῖδες καὶ οἱ παιδαγωγοὶ μέσοι, τὰ μειράκια δὲ αὐτοί. (Philostr. VS 604)

Unas normas regían la escuela de este sofista. Al que pagaba cien dracmas de una vez le estaba permitido asistir al ciclo completo de enseñanzas. Tenía una biblioteca en su casa de la que podían servirse los alumnos para complementar su instrucción. A fin de que no intercambiásemos rechiflas e insultos, cosa que suele ocurrir en las escuelas de los sofistas, nos llamaban a todos a la vez y nos sentábamos, tras acudir a la llamada, los niños primero, los pedagogos en medio y los jóvenes por separado.

Desde el punto de vista del lenguaje, podemos observar también cómo Filóstrato designa, en general, con el verbo παιδεύω la acción del maestro, mientras que la labor del discípulo consiste en escuchar y poner en práctica, según revela el uso de términos como los substantivos ἀκρόασις, ἀκροάτης, ἀνήκοος, ἄσκησις, las formas del verbo ἀκροάω, o el hecho de haber tomado lección con alguien por haberlo oído en alguna de sus declamaciones públicas (μελέται).

El valor de la instrucción oratoria que pueden ofrecer los sofistas de Filóstrato a quienes quizás no van a dedicarse de forma exclusiva a la práctica del discurso epidíctico, es perceptible en las frecuentes referencias a la calidad y al modo de ejecución del discurso de un determinado sofista, distinguiendo entre la dimensión forense de su actividad y la meramente declamatoria, de exhibición pública.

Por otra parte, muy a menudo Filóstrato apunta también que la oratoria, incluso en su dimensión de exhibición pública, no puede ser solo un me-

ro artificio de palabras, un juego extravagante del lenguaje, como revela la iteración del término νόημα. Así, el biógrafo destaca en el estilo de sus sofistas “la secuencia ordenada de pensamientos”, de Dionisio de Mileto (τὴν εὐταξίαν τῶν νοημάτων, VS 522); “la acumulación de los pensamientos”, de Proclo de Náucratis (αἰ ἐπιβολαὶ τῶν νοημάτων, VS 604) y cómo esta puede ser igualmente grata cuando un sofista, quizás mediocre como Onomarco de Andros, sigue el ejemplo de su maestro (αἰ δὲ ἐπιβολαὶ τῶν νοημάτων Ἡρώδειοί τε καὶ ἀπορρήτως γλυκεῖαι, VS 598); “la elaboración pausada de frase tras frase, de pensamiento tras pensamiento”, de Aristides (ἐξεπώνει δὲ κῶλον ἐκ κώλου καὶ νόημα ἐκ νοήματος ἐπανακυκλῶν, VS 583); la importancia del redondeo de un “pensamiento tras otro en periodos de extensión semejante” para asegurar la contención del ritmo, como ya hiciera Isócrates (ἰσχὺν ἐνδείκνυται κεκολασμένην ἐς ῥυθμούς, νόημα γὰρ ἐκ νοήματος ἐς περιόδους ἰσοκώλους τελευτᾷ, VS 505), porque “el vigor de los pensamientos”, como sirve de ejemplo el *modus dicendi* de Antípatro, puede sucumbir al ritmo de la exposición (τὰς ὁρμὰς τῶν νοημάτων ἐκλύων τοῖς τῆς ἐρμηνείας ῥυθμοῖς, VS 607).

Finalmente, en esta urdimbre de vidas, Filóstrato no descuida los lazos personales, de amistad, tejidos entre maestros y discípulos no solo por un trato quizás reiterado –no en vano φοιτᾶω (“ir y venir con frecuencia”) es el verbo que también indica “asistir a la escuela de alguien”, “frecuentar a un maestro”–; un vínculo que se hace especialmente visible cuando el discípulo rinde homenaje fúnebre a su maestro, precisamente a través de la palabra que este le enseñó a cultivar, en uno de los géneros de mayor solemnidad pública, el λόγος ἐπιτάφιος, como hizo Adriano de Tiro con su maestro:³¹

καὶ λόγον τῷ Ἡρώδῃ ἀποθανόντι ἐπεφθέγγετο ἐπάξιον τοῦ ἀνδρός, ὥς ἐς δάκρυα ἐκκληθῆναι τοὺς Ἀθηναίους ἐν τῇ τοῦ λόγου ἀκρόασει. (Philostr. VS 586)

³¹ RIFE (2009: 100-129) analiza el valor cohesionador de las prácticas funerarias entre la élite cultural que los sofistas representan.

A la muerte de Herodes pronunció en su honor un discurso digno de su talla humana, de calidad tal que hizo derramar lágrimas al pueblo ateniense que escuchaba sus palabras.

Pero igualmente Filóstrato destaca la expresión de ese vínculo de devoción por parte del maestro hacia un discípulo, como muestra Hipódromo de Tesalia:³²

τὰ δὲ ἐπὶ Διοδότῳ τῷ Καππαδόκῃ δάκρυα καὶ τὸ ἐσθῆτα μέλαιναν ἐπ' αὐτῷ ἐνδύναι φύσιν μὲν παρεσχημένῳ μελέτῃ ἐπιτηδείαν, ἐφήβῳ δὲ ἀποθανόντι πατέρα τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐκήρυξε τὸν Ἱππόδρομον καὶ περιωπὴν ἔχοντα τοῦ καὶ μεθ' ἑαυτὸν γενέσθαι τινὰς ἀριπρεπεῖς ἄνδρας. (Philostr. VS 617)

Su llanto por Diódoto de Capadocia y el luto que vistió por este joven, que mostraba excelentes dotes para la declamación y murió en la flor de la juventud, proclaman a Hipódromo padre de los alumnos de la escuela retórica y maestro que llevaba la noble mira de que existieran, después de él, hombres insignes.

En definitiva, a pesar de los muchos matices que una obra poliédrica como las *Vidas de los sofistas* ofrece, no cabe duda de que la conexión entre maestros y discípulos reflejada en los relatos biográficos deja al descubierto que para sus sofistas la cultura personal, aprendida del maestro, legada a los discípulos, aparece como el más preciado bien, porque, como afirma Plutarco, «la instrucción es lo único que en nosotros es inmortal y divino» (παιδεία δὲ τῶν ἐν ἡμῖν μόνον ἐστὶν ἀθάνατον καὶ θεῖον, *Lib. educ.* 5E).

³² Entre las obras de Elio Arístides se ha conservado un discurso fúnebre (Εἰς Ἐτεωνέα ἐπικήδειος, *Or.* XXXI Keil) dedicado a Etoneo, en el que el sofista no solo traza la semblanza de su joven discípulo, sino que da a conocer muchos aspectos sobre la educación y el ejercicio de la retórica en el s. II; cf. VIX (2002: 4-12).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AVOTINS, I., "The Holders of the Chairs of Rhetoric at Athens", *Harvard Studies in Classical Philology*, 1975, 79: 313-324.
- BORG, B.E., "Glamorous intellectuals: Portraits of *pepaideumenoí* in the second and third centuries A D", 157-178. En: B.E. Borg (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin, De Gruyter, 2004.
- BOWERSOCK, G.W., "Philosophy in the Second Sophistic", 125-131. En: G. Clark y T. Rajak (eds.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- CAMPANILE, M.D., "Vivere e morire da sofista: Adriano di Tiro", *Studi Ellenistici*, 2003, 15: 245-273.
- CAMPANILE, M.D. "Il sofista allo specchio : Filostrato nelle *Vitae Sophistarum*", *Studi ellenistici* 2005, 16: 275-288.
- CONNOLLY, J. "The New World Order: Greek Rhetoric in Rome", 139-165. En: I. Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell, 2007.
- CÔTÉ, D. (2005), "La figure d'Eschine dans les Vies des sophistes de Philostrate", *Cahiers des études anciennes*, 2005, 42: 389-420.
- CÔTÉ, D., "Les deux sophistiques de Philostrate", *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 2006, 24(1): 1-35.
- CÔTÉ, D., "Sophistique et pouvoir chez Philostrate", *Cahiers des études anciennes*, 2010, 47: 475-502.
- CRIBIORE, R., *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2001.
- ESHLEMAN, K., "Defining the circle of Sophists: Philostratus and the construction of the Second Sophistic", *Classical Philology*, 2008, 103(4): 395-413.
- GÓMEZ, P., "Sofistas, según Luciano", 277-284. En: J.M^a NIETO IBÁÑEZ (ed.), *Lógos hellenikós. Homenaje al Profesor Gaspar Morocho Gayo*, vol. I, León, Universidad de León, 2003.
- GONZÁLEZ JULIÀ, LL., "El precio de las palabras: salarios y contratos de sofistas y maestros en los documentos papiráceos", *Cuadernos de Filo-*

- logía Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 2010, 20: 159-178.
- HENDERSON, I. “The Second Sophistic and Non-Elite Speakers”, 23-35. En: Th. Schmidt y P. Fleury (eds.), *Perceptions of the Second Sophistic and Its Times - Regards sur la Seconde Sophistique et son époque*, Toronto, University of Toronto Press, 2011.
- LAUWERS, J., “Systems of Sophistry and Philosophy: The Case of the Second Sophistic”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 2013, 107: 331-363.
- MESTRE, F., “‘Nada es seguro para el hombre’, dijo el sofista”, 273-281. En: *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Vol. 2, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994.
- MESTRE, F. – GÓMEZ, P., “Les Sophistes de Philostrate”, 333-369. En: N. Loraux y C. Miralles (eds.), *Figures de l’intellectuel en Grèce ancienne*, de Paris, Belin, 1998.
- PERNOT, L., “L’art du sophiste à l’époque romaine : entre savoir et pouvoir”, 126-142. En: C. Lévy, B. Besnier y A. Gigandet (eds.), *Ars et Ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Bruxelles, Latomus, 2003.
- RAIMONDI, M., “L’attidografia dall’erudizione tardoellenistica agli storici ateniesi Dexippo e Praxagora”, 255-343. En: C. Bearzot y F. Landucci (eds.), *Storie di Atene, storia dei Greci. Studi e ricerche di attidografia*, Milano, Vita e Pensiero, 2010.
- RIFE, J.L., “The deaths of the sophists: Philostratean biography and elite funerary practices”, 100-129. En: E.L. Bowie y J. Elsner (eds.), *Philostratus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- STRAZDINS, E., “The King of Athens: Philostratus’ Portrait of Herodes Atticus”, *Classical Philology*, 2019, 114(2): 238-264.
- VIX, J.-L., “Étéonée, vie et mort d’un étudiant de rhétorique au IIe siècle après J.-C. “, *L’Information Littéraire*, 2002, 1: 4-12.
- WATTS, E.J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2006.
- WEBB, R., “Schools and *Paideia*”, 139-153. En: D. S. Richter y W. A. Johnson, (eds.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2017.

**LA AUCTORITAS SUBVERTIDA: MAGISTER Y DISCIPULUS
EN LA EXPOSITIO VIRGILIANAE CONTINENTIAE
DE FULGENCIO EL MITÓGRAFO**

JULIETA CARDIGNI¹

RESUMEN: La *Expositio uirgilianae continentiae* de Fulgencio el Mitógrafo –escrita a fines del siglo V d. C., o a principios del VI– se articula sobre una serie de supuestos que de inmediato nos remiten al imaginario de dos escenarios didáctico-discursivos de la literatura latina tardoantigua. Por un lado, el de la escuela del *grammaticus*, con la omnipresencia de Virgilio, de la normativa lingüística, y de la prescripción cultural. También funciona como subtexto el comentario filosófico, más interesado en la interpretación y la exégesis, a partir de las cuales desarrollar doctrinas religiosas o filosóficas. Fulgencio articula su lectura de Virgilio en forma de diálogo. A través de la conversación entre *magister* y *discipulus*, la *Eneida* es explicada de manera alegórica en términos de las etapas de la vida del hombre, a lo cual se suma la sanción cristiana para clausurar el significado. Fulgencio hace que Virgilio, cual *grammaticus*, le proponga la interpretación alegórica de su poema, para luego completar la lectura con la sanción cristiana, por medio de la cita de las Escrituras. Este diseño narrativo lleva a la redefinición de las figuras de *magister* y *discipulus* y a una reformulación de la noción de *auctoritas*.

El presente trabajo estudia la construcción de las figuras de *magister* y *discipulus* en relación con los subtextos de los comentarios tardoantiguos, con el objetivo de detectar las transformaciones operadas, el registro en que estas transformaciones tienen lugar, y la clave de lectura que propone Fulgencio para la obra de Virgilio.

Palabras clave: Antigüedad Tardía – Fulgencio – Virgilio – *magister* – *discipulus*.

ABSTRACT: The *Expositio uirgilianae continentiae* –written by Fulgentius the Mythographer around the end of the 5th century A. D., or at the beginning

¹ UBA-UNIFE-CONICET. E-mail: jcardigni@yahoo.es

Fecha de recepción: 30/11/2021; fecha de aceptación: 9/12/2021.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p182-199>

of the 6th— is articulated on a series of assumptions that immediately refers us to the imaginary of two didactic discursive scenarios of Late Latin Literature. On one hand, the school of the *grammaticus*, with the omnipresence of Virgil, and linguistic and cultural normative. On the other hand, philosophical commentary, similar genre, but external to school and more interested in interpretation and exegesis. Fulgentius articulates his work in the form of a dialogue, through which Virgil's work is explained allegorically in terms of the stages of man's life. After that, the Christian sanction is added in order to close the meaning. Fulgentius asks Virgil, as *grammaticus*, to propose the allegorical interpretation of his poem, and then he completes the reading with the Christian sanction, through the quotation of the Holy Scriptures. This narrative design leads to the redefinition of the categories of *magister* and *discipulus*, as to a reformulation of the concept of *auctoritas*.

The present paper aims to study the construction of the figures of *magister* and *discipulus* in relation to the subtexts of late antique commentary, with the purpose of detecting the transformations operated, the register in which these transformations take place, and the reading key proposed by Fulgentius in order to read Virgil's work.

Keywords: Late Antiquity – Fulgentius – Virgil – *magister* – *discipulus*.

1. MAESTROS Y DISCÍPULOS EN EL ENCICLOPEDIISMO TARDOANTIGUO

¿Qué podemos decir sobre la escuela tardoantigua y sus maestros? Para empezar, que la escuela es, durante la Antigüedad Tardía, una institución que se mantiene como en las épocas clásicas, al menos en apariencia, y que constituye uno de los elementos esenciales en la conformación de la identidad cultural: en los siglos que nos ocupan (IV- V- VI) todos los hombres de la aristocracia –fueran estos paganos, o ya cristianos, en época de Fulgencio– recibían la misma educación, basada en los clásicos y fundamentalmente en Vir-

gilio.² El culto de la *imitatio*, una de las bases de la producción literaria de la época, encuentra en la escuela su germen más directo, y así, la educación común a todos los hombres tardoantiguos es uno de los elementos fundamentales en lo que se ha denominado “Poética tardoantigua”, “estética tardoantigua”, o “tercera sofística”.³

Lo cierto es que en esta línea se llevaba adelante la educación en el Tardoantiguo, con Virgilio como protagonista sobre todo en la escuela del *grammaticus*, donde los estudiantes aprendían y sistematizaban la lengua, y también una cantidad de elementos de lo que hoy llamaríamos “cultura general”. Haciendo honor a la definición de Quintiliano (de la gramática como “*recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem*”, *Inst. Orat.* 1.4-9), el maestro de escuela leía a Virgilio y enseñaba a sus estudiantes valores morales, ya fuera que estuvieran asociados a la lengua, ya fuera que abarcaran elementos de historia, geografía, mitología, y todo aquello que constituyera parte esencial de la identidad del ciudadano romano tardoantiguo.

Por supuesto, esto no debe hacernos creer que la educación era *exactamente* igual que en la Roma clásica. Las lecturas, las interpretaciones y las instrucciones del gramático estaban en función de la configuración de una nueva identidad, que si bien se pretendía como la tradicional *romanitas*, ciertamente era una instancia transformada y adaptada a los tiempos que corrían. Por poner ejemplos de dos ámbitos en que los que el gramático instruía, pensemos, por un lado, en la lengua y, por otro, en los mitos. La lengua había cambiado a lo largo de los años, y ciertamente el gramático no podía tomar a Virgilio como modelo a imitar de manera real, dado que además de la variación diacrónica se sumaba el registro poético. Por eso encontramos constantemente comentarios –por ejemplo, en el corpus serviano– que señalan estas diferencias y abogan por la versión contemporánea (*In Aen.* 1.144):⁴

² Sobre la escuela del *grammaticus* cf. KASTER (1988); sobre la educación común de la aristocracia tardoantigua, cf. CAMERON (1977). Sobre Fulgencio y su datación, cf. HAYS (1996).

³ Sobre el concepto de “Poética tardoantigua” cf. ELSNER-HERÁNDEZ LOBATO (2017); sobre la “estética tardoantigua” cf. FONTAINE (1977); sobre la “tercera sofística” cf. QUIROGA (2010), PERNOT (2010).

⁴ Sigo el texto de G. THILO- H. HAGEN (1888-1902); la traducción es mía.

adnixus antiquum est, ut 'conixus', quibus hodie non utimur; dicimus enim 'adnisus' en 'conisus'. Sed multa alia usus contra antiquitatem vindicavit. Ille enim 'parsis' dicebant, nos dicimus 'peperci'. Item nos dicimus 'suscepi', illi dicebant 'succepi', ut 'succepitque ignem foliis'.⁵

(“*adnixus*’ es antiguo, como ‘*conixus*’, que hoy en día no usamos; en efecto, decimos ‘*adnisus*’ y ‘*conisus*’. Y también muchas otras cosas reivindicó el uso frente a la Antigüedad. Por ejemplo, ellos decían ‘*parsis*’, nosotros decimos ‘*peperci*’. De la misma manera nosotros decimos ‘*suscepi*’, ellos decían ‘*succepi*’, como ‘y sostuvo el fuego en las hojas’.”)

La enseñanza de la lengua, entonces, implica un delicado equilibrio entre la *auctoritas* poética de los textos que se leían, y el *usus* efectivo que se verificaba en, por ejemplo, el siglo V.⁶ Respaldado por la *auctoritas* que emanaba de su posición institucional –ya que no de su estatus social– el gramático legislaba y ordenaba la lengua

Por otro lado, en la interpretación de los mitos se cuela también la moral tardoantigua, que ve en el evemerismo o racionalismo una estrategia adecuada para transformar esas lejanas historias en ejemplos cotidianos a imitar o evitar. Así, por ejemplo, cuando Servio explica la historia de Júpiter, señala (*In Aen.* 3.104):

ut autem fingatur Saturnus filios suos comesse, ratio haec est, quia dicitur deus esse aeternitatis et saeculorum. saecula autem annos ex se natos in se revolvunt: unde Graece Κρόνος quasi χρόνος, id est tempus, dicitur.

(“Pues aunque se cuenta que Saturno se comió a sus hijos, esta es la explicación: es considerado el dios de la eternidad. Así, los años nacidos a partir de

⁵ La cita que utiliza como ejemplo Servio pertenece a *Eneida* 1.175.

⁶ Este equilibrio que necesita lograr el comentarista está bien descrito por SLUITER (1999) a partir de una serie de tensiones que describe como constitutivas del comentario.

él, hacia él vuelven: de ahí que en griego se le dice Cronos, como *chrónos*, o sea, tiempo.”)

Como vemos, sin salirse de la descripción de su tarea, el gramático ofrece una educación que es, al mismo tiempo, *imitatio* y *metamorfosis* de los moldes clásicos. En su persona se concentra la autoridad, basada en una pretendida “naturalidad” de la norma lingüística y también exegética,⁷ y de él emana la nueva norma, que funcionará como base común identitaria para todos los miembros de la aristocracia imperial tardía.

Por otro lado, algunas veces encontramos la voz del discípulo en los textos gramaticales. En el caso de Servio no ocurre esto, ya que el texto que tenemos fue probablemente una suerte de manual o apuntes de clase destinados más bien a otros maestros. Pero, por ejemplo, al comienzo del *Ars minor* de Donato, sobre las “partes del discurso”, encontramos los siguientes intercambios:

-*Partes orationis quot sunt?*

-*Octo.*

-*Quae?*

-*Nomen, pronomen, verbum, adverbium, participium, coniunctio, praepositio, interiectio.*

-*Nomen quid est?*

(“¿Cuántas son las clases de palabras? –Ocho. --¿Cuáles son? –El nombre, el pronombre, el verbo, el adverbio, la conjunción, la interjección. --¿Qué es el nombre?).⁸

Y algo similar ocurre en el *De musica* Agustín (al comienzo del libro 1):

MAGISTER - Modus, qui pes est?

DISCIPULUS - Pyrrhichius.

M. - Quot temporum est?

⁷ Sobre las prácticas del gramático cf. KASTER (1988).

⁸ Sigo el texto de KEIL (1868). Las traducciones son mías.

D. - *Duum.*

M. - *Bonus, qui pes est?*

D. - *Idem qui et modus.*

M. - *Hoc est ergo modus, quod bonus.*

D. - *Non.*

(M(*Maestro*): —El vocablo *modus*, ¿qué pie es?

D(*Discípulo*): —Un pirriquio.

M.: —¿De cuántos tiempos consta?

D.: —De dos.

M.: —*Bonus*, ¿qué pie es?

D.: —El mismo que *modus*.

M.: —Entonces, *modus* es lo mismo que *bonus*.

D.: —No.”)⁹

Esta voz aparece como estrategia discursiva destinada a hacer avanzar el discurso, ya que no se observan verdaderos diálogos, sino más bien preguntas disparadoras que requieren la instrucción. Es una voz confirmadora de las enseñanzas del gramático, la mayoría de las veces, estableciendo claras jerarquías a nivel interpersonal. Otro caso interesante puede ser *Saturnalia* de Macrobio (s. V d.C.), si bien no se trata de un manual escolar, sino más bien un compendio elaborado fuera de la institución, en el que Macrobio busca de alguna manera complementar o corregir cuestiones que no le convencen de la escuela. No olvidemos que la polémica entre gramáticos profesionales y aficionados es de larga data en la cultura romana (¡y griega!). Macrobio mismo nos recuerda (*Sat.* 1.24.12):

“Nec his Virgilio uerbis copia rerum dissonat, quam plerique omnes litteratores pedibus inlotis praetereunt, tamquam nihil ultra uerborum explanationem liceat nosse grammatico. Ita sibi belli isti homines certos scientiae fines et uelut quaedam pomeria et effata posuerunt. Sed nos, quos crassa Minerva dedecet, non patiamur abstrusa esse adyta sacri poematis, sed archanorum sensuum inuestigato

⁹ Sigo el texto de la PL de MIGNE (1844-1864) y las traducciones son mías.

*aditu doctorum cultu celebranda praebeamus reclusa penetralia.
 “Sed nos, quos crassa Minerva dedecet, non patiamur abstrusa esse
 adyta sacri poematis, sed archanorum sensuum inuestigato aditu
 doctorum cultu celebranda praebeamus reclusa penetralia.”*

(“Y no es discordante con estas palabras de Virgilio la abundancia de asuntos que la mayoría de los gramáticos pasan de largo con los pies sucios, como si no le fuera lícito al gramático conocer en absoluto una explicación más allá de las palabras. Así, esos hombres seguros impusieron unos rígidos límites seguros a su ciencia a modo de espacios sagrados. Pero en mi caso yo, a quien una tosca Minerva no desagrada, no debo soportar que se hayan escondido los santuarios del poema sagrado, sino que, investigando el acceso a los conocimientos arcanos, facilitaré que las puertas secretas sean celebradas por el culto de los sabios.”)¹⁰

Claramente, entonces, Macrobio se sitúa en el polo de los aficionados, no solo con *Saturnalia* –como apreciamos en la cita– sino también con sus *Commentarii in Somnium Scipionis*, obra que responde al género del comentario filosófico. Este se diferencia del escolar justamente por centrarse en contenidos filosóficos para comentar, y por tener un formato que tiende a ser más monográfico. Asimismo, el comentario filosófico tiene como estrategia principal la lectura alegórica, que busca desplegar sentidos y develar los misterios ocultos en los textos. En el caso de Macrobio, el destinatario y lector ideal es su hijo, pero no aparece representado como voz en el texto, sólo aludido por medio de las dedicatorias, a comienzos de cada libro, respectivamente: “*Eustathi fili, uitae mihi dulcedo pariter et gloria*” (“Eustacio, hijo mío, gloria y dulzura de mi vida”) y “*Eustathi luce mihi dilectior fili*” (“Eustacio, hijo mío, más amado para mí que la luz.”).

Por su parte, *Saturnalia* pone en escena la situación de enseñanza aprendizaje, en el diálogo en general, pero en particular en los intercambios que el *grammaticus* Servio –muy diferente del que emerge del corpus serviano– tiene con los invitados cuando, a pedido de uno de ellos, los instruye sobre cuestiones lingüísticas. Desde ya, no es una situación de escuela la que

¹⁰ Sigo la edición de WILLIS (1970) y las traducciones son mías.

estamos leyendo, hay que tener eso en cuenta, sino la situación ficcional del banquete filosófico. Sin embargo, resulta interesante ver a algunos de los invitados escapando un poco a la voz sumisa del discípulo modelo. Estas disrupciones de la armonía del banquete tienen como objetivo crear una suerte de antagonistas en el diálogo, que al mismo tiempo hacen avanzar el discurso. Sin embargo, no puede dejar de notarse cierto desenfado y antipatía en las preguntas e intervenciones de, por ejemplo, Evángelo, que en 1. 24. 2-4 primero declara:

*Inter haec Euangelus: Equidem, inquit, miror potuisse tantorum potestatem numinum comprehendere: uerum, quod Mantuanum nostrum ad singula, cum de divinis sermo est, testem citatis, gratiosius est quam ut iudicio fieri putetur. An ego credam, quod ille, cum diceret: Liber et alma Ceres pro sole ac luna, non hoc in alterius poetae imitationem posuit, ita dici audiens, cur tamen diceretur ignorans? Nisi forte, ut Graeci omnia sua in inmensum tollunt, nos quoque etiam poetas nostros uolumus philosophari: cum ipse Tullius, qui non minus professus est philosophandi studium quam loquendi, quotiens aut de natura deorum aut de fato aut de diuinatione disputat, gloriam quam oratione conflagrat in condita rerum relatione minuat.*¹¹

(“En medio de esto, Evángelo dijo: ‘Ciertamente me asombra que se haya podido abarcar el poder de tantas deidades; ahora bien, que nuestro mantuano, cuando se conversa sobre los asuntos divinos, sea citado en relación con cada una de ellas en calidad de testimonio más bien resulta tendencioso que pueda considerarse justificado. ¿Yo debo creer que él, al decir “Líbero y la nutricia Ceres” en lugar del Sol y la Luna, no pudo haber dicho esto para imitar a otro poeta, al oír que se decía así, ignorando, sin embargo, por qué se decía? Salvo que, por casualidad, al igual que los griegos dicen de todo lo suyo que es lo más grande, nosotros también queramos que nuestros poetas filosofen, cuando el propio Tulio, que no se dedicó menos al estudio de la filosofía que al de la oratoria, cuantas veces disputa sobre la naturaleza de

¹¹ Sigo el texto de KASTER (2011) y la traducción es mía.

los dioses o del destino, o sobre la adivinación, mengua su gloria –que resplandeció en la oratoria– al relacionar sin arte sus argumentos.”)

Ciertamente esta es la excusa para que Símaco se embarque en una elegante e implacable defensa de Virgilio y su obra, censurando indirectamente las opiniones de Evángelo.¹² Como sea, lo que la lectura de *Saturnalia*, en conjunto con los tratados gramaticales, nos demuestra, es que en principio el discípulo debía tener esta actitud sumisa e ingenuamente curiosa, que no desafiara al maestro sino que colaborara con él en la instrucción, y que en todo caso con sus preguntas hiciera avanzar el proceso de enseñanza-aprendizaje. De esta manera, el discípulo colabora también con la construcción de la *auctoritas* del maestro, ya que se ubica jerárquicamente en el lugar inferior respecto del conocimiento, requisito fundamental para que se produzca la instrucción.

2. LA *EXPOSITIO* Y LA SUBVERSIÓN DE LA ESCUELA

Todo cambia, por supuesto, cuando nos encontramos con el texto de Fulgencio. Para empezar, la *Expositio uirgilianae continentiae* de Fulgencio el Mitógrafo –escrita a fines del siglo V d. C., o quizá a principios del VI– se articula sobre una serie de supuestos que de inmediato nos remiten al imaginario de los dos escenarios didáctico-discursivos de la literatura latina tardoantigua que hemos comentado. Por un lado, el de la escuela del *grammaticus*, con la omnipresencia de Virgilio, de la normativa lingüística, y de la prescripción cultural. Por otro lado, también funciona como subtexto el comentario filológico, género similar pero ajeno a la escuela, más interesado en la interpretación y la exégesis, a partir de las cuales desarrollar doctrinas religiosas o filosóficas. Además de Macrobio, que escribió sus *Commentarii in Somnium Scipionis*, en el siglo V d. C., es también representante de este género Calcidio, con su traducción y comentario del *Timeo* platónico a fines del siglo IV. Asimismo, *Saturnalia*, por su configuración discursiva y la construcción del

¹² También ha sido motivo de que la crítica considere que hay una crítica velada al cristianismo cifrada en el nombre de este personaje, el más antipático del diálogo.

fenómeno de enseñanza- aprendizaje, constituye un subtexto valioso para la interpretación de la *Expositio*.

Fulgencio abreva de ambos tipos discursivos –comentario gramatical, comentario filosófico– y articula su lectura de Virgilio en forma de diálogo, como ocurre en el banquete. A través de la conversación entre *magister* y *discipulus*, la *Eneida* es explicada de manera alegórica en términos de las etapas de la vida del hombre, a lo cual se suma la sanción cristiana para clausurar el significado. En una época en que se buscaba construir la *paideía* cristiana por medio de la transformación de las matrices retóricas del paganismo, la obra de Fulgencio es al mismo tiempo el primer intento sistemático de cristianización de Virgilio, y una puesta en práctica de la lectura alegórica, la estrategia más utilizada para tal fin.

Como si esto no fuera ya lo suficientemente interesante para tentarnos a la lectura, el encargado de explicar la *Eneida* es el propio Virgilio, invocado por un Fulgencio-discípulo que busca releer la obra virgiliana en clave cristiana. Quizá para no hacerlo directamente, Fulgencio prefiere que Virgilio, cual *grammaticus*, le proponga la interpretación alegórica de su poema, para luego completar la lectura con la sanción cristiana, por medio de la cita de las Escrituras. Esta doble mediación sobre el texto nos habla de un claro proyecto por parte del autor: no leer en forma directa la *Eneida*, sino su interpretación alegórica; y no ser él mismo quien la lee, sino crear una situación didáctica ficcional para poner en escena la lectura, a cargo del propio poeta.

Sin duda, este diseño narrativo lleva a la redefinición de las figuras de *magister* y *discipulus* desde el punto de vista discursivo, y también a una reformulación de la relación entre ambos. La noción de *auctoritas*, que establece la jerarquía desigual entre el maestro y su discípulo, se ve aquí problematizada por el entorno ficcional: el personaje principal es al mismo tiempo *discipulus* y *auctor*, aprendiz y maestro.

Veamos entonces cómo se construyen las figuras de *magister* y *discipulus* en relación con los subtextos de los comentarios tardoantiguos, con el objetivo de detectar las transformaciones operadas, el registro en que estas transformaciones tienen lugar, y la clave de lectura que propone Fulgencio para la obra de Virgilio.

En principio, es el propio Fulgencio, que como autor- narrador de la *Expositio*, invoca a Virgilio para que le explique su obra, y se constituye así como discípulo, y a Virgilio como magister y *grammaticus*, cuando le solicita, en 84-85:¹³

nam non illa in tuis operibus quaerimus in quibus aut Pitagoras modulos aut Eraclitus ignes aut Plato ideas aut Hermes astra aut Crisippus numeros aut endelecias Arisoteles inuersat, (...), sed tantum illa quaerimus leuia, quae mensualibus stipendiis grammatici distrahunt puerilibus auscultatibus.

(“No busco en tus obras aquello que busca Pitágoras en los módulos, Heráclito en el fuego o Platón en las ideas, Hermes los astros, Crisipo los números o Aristóteles las entelequias. (...) Sólo busco aquellos argumentos ligeros que despiezan los maestros de escuela a cambio de un estipendio mensual y que escuchan los alumnos.”)

La analogía con la escuela del gramático es explícita, y también la actitud de Fulgencio hacia ella: los *grammatici distrahunt*, “destraen”, “despiezan” los contenidos. Fulgencio rechaza explícitamente un tipo de comentario más profundo, que busca lo oculto –como podía ser el del comentario filosófico– y busca los saberes y las lecturas que el gramático hace en la escuela, casi como un eco de la crítica macrobiana. También al principio de su obra ha rechazado la posibilidad de hablar sobre *Geórgicas* y *Bucólicas*, considerando que ocultan secretos “peligrosos” (82): “*Virgilianae continentiae secreta phisica tetigi uitans illa quae plus periculi possent praerogare quam laudis. Uae inquam nobis, aput quos et nosse aliquid periculum est et habere.*” (“He aceptado hablar de los secretos del mundo natural que se hallan contenidos en la obra de Virgilio, evitando aquellos que podrían comportar mayor peligro que alabanza.”).

Incluso cuando Virgilio intenta elevar un poco el contenido de lo que comentará, Fulgencio lo frena en seco diciendo (85): “*Serua ista quaeso tuis Romanis, quibus haec nosse laudabile competit et inpune succedit; nobis ue-*

¹³ Sigo el texto de HELM (1898) y la traducción es mía.

ro erit maximum, si uel extremas tuas praestringere cortingerit fimbrias.” (‘Guarda, te ruego, esas alabanzas para tus romanos, para los cuales este género de conocimiento [¿la Filosofía?] es título de alabanza y su obtención los mantiene impunes. Yo habré llegado a lo máximo si alcanzo apenas a rozar el borde de tu vestido’.) Para empezar, entonces, tenemos un discípulo que pauta los contenidos que su maestro debe transmitirle, que lo corrige cuando se descarrila, y que no acepta cambios de planes.

A su vez, sabemos que Fulgencio fue a la escuela, dado que Virgilio, para estar seguro de que conoce el argumento de *Eneida*, lo interroga al respecto, y él le responde (89-90):

“Sed ut sciam me non arcaicis¹⁴ expromptare fabulam auribus, primi nostri libri continentiam narra; tune demum haec tibi, si uisum fuerit, reserabimus”. Cui ego: Si me scolarum praeteritarum non fallit memoria, primum luno Eolum petit, quo naufragium Troianis inportet. Dehinc cum septem nauibus euadit. Libico in litore accipitur. Matrem uidit nec agnoscit. Nube caua cum Acate contegitur. Dehinc picturis animum aduocat. Posthaec cena acceptus citharae sonó mulcetur. Habes breuiter decursam primi libri continentiam. Quid de his senseris, audire desidero.

(“Pero para estar seguro de que no cuento un cuento para oídos no preparados, ofrécame una descripción del contenido de estos libros nuestros. Sólo después, si me pareciese oportuno, te abriré la puerta a su sentido. Y yo a él: «Si no me falla la memoria de aquello que aprendí en la escuela primero Juno rogó a Eolo que condujese al naufragio, a los troyanos. Después Eneas consiguió salvarse con siete naves. Las atracó en el litoral de Libia. Allí vio a su madre, pero no la reconoció. Se ocultó junto a Acate dentro de una espesa nube; consoló entonces su alma admirando unas pinturas y después, invitado a cenar, fue confortado por el sonido de la cítara. He aquí brevemente narrado el contenido del libro primero. Deseo ahora escuchar lo que piensas de esto»”)

¹⁴ “Antiguos”, “no informados”; incluso “paganos” en la propuesta de AGOZZINO (1972).

Aquí está claro, entonces, que lo que Fulgencio busca es una interpretación de los contenidos que vio en la escuela, porque de alguna manera no le parece suficiente. Fulgencio recuerda los hechos (y sin duda podemos vislumbrar aquí una crítica a la escuela del gramático) pero quiere una interpretación. Y eso es lo que hará Virgilio en la *Expositio*, revelando su estrategia de composición de la *Eneida*: (89): "*Ergo sub **figuralitatem** historiae plenum hominis monstrauiimus statum, it sit prima natura, secunda doctrina, tertia felicitas.*" ("A través de una historia simbólica/ alegoría he mostrado el estado entero del hombre, indicando en primer lugar lo que se refiere a la naturaleza, en segundo lugar, a la doctrina y en tercera posición a la felicidad.").

A las interpretaciones del poeta, Fulgencio suma la sanción moral de las Escrituras; por ejemplo, al explicar el episodio de Miseno y Tritón en clave etimológica (95):

Vides enim quam fixa proprietas; uanae enim laudis tumor uentosa uoce turgescit, quem quidem Tritón interimit quasi tetrimmenon quod nos Latine contritum dicimus; omnis ergo contritio omnem uanam laudem extinguit. Ideo et Tritona dicta est dea sapientiae; onrnis enim contritio sapientem facit'. Cui ego: Certior ego hanc tuam comprobó doctor sententiam; nam et nostra salutaris diuina-que praeceptio cor contritum et humiliatum Deum non dispicere praedicat.

(‘Observa cómo ha sido fijada esta propiedad: el orgullo de la vanagloria se hincha de palabras llenas de viento¹⁵ [esta es la explicación de la etimología de “Miseno”] y es destruido por Tritón, que equivale a *tetrimménon*, esto es, en latín, ‘contrito’. Toda forma de contrición extingue toda forma de vanagloria. Así, se llama Tritona a la diosa de la sabiduría, porque cada acto de contrición hace al hombre sabio’. Y yo le dije: ‘Concuerdo, maestro, con tu opinión, pues nuestra doctrina predica que Dios no desprecia un corazón contrito y humillado.’¹⁶).

¹⁵ Virgilio, *Eneida* 11.390.

¹⁶ Cf. *Sal* 50 19: «*cor contritum et humiliatum. Deus, non despides*».

Esta es una de las marcas más fuertes de subversión: el discípulo le enseña al maestro, y posee –a pesar de las jerarquías que se establecen formalmente al principio– un saber que Virgilio ignora y que es, por supuesto, el del cristianismo.

Por supuesto, no tardan en surgir los malentendidos. Virgilio no parece un maestro fácil de dominar, y Fulgencio insiste en encarrilarlo, pero las cosas se salen de control. Virgilio osa hablar del retorno de las almas, y Fulgencio le echa en cara su error, aludiendo también a su acierto en la *Égloga* IV (que ya en esa época se leía en clave cristiana como la llegada de Cristo). Dice un enojado Fulgencio (101-102):

“Ad haec ego: O uatum Latialis autenta, itane tuum clarissimum ingenium tam stultae defensionis fuscare debuisti caligine? Tunc ille qui dudum in bucolicis mystice persecutus dixerat: 'Iam redit et uirgo, redeunt Saturnia regna; iam noua progenies caelo promittitur alto'. nunc uero dormitanti ingenio Academicum quippiam stertens ais: 'Sublimes animas iterumque ad tarda reuerti corpora'. Numquidnam oportuerat te inter tanta dulcia poma mora etiam ponere tuaeque luculentae sapientiae funalia caligare?”

(‘Oh el principal de los poetas latinos, ¿tuviste que ofuscar tu clarísimo ingenio con la oscuridad de una absurda defensa? Tú que recientemente en las *Bucólicas* dijiste persiguiendo el sentido oculto: ‘ya vuelve la Virgen, retornan los reinos de Saturno, una nueva progenie viene prometida de lo alto de los cielos’. Ahora das prueba de un ingenio que se duerme a ratos y a la manera del que ronca haces una afirmación que es propia de la Academia [platónica]: (...) ¿Era necesario que entre tantas cosas dulces pusieras también frutos agrestes, empañando la luminaria de tu magnífica sabiduría?’)

Pero Virgilio, lejos de ser sumiso ante los embates, a menudo responde con sarcasmo, casi tomándole el pelo a su discípulo (102): *Ad haec ille subridens: 'Si, inquit, inter tantas Stoicas ueritates aliquid etiam Epicureum non desipissem, paganus non essem;* «No sería pagano si entre tanta verdad estoica no hubiese espolvoreado una pizca de locura epicúrea»).

En otras ocasiones, el poeta intenta "despegarse" de las interpretaciones fulgencianas (86):

Ad haec ego: Si me tuae orationis adserta non fallunt, uates clarissime, ideo etiam diuina lex nostrum mundi redemptorem Christum uirtutem et sapientiam cecinit, quod perfectum hominis diuinitas adsumpsisse uideretur statum. Ad haec ille: 'Videris ipse quid te uera maiestas docuerit; nobis interim quid uisum sit edicamus.

(A esto respondí yo [Fulgencio]: «Si no he entendido mal los asertos de tu discurso, oh ilustre poeta, también has cantado la ley divina, virtud y sabiduría de Cristo, nuestro redentor en el mundo, queriendo con ello mostrar que la divinidad ha asumido el perfecto estado de hombre». Y él dijo a mis palabras: «Verás tú mismo aquello que la majestad divina te ha revelado; yo entretanto te declararé mi visión").

Y ya un poco más tarde Virgilio pierde la compostura ante los reclamos de su alumno y declara (102): “*Neque enim hoc pacto in tuis libris conductus narrator accessi, ut id quod sentire me oportuerat, disputarem et non ea potius quae senseram lucidarem. Audi ergo quae restant.*” (“Pero no he acordado acceder a tus libros como un intérprete cualquiera para discutir contigo aquello que habría debido pensar, sino más bien para elucidar cuál era mi pensamiento. Escucha, pues, el resto.”)

3. SUBVERSIÓN Y PARODIA

De acuerdo con nuestro análisis entonces, podemos detectar una subversión de las figuras de *magister* y *discipulus* en varios niveles, que repercuten en la *auctoritas*:

1. En primer lugar, respecto del nivel de *conocimiento*. Si bien la situación didáctica requiere de una asimetría en este aspecto, vemos que lo que se pregonaba desde el principio no se sostiene de manera inmutable a lo largo del texto. Virgilio explica su obra, pero Fulgencio también, y lo hace sobre la interpretación virgiliana, y no siempre

con acuerdo de nuestro poeta *grammaticus*. Fulgencio posee un saber que Virgilio no, y lo que busca es apropiarse de la *auctoritas* del poeta para imponer su interpretación.

2. Asimismo, lejos de mantenerse la jerarquía entre maestro y alumno, manifestada en una voz sumisa y complaciente de este último en función de la *auctoritas* del primero, el trato de Fulgencio hacia su maestro evidencia que este respeto –que veíamos en los casos paradigmáticos de los comentarios escolares, y de *Saturnalia* de Macrobio– no es tal. Tampoco lo verificamos en el trato de Virgilio hacia su discípulo: si bien su hosquedad no se riñe con la seriedad de la figura del gramático, sus juegos y sarcasmos sí parecen alejarlo de la figura del educador.
3. Finalmente, hay una subversión más, que nos habla del carácter probablemente paródico de la obra de Fulgencio. Virgilio, el poeta más prestigioso y respetado de la tradición, elevado al estatus de vate y sabio inspirado,¹⁷ está aquí reducido al muy inferior estatus de maestro de escuela que, como sabemos, no goza del mismo prestigio social que un poeta de la aristocracia. No contento con esto, Fulgencio se atreve a cuestionar a esta tan grande figura venida a menos, estableciendo una distancia entre Virgilio, que queda anclado al paganismo de la Roma clásica, y él mismo, ya iluminado por la “chispa” cristiana.

Ya sea que Fulgencio esté buscando advertirnos sobre la superioridad del cristianismo –ampliamente instalado ya en los siglos V y VI–, ya sea que la esté poniendo en cuestión, lo cierto es que ni el maestro ni el discípulo de la *Expositio* responden a la imagen tradicional que los textos didácticos nos muestran. Hay aquí más bien de una lucha de poderes, que quizá podría quedar desierta, ya que a pesar de que Fulgencio tiene a su cargo la sanción final de las Escrituras, las ironías virgilianas le quitan legitimidad y poder de clausura. Pero al cuestionar la *auctoritas* por medio de la subversión de roles, se

¹⁷ Sobre la figura de Virgilio en el Tardoantiguo cf. STOK (2012, 1994).

altera el universo del texto didáctico y podemos llegar a dudar de que el texto cumpla, realmente, una función instruccional.¹⁸

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EDICIONES

- AGOZZINO, T. Y F ZANLUCCHI, *Expositio Virgilianae continentiae*, Padua: Universita degli Studi di Padova. Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti. Istituto di Filología Latina [Collana Accademica, 4], 1972.
- HELM, R. *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Opera*, Leipzig: Teubner, 1898 (reimpr. 1970).
- KASTER, R. *Macrobian Ambrosii Theodosii Saturnalia*, Oxford—New York, Oxford University Press, 2011.
- KEIL, H. *Grammatici Latini, ex recensione Henrici Keilii*, Donato, *Ars Grammaticae*, vol. IV, Leipzig, Teubner, 1868.
- MIGNE, J. P. *Patrología Latina*, París, 1844-1864.
- THILO, G.- H. Hagen (eds.). *Servius. Vergilii carmina commentarii*, Leipzig: Teubner, 1881-1902.
- WILLIS, J. *Ambrosius Theodosius Macrobius*. Leipzig : Teubner, 1970.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CAMERON, A. “Paganism and literature in late fourth century Rome”, *Entretiens sur l'antiquité classique*, 1977 tome XXIII 1-40.
- ELSNER, J. – J. Hernández Lobato (eds.). *The poetics of late Latin literature*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- FONTAINE, J. “Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins du la fin du IV siècle: Ausone, Ambroise,

¹⁸ En esta línea se sitúan las lecturas —que comparto y profundizo— de la *Expositio* como obra paródica construida sobre las matrices de la sátira menipea (cf. RELIHAN, 1993).

- Ammien”, *Entretiens sur l’ antiquité classique*, 1977 tome XXIII: 425- 482.
- HAYS, G. “Fulgentius the Mythographer” (Diss. Cornell, 1996).
- KASTER, R. *Guardians of language: The grammarian and Society in Late Antiquity*, Los Angeles: University of California Press, 1988.
- PERNOT, L. “La Seconde Sophistique et l’Antiquité Tardive”, *Classica* 2006 19:1, 30- 44.
- QUIROGA, A. “La tercera sofística en el marco teórico de la historiografía sobre la Antigüedad Tardía y el postmodernismo”, *Talia Dixit* 2010 75- 90.
- RELIHAN, J. *Ancient Menippean Satire*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- SLUITER, I. "Commentaries and the didactic tradition", Glenn W. Most (ed.), *Commentaries - Kommentare* (Aporemata Bd 4), Göttingen, 1999 173-205.
- STOK, F. "Commenting on Virgil, from Aelius Donatus to Servius", *Dead Sea Discoveries* 2012 19, 464-484.
- STOK, F. "Virgil Between the Middle Ages and the Renaissance", *IJCT*, 1994 Vol. 1, No. 2 15-22.

CONSIDERACIONES EN TORNO A LAS IMPLICACIONES METAFÍSICAS VIRGILIANAS EN GIORDANO BRUNO

DIEGO MOLGARAY¹

RESUMEN: El presente trabajo tiene como objetivo central dar cuenta del sentido que tiene la referencia al pasaje de la *katábasis* de Eneas, que se encuentra en *Eneida* VI 724-727, en aspectos metafísicos de la obra de Giordano Bruno. Para esto se tienen en cuenta dos objetivos previos: en primer lugar, analizando determinados pasajes de la obra de Virgilio, plantear la posibilidad de concebir una filosofía de Virgilio y, en segundo lugar, realizar un recorrido de la recepción y transformación del sentido en torno a *Eneida* VI 724-727 desde el siglo I hasta el XV con la intención de registrar hitos en la recepción de este pasaje hasta llegar a Giordano Bruno. Al analizar las obras de este autor en relación con el pasaje aludido, intentamos dar cuenta de su relevancia en la obra del nolano.

Palabras clave: Virgilio – Giordano Bruno – *Eneida* – *mens* – *spiritus*.

ABSTRACT. The central purpose of the present work is to give an account of the meaning of the reference to the passage of the *katábasis* of Aeneas, found in *Aeneid* VI 724-727, on metaphysical aspects of Giordano Bruno's work. To accomplish this, two previous objectives are taken into account: first, analyzing certain passages of Virgil's work, raising the possibility of conceiving a Virgilian philosophy and, secondly, making a journey on the reception and transformation of meaning around *Aeneid* VI 724-727 from the 1st to the 15th century in order to register milestones in the reception of this passage until reaching Giordano Bruno. When analyzing the works of this author in relation to the aforementioned passage, we try to account for its relevance in Nolan's work.

Keywords: Virgil – Giordano Bruno – *Aeneid* – *mens* – *spiritus*.

¹ UBA- E-mail: dmolgaray@gmail.com

Fecha de recepción: 6/10/2021; fecha de aceptación: 8/11/2021.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p200-240>

La obra de Giordano Bruno (1548-1600) se halla repleta de referencias a Virgilio (70 a.C.-19 a.C.). Estas son muy variadas: desde aquellas vinculadas al pedantismo humanista, pasando por la supuesta premonición de la conquista de América,² hasta elementos centrales del pensamiento ontológico bruniano. En este sentido, nos interesa en el presente trabajo tomar en cuenta las referencias que Bruno hace a un pasaje clave de *Eneida* VI 726-727. Nos detendremos, en primer lugar, en los pasajes virgilianos de *Bucólicas* III 60-61, así como en *Geórgicas* IV 219-222 y en *Eneida* VI 724-727 (siendo este último de particular relevancia para el desarrollo del resto de las concepciones), intentando dar cuenta del sentido de estas consideraciones para el manutano. En segundo término, daremos cuenta brevemente de las diversas menciones a este pasaje de la *Eneida* a fin de mostrar someramente las metamorfosis que fue recibiendo, siempre con vistas a su recepción en Bruno. Luego nos detendremos en las referencias que hace a este pasaje el nolano en tres obras: *De la causa, principio e uno* (1584) y *Lampas triginta statuarum* (c. 1587) y *De magia* (c. 1590), e intentaremos dar cuenta del significado intrínseco a la filosofía de Bruno de estas referencias, y los desplazamientos de sentido que se dan en conceptos como *mens*, *anima* y *spiritus*. Por último, daremos cuenta de las conclusiones que podemos sacar de lo considerado.

1. VIRGILIO

En este primer apartado, nos detendremos en una consideración en torno a tres pasajes³ de cada una de las obras principales de Virgilio (no estamos

² A modo de indicación, podemos señalar el primer diálogo del *De la causa, principio e uno* (1584) como una polémica con el pedantismo humanista, así como el diálogo *La cena delle ceneri* (1584). A su vez, en *Spaccio de la bestia trionfante* (1584), podemos encontrar referencias a la cuarta égloga, en relación a vv. 34-36: “alter erit tum Tiphys et altera quae vohat Argo/ delectos heroas; erunt etiam altera bella / atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.” Cf. GRANADA (2002).

³ La selección de sólo tres pasajes nos obliga a dejar de lado pasajes sumamente relevantes para la discusión filosófica en Virgilio, como *Bucólicas* IV y VI, así como *Geórgicas* Proemio y final del libro II, y también *Eneida* IV, X y XII. Dada la exclusión de estos pasajes, debidas

tomando en cuenta la *Appendix Vergiliana*),⁴ haciendo observaciones sobre el sentido filosófico que podemos extraer de ellos y, en último término, intentaremos dar respuesta a la pregunta acerca de la pertenencia filosófica del poeta mantuano.

1.1. *IOUVIS OMNIA PLENA*: ¿NÚCLEO DE UN PENSAMIENTO PANTEÍSTA YA PRESENTE EN LAS *BUCÓLICAS*?

En la tercera *Bucólica*, en el contexto de una competencia de verso entre Dámetas y Palemón, el primero da inicio al torneo de la siguiente manera:

(III, 60-61)

Ab Ioue principium Musae: Iouvis omnia plena Ille colit terras, illi mea carmina curae.	En Júpiter principia mi Musa: todo [está] lleno de Júpiter; Él cultiva las tierras, él cuida de mis cantos. ⁵
---	---

En torno a este pasaje se han hecho múltiples observaciones. Notó Saunders⁶ la recurrencia del principio, que encontramos aquí referido en *Ab Ioue principium Musae*, que podremos relacionar con el pasaje de *Eneida* VI 724 más adelante (*Principio caelum ac terras...*), así como con numerosos otros pasajes de Virgilio. Lo que más nos interesa, no obstante, aquí es remarcar el énfasis que hace el poeta en lo que podemos caracterizar como panteísmo: todo es Dios, aquello que canta, aún el poeta bucólico, es Dios. En este sentido, nos detendremos a considerar el sentido de este pensamiento, para lo cual empezaremos por sus raíces estoicas.

a razones de espacio, nuestras conclusiones no pueden sino ser provisionales en pos de un futuro trabajo más abarcador.

⁴ Respecto de este compendio de obras, no hay consenso respecto de su autoría.

⁵ Excepto cuando sea específicamente indicado, en los textos latinos que citamos damos una traducción propia, intentando verter al castellano de la manera más literal posible, en atención a buscar el sentido filosófico de los términos utilizados.

⁶ Cf. SAUNDERS (2008: 133).

1.1.1. LA INFLUENCIA DEL PANTEÍSMO ESTOICO

El pasaje aludido expresa una concepción filosófica que ha sido caracterizada⁷ de índole estoica. En este sentido, nos interesa señalar los principales aspectos en que se expresó esta noción antes de Virgilio, para encontrarle un sentido más claro al sentido de este pasaje.

La concepción estoica es fuertemente panteísta y materialista. Dentro de esta concepción, la razón, que es, como caracteriza Cumont,⁸ un principio vital que mantiene y preserva al individuo, conectando sus diversas partes como alma del mundo, es la que gobierna lo cósmico.⁹

Veremos a continuación dos de las fuentes más probables para este pasaje. Nos interesaremos por marcar, especialmente en Arato, la marcada influencia filosófica del estoicismo, que estaría implícita en el pensamiento virgiliano.

1.1.1.1. TEÓCRITO

En primer lugar, la influencia más directa de este pasaje la encontramos, como suele suceder en esta obra, en Teócrito.¹⁰ Se trata de *Idilios XVII.1*:

Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα καὶ ἐς Δία λήγετε Μοῦσαι, ἀθανάτων τὸν ἄριστον ἐπὶν αὐδῶμεν ἀοιδαῖς	Por Zeus comencemos y por Zeus terminad, Musas, entre los inmortales el supremo, cuando entonemos nues- tros cantos ¹¹
--	--

⁷ Por ejemplo, JAMES (1972: 36).

⁸ Cf. CUMONT (1949: 114).

⁹ Si bien hace énfasis en la influencia del orfismo, también BAUZÁ (2015: 252) afirma que Virgilio alude, por momentos, al estoicismo.

¹⁰ Respecto de la recepción de Teócrito, GIESECKE (2000: 31) afirma que Virgilio fue el que no solo introdujo la pastoral teocrítica al repertorio de la poesía latina, sino que además lo hizo italiano.

¹¹ TEÓCRITO (1986: 165-166).

La fórmula que da inicio a este idilio resulta sumamente similar al inicio de la competencia entre Dámetas y Palemón en Virgilio, así como el contexto pastoril, que da un marco común. A su vez, este texto es contemporáneo del próximo.

1.1.1.2. ARATO

La segunda fuente que encontramos para este pasaje es Arato, *Fen.* 1-2:

<p>ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἀνδρες ἐῶμεν ἄρρητον: μεστὰὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί, πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα καὶ λιμένες: πάντα δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες. τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν:</p>	<p>Comencemos por Zeus, a quien ja- más los humanos dejemos sin nom- bran. Llenos están de Zeus todos los caminos, todas las asambleas de los hombres, lleno está el mar y los puer- tos. En todas las circunstancias, pues, estamos todos necesitados de Zeus. Pues también somos descendencia suya.¹²</p>
---	--

Este pasaje marca una influencia más marcadamente filosófica que en el caso citado de Teócrito, dado que aquí entra en juego la concepción estoica y su culto a Zeus,¹³ así como en el *Himno a Zeus* de Cleantes, si bien es menester observar que, mientras en el caso de Cleantes se halla en un marco estrictamente filosófico, con Arato nos encontramos una obra que, en palabras de James, puede caracterizarse como un tratado técnico versificado teñido de estoicismo.¹⁴ La expresión de Arato “el mundo está lleno de Zeus” [μεστὰὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί] es expresión del panteísmo estoico,¹⁵ que representa una tradición más antigua, que se remonta al himno órfico a Zeus. Esta noción parece estar vinculada, observa también James, a la noción es-

¹² ARATO (1993: 63).

¹³ Cf. JAMES (1972: 36).

¹⁴ Cf. JAMES (1972: 28).

¹⁵ Cf. JAMES (1972: 36).

toica de πρόνοια, es decir, la providencia, dado que, si Zeus está en todas partes, todo depende de él.

Dada la contemporaneidad de ambos textos (fueron publicados *c.* 270 a.C.), no parece claro si Arato hace aquí una referencia a Teócrito o es al revés.¹⁶

1.1.2. PROPÓSITO GENERAL DE LAS BUCÓLICAS

Las *Bucólicas* constituyen la primera obra propiamente virgiliana, compuestas entre los años 43 y 39 a.C.¹⁷ Se trata de un conjunto de diez breves églogas, ordenadas según un criterio respecto del cual hay distintas consideraciones, aunque todos los comentaristas comparten la idea de que no están ordenadas cronológicamente.¹⁸ En este sentido, podemos mencionar la hipótesis de Maury,¹⁹ según la cual estarían organizados en una terna pitagórica, que haría dialogar la I con la IX, la II con la VIII, la III con la VII, la IV con la VI y la V con la X. La ubicación de todas estas composiciones es Arcadia, el país de los pastores y de Pan, su dios, inventor de la siringa. Mientras su inspiración principal, los *Idilios* de Teócrito, se ubicaban en la Siracusa de la que éste era oriundo, Virgilio elige una Arcadia mítica, en la que puedan confluir la poesía pastoril y dioses y héroes míticos, un sitio a la vez alejado de la realidad cotidiana, pero ubicado en un campo mítico y con algunas referencias a los hechos de nuestro mundo.²⁰

Teniendo, pues, presente el contexto general, nos queda ahora pensar brevemente el específico de este pasaje. Se da una competencia de canto entre los pastores Dámetas y Menalcas de canto amebeo, que se caracteriza porque el que responde debe usar la misma cantidad de versos que el prime-

¹⁶ Cf. TEÓCRITO (1986: 166).

¹⁷ SEGURA RAMOS (1997: 7).

¹⁸ Cf. SEGURA RAMOS (1997: 8), INGBERG (2004: 23),

¹⁹ Cf. MAURY (1944: 71-147), citado en BAUZÁ (2015: 252).

²⁰ Cf. SNELL (1953: 281-283).

ro.²¹ Esta competencia, arbitrada por Palemón, y que comienza con el pasaje citado en labios de Dámetas, a cuya intervención responde Menalcas invocando a Febo,²² culmina en un empate.

1.1.3. EL SENTIDO DEL PASAJE EN EL CONTEXTO

Nos interesa principalmente aquí la manera en que esto es acoplado por Virgilio a su cosmovisión. Si bien resulta un pasaje muy breve en el contexto de una diatriba que tiene allí su inicio, este breve pasaje de la tercera bucólica no queda abandonado, sino que encuentra en los demás pasajes aquí referidos –entre otros–, complementaciones. La divinidad, Júpiter [*Iouvis*], llena todo y lo hace (se verá más adelante) a través del actuar de una mente dentro del gran cuerpo (*mens agitat molem et magno se corpore miscet*, *Eneida* VI 727). A su vez, como observa Egil Kraggerud,²³ Virgilio, en voz del pastor Dámetas, parece más insistente que Arato en aludir a Júpiter, dado que hace referencia a él en los cuatro dísticos (*Iove, Iovis, ille, illi*, tanto como nominativo, genitivo, dativo y ablativo). Además de remitir a Teócrito y Arato, este breve pasaje nos invita a considerar un posible marco metafísico en torno del cual el panteísmo funciona como marco referencial para todo lo que propone después.²⁴

²¹ Cabe observar que poco antes de iniciar esta competencia menciona a Orfeo como imagen en el trofeo del ganador de la contienda: “Orpheaque in medio posuit siluasque sequentis” (III, 46).

²² *Ecloga* III 62-63: “Et me Phoebus amat; Phoebus sua semper apud me / munera sunt, lauri et suaue rubens hyacinthus.”

²³ Cf. KRAGGERUD (2021: 318).

²⁴ En 1.4 indicaremos los reparos necesarios, no obstante, dado que es muy discutible plantear una “filosofía de Virgilio”, de modo que nuestra lectura panteísta podría muy bien ser rebatida por lecturas que hagan acento, por ejemplo, en sus guiños a Lucrecio, por ejemplo.

1.2. LAS ABEJAS Y LA MENTE DIVINA EN *GEÓRGICAS*

Dentro de una breve digresión metafísica en el contexto del cuarto libro de las *Geórgicas* (cuya temática, en su primera mitad, está marcada por dar cuenta de los comportamientos de las abejas), encontramos el siguiente pasaje, que además nos anticipa el uso que dará en *Eneida* al vocablo *mentis*. *Geórgicas* IV 219-222:

His quidam signis atque haec exempla secuti esse apibus partem divinae mentis et haustus aetherios dixere; deum namque ire per omnes terrasque tractusque maris cae- lumque profundum.	Por estos signos y seguidos por es- tos ejemplos que eran las abejas parte de la men- te divina y emanaciones etéreas se dijo; dado que dios atra- viesa todas las tierras y trechos del mar y cielo profundo. ²⁵
---	---

En este pasaje, además de encontrar nuevamente la afirmación pan-teísta de que Dios atraviesa todo (denotados en una triple caracterización: tierras, mar y cielo²⁶), vemos la caracterización de las abejas como parte de la mente divina,²⁷ es decir, la vida de la naturaleza es parte de Dios, o al menos, de la mente de Dios. Nos interesaremos ahora en ver un poco más de cerca las fuentes de estas concepciones y su sentido en el contexto de esta obra. En el caso de la obra presente, existe una manifiesta importancia de la figura de Orfeo, reflejada en la narración de su historia al final del cuarto libro (*Geórgicas* IV 281-558). Por eso, intentaremos dar cuenta un poco de su influjo.

²⁵ Intentamos verter de la forma más literal posible el pasaje, que podría, un poco más libremente, traducirse: “Por estos signos, y seguidos por estos ejemplos, se ha dicho que las abejas eran parte de la mente divina y emanaciones etéreas; dado que dios atraviesa todas las tierras y trechos del mar y cielo profundo”.

²⁶ Cf. HARDIE (1986: 313-322).

²⁷ En el próximo apartado, 1.2.1., veremos la relación entre las abejas y el orfismo.

1.2.1. LA INFLUENCIA DEL ORFISMO (1)

Dar cuenta de las concepciones que conforman el orfismo es sumamente complejo. En este sentido, sólo podemos dar algunos rasgos característicos.²⁸ Un evento teogónico que permite dar una caracterización general del orfismo es aquel episodio en que Zeus traga a Fanes/Protógonos para abarcar todo el universo, narración citada en un fragmento órfico que nos llega por Apuleyo.²⁹ El lugar de las abejas parece ser relevante dado que habrían emborrachado a Cronos, y en este sentido, los *haustus aetherios* podrían servir de referencia a estos tragos de los dioses.³⁰

Como observa Bauzá,³¹ la imagen de Orfeo abre la primera bucólica (I 1-5) y cierra explícitamente la cuarta *Geórgica* (IV 467-527), dando inicio a fin a la obra que el poeta mantuano pretendió legar a la posteridad.³²

Independientemente de lo indeterminado en la trazabilidad del orfismo en Virgilio, la presencia de la imagen de las abejas en relación con las sugerencias de un panteísmo, y su vinculación inevitable con el final del libro IV de *Geórgicas* que narra el mito de Orfeo, nos colocan en la necesidad de tener en consideración esta perspectiva a la hora de leer estos pasajes y tratar de entender, en la medida de nuestras posibilidades, el sentido original del pensamiento virgiliano.

²⁸ Para ulteriores datos sobre el orfismo, podemos citar la obra clásica de BERNABÉ (2004), así como BAUZÁ (2015) y MACKENZIE (2019).

²⁹ Cf. MACKENZIE (2019: 73). Podemos resumir el mito fundacional órfico de la siguiente manera: en un principio estaba la Noche (*Nyx*), (según algunas versiones acompañada por Tártaro) y ésta trajo un huevo del que surgió Fanes, Protógonos o Eros. Otra versión afirma que al principio estaba Cronos, de quien provenían Caos, Eter y Erebo, y Caos habría creado el huevo del Eter de donde habría surgido Fanes o Protógonos, un ser bisexual que habría tenido relaciones sexuales consigo mismo, dando inicio a la creación.

³⁰ Cf. MACKENZIE (2019: 73)

³¹ Cf. BAUZÁ (2015: 258).

³² Dicho de otra manera: dado que Virgilio quiso legar a la posteridad solo dos obras, el inicio de las *Bucólicas* y el fin de las *Geórgicas* parecen dar un marco vinculado al orfismo de toda la obra que Virgilio previó presentar como su *corpus*.

1.2.2. PROPÓSITO GENERAL DE LAS GEÓRGICAS

Las *Geórgicas*, la segunda obra de Virgilio, compuesta entre 37 y 30 a.C.,³³ con la idea general de una introducción en las labores de campo (tal vez sugerida por Mecenas,³⁴ a la sazón ministro de Augusto, para incentivar el cultivo de tierras abandonadas),³⁵ no obstante, se dedica más a diversas digresiones en torno a tópicos diversos poéticos, míticos y filosóficos. Si en el caso de las *Bucólicas* podemos dar como fuente principal ciertamente los *Idilios* de Teócrito, en el caso de las *Geórgicas* no bastaría indicar la fuente que implica *Los trabajos y los días* de Hesíodo, dado que se trata de una obra que aborda diversísimos temas con mayor detenimiento, y si bien ya encontrábamos algunas referencias antes, por caso, a Arato, ahora se trata de fuentes muy diversas, respecto de temas astronómicos, y rurales. De este modo, se destacan, entre las influencias en idioma griego, *Historia de los animales* de Aristóteles, *Historia de las plantas* de Teofrasto, las *Teríacas*, *Geórgicas* y *Melisúrgicas* de Nicandro, los *Fenómenos* de Arato, las obras astronómicas de Eratóstenes, y entre las obras latinas el *De agricultura* de Catón y *Res Rustica* de Varrón.³⁶

1.2.3. EL SENTIDO DEL PASAJE EN SU CONTEXTO

Dentro de una obra dedicada a las labores rurales, en el cuarto libro dedicado específicamente a los cuidados correspondientes a las abejas, y sobre todo al aspecto social de ellas, subraya el modo en que el individuo se somete e incluso sacrifica en pos del bien común. Es en el contexto de esta exaltación de la obediencia de las abejas a su rey que –señala– se dijo [*dixere*] que son par-

³³ Cf. SEGURA RAMOS (1997: 13).

³⁴ A diferencia de las *Bucólicas*, que no tienen una dedicatoria clara y expresa (puede considerarse que están dirigidas a Gayo Asinio Polión, a quien está dedicada la cuarta, pero no tienen una dedicación expresa en el conjunto como tal), en el caso de las *Geórgicas* sí hay una dedicatoria expresa a Mecenas, lo cual nos da un posible indicativo del instigador de la escritura de esta obra.

³⁵ Cf. SEGURA RAMOS (1997: 13).

³⁶ Cf. SEGURA RAMOS (1997: 14).

te de la mente divina [*partem divinae mentis*]. Y aquí realiza Virgilio una brevísima digresión metafísica en la que añade: *deum namque ire per omnes / terrasque tractusque maris caelumque profundum*, así pues, el dios³⁷ atraviesa todo (la tierra, el mar y el cielo).

1.3. *SPIRITUS INTUS ALIT*: EL CÉLEBRE PASAJE DE LA *ENEIDA*

En la narración poético-filosófica que Anquises revela a su hijo Eneas en el contexto del descenso (*katábasis*) de su hijo a los Infiernos, nos encontramos la siguiente descripción:

Eneida VI 724-727

Principio caelum ac terras camposque liquentis lucentemque globum Lunae Titaniaque astra spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem et magno se corpore miscet.	Desde el principio, el cielo y la tierra y las líquidas llanuras Y el luciente globo de la luna y las estrellas titánicas El espíritu nutre desde dentro, difundida por las arterias La mente mueve la mole y se mezcla al gran cuerpo.
--	--

Volvemos a encontrar aquí la recurrencia al vocablo (y el concepto que éste implica) *principio*.³⁸ Observa Horsfall que esta palabra da una señal de lo que tratará, que no sólo será escatológico, filosófico, sino también expositivo.³⁹ Con *spiritus... mens* se conforma, como observa Arundel, una expresión compuesta típicamente virgiliana. La expresión *caelum ac terras camposque liquentis / lucentemque globum Lunae Titaniaque astra* entra

³⁷ No podemos plantear aquí el problema que surgiría de cuestionarnos acerca de la identidad de este *deum*, si se trata de un proto-monoteísmo, o bien de una designación genérica de las divinidades politeístas.

³⁸ Como notábamos en 1.1.

³⁹ Cf. HORSFALL (2013: 487). También hace referencia a que el inicio de *Eneida* “arma virumque cano” hace referencia a la *Iliada* (*arma*) y *Odisea* (*virum*).

dentro de lo que Hardie califica como expresiones universales⁴⁰ en la *Eneida*, esto es, expresiones que intentan dar cuenta de la totalidad del mundo o del universo, distribuidas en dos o tres términos. En este caso, se trata de una expresión universal en tres términos: cielo, tierra y mares, completando con la luna y las estrellas, siguiendo el modelo de *Ilíada* XVIII 483, el pasaje donde se describe la confección del escudo de Aquiles:

<p>ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν, ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσσαν</p>	<p>Hizo figurar en él la tierra, el cielo y el mar, El infatigable sol y la luna llena⁴¹</p>
---	---

Así también, en *De rerum natura* II 1084-1086 encontramos el siguiente pasaje:

<p>qua propter caelum simili ratione fatendumst terramque et solem, lunam mare cetera quae sunt, non esse unica, sed numero magis innumeralli</p>	<p>Por esto, con una razón similar, hay que afirmar que el cielo y la tierra y el sol, la luna, el mar, (y) las restantes cosas que existen, no son únicos, sino (que son) más en un número sin medida;⁴²</p>
---	--

En relación a *Titaniastque astra*, observa Horsfall que es aún enigmático el uso de *astra*, es decir, estrellas en plural, en relación al sol⁴³. Si solo se refiere al sol, puede entenderse el sol como hijo del titán Hiperión, pero esto no explica el plural *astra*.⁴⁴ En torno a este epíteto, Giesecke lo relacio-

⁴⁰ HARDIE (1986: 293).

⁴¹ HOMERO (2006: 379).

⁴² LUCRECIO (2019: 325).

⁴³ Cf. HORSFALL (2013: 488), existen referencias al sol como estrella en, por ejemplo, Cicerón, *De natura deorum*, 2.41, 92, 101-2

⁴⁴ Cf. HORSFALL (2013: 488).

na con el lucreciano *Arcadius sus* (*De rerum natura* 5.25) y *Lernea pestis* (*De rerum natura* 5.26).⁴⁵

La caracterización de la *mens* como *infusa* podría indicarnos que es algún tipo de líquido,⁴⁶ y por tanto, penetra en el cuerpo, ocupándolo todo (*totamque infusa*). El uso de *mens*, por último, como sugería el pasaje de *Geórgicas*, hace referencia a un aspecto divino que se muestra en las cosas.

1.3.1. LA INFLUENCIA DEL ORFISMO (2), DEL PITAGORISMO Y DEL PLATONISMO

Encontramos ya en Williams,⁴⁷ Norden,⁴⁸ y, más recientemente, Horsfall⁴⁹ y Mackenzie,⁵⁰ la propuesta de que la *Katábasis* de Orfeo (OF 707-13) sea un modelo para la *katábasis* de Eneas. Horsfall señala, de hecho, que habría un texto órfico perdido el cual sería la base tanto para este texto como para el papiro de Bolonia (OF 717), que sería la base de *Eneida* VI 548-636.⁵¹ Este texto también podría haber inspirado la *katábasis* de Orfeo en las *Geórgicas* IV 474-484.

En los versos previos al discurso de Anquises nos encontramos algunas posibles referencias órficas, que dan cuenta del ambiente en el que el mantuano ubica este discurso. Así, en v. 645 hace referencia directamente al *Threicius (...)* *sacerdos*, y en v. 707 aparecen nuevamente las abejas: *velut in pratis ubi apes aestate serena / floribus insidunt variis, et candida circum / lilia funduntur*.⁵²

Conviviendo con estas consideraciones sobre el orfismo, no obstante, cabe observar que Courcelle señaló⁵³ que la revelación de Anquises a Eneas

⁴⁵ Cf. GIESECKE (2000: 71).

⁴⁶ Cf. HORSFALL (2013: 489).

⁴⁷ Cf. WILLIAMS (1964: 49).

⁴⁸ Cf. NORDEN (1976: 5).

⁴⁹ Cf. HORSFALL (2016: 26).

⁵⁰ Cf. MACKENZIE (2019: 68).

⁵¹ Cf. BREMMER (2014: 59-60).

⁵² Hicimos referencia a lo que implican las abejas en 1.2.1.

⁵³ Cf. COURCELLE (1984: 472).

consiste en una metafísica estoica impregnada de platonismo y pitagorismo;⁵⁴ mientras que Horsfall⁵⁵ encuentra una procedencia estoica para el verbo *agitat*, que se remontaría a κινεῖ.

Giesecke encuentra en este pasaje resonancias del ciceroniano *Somnium Scipionis* 15, pero halla sobre todo un claro sabor lucreciano,⁵⁶ específicamente, la expresión *camposque liquentis*, que asocia con *De rerum natura* 5.488 *camposque natantis* y el comienzo del pasaje con *De rerum natura* 5.68-69:

fundarit terram caelum mare sidera solem lunaique globum	desarrolló la tierra, el cielo, el mar, los astros, el sol y el globo de la luna ⁵⁷
---	---

Como observa Eve Adler,⁵⁸ el discurso de Anquises respecto del principio de todo es anti lucreciano, una suerte de respuesta al discurso de Iopas que Eneas escuchó en la fiesta de Dido al final del libro 1. La enumeración de Anquises (cielo, tierra, océano) parece dejar fuera el inframundo. Y el planteo de la problemática respecto de la supervivencia de las almas y su posterior recompensa o castigo parece tener influencias platónicas.

1.3.2. PROPÓSITO GENERAL DE LA *ENEIDA*

La *Eneida* fue la última obra de Virgilio, cuya composición habría comenzado hacia 30 a.C., un año después de la victoria de Augusto en la batalla de Actium.⁵⁹ A pesar de que el autor no quiso que fuera publicada, dado que no llegó a darle la última revisión, se convertiría en su obra más recordada y

⁵⁴ Remitimos en este aspecto a la discusión en 1.4 respecto de la dificultad que implica señalar una filiación filosófica para Virgilio. A su vez, BERNABÉ (2004: 137) señala lo arduo de distinguir tajantemente entre pitagorismo y orfismo.

⁵⁵ Cf. HORSFALL (2013: 489). Remite, por ejemplo, al fragmento 135 de Zenón de Citio.

⁵⁶ Cf. GIESECKE (2000: 71).

⁵⁷ LUCRECIO (2019: 537).

⁵⁸ Cf. ADLER (2003: 295).

⁵⁹ Cf. GRANSDEN (2004: 1)

conocida. Si bien en el caso de esta obra encontramos una referencia clara en la épica homérica, particularmente en la *Odisea* (nombrada también por el héroe protagonista, y consistiendo su argumento en el viaje del héroe), cabe observar que mientras en el caso homérico consistió de una obra fuente para diversas obras posteriores, en el caso de la *Eneida* podemos decir que fue un repositorio en el que confluyeron diversas fuentes. Este enriquecimiento de la épica a partir de la *Eneida* provocó que a partir de entonces las demás obras de este género tuvieran también diversidad de fuentes, observa Harrison, un ejemplo de lo cual serían las *Metamorfosis* de Ovidio.⁶⁰

1.3.3. EL SENTIDO DEL PASAJE EN SU CONTEXTO

En el sexto libro, encontramos la *katábasis* de Eneas, en la que se encuentra con su padre, Anquises en los Campos Elíseos. Este discurso se encuentra repleto de referencias a corrientes filosóficas y mitológicas.⁶¹ En este sentido, no sólo *Odisea* XI sirvió como fuente, sino también las obras platónicas *Fedón*, *Gorgias*, *Fedro* y *República* X, el *Somnium Scipionis* de Cicerón, los *Anales* de Ennio, entre otros. Esto nos permite observar la convergencia de diversas doctrinas en el discurso de Anquises: la supervivencia de las almas, el río Leteo, cierta doctrina del alma del mundo, confluencia de elementos platónicos, órficos, pitagóricos y estoicos.

1.4. ¿PODEMOS HABLAR DE UNA FILOSOFÍA DE VIRGILIO?

Luego de haber hecho estos repastos uno puede preguntarse, como han hecho diversos autores, cuál es, si se puede determinar tal, la filosofía que sostenía Virgilio. Respecto del interés virgiliano por la filosofía, sabemos, por la biografía de Elio Donato, de su interés por un retiro en Grecia o en Asia para

⁶⁰ Cf. HARRISON (2007: 207-208).

⁶¹ Cf. WILLIAMS (1964), BREMMER (2009), HORSFALL (2013), LOTTI (2019), entre otros numerosos textos en relación a las fuentes de este discurso.

dedicarse al estudio de la filosofía.⁶² Ahora bien, no disponemos de material certeramente virgiliano que nos permita contar con elementos de su pensamiento por fuera de sus tres grandes obras poéticas. En virtud de esta situación, podemos encontrar diversas posturas, y no pretendemos tener una respuesta acabada, sino tan solo recoger algunas consideraciones e intentar esbozar nuestras propias reflexiones. A continuación daremos, pues, algunos puntos de vista, que toman como base o bien aspectos biográficos, o bien el propio texto de las obras de Virgilio, para establecer conclusiones que inevitablemente llevan la marca de su emisor.

Antes de iniciar estas consideraciones, cabe observar, como nota Bernabé, que las diferencias entre órficos y pitagóricos son difíciles de establecer, tanto en relación a la precedencia de unos sobre otros, como en cuanto a la filiación de algunos textos en particular⁶³. De este modo, estas distinciones padecen inevitablemente de un cierto rasgo de interpretación en cada caso.

Entre los elementos para considerar la filiación pitagórica de Virgilio, se ha señalado como una posible fuente a Nigidio Fígulo, un promotor del neopitagorismo del siglo I a.C.⁶⁴ A su vez, además del referido trabajo de Maury que propuso un sentido pitagórico al orden de las *Bucólicas*, se ha observado que el número diez (la sumatoria de uno más dos más tres más cuatro) es un sello pitagórico, así como el dualismo que implica el que cada égloga requiera su complemento.⁶⁵

Hugo Bauzá defiende el lugar del orfismo como “eje articulador”⁶⁶ en Virgilio. Así, la totalidad de la obra que Virgilio quiso fuera conocida por el público: *Bucólicas* y *Geórgicas*, comienza con una escena órfica y culmina con el mito de Orfeo y Eurídice.⁶⁷ No obstante, el mismo Bauzá observa que no corresponde entender a Virgilio como filósofo, sino como poeta;⁶⁸ de este modo, las alusiones a diversas concepciones filosóficas deben entenderse todas como válidas y no mutuamente excluyentes. Así y todo, a su entender, el

⁶² Mencionado en MORTON BRAUND (1997: 205).

⁶³ Cf. BERNABÉ (2004: 137-147).

⁶⁴ Cf. ALDEN SMITH (2011: 42).

⁶⁵ Cf. ALDEN SMITH (2011: 43).

⁶⁶ BAUZÁ (2015: 251).

⁶⁷ Cf. BAUZÁ (2015: 253-256).

⁶⁸ Cf. BAUZÁ (2015: 252).

orfismo ocupa un lugar central. De este modo, Bauzá, por ejemplo, sostiene⁶⁹ que la poesía busca la *natura naturans*, es decir, la elevación al nivel supremo. Lo que desde una concepción analítica resulta muerto, vive en la poesía, en la unión que manifiesta la obra del poeta. Y es el poeta, señala Bauzá, el que realiza una mediación, descendiendo [*katábasis*] al alma del mundo para volver [*anábasis*] renovados.⁷⁰

Entre los que defienden la postura de un Virgilio epicúreo, podemos mencionar el caso de Giesecke, quien considera⁷¹ directamente que Virgilio y Lucrecio compartieron la filosofía epicúrea, en parte apoyándose en pasajes, y en parte también del testimonio⁷² según el cual Virgilio habría estudiado, cuando tenía unos veinte años, con el epicúreo Siro, en Nápoles. Sin embargo, esto no quita que existan sutiles alteraciones, en pos de adaptar las ideas lucrecianas en un marco propio.⁷³ Eve Adler⁷⁴ afirma que Virgilio adhiere al materialismo lucreciano, pero, dado que considera que la vida humana no podría subsistir sin la creencia en la providencia y en dioses que castiguen las malas obras, por lo que intenta rectificar la presentación de la filosofía lucreciana en su propio orden cosmológico. Hardie,⁷⁵ por su parte, afirma que Virgilio fue epicúreo en su juventud, y que la obra de Lucrecio lo marcó tanto que lo llevó a escribir toda su obra en hexámetros y siempre tuvo simpatía por su doctrina moral, aunque haya sufrido luego una reconversión por la que se distinguió en las doctrinas físicas y teológicas. A su vez, la superioridad de Virgilio sobre Lucrecio, afirma Hardie, según el propio manuscrito, estaría en que no se dedica a la investigación de la naturaleza, sino al canto de las selvas.⁷⁶

⁶⁹ Cf. BAUZÁ (2015: 256).

⁷⁰ Remite, en este contexto, Bauzá, a las *Cartas a un joven poeta* de Rilke, así como sus *Sonetos a Orfeo*.

⁷¹ Cf. GIESECKE (2000: 32).

⁷² Hace referencia a *Catalepton* 5 y 8, obras de las que reconoce la improbable autenticidad, no obstante lo cual, le otorga valor como documento en relación a la temprana vida de Virgilio.

⁷³ Cf. GIESECKE (2000: 33).

⁷⁴ Cf. ADLER (2003: x-xi).

⁷⁵ Cf. HARDIE (1986: 157).

⁷⁶ Cf. HARDIE (1986: 34). Con respecto al pasaje referido de *Geórgicas*, Cf. III 475-502.

Por su parte, Horsfall afirma⁷⁷ que Virgilio fue un maestro del *bricoleur*, formando capas y capas de diversas fuentes, en un estilo que consiste en amalgamar diferentes autores, de modo que no sería propio hablar de una filosofía de Virgilio. Esta situación del *bricoleur* podríamos emparentarla con la que nos ofrece Morton Braund, quien encuentra en la obra de Virgilio elementos epicúreos, estoicos, neoplatónicos, neopitagóricos, así como imágenes apocalípticas del cercano Oriente.⁷⁸ Esta diversidad de perspectivas, observa Morton Braund, se debe en parte al contexto en que se encontraba el pensamiento de la elite romana, que se centraba en la recepción de la filosofía helenística, centralmente a través de Cicerón y, sobre todo, Lucrecio, que tradujeron esos conceptos filosóficos a la terminología latina, y en este sentido no debe perderse de vista que Virgilio se veía a sí mismo como romano, no como griego, y por tanto difícilmente se identificaría por completo con una vertiente filosófica determinada; así pues, la postura de esta autora es considerar la función de las ideas en cada contexto, en lugar de buscar la filiación de cada idea.⁷⁹

Por nuestra parte, consideramos que se puede establecer, si no una doctrina filosófica explicitada por Virgilio, sí unos presupuestos filosóficos en la base de su poesía. Veámos en el pasaje de *Bucólicas* III 60-61 la divinidad llena todo, a través de una mente [*mens*] que mueve [*agitat*] la mole [*molem*] y se mezcla [*se miscet*] al gran cuerpo [*magno corpore*]. Ahora bien, esta incorporación de la noción de *mens*, *molem*, *magno corpore* nos lleva a realizar unas pocas consideraciones. En primer lugar, la distinción dualista, dentro de un contexto de una metafísica panteísta (según tenemos por la tercera bucólica), entre mente y cuerpo o mole. Este dualismo nos permitirá ver cómo será tomado en obras posteriores, que lo asimilarán a la distinción espíritu (o alma) / materia, llegando a realizar lecturas más cercanas a la teología cristiana, y otras más cercanas a posturas panteístas.

⁷⁷ Cf. HORSFALL (2016: 2).

⁷⁸ Un sentido para la diversidad de pensamientos virgilianos en el contexto de su obra poética puede ser dado por la observación de Servio a *Eneida* X 467, donde nota “Sectis philosophorum poetae pro qualitate negotiorum semper utuntur” (citado en MORTON BRAUND 1997: 206), esto es, los poetas explotan diversas sectas filosóficas en virtud del contexto.

⁷⁹ Cf. MORTON BRAUND (1997: 207).

2. RECEPCIÓN DEL PASAJE VIRGILIANO EN LA TRADICIÓN

Nos dedicaremos ahora a realizar una breve⁸⁰ consideración en torno a la recepción de este último pasaje en particular en diversos autores en los siglos siguientes. Considerar, aun brevemente, estas recepciones nos permitirá comprender la forma en que será recibido por Giordano Bruno, cuando abordemos esa cuestión en el siguiente apartado. No pretendemos llevar a cabo un estudio exhaustivo de este recorrido, sino hacer las referencias que consideramos más significativas en el recorrido desde Virgilio hasta Giordano Bruno.⁸¹

Una de las primeras recepciones de este pasaje la podemos encontrar ya en Minucio Felix (150-270), un apologista romano del cristianismo pre-niceno. Nos interesa hacer hincapié en que ya aquí se asocia la concepción

⁸⁰ Corresponde que insistamos aquí en el adjetivo “breve”, dado que la cuestión de una historia de la tradición de este pasaje virgiliano hasta Bruno merecería una investigación independiente. No obstante, nos interesa aquí al menos detenernos en algunos hitos dado que consideramos que esto resulta fundamental para dar lugar a la transformación que recibe el pasaje a lo largo de los siglos de interpretación, imposible de resumir en estas líneas, y sin embargo intentamos dar cuenta, al menos brevemente, de esto. Un listado de autores que intervino en esta recepción podría incluir a los siguientes autores: Macrobio, Minucio Felix, Claudio Mamertino, Lactancio, Paulino de Nola, Ambrosio de Milán, Cirilo de Alejandría, Jerónimo de Estridón, Prudencio, Draconcio, Escoto Eriúgena, Pedro Abelardo, Guillermo de Conches, Cristóforo Landino, Marsilio Ficino, Cornelio Agrippa, Agostino Steuco, Giordano Bruno. A su vez, la historia de la recepción podría continuar con autores posteriores, como Francis Bacon, René Descartes, Ralph Cudworth, entre otros; al respecto, Cf. LOTTI (2019), entre los casos podemos destacar el de Newton, que en el comentario a las proposiciones IV-IX del tercer libro de sus *Principia* vincula la fuerza de gravedad con este pasaje virgiliana y su recepción en Macrobio (Cf. LOTTI 2019: 153).

⁸¹ En torno a esta recepción, nos referiremos a tres principales vías: a) la obra de 1984 de COURCELLE (1984: 472 ss), constituirá nuestra principal fuente en torno a la recepción en general de este pasaje; b) el artículo de ALBANESE (2000), que organiza lo que denomina *interpretatio platonica* de los versos de Virgilio, *Eneida* VI 724-727 en torno a diversos autores hasta llegar a Bruno y c) el artículo de GRANADA (1983) que busca establecer la forma en que el humanismo renacentista (Petrarca, Salutati, Bruni, Boccaccio, entre otros) retornaron a la *theologia poetica* que había quedado dejada de lado con el reingreso del aristotelismo en el siglo XII, y que uno puede encontrar tanto en el pasaje de *Eneida* como en la cuarta égloga.

de una inteligencia que anima el mundo como una profesión de fe monoteísta.⁸² Aleja ya el texto del contexto original, del siglo I a.C., para llevarlo a un contexto cristiano. En este sentido, tenemos el pasaje en *Octavius*, XIX, 1:

<p>Mantuanus Maro nonne apertius proximius uerius: ‘Principio’, ait, ‘caelum ac terras’ et cetera mundi membra ‘spiritus intus alit’ et ‘infusa... mens agitat’ (...) Idem alio loco mentem istam et spiritum deum nominat. (...)</p>	<p>El poeta de Mantua, Marón, ¿no dice en términos más directos, aproximados, verdaderos, que 'en el principio, el cielo y la tierra' y todas las demás partes del mundo están 'alimentadas desde dentro por un espíritu' (...) Además, en otra parte, llama a esta inteligencia y a este espíritu Dios (...)</p>
<p>Quid aliud et a nobis Deus, quam mens et ratio et spiritus praedicatur? "</p>	<p>¿Pero no proclamamos nosotros también que Dios no es más que mente, razón y espíritu?</p>

Nos interesa destacar aquí dos acciones que realiza Minucio Felix con el pasaje virgiliano: a) asimilar a su propia doctrina (cristiana) el pasaje de *Eneida* VI; b) asociar la noción *deum* virgiliana a lo que Minucio Felix llama *Deus*. Es decir, dos siglos después de su composición, ya vemos asimilados estos pasajes a la concepción temprano-cristiana. Si bien no parece haber una conexión directa con el pensamiento bruniano, es interesante destacar aquí también la asociación a *Deus* de *mens* y *spiritus*, conceptos que veremos aparecer nuevamente en Bruno.

En el *Commentariorum in Somnium Scipionis liber primus et secundus*, realizado por Macrobio (fl. c. 400 d.C.) en relación con un pasaje final del *De Re Publica* ciceroniano, encontramos lo que podemos caracterizar como la primera recepción de este pasaje dentro de un contexto neoplatónico pagano. El pasaje que nos interesa es el siguiente: (14, 14)

⁸² Cf. COURCELLE (1984: 472).

hunc rerum ordinem et Vergilius expressit. nam et mundo animam dedit et, ut puritati eius attestaretur, mentem vocavit.	También Virgilio reprodujo esta clasificación. Pues, también él atribuyó al mundo un alma, y para dar testimonio a favor de su pureza, la llamó mente. ⁸³
---	--

A su vez, Servio (363 - s. IV o V), en *In Vergilii Aeneidem commentarii*, señalaba en relación a este pasaje:

et unum est sive mentem dicat, sive animum, sive spiritum	Y uno fue dicho la mente, o alma o espíritu
---	---

En estos pasajes encontramos ubicación de los conceptos de *spiritus* y *mens* virgilianos, en el caso de Minucio Felix, con el Dios cristiano, y en el caso de Macrobio y Servio, con el *anima mundi* platónica.⁸⁴

Dentro de la tradición cristiana, se desarrolla una suerte de concordancia de la noción platónica de alma del mundo (*Timeo* 35a-b, *Leyes* X 896e), cierta concepción aristotélica (*De caelo* II 12 292a-20-22, *Metafísica* XII 8 1073a 14-1074a) y plotiniana (*Enéadas* II 1 15; II 3 17) con las Escrituras (*Génesis* 1,2). Dentro de esta adaptación sincrética, en obras como *De Genesi ad litteram* y *De consensu evangelistarum* de Agustín de Hipona y en *De Spirito Sancto* y los sermones sobre el *Hexameron* de Basilio de Cesarea, así como en *Contra Julianum* de Cirilo de Alejandría, podemos también encontrar obras que incorporan la perspectiva de la

⁸³ MACROBIO (2006: 240).

⁸⁴ Decimos “platónica” en un sentido general: no hay certeza sobre la lectura que Macrobio en particular realizara de Platón y Plotino. Podemos, en este sentido, señalar que existe un debate entre comentaristas como CUMONT (1919), quien defiende la postura de que Macrobio leyó comentarios de Porfirio, y jamás directamente las obras de Platón y Plotino, mientras MRAS (1933), por ejemplo, asegura que tuvo acceso directo a Platón y Porfirio. Más allá de las posibles distinciones conceptuales entre Platón, Plotino, Porfirio, e incluso Cicerón, consideramos oportuno señalar unos ciertos rasgos comunes del concepto de alma que es el asociado en este caso con los conceptos virgilianos de *spiritus* y *mens*.

Eneida, como por ejemplo el *De Spirito Sancto* de Ambrosio de Milán,⁸⁵ y el *In Isaiam* de Jerónimo de Estridón, donde se lo vincula con los estoicos.⁸⁶

Aproximándonos cronológicamente a Bruno, en el Renacimiento destacamos dos casos de recepción de este pasaje. De un lado, podemos citar, en primer lugar, un pasaje perteneciente a *De vita* (1489) de Marsilio Ficino (1433-1499), y en segundo, uno que corresponde a *De occulta philosophia* (1533) de Cornelio Agrippa (1486-1535). En ambos casos se trata de autores cercanos a Giordano Bruno, citados numerosas veces por él, y por tanto, testimonio del modo en que llega al nolano el pasaje de *Eneida* VI 724-727. El siguiente es el pasaje en *De vita*, III, 3, 24-42:

<p>Sed ad mundi spiritum redeamus, per quem mundus generat omnia (...) Ipse vero ubique viget in omnibus generationis omnis proximus auctor atque motus, de quo ille: "Spiritus intus alit." Totus est suapte natura lucidus calidusque et humidus atque vivificus, ex dotibus animae superioribus dotes eiusmodi nactus.</p>	<p>Pero volvamos al espíritu del mundo, por cuyo medio genera el mundo todo (...) Este está presente en todas partes y en todo, es el autor próximo a toda generación y movimiento, y a esto se refiere [el poeta]: «El espíritu nutre desde dentro». En virtud de su naturaleza es totalmente cálido, resplandeciente y húmedo y vivificante; ha adquirido estas cualidades a partir de las dotes superiores del alma.</p>
---	---

⁸⁵ Cf. *De Spirito Sancto* V 36: "Gentiles homines per umbram quamdam nostros secuti, quia veritatem Spiritus haurire non poterant; quod coelum ac terras, lunae quoque stellarumque micantium globos Spiritus intus alat, suis versibus indiderunt." Cf. ALBANESE (2000: 184). En este pasaje, Virgilio es visto como un pagano que pudo ver "a través de cierta sombra" [*per umbram quamdam*], la verdad del Espíritu [*veritatem Spiritus*].

⁸⁶ Cf. *In Isaiam* LVII 49: "Quidam nostrorum hunc esse aiunt spiritum, quo omnis mundus inspiratur et regitur; et cuncta habent notitiam Dei, quem iuxta Stoicos insignis poeta scribens, ait (Virgil. VI Aeneid.): Principio coelum ac terras camposque liquentes, Lucentemque globum lunae, Titaniaque astra Spiritus intus alit: totamque infusa per artus, Mens agitat molem, et magno se corpore miscet. et reliqua." Cf. ALBANESE (2000: 184-185), GREGORY (2006: 526). Aquí, lo presenta Jerónimo como un "insigne poeta estoico" [*Stoicos insignis poeta*] que tiene un "conocimiento de Dios" [*notitiam Dei*].

Vemos aquí el rol que juega el concepto de *spiritus* en Ficino: autor de toda generación y movimiento, el espíritu del mundo moviliza lo que existe desde dentro. Veremos en Bruno que esto es un aspecto característico del alma del mundo.

A su vez, en Cornelio Agrippa, encontramos el siguiente pasaje: *De occulta philosophia*, III, 8.

<p>Ipseque Augustinus libro quarto De civitate Dei testatur Porphyrium platonicum tres in Deo personas posuisse: primam, quam patrem universitatis appellati, secundam, quam primam mentem — et filium a Macrobio dictum; tertiam animam mundi, quam Vergilius ex Platonis opinione spiritum vocat, inquiens: <i>Spiritus intus alit totamque infusa per artus Mens agitat molem...</i> <i>Est igitur Deus, ut inquit Paulus, «a quo omnia, in quo omnia et per quem omnia»..</i></p>	<p>En el libro cuarto de <i>De civitate Dei</i>, Agustín atestigua que el platónico Porfirio puso tres personas en Dios: la primera, nombrada padre del universo, la segunda, primera mente —e hijo según Macrobio—; la tercera, alma del mundo, a la que Virgilio, a partir de la opinión de Platón, llama espíritu, diciendo: El espíritu nutre desde dentro, difundida por las arterias La mente mueve la mole... Es, por tanto, Dios, como dice Pablo “de quien todo, en donde todo y por quien todo [es]”.</p>
--	--

Esta cita nos parece relevante porque no sólo recupera el uso del término *spiritus* esta vez en relación explícita al alma del mundo, sino que además plantea la relación con el neoplatonismo pagano de Macrobio y un autor afín al neoplatonismo pero claramente cristiano, en Agustín de Hipona, así como la cita directa a Pablo de Tarso.⁸⁷ Este conjunto de relaciones de nombres y conceptos con el pasaje virgiliano deja el camino listo para el uso que encontramos en Giordano Bruno.

⁸⁷ La referencia es a *Epístola a los Colonenses* I 16.

3. GIORDANO BRUNO

Nos detendremos ahora en tres pasajes en que Giordano Bruno hace referencia a *Eneida* VI 724-727. Intentaremos, en cada caso, dar cuenta de los desplazamientos de sentido que se dan en torno fundamentalmente a los conceptos de *anima*, *mens* y *spiritus*, dando cuenta del contexto del planteo filosófico que plantea en cada caso Bruno.

3.1. PERSPECTIVAS PITAGÓRICO-VETEROTESTAMENTARIAS EN TORNO A FORMA Y MATERIA

El primer pasaje que quisiéramos indicar pertenece al segundo diálogo del *De la causa, principio e uno*. Allí, el personaje Teófilo da cuenta de que todas las cosas, aun cuando no sean animales, están animadas, dado que el espíritu se encuentra en todas las cosas, siendo principio de vida en todo lo que existe. Su interlocutor, Dicson, hace la siguiente observación:

<p>DICSONO. — Questo mi par conforme non solo al senso di Pitagora, la cui sentenza recita il Poeta quando dice: Principio caelum ac terras camposque liquentes, lucentemque globum lunae Titaniaque astra spiritus intus alit, totamque infusa per arctus mens agitat molem, totoque se corpore miscet; ma ancora al senso del Teologo, che dice: «Il spirto colma et empie la terra, e quello che contiene il tutto»⁶³. Et un altro parlando forse</p>	<p>Esto me parece conforme no sólo con la opinión de Pitágoras, cuya doctrina recita el poeta cuando dice: <i>Principio caelum ac terras camposque liquentes, lucentemque globum lunae Titaniaque astra spiritus intus alit, totamque infusa per arctus mens agitat molem, totque se corpore miscet,</i> sino también con lo que señala el teólogo, cuando dice “el espíritu colma y llena la Tierra, y el que contiene el todo”. Y otro, hablando quizá del comercio de la forma con</p>
--	--

del commercio de la forma con la materia e la potenza, dice che è sopravanzata da l'atto e da la forma. ⁸⁸	la materia y con la potencia, dice que es excedida por el acto y por la forma. ⁸⁹
---	--

De este pasaje podemos, en principio, destacar tres conexiones del pasaje de *Eneida* VI 724-727: a) con Pitágoras; b) con las Sagradas Escrituras;⁹⁰ c) con el propio pensamiento bruniano, en relación tanto con su doctrina de forma y materia con su doctrina de acto y potencia.

3.1.1. PROPÓSITO GENERAL DEL DE LA CAUSA, PRINCIPIO E UNO

Quisiéramos referir brevemente el contexto en que se ubica este pasaje. Este diálogo es el segundo de los seis que compuso Bruno en lengua italiana durante su estadía en Londres entre 1584 y mediados de 1585.⁹¹ Este en particular es el que aborda más detenidamente la metafísica bruniana, dedicando el segundo diálogo, al que corresponde este pasaje, a la distinción de principio y causa de acuerdo a su concepción. Nos proponemos a continuación dar cuenta de esta caracterización, así como la precisión interna a las causas, a fin de dar cuenta del sentido que tiene la referencia al pasaje de *Eneida*.

3.1.2. FORMA Y MATERIA EN BRUNO

La metafísica bruniana, tal como fue establecida en el contexto de los llamados diálogos londinenses, se vertebra en dos principios: forma y materia. Lo que caracteriza a los principios, a diferencia de las causas, es que los primeros constituyen desde dentro, mientras las segundas lo hacen de forma exter-

⁸⁸ *De la causa* (A 73).

⁸⁹ *De la causa* (2015: 159).

⁹⁰ *Sabiduría* I 7.

⁹¹ De los seis diálogos compuestos por Bruno durante su estadía en Londres, en 1584: *La cena delle ceneri*; *De la causa, principio e uno*; *Del infinito universo e mondi*; *Spaccio de la bestia trionfante*; en 1585: *Degli eroici furori*; *La cabala del cavallo pegaseo*.

na. Bruno se refiere a la forma, que llama también alma, no sólo como principio, sino también como causa. Esta distinción entre principio y causa, efectiva en lo que se refiere a los objetos singulares, no es más que una distinción de aspectos en lo que se refiere al intelecto universal (que consiste en el principal modo de actuar del alma del mundo, su causa eficiente), que es a la vez causa y principio. En tanto causa eficiente, no se confunde con sus compuestos y los efectos que produce, pues su ser es diferente de los seres transitorios y corruptibles. Pero en tanto causa intrínseca, en lo que opera, no es un autor exterior a la materia, sino interno. La distinción entre causa y principio resulta, pues, una distinción abstracta, en el sentido de que no se puede realmente distinguir una del otro. La causa es el eficiente desde donde las ideas dirigen el desarrollo de los seres, y el principio, es cómo esos seres son constituidos.

Al analizar el modo en que opera el alma del mundo, Bruno despliega tres tipos de causas que consisten en aspectos del funcionamiento de un mismo principio: a) la causa eficiente, b) la causa formal y c) la causa final serán los tres aspectos de la actividad de la inteligencia.

a) La causa eficiente (o intelecto universal) consiste para Bruno en la principal forma de actuar del alma del mundo, que modela la materia infundiéndose en ella desde dentro.⁹² Esta causa no es exterior a la naturaleza, sino interior a ésta. En este sentido, Bruno caracteriza al intelecto universal como aquello que “impregna la materia”:

Questo intelletto, infondendo e por- gendo qualche cosa del suo nella ma- teria: mantenendosi lui quieto et in- mobile, produce il tutto (...) lui è quello che impregna la materia di tut- te forme, e secondo la raggione, e condizion di quelle, la viene a figura- re, formare, intessere: con tanti ordi-	Este intelecto, infundiendo y alojando algo de suyo en la materia, estando él quieto e inmóvil, todo lo pro- duce (...) él es quien impregna la materia de todas sus formas, y según el modo y naturaleza de éstas, confi- gura, forma y entreteje la materia en órdenes tan admirables, que en ma-
---	--

⁹² Esta expresión podemos, desde ya, asimilarla al *infusa per artus / mens agitat molem* virgiliano, como veremos.

ni mirabili, li quali non possono attribuir-si al caso, né ad altro principio che non sa distinguere, et ordinare. ⁹³	nera alguna pueden atribuirse al azar ni a cualquier otro principio que no tenga en sí la aptitud de diferenciar y ordenar. ⁹⁴
--	---

Debemos tener presente que se trata de la abstracción dentro de lo que ha llamado alma del mundo, que actúa ante todo modelando la materia, pero a su vez requerirá una guía para actuar (la causa formal) y un impulso para agotar todas las formas (la causa final). Observemos, también, que el principio de su acción no es el azar, sino lo que llama la vicisitud universal.⁹⁵

Así como no creemos producida sin inteligencia la figura que sabemos grabar en una placa de madera, con mucha más razón debemos reconocer una inteligencia universal que, toda entera en todo, guíe la producción de los seres vivientes, desde la materia seminal y realice, en su plenitud, todos los cambios que se producen en el universo. El intelecto universal llena el universo, lo ilumina y lo guía en la producción de las cosas que lo componen.

En tanto causa eficiente, no es diferente de su efecto. De este modo, como observa Ingegno, el alma del mundo se extiende a todos los niveles del cosmos, eliminando la necesidad de un término superior.⁹⁶ El intelecto no sólo suscita las cosas de la materia, sino que produce los seres como nosotros imaginamos y concebimos nuestras ideas, pues para él pensar es formar la naturaleza.

b) La causa formal o razón ideal es el conjunto de las ideas del intelecto universal, consideradas antes de ser cosas. Así como un escultor debe imaginar las diversas formas antes de producir las estatuas, el intelecto universal debe

⁹³ *De la causa* (A 67-68)

⁹⁴ *De la causa* (2010: 75)

⁹⁵ Este concepto, que no podemos abordar aquí por razones de espacio, es fundamental en la filosofía bruniana. Dado que la materia se da en una eterna mutación de formas, esta mutación despliega una vicisitud que lleva a momentos de oscuridad y luz, de mayor racionalidad y de mayor superstición. En el contexto referido, esto nos da cuenta que el proceso del alma del mundo modelando la materia no sigue el azar, sino esta vicisitud universal. Cf. GRANADA (2005).

⁹⁶ Cf. INGEGNO (1978: 84-85).

poseer en sí las ideas que va a actualizar en el universo. De este modo, consiste en la forma que recibirán los productos del intelecto universal, que preexiste a las cosas que serán hechas.

c) La causa final consiste en la perfección o plenitud de la naturaleza. Para Bruno, la perfección del universo consiste en desplegar todas las formas posibles, para que tengan una existencia actual en las diversas partes del universo. El intelecto se complace en este fin, y jamás deja de suscitar toda clase de especies de la materia. Como observa E. Namer,⁹⁷ la importancia de este concepto de causa final, si bien es enunciado en pocas líneas, radica en que nos da la razón de la variedad natural. Por este motivo, como anota Cuozzo, el mundo físico de la naturaleza manifiesta la totalidad de todo lo que existe.⁹⁸

3.1.3. CONCEPTO DE ESPÍRITU

La referencia al pasaje de *Eneida* se da⁹⁹ en ocasión del intelecto universal. Vemos pues que el *spiritus* reviste aquí el carácter de alma del mundo, retomando así la interpretación agustiniana de *Génesis* 1,2, vinculada a *Eneida* VI 724-727.¹⁰⁰

Una posible pista acerca de la relación entre los pasajes citados por Bruno podemos encontrarla en *In memoriae subsidium* de Girolamo Seri-

⁹⁷ NAMER (1926: 59).

⁹⁸ Cf. CUOZZO (2007: 52).

⁹⁹ Cabe observar que en dos ocasiones cita este mismo pasaje virgiliano, pero la que nosotros damos es la segunda cita, que es más completa, la primera es parcial y con algún error (quisiéramos aclarar que las diversas citas que damos de distintos autores a veces contienen inexactitudes, fruto de intención o bien de un error, siempre intentamos mantenernos fieles a los términos empleados, aunque contengan errores respecto del original.). Dado que nos interesa el sentido de la cita y su modificación y no, en rigor, el estudio exhaustivo de esta cita consideramos mucho más relevante esta segunda cita.

¹⁰⁰ En este sentido, resulta interesante observar que Bruno cita durante su proceso el *De Trinitate* VII donde Agustín de Hipona afirma que el uso del término “persona” para dirigirse a Dios es fruto de la ineptitud del lenguaje humano para referir a la divinidad. Cf. GISONDI (2020: 73).

pando (1493-1563), obra que se encuentra en San Giovanni a Carbonara, Nápoles, ciudad donde Bruno tuvo su formación entre 1565 y 1575.¹⁰¹ Allí, como nota Giulio Gisondi, encontramos en el capítulo XLIII, en relación a una discusión acerca de la *Spiriti Sancti divinitas*, dos líneas anotadas al margen con la misma letra que el resto del manuscrito, por lo que correspondería a Seripando, donde puede leerse: “Spiritus Domini ferebatur super aquas / Camposque liquentis, spiritus intus alit”.¹⁰² Así, vemos la unión del pasaje de *Sabiduría* I 7 y *Eneida* VI 724-726. La diferencia está, como observa Gisondi,¹⁰³ en que mientras Seripando intenta utilizar esta relación entre pasajes para mostrar que Virgilio se refería al Espíritu Santo, Bruno intenta la operación opuesta: llevar el sentido del texto bíblico más cerca de la filosofía pitagórica.

3.2. ¿DISTINCIÓN ANIMA MUNDI Y SPIRITUS UNIVERSORUM? POSIBLE PRIMER DESPLAZAMIENTO

En *Lampas triginta statuarum* encontramos a su vez el siguiente pasaje:

XXIV. Imaginandum est hunc esse primum motore immobilem; intellectus enim habet rationem, mens fecunditatem, spiritus autem opera-	XXIV. Debemos imaginar que es el primer motor inmóvil; pues el intelecto tiene razón, la mente, fecundidad, el espíritu, a su vez, operación.
--	---

¹⁰¹ Ingresó al convento dominico San Domenico Maggiore en el año 1565, donde permaneció hasta el año 1575, pasando por diversas etapas de la formación que solía darse en ese ambiente: ingresó al convento como profeso, en 1570 fue ordenado subdiácono, y al año siguiente, diácono. Aparentemente, ya en este tiempo daba muestras de la irreverencia que lo caracterizaría, y si bien fue recibido en el *Studium* de su convento como estudiante formal de teología, fue acusado de negarse a venerar las imágenes de los santos, aceptando únicamente el crucifijo, de hacer malas sugerencias de lectura a un joven novicio y de poseer libros de Erasmo de Rotterdam, un autor prohibido en el catolicismo de la época. Con todo, en 1573 fue ordenado sacerdote, y en 1575 completó sus estudios recibiendo de teólogo.

¹⁰² Cf. GISONDI (2020: 72). La misma relación la establece Bruno en las actas del proceso, tanto el pasaje de la *Eneida* (referido nuevamente al pitagorismo) con *Sabiduría* I 7 y suma allí *Eclesiastés* I 9: “Nihil sub sole novum: quid est? Ipsum quod fuit” (Cf. GISONDI 2020: 73).

¹⁰³ Cf. GISONDI (2020: 73).

tionem. Hic igitur est qui immobilis in se dat cuncta moveri. Unde recte illud Pythagorici: ‘spiritus intus alit’. ¹⁰⁴	Es él quien, permaneciendo inmóvil en sí mismo, da movimiento a todo. De allí que con razón ha dicho el [poeta] pitagórico: "el espíritu nutre desde dentro".
---	---

Aquí nuevamente vincula a Virgilio con el pitagorismo, así como asocia el espíritu con operación y la mente con fecundidad; ambos, mente y espíritu, pues, dan cuenta del concepto de alma del mundo en Bruno. Esta obra nos permite darle mayor profundidad de sentido a estos conceptos, especialmente al de mente, como veremos en 3.2.2.

3.2.1. PROPÓSITO DEL LAMPAS TRIGINTA STATUARUM

Esta obra fue compuesta por Bruno durante su estadía en Wittenberg, y revisada aún durante la etapa de su estadía en Helmstedt, es decir, fue compuesta entre 1585 y 1588, si bien fue publicada póstumamente en 1891. Bruno revisó numerosas veces esta obra, que consiste en una suerte de compendio de su filosofía. Aquí no sólo se da cuenta de su metafísica, sino también del aspecto mnemotécnico y la magia. El objeto del texto es más bien funcionar como un acervo de elementos para poder nutrir sus argumentos que para ser publicado.¹⁰⁵ De este modo, contamos con un desarrollo de los conceptos filosóficos en relación con su aplicación a otros aspectos de su filosofía. Esta obra se organiza en treinta estatuas, cada una de las cuales se subdivide en treinta campos; de esta manera, cada uno de los aspectos de conocimiento son accesibles de un modo más ordenado.

¹⁰⁴ *Lampas triginta statuarum* (TV 60).

¹⁰⁵ Cf. CILIBERTO (2020: 240).

3.2.2. CONCEPTO DE MENS FRENTE AL DE SPIRITUS

El concepto de *mens* recibe una caracterización que muestra su diferencia respecto al de *spiritus*. No sólo, como vimos en la cita anterior, asocia a la mente con la fecundidad y al espíritu con la operación, sino que en un pasaje de esta misma obra vincula directamente la noción de *mens* con comienzo del Evangelio según Juan.¹⁰⁶ De este modo, establece el lugar de la mente, de un lado, con la producción, y del otro, el espíritu, con la acción, estos aspectos conforman la acción del intelecto universal, a fin de suscitar las diversas mutaciones de la materia.

3.3. TODAS LAS COSAS ESTÁN LLENAS DE ESPÍRITU: ADOPCIÓN DEL PANTEÍSMO VIRGILIANO COMO EXPRESIÓN DEL ESOTERISMO BRUNIANO

Nos interesa por último destacar la referencia que realiza aquí Bruno al pasaje virgiliano, a fin de mostrar el nivel al cual llega la influencia del poeta mantuano en el nolano. Tenemos, pues, en *De magia*:

<p>In fine illud est firmiter asserendum et mente tenendum, quod spiritu, anima, numine, Deo seu divinitate omnia sunt plena, et intellectus et anima ubique totus et tota est, sed non ubique facit omnia. Hoc insinuavit poeta ex dogmate Pythagorico: Principio caelum et terras camposque liquentes</p>	<p>En resumen, se ha de afirmar y mantener en la mente con firmeza que todas las cosas están llenas de espíritu, alma, numen, Dios o divinidad y que el intelecto y el alma están todo entero por doquier, mas no por todas parten hacen todas las cosas. Esto lo insinuó el poeta, siguiendo la opinión de Pitágoras: “Desde el principio el espíritu nutre</p>
---	--

¹⁰⁶ Cf. *Lampas triginta statuarum* (TV 51): “Imaginare triadem, quae est in dicente verbo, et significato in eo quod dicitur ‘pater mens est qui dicendo produxit filium seu verbum, et per verbum dictum universa sunt producta’”, y Ev. Según Juan 1, 1-3: “In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est.”.

<p>Lucentemque globum Lunae Titaniaque astra Spiritus intus alit, totamque infusa per artus Mens agitat molem, et totus se corpore miscet Hinc hominum pecudumque genus vitaeque volantum Et quae marmoreo fert monstra subaequore pontus. Idem dicit sensus sacrorum arcanorum ab omni vulgo receptus, ut in Psalmo et in libro Sapientiae ‘spiritus domini replevit orbem terrarum et hoc quod continet omnia’, et alibi ‘caelum et terram ego impleo’.¹⁰⁷</p>	<p>desde dentro al cielo y la tierra y al resplandeciente globo de la Luna y a los astros Titanios; e infundida por las articulaciones, la Mente conmueve la mole entera y todo [el espíritu] se mezcla con el cuerpo. De aquí [procede] el linaje de hombres, ganados, aves y de los monstruos que el ponto cría bajo su superficie marmórea.” Lo mismo quiere decir el sentido de los arcanos sagrados, de todo el mundo conocido, así en el Psalmo y en el libro de la Sabiduría: “el espíritu del señor colmó el orbe de las tierras y lo que contiene todas las cosas”, y en otra parte: “yo lleno el cielo y la tierra”.¹⁰⁸</p>
--	---

Encontramos aquí nuevamente la relación entre el pasaje de *Eneida* con las Sagradas Escrituras y con el pitagorismo. En esta ocasión, el sentido de la cita tiene un aspecto metafísico, pero especialmente un aspecto esotérico: la aplicación del principio del animismo le permite a Bruno dar cuenta de la vinculación en todas las cosas. Luego de ver brevemente el sentido general de este opúsculo, nos detendremos un momento en este aspecto del uso del término para Giordano Bruno.

¹⁰⁷ *De magia* (TV: 434).

¹⁰⁸ *De magia* (1997: 278-279).

3.3.1. PROPÓSITO DEL *DE MAGIA*

Esta obra, compuesta durante su estadía en Helmstedt hacia 1590 sin título asignado,¹⁰⁹ publicada en 1889 por Felice Tocco bajo el título *De magia*. El segundo y tercer apartado de esta obra, titulados “Sobre los vínculos de los espíritus”,¹¹⁰ y “Sobre la analogía de los espíritus”¹¹¹ constituyen sus declaraciones en torno al concepto de *spiritus*, que hace referencia a los demonios en tanto entidades intermedias entre lo humano y lo divino. Aquello que permanece siempre es el espíritu y la materia,¹¹² sin embargo las configuraciones de ambos estas sujetas a continuas alteraciones.

Que los demonios sean entidades intermedias entre lo humano y lo divino data ya del *Banquete* platónico,¹¹³ y, por medio del comentario ficiniano a esta obra, llegan a Bruno.¹¹⁴ Y es el propio Bruno quien afirma haber recibido fuentes neoplatónicas para estas consideraciones sobre el espíritu, al iniciar el apartado “De analogia spirituum” afirmando:

<p>Porphyrius, Plotinus et alii Platonici ita spiritibus corpora distribuunt, ut purissimi et optimi, qui etiam Deorum nomine inscribantur, sint ignae substantiae quoad corpus, eamque simplicissimam esse et purissimam.¹¹⁵</p>	<p>Porfirio, Plotino y otros platónicos distribuyen los cuerpos entre los espíritus de manera que los más puros y mejores –a los que incluso puede dárseles el título de dioses–, son sustancias ígneas –simplicísimas y purísimas– en cuanto al cuerpo.¹¹⁶</p>
--	--

¹⁰⁹ Es menester observar que corresponde al mismo período en el que compuso sus poemas latinos: *De triplice minimo et mensura*, *De monade, numero et figura* y *De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu De Universo et Mundis*.

¹¹⁰ *De magia* (TV: 426): “De vinculis spirituum”.

¹¹¹ *De magia* (TV: 430): “De analogía spirituum”.

¹¹² Así como en 3.1.2 se caracterizaba la realidad en materia y forma o alma, según las categorías del *De la causa, principio e uno*.

¹¹³ Cf. *Banquete* 202 d-e.

¹¹⁴ A través de Ficino le llegan a Bruno no sólo las traducciones y comentarios de Platón y Plotino, sino también el *De daemonibus* de Pseudo Miguel Psellos, obra que aporta clasificaciones de demonios que Bruno utiliza en estos pasajes.

¹¹⁵ *De magia*, (TV 430).

¹¹⁶ *De magia*, (1997: 274).

En la obra cita también entre sus fuentes a Orígenes, Basilio, Pitágoras.¹¹⁷ De este modo, se inscribe en una tradición neoplatónica que constituía una jerarquía ontológica. Esta debe ser presupuesta en esta concepción a la hora de considerar la posibilidad de realización de la magia.

3.3.2. METAFÍSICA Y ESOTERISMO

En relación a la concepción bruniana de *spiritus*, consideramos que la siguiente cita permitirá clarificar su uso:

<p>mox ascendit animal per animum ad sensus, per sensus in mixta, per mixta in elementa, per haec in daemones, per hos [in elementa, per haec] in astra, per ipsa in Deos incorpóreos seu aetherae substantiae seu corporeitatis, per hos in animam mundi seu spiritum universo, per hunc in contemplationem unius simplicissimi optimi maximi incorporei, absoluti, sibi sufficientis.¹¹⁸</p>	<p>A continuación el animal asciende por el alma a los sentidos, por los sentidos a los mixtos, por los mixtos a los elementos, por éstos a los demonios, por éstos a los astros, por ellos a los dioses incorpóreos o de sustancia o corporeidad etérea, por éstos al alma del mundo o espíritu del universo, por éste a la contemplación de la unidad simplicísima óptima máxima incorpórea, absoluta, autosuficiente.¹¹⁹</p>
---	--

En la perspectiva bruniana aquí desplegada quisiéramos sólo destacar dos aspectos que consideramos centrales: a) la existencia de una escala de la naturaleza,¹²⁰ presupuesto necesario para este ascenso y descenso y para po-

¹¹⁷ Giovanozzi cita las siguientes obras como posibles fuentes: *De abstinentia* de Porfirio, *De sacrificio et magia*, así como los *excerpta* al *Commentarium in Alcibiadem Primum Platonis* de Proclo, y el *De daemonibus* de Psello. Cf. GIOVANOZZI (2000: 81).

¹¹⁸ *De magia* (TV 402).

¹¹⁹ *De magia* (1997: 252-253).

¹²⁰ Cabe la consideración de que este no es, como podría parecer, un concepto contradictorio con la metafísica de la unidad infinita propuesta por Bruno. Es decir, la no existencia de un

sibilizar la vinculación de las entidades en el ámbito mágico; y b) la explícita identificación entre “alma del mundo” y “espíritu del universo”, con lo cual muestra que efectivamente el *spiritus* juega en lo esotérico el rol que el alma del mundo tenía en la fundamentación metafísica.

En el contexto de la cosmología bruniana podemos percibir que en realidad no tiene sentido dar cuenta de una distinción entre lo terrenal y celestial, dado que considera que la materia es homogénea en el universo. El *spiritus* que vincula todo en el universo no es otra cosa que el alma del mundo, que en *De la causa, principio e uno*, Bruno llamaba la facultad principal del intelecto universal, que vivifica todo desde dentro. En este sentido podemos ver una reinterpretación de la magia en términos de su concepción metafísica y cosmológica, por lo que vemos que no asume al nivel que dice Yates los elementos de la tradición de Ficino y Agrippa, si bien los recibe, pero sólo en el entorno de una metafísica de raigambre neoplatónica, con fuertes resonancias del pensamiento de Nicolás de Cusa, así como del copernicanismo.¹²¹ El pensamiento de Bruno, además de su vitalismo, se caracte-

mundo sublunar y uno supra-lunar no impide una escala de la naturaleza, en tanto Bruno da cuenta de que todo tiene capacidad para todo, pero no todo se actualiza del mismo modo.

¹²¹ Si bien el pensamiento de Bruno no se reduce a la magia, tampoco la excluye. Es fundamental para entender la manera en que Bruno entiende los vínculos naturales y por tanto, es un medio clave para tener una comprensión omni-abarcadora de su filosofía natural. Podríamos, en este sentido, notar tres momentos en la recepción del *De magia*: 1) en 1889, Tocco y Vitelli, a cargo de la primera edición crítica de la obra Latina de Bruno, consideraron que era una obra menor y para no darle importancia, dado que no participaba de concepciones tan modernas como las obras de índole cosmológica; 2) en 1964 Frances Yates publicó su obra *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, que propuso una concepción de Bruno como primordialmente mago: de este modo, el antiguamente celebrado “atomismo” bruniano de sus obras latinas, nacería, por ejemplo, de su concepción de *spiritus* en *De magia*; 3) en 1999 Hilary Gatti fue propulsor de una concepción renovadora de esta obra: el lugar de la magia no debe ser menospreciado en la obra de Bruno, como acertadamente mostró Yates, pero tampoco debe quitar valor a la obra de índole metafísica y cosmológica que desarrolló paralelamente. De este modo, Gatti ha mostrado que muchas de las interpretaciones que Yates hizo de los gráficos de Bruno, que interpretaba casi exclusivamente en términos de diagramas herméticos, tenían en realidad un sentido de índole filosófica, matemática o cosmológica. En este sentido, Gatti hace notar lo exagerado de la interpretación de Yates, quien dice que Bruno es un reaccionario que quiere hacer retroceder el diagrama copernicano en el contexto de la *mathesis*. Siendo la *mathesis* uno de los cuatro rectores, mientras Agrippa afirmaba que los

riza por la concepción de una cierta organicidad del universo, como llama Spruit, la idea de una *schala naturae* que estructura el universo jerárquicamente.¹²² Es todo este entramado el que consideramos da forma al pensamiento bruniano, en el que la magia ocupa un lugar importantísimo, pero no preeminente.

Ahora bien, Bruno no acepta la distinción entre mundo sublunar y supralunar, como hacían los peripatéticos, ni la distinción entre un mundo inteligible y uno sensible, como los platónicos. Para Bruno, el universo es uno e infinito, con un espacio homogéneo ¿Cómo podía, entonces, sustentar una concepción esotérica en la que los vínculos de las cosas por medio del espíritu que se difunde en todo el universo se ven afectadas? Observa Canone que, si bien Bruno rechaza cualquier jerarquía ontológica en el universo, esta oposición a una “escalera de la naturaleza” lo lleva a cambiar el enfoque: esta jerarquía no se da ontológicamente, sino gnoseológicamente: se da en la capacidad que tienen los humanos por medio de los sentidos y la imaginación para, por medio del lenguaje, realizar los vínculos. En este sentido, afirma Canone, las operaciones mágicas se sustentan en el concepto de *anima mundi* y de un espíritu difundido por todo el universo.¹²³

4. CONCLUSIONES

Hemos visto en este trabajo la presentación de una concepción en Virgilio, de características que, si bien inferidas, parecen estar bastante determinadas: un panteísmo de origen órfico-pitagórico-estoico, que en manos del mantuano recibe un despliegue en el contexto del discurso de Anquises a Eneas en *Eneida* VI 724-727 donde se incorpora el aspecto del espíritu, la mente, la mole y el gran cuerpo. Además de los elementos explícitos de este discurso, señalamos numerosos elementos implícitos a los tres pasajes virgilianos abordados: así, algunos vislumbraron cierto proto-monoteísmo en *Eneida* VI

tres guías en la religión eran Amor, Esperanza y Fe, para Bruno eran Amor, Arte, Mathesis y Magia (YATES 1964: 272).

¹²² Cf. SPRUIT (2002: 248).

¹²³ Cf. CANONE (2004: 153).

v. 749,¹²⁴ así como en *Geórgicas* IV 721;¹²⁵ hemos visto que los términos *mens*, *spiritus* serán de gran peso para la discusión posterior, así como las inclinaciones panteístas, que veíamos muy marcadamente en la tercera égloga.

La recepción del pasaje de *Eneida* VI desde Minucio Felix, pasando por Macrobio, Servio, los autores de la Patrística hasta el Renacimiento nos permite ver las reformulaciones diversas que llevan a la constitución del dualismo alma/materia, conduciendo a la transformación del panteísmo original en diversas doctrinas teñidas de neoplatonismo con inflexiones cristianizantes en muchos casos.¹²⁶

En manos de Bruno, este pasaje es retomado en numerosas ocasiones a manera de dar cuenta de su propia visión respecto de la participación del alma del mundo en la eterna mutación de la materia. Y será la noción de espíritu la que recibirá en Bruno el lugar del alma del mundo en el contexto de sus escritos esotéricos, lo cual nos permite constatar la final vinculación con este pasaje.¹²⁷

5. BIBLIOGRAFÍA

ARATO, *Fenómenos*, Madrid: Gredos, 1993.

BRUNO, G., *De la causa, principio e uno*, a cura di G. Aquilecchia, Torino: Einaudi (A), 1973.

¹²⁴ Cf. *Eneida* VI 749: “Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno”.

¹²⁵ Cf. *Geórgicas* IV 721: “aetherios dixere; deum namque ire per omnes”.

¹²⁶ La referencia a Seripando que citamos de la obra de Gisondi nos parece clave para comprender la conexión que Bruno realiza entre *Sabiduría* I 7, un texto de índole teológica, y *Eneida* VI 724-727. Esto no implica, desde ya, obviar los cambios de sentido que encontramos en los pasajes referidos de Ficino y Agrippa.

¹²⁷ La extensión de esta investigación nos priva de realizar un estudio más profundo en torno al sentido que tiene este pasaje en otros autores que consideramos sumamente relevante. Es una discusión actual, como lo muestran los trabajos de LOTTI (2019) y GISONDI (2020), y esperamos que en los próximos años pueda llegarse a investigaciones que clarifiquen aún más la situación de este pasaje tan oscuro como fascinante.

- BRUNO, G., *Opera latine conscripta, publicis sumptibus edita*, recensebat [F. Fiorentino F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], 3 volumi in 8 parti: Neapoli-Florentiae (=F; TV; IT), 1879-1891. *la causa, principio e uno*, a cura di G. Aquilecchia, Torino: Einaudi (A), 1973.
- BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.
- BRUNO, G., *De la causa, principio y uno*, Buenos Aires: Losada, 2010.
- HOMERO, *Ilíada*, Madrid: Gredos, 2006.
- LUCRECIO, *Acerca de la naturaleza de las cosas*, Buenos Aires: Las Cuarenta, 2019.
- MACROBIO, *Comentario al «Sueño de Escipión»*, Madrid: Gredos, 2006.
- MAURUS SERVIUS HONORATUS [SERVIUS], *In Vergilii Aeneidem commentarii*, Georgius Thilo, Hermannus Hagen (ed.), 3 vol., Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1881–1902.
- TEOCRITO, *Bucólicos griegos*, Madrid: Gredos, 1986.
- ADLER, E. *Vergil's Empire. Political Thought in the Aeneid*, Lanham-Boulder-New York-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.
- ALBANESE, L. “Bruno, Virgilio e lo Spirito Santo”, *Bruniana & Campanelliana* 2000 6-1: 181-188.
- ALDEN SMITH, R. *Virgil*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011.
- BAUZA, H. “Virgilio y el orfismo”, *Nova tellus* 2015 32-2: 215-269.
- BERNABE, A. *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid: Trotta, 2004.
- BREMMER, J. “The Golden Bough: Orphic, Eleusinian, and Hellenistic-Jewish Sources of Virgil's Underworld in Aeneid VI”, *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 2009 22: 183-208.
- BREMMER, J. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014.
- CANONE, E. “Giordano Bruno: Hermeticism and Magic in Wisdom's Mirror”, *Bruniana & Campanelliana*, 2004 10-1: 151-155.
- CILIBERTO, M. *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, Milano: Adoplhi, 2020.

- COURCELLE, P. *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, Paris: Institut de France, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Nouvelle Série. IV, 1984.
- CUMONT, F. "Comment Plotin détourna Porphyre du suicide", *Revue des Études Grecques*, 1919 32 : 113-120.
- CUMONT, F. *Lux perpetua*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949.
- CUOZZO, G. *Dal panteismo ontoteologico alla teologia infinitesimal. Con inedita di Vincenzo Gioberti su Giordano Bruno e Nicola Cusano*, Torino: Nino Aragno Editore, 2007.
- GATTI, H. *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2001 [1999].
- GIESECKE, A. *Atoms, Ataraxy, and Allusion. Cross-generic Imitation of De Rerum Natura in Early Augustan Poetry*, Zürich-New York: Georg Olms Verlag Hildesheim, 2000.
- GIOVANNONZI, D. "«Porphyrius, Plotinus et alii platonici». Echi neoplatonici nella demonologia bruniana", *Bruniana & Campanelliana*, 2000 6-1: 79-103.
- GISONDI, G. «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2020.
- GRANADA, M. A. "«Virgilio y la *theologia poetica* en el humanism y en el platonismo del Renacimiento" en *Faventia*, 1983 5-1: 41-64. <https://raco.cat/index.php/Faventia/article/view/49778> [Consulta: 27-07-2021].
- GRANADA, M. A. "Giordano Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo", 197-269. En: M. A. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, union con Dios, perfección del hombre*, Barcelona: Herder, 2002.
- GRANADA, M. A. "Universo infinito, vicissitudine y «verdadera moralidad»", 215-242. En: M. A. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona: Herder, 2005.
- GRANSDEN, K. W. *Virgil. The Aeneid*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GREGORY, T. "Anima del mondo", *Bruniana & Campanelliana*, 2006 12-2: 525-535.

- HARDIE, P. *Virgi's Aeneid. Comos and imperium*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- HARRISON, S. J. *Generic enrichment in Vergil & Horace*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HORSFALL, N. *Virgil, Aeneid 6. A Commentary*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.
- HORSFALL, N. *The Epic Distilled. Studies in the Composition of the Aeneid*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- INGBERG, P. “Introducción”, 7-31. En: Virgilio, *Bucólicas*, Buenos Aires: Losada, 2004.
- INGEGNO, A. *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze: La Nuova Italia, 1978.
- JAMES, A. W. “The Zeus Hymns of Cleanthes and Aratus”, *Antichthon*, 1972 6 28-38.
- KRAGGERUD, E. *Critica. Textual Issues in Horace, Ennius, Vergil and Other Authors*, London-New York: Routledge, 2021.
- LOTTI, B. “*Spiritus intus alit*. La fortuna di un *topos* virgiliano nel pensiero britannico d’età moderna”, 141-164. En: L. Bianchi, A. del Prete y G. Paganini, *Cartesianisi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, Roma: Le Lettere, 2019.
- MACKENZIE, T. “*Georgica and Orphica*: The *Georgics* in the Context of Orphic Poetry and Religion”, 67-78. En: B. Xinyue y N. Freer, *Reflections and new perspectives on Virgil's Georgics*, London-New York: Bloomsbury Academic, 2019.
- MAURY, P. “Le secret de Virgile et l’architecture des *Bucoliques*”, *Lettres d’Humanité*, 1944 3: 71-147.
- MORTON BRAUND, S. “Virgil and the cosmos: religious and philosophical ideas”, 204-221. En: Ch. Martindale (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MRAS, K. “Macrobius’ Kommentar zu Ciceros *Somnium*. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts n. Chr.”, *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*. Philosophisch-historische Klasse, 1933 6: 232-288.

- NAMER, É. *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*. Thèse pour le doctorat en philosophie de l'Université de Paris, Paris: Libraire Félix Alcan, 1926.
- NORDEN, E. P. *Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Stuttgart: B. G. Teubner, 1976.
- SAUNDERS, T. *Bucolic Ecology. Virgil's Eclogues and the Environmental Literary Tradition*, London-New Delhi-New York-Sidney: Bloomsbury, 2008.
- SEGURA RAMOS, B. "Introducción", 7-20. En: Virgilio, *Bucólicas - Geórgicas*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- SNELL, B. *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, Massachusetts: Harvard University Press, 1953.
- SPRUIT, L. "Giordano Bruno and Astrology", 229-249. En: H. Gatti (ed.), *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*, London-New York: Routledge, 2002.
- WILLIAMS, R. D. "The Sixth Book of the 'Aeneid'", *Greece & Rome*. Second Series, 1964 11-1: 48-63.
- YATES, F. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London: Routledge and Keegan Paul, 1964.

TEOLOGÍA Y NARRACIÓN EN LAS HOMILÍAS SOBRE LA DORMICIÓN DE GERMÁN DE CONSTANTINOPLA

ELISA FERRER¹

RESUMEN: Hacia los siglos VII-VIII, la fiesta de la Dormición de la Virgen, que celebraba el misterio de su muerte y resurrección, estaba consolidada. Entre los escritos relativos a la Dormición de María se cuentan tres homilías escritas por Germán, Patriarca de Constantinopla. La edición de Migne las presenta como escritos diferentes, pero se cree que el autor escribió dos textos y que luego, para adecuarse al esquema de “trilogías”, la primera fue dividida. Puesto que se advierte gran diferencia entre las primeras (con pasajes de especulación teológica y otros doxológicos) y el estilo narrativo de la tercera, parece oportuno profundizar en la relación entre el objetivo con el que Germán escribió estas homilías y la estructura que les dio. Este trabajo pretende establecer que en las dos primeras homilías -de estilo más elevado-, el autor profundiza en puntos doctrinales que iluminan la narración de la última. No se trata de dos bloques unificados sólo para la ocasión, sino que se reconoce la intención de proporcionar en las primeras la clave para entender los hechos que relata la tercera.

Palabras clave: Bizancio – narración – teología – homilética.

ABSTRACT: Around the 7th-8th centuries, the feast of the Dormition of the Virgin, celebrating both the mystery of her death and that of her resurrection, was already fully consolidated. Among the writings related to the Dormition of Mary, there are three homilies written by Germanos, Patriarch of Constantinople. Migne's edition presents them as separate writings, but some authors have thought that Germanos wrote two texts and then, to fit the scheme of "trilogies", the first was divided. Since there is a great difference between the first (with passages of theological speculation and doxological ones) and the

¹ Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: elisa.ferrer@unc.edu.ar

Fecha de recepción: 21/10/2021; fecha de aceptación: 20/12/2021.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p241-254>

narrative style of the third, it seems appropriate to examine the relationship between the purpose for which Germanos wrote these homilies and the structure he gave them. This work aims to establish that in the first two homilies, which are more elevated in style, the author delves into doctrinal points that illuminate the narrative of the last one: they are not two blocks unified only for the occasion, but it can be recognised the author's intention of providing in the first two the key of how to understand the facts that he relates in the third.

Keywords: Byzantium – narration – theology – homiletics.

Después del Concilio de Calcedonia, celebrado en el 451, y tras la controversia entre Nestorio y Cirilo sobre la conveniencia del nombre de “Madre de Dios” aplicado a la Virgen, la veneración de María como Theotokos se consolidó en el ámbito artístico, en el arquitectónico y sobre todo en el litúrgico. El interés de los predicadores se focalizó en María no sólo como aquella que dio a luz a Dios, sino como objeto de veneración por derecho propio; y en el marco de dicha veneración creció el interés en particular por el final de su vida, rodeado de circunstancias maravillosas.

Hacia los siglos VII-VIII, la fiesta de la Dormición de la Virgen, que celebraba tanto el misterio de su muerte como el de su resurrección, ya se encontraba absolutamente consolidada. Entre los escritos que en esa época existen sobre la historia y la celebración litúrgica de la Dormición de María, se cuentan tres homilías escritas por Germán, Patriarca de Constantinopla. Cabe destacar que si bien la edición de Migne las presenta como tres escritos diferentes, muchos autores consideran que originalmente el autor escribió sólo dos textos, y que más tarde, para adecuarse al esquema de “trilogías” escritas para las vigiliias que precedían la celebración de las fiestas,² la primera fue dividida en dos partes, constituidas en textos independientes.

² Es el caso por ejemplo de las Homilías escritas en ocasión de la misma fiesta de la Dormición por Andrés de Creta o Juan Damasceno.

Unidas por un mismo tema y escritas en ocasión de una misma celebración, se advierte sin embargo una gran diferencia entre la manera en la que están escritas las dos primeras y el estilo de la tercera: mientras las primeras presentan una combinación de pasajes de especulación teológica con otros sustancialmente doxológicos, la última es de carácter netamente narrativo. Si bien las tres podrían clasificarse en el tipo de “Homilías festivas”,³ las dos primeras se imbrican fuertemente con el tipo teológico, mientras que la tercera muestra más bien características del tipo exegético-dramático.

Las tres reciben el nombre de ‘homilía’ [ὁμιλία], y refieren entonces, como señala Cunningham,⁴ a discursos que generalmente un sacerdote pronunció en un contexto litúrgico en una iglesia. Pero como bien señala la misma autora, la homilética bizantina incluye una variedad de formas literarias y sirve para variados propósitos. Parece oportuno profundizar entonces en la relación que existe entre el objetivo con el que Germán escribió cada una de estas homilías y la estructura que dio a cada una de ellas, para buscar luego aquello que las unifica.

Este trabajo pretende establecer que en las dos primeras homilías - escritas en un estilo más elevado y con abundantes recursos retóricos-, el autor profundiza en algunos puntos teológicos y doctrinales esenciales que iluminan la narración de los hechos que realiza en la última, de un estilo más sobrio y más sencillo. No se trata por tanto de dos bloques unificados sólo por la ocasión para la que fueron escritos, sino que se reconoce en el autor la intención de proporcionar en las dos primeras la clave de cómo entender los acontecimientos que relata en la tercera.

INTRODUCCIÓN

Germán -Obispo de Constantinopla del siglo VII-, escribió tres homilías sobre la Dormición de María, y es en ellas en las que nos proponemos profundizar en la presente comunicación. Dichas homilías aparecen en la edición

³ Según la clasificación de CUNNINGHAM (2008: 875-876).

⁴ CUNNINGHAM (2008: 872).

de Migne⁵ con los números VI, VII y VIII. El hecho de que hayan sido efectivamente tres homilías ha sido luego muy discutido, y los autores coinciden en general en que en realidad habrían sido originalmente sólo dos, separadas luego en tres, a los fines de poder ser pronunciadas en los tres días de vigilia que precedían a la festividad de la Dormición.⁶

Al abordar la lectura de las homilías, lo primero que llama la atención es que en tanto las dos primeras están escritas en segunda persona, dirigidas directamente a María, la última lo está en tercera persona, y recién al final, en la breve doxología, aparece la segunda persona, cuando el autor se dirige a María y le suplica su intercesión.

- Por eso, oh Theotokos, me atrevo a alabarte [σὲ ... ἐγκωμιάσαι τολμῶ -340B]
- Por tanto, tu ayuda es poderosa para salvación, oh Theotokos [Δυνατὴ τοιγαροῦν πρὸς σωτηρίαν ἢ βοήθειά σου, Θεοτόκε... - 349A]
- Y la narración acerca de la dormición corporal de la dadora de vida y siempre virgen María santifica a quienes la santifican. [Καὶ ἡ περὶ τῆς σωματικῆς κοιμήσεως τῆς Ζωοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας διήγησις ἀγιάζει τοὺς ἀγιάζοντας αὐτήν -360A]

Por otro lado, y antes de comenzar a profundizar en el contenido de cada una de las homilías, resulta significativo señalar que mientras las dos primeras constituyen reflexiones de tipo doxológico y teológico, en las que las menciones a la dormición parecen por momentos un pretexto para profundizar en cuestiones de carácter más bien doctrinal, la tercera es netamente narrativa: en ella encontramos propiamente el relato de los hechos de la muerte y la ascensión de María, imbricados -claramente-, con los mismos temas en los que se adentran las dos homilías anteriores.

⁵ MIGNE, J.P. (1857-1866).

⁶ En cualquier caso, y respetando los manuscritos tal cual los hemos recibido, en este trabajo nos referiremos a dichos textos como Homilías I, II y III -aludiendo a los sermones escritos por el Obispo de Constantinopla en ocasión de la fiesta de la Dormición (sin perder de vista que seguramente la I y la II constituyeron una sola unidad en su comienzo).

Si atendemos a la estructura de las homilías, pareciera por la cantidad de apartados en las que cada una podría dividirse, que la de las dos primeras es más simple que la de la última. Pero todo lo contrario. Cada una de las partes de las primeras es sumamente densa en contenido, mientras que los ‘títulos’ que caracterizan cada parte de la última refieren a una sucesión de acontecimientos encadenados de manera simple y ordenada.

En la Homilía I, antes de plantearse el autor su ‘doble objetivo’ de alabar a la Virgen o de centrarse en la Dormición, se multiplican los términos vinculados a la alabanza y a la grandeza de María, todos ellos en un mismo párrafo [340B]: ἐγκωμιάσαι, δοξολογίαν, μεγαλύναι, Δέσποινα, μεγαλυνομένην. La actitud laudatoria se impone desde las primeras líneas, más allá del decurso que luego vaya a seguir el texto, y se sostiene a lo largo del mismo. En la Homilía III, recién al final aparece explícitamente términos vinculados a la alabanza, luego de haber realizado la narración, y caracterizando en este caso su escrito como ὕμνος.

En las distintas homilías⁷ también aparece explicitado al comienzo el objetivo con el que su autor las escribe. Imbricado en medio de las alabanzas con las que se inicia el primer sermón, Germán se pregunta cuál desarrollar primero de los dos temas que se propone:

- la alabanza de la Virgen: “cantaré las alabanzas de tu compañerismo encarnado con la humanidad [ἐνσάρκου σου μετὰ ἀνθρώπων]”;
- “el relato de su honorable y glorioso traslado [μεταστάσεως]”.

En la Homilía III, en cambio, el objetivo planteado es el de producir alegría: “Pero, de hecho, en unas pocas palabras recordemos su traslado [μεταστάσεως] siempre memorable. Pues verdaderamente escuchar la exégesis [ἐξηγήσεως] sobre tal evento es una fuente de alegría [Εὐφροσύνη]”. Mientras se puede apreciar que el desarrollo del tercer texto apunta a la concreción de dicho objetivo, en el caso de la primera sólo se cumple el primero de los dos que se propone, ya que nunca se verifica la narración de los hechos vinculados con el momento de la Dormición.

⁷ La I y la III en realidad, lo que confirma que las dos primeras habrían formado una unidad.

EL CONTENIDO DE LAS HOMILÍAS

Los temas en los que Germán profundiza con más detenimiento son la Encarnación y el rol de María como Mediadora o Intercesora de los hombres: en la Homilía I se advierte un mayor énfasis en la Encarnación, mientras que en la Homilía II el foco está puesto más bien en la Intercesión.⁸

LA ENCARNACIÓN

El Obispo de Constantinopla desempeñó un papel central en la discusión sobre el Monotelismo, que supone aceptar la naturaleza humana de Cristo junto a la divina. Y naturalmente el rol de María, como quien pudo hacer realidad la humanidad de Cristo, se vuelve fundamental. En ese marco seguramente resulta significativo que el autor subraye tanto en sus sermones sobre la Virgen el tema de la Encarnación. En la Homilía I -casi al comienzo-, Germán introduce dicho tema, el de la compañía ‘encarnada’ [ἐνσάρκου] de María con la humanidad [340C]. A partir de ese momento la cuestión prácticamente atraviesa las dos primeras homilías, tratándose a veces de textos reflexivos y otras de simples alusiones. Casi inmediatamente aparece un pasaje en el que el autor realiza propiamente una reflexión teológica sobre la Encarnación [340D-344B]. El pasaje -que se desprende de una mención a la Dormición de María [cuando fuiste trasladada -μετατεθεῖσα], es extenso y tras relacionar los roles de María en la tierra y en el cielo con la Encarnación, profundiza en el tema teológico de la pericoreosis del Padre y el Hijo, vinculando claramente su discurso con el credo niceno-constantinopolitano. El papel de María -como ‘vientre’ [γαστρός] que permitió el surgimiento de Cristo como hombre, se vuelve fundamental. Y así se multiplican, en las dos primeras homilías, términos que explícitamente refieren a la Encarnación.⁹

⁸ Junto a esos dos temas fundamentales, se verifican recurrentes menciones a la incorruptibilidad del cuerpo de María y a su virginidad. E imbricadas en el desarrollo de esos grandes temas, encontramos las menciones a la Dormición. Todo ello en un contexto marcado fuertemente por la alabanza y la glorificación de la Virgen.

⁹ Algunos de ellos se concentran en este mismo pasaje, otros aparecen a lo largo del sermón: τεκούσης, ὑπὸ σοῦ γεγεννημένον, σωματικῆ, γεγέννηκά, γαστρός, ἐγέννησά, ᾤκεσεν ἐν σοὶ τῆ Παρθένῳ καὶ Μητρὶ, [341A], γεννηθῆναι, παρὰ σοῦ, σωματικῆν, [341B], ἐκ σοῦ,

A partir de su condición de Madre de Dios, Germán explica la Dormición de la Virgen, así como el hecho de que su cuerpo no sufriera la corrupción:

Porque no era posible para tí, siendo un recipiente que contiene a Dios [θεοχώρητον], ser destruida por la disolución [ἀναλύσεως] de la tierra corruptora de cadáveres. Porque ya que el que se vació en tí [ὁ κενωθείς ἐν σοὶ] fue Dios desde el principio y Vida antes de las edades, también era necesario que la Madre de la Vida [Μητέρα τῆς Ζωῆς] se convirtiera en compañera con la Vida, y experimentara la dormición simplemente como un sueño [καθάπερ ὕπνον τὴν κοίμησιν], y como un despertar [ἐγρήγορσιν]¹⁰ a través de esta traslación [μετάστασιν] surgir como Madre de la Vida Μητέρα τῆς Ζωῆς].

En la comparación que Germán realiza de Eva y María [349A-B]¹¹ destaca su rol en la Encarnación, la cual aparece nuevamente vinculada con su Dormición; en tanto ella es la madre de Cristo puede pasar a la Vida:

Porque eres la madre de la vida verdadera [ἀληθινῆς ζωῆς ἢ μήτηρ]. ... Ella es la madre de la tierra; tú la madre de la luz [μήτηρ φωτός]. Su vientre [γαστήρ] [es la fuente] de destrucción; tu vientre [γαστήρ], de lo imperecedero [ἀφθαρσίας]. Ella es la morada de la muerte; tú, alejamiento de la muerte [μετάστασις ἀπὸ θανάτου]. [349A]

σωματικὴν, τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ πρόοδον, τὴν ἔνσαρκον αὐτοῦ ἐκ σοῦ τῆς Ἀειπαρθένου φυσικὴν καὶ ἀφάνταστον ἐνανθρώπησιν, [341C] γαστέρα, τὴν σαρκικὴν ἐκ σοῦ τοῦ Μονογενοῦς ἐπιδημίαν, τοῦ τόκου σου, διὰ τῆς σῆς ἀμάμου σαρκὸς [344A] θεοχώρητος, τῆς σαρκὸς σου, [344C] σαρκὸς, σαρκώσεως [345C], σαρκικῶς, σώματα [345D], σὰρξ, σὰρξ [348B], σαρκωθείς, μήτηρ ζωῆς, μήτηρ, γαστήρ, ἀφθαρσίας, ὁ δὲ σοὺς Υἱὸς, [349A], ζῶν ἡμῖν ἔτεκες, [349B] πρὸς τὴν ζῶν ἐπανήλθες, ἀπὸ σαρκὸς τῆς σῆς, ὁ ἐκ σοῦ γεννηθεὶς, Πνεύματος ἁγίου κατοικητήριον [353B].

¹⁰ Exactamente los mismos términos aparecen en la Homilía III, en el relato del momento de la Dormición de María: ὡς ἐν ὕπνῳ, ἐν ἐγρηγόρσει [368B].

¹¹ En la Homilía III aparece también una breve mención contrastando a María con Eva: “Ven con regocijo. Abre tú el paraíso que Eva cerró”, le dice Cristo a su Madre.

En la conclusión de la Homilía II nuevamente aparece vinculada la Dormición de María y la incorruptibilidad de su cuerpo, con su rol de Theotokos, fuertemente subrayado:¹²

...Y por el bien de esto, era verdaderamente apropiado que tu cuerpo receptor de Dios [θεηδόχον] no estuvieras encerrado por una corrupción [καταφθορᾶς] mortal. [357C]

EL ROL DE MEDIADORA E INTERCESORA

Germán plantea en todo momento que la posición de María como madre constituye la razón de su poder como intercesora: el rol de mediadora está íntimamente ligado a la Encarnación.

Por tanto, tu ayuda [ἡ βοήθειά σου] es poderosa para la salvación [σωτηρίαν], oh Theotokos [Θεοτόκε], incluso sin necesidad de ningún otro abogado [παραθέτου] ante Dios. Porque eres la madre de la vida verdadera [τῆς ἀληθινῆς ζωῆς ἡ μήτηρ]. [349A]
¿cómo es aceptable que dejes a los hombres huérfanos [ὄρφανούς] por tu traslación [τῆ μεταστάσει]? ¡Lejos de nosotros pensar esto! Porque ... habiendo sido trasladada [μετατεθεῖσα] no has alejado de la humanidad tu consejo espiritual. [344C]¹³

Es por eso que desde el comienzo de la Homilía I -en la que aparece mucho más acentuado el tema de la Encarnación, el papel de María como protectora de los hombres va también introduciéndose:

¹² El término se repite tres veces.

¹³ Una idea semejante se advierte en 357B, en la que se subraya que María no dejó huérfana a la humanidad y la y sigue acompañando después de su Dormición: “por lo que también creemos que te veremos yendo con nosotros como líder incluso después de tu partida del cuerpo τὴν ἐκδημίαν τοῦ σώματος”.

Y nosotros... reconocemos siempre tu apoyo protector [προιτατικὴν τὴν ἀντίληψιν]. Porque no abandonaste [ἀφήκας] a los que salvaste, no dejaste [κατέλιπας] a los que reuniste; porque tu espíritu vive siempre, y tu carne no soportó la corrupción [διαφθορὰν] del sepulcro. [345A]

Y en la breve conclusión de la Homilía I [348C] vuelve a aparecer la misma idea, vinculada en este caso directamente con la Dormición: Cristo llevó consigo a su Madre libre de corrupción [ἀδιάφθορον], para tenerla cerca de sí y por eso le concede [ἐπιδίδωσι, ἀποπληροῖ] cuanto ella le suplica [ζητεῖς παρ’ αὐτοῦ, αἰτεῖς ἐξ αὐτοῦ].¹⁴

En la Homilía II la cuestión del rol de la Virgen como mediadora tiene una presencia más recurrente y profunda. La misma prácticamente comienza con la cita arriba mencionada en la que se la califica como ‘abogada’, y luego la idea se reitera, fuertemente ligada a la Dormición: “pasaste a la vida [πρὸς τὴν ζωὴν ἐπανήλθες] y obtuviste el poder de mediar [προξενεῖν] en la vida de la humanidad, incluso después de la muerte [μετὰ θάνατον]”. [349B]

Ese poder de mediación, ese rol de ayudar a los hombres, es ilustrado en lo que Roth llama una ‘letanía’, subrayada por la reiteración de la expresión ‘a través de ti’ [διὰ σοῦ]; junto a cada uno de esas expresiones, aparece un epíteto diferente atribuido a María:

...porque tu defensa [προστασία es vivir, y tu intercesión [πρεσβεία es vida, y tu protección [σκέπη es incesante... Nadie está lleno con conocimiento divino, sino a través de ti [διὰ σοῦ], completamente santa [παναγία] [señora]. Nadie se salva, sino a través de ti [διὰ σοῦ], Theotokos [Θεοτόκε]. Nadie está libre de peligros, sino a través de ti [διὰ σοῦ], Virgen Madre [Παρθενομήτορ]. Nadie es redimido sino a través de ti [διὰ σοῦ], Madre de Dios [Θεομήτορ]. [349B]

¹⁴ Notemos cómo se reitera la idea de la incorruptibilidad del cuerpo de María, tema vinculado estrechamente en estas homilías a la Dormición, la Encarnación y la Mediación pero en el que no nos resulta posible profundizar en esta oportunidad.

Se suceden a continuación una suerte de anáforas, que con distintos epítetos nuevamente, subrayan ese rol de mediadora: apoyo [ὑπόληψιν], refugio [προσφύγιον], ayuda [βοήθειαν]¹⁵ [352B]. Y sigue luego una extensa serie de otros veintitrés ‘epítetos’ [352C-353A] que identifican a la Virgen en su carácter de Mediadora:¹⁶ protección inmutable [τὴν ἀμετάθετον σκέπην], refugio inamovible [τὴν ἀμετάστατον καταφυγὴν], intercesión inquebrantable [τὴν ἀκοίμητον πρεσβείαν], incansante salvación [τὴν ἀδιάλειπτον σωτηρίαν], ayuda segura [τὴν σταθερὰν βοήθειαν], defensa inquebrantable [τὴν ἀσάλευτον προστασίαν], muro inexpugnable [τὸ ἀπόρθητον τεῖχος]

Tras un nuevo pasaje laudatorio, el autor nos remite a la Dormición [356A]; quien es capaz de reconocerla, sabe que María es su compañera y protectora:

Porque reconocemos con razón que tu dormición [κοίμησίν] es la vida, y nosotros confiamos en tenerte como compañera [σύνοικόν]. Y cuando la tribulación [θλίψις]... estás cerca, buscándote estamos rescatados [λυτρούμεθα]. ... Y cuando entre todos estamos turbados [μεριμνώμεθα], confiamos en que estás con nosotros [μεθ’ ἡμῶν].

Los pasajes que en esta segunda homilía se refieren a la presencia de María junto a la humanidad después de su partida, a su protección, a su función de trasladar a Dios lo que los hombres necesitan, podrían multiplicarse. Resulta indudable entonces destacar que Germán quiere comunicar a sus oyentes la certeza de que no están solos, y de que en la Virgen siempre encontrarán una compañera que no los ha dejado huérfanos tras su Dormición. Esa certeza es capaz de transmitir esperanza al hombre frente a la muerte: Dios jamás igno-

¹⁵ Intercalados con estos pasajes que se refieren al rol de María como intercesora, aparecen otros caracterizados por la alabanza y la glorificación de la Virgen. Constituyen el componente doxológico propio de la celebración para la que fueron escritas, que no se advierte en la tercera homilía. La alabanza surge de una actitud agradecida frente a la protección -de modo que se ligan nuevamente gloria y mediación. En sólo siete líneas leemos: δοξάζων, δοξάζεται, δοξάζειν, ἀνυμνήσαί, μεγαλύνειν, δοξολογεῖν [352C].

¹⁶ Incluimos sólo los más significativos.

ra [παρακουσθῆναι] la voz de su Madre [Μητρί], y siempre le obedece [πειθαρχεῖ] [352A]. Hemos intentado mostrar cómo en las dos primeras homilías Germán profundiza en dos cuestiones teológicas importantes en aquel momento: la Encarnación y el rol de María como intercesora;¹⁷ y vinculada con cada uno de esos temas, su Dormición.

En la tercera homilía -según mencionamos- no aparecen pasajes de tipo argumentativo sobre ninguna de aquellas cuestiones, pero sí permanentes alusiones o términos vinculados a ellas. La primera vinculación indudable se da ya en el planteo de los objetivos. Si bien son diferentes, según ya señalamos, se encuentran unificados por un mismo tema -la Dormición-, y el término utilizado para referirse a ella es exactamente el mismo: μεταστάσεως [340C y 360B]. La cuestión de la Trinidad -larga y profundamente explicada en la primera Homilía-, se refleja en apenas una mención en la Homilía III: “Verá la gloria de mi Padre tu alma inspirada en Dios. Verá la gloria de su Hijo unigénito tu cuerpo sin mancha. Verá la gloria del Espíritu Santo tu espíritu puro” [361B].

El tema de la Encarnación aparece en el último sermón bien al comienzo, cuando Germán introduce brevemente el tema (“porque por la resurrección de Aquel que nació de ella [τοῦ ὑπ’ αὐτῆς γεννηθέντος] [360B]), luego fundamentalmente en las palabras que Cristo dirige a su Madre, intentando llevarle tranquilidad frente a la muerte que se le avecina, y finalmente,¹⁸ en las palabras de Pablo a la Virgen, así como en la actitud de los apóstoles ante su cuerpo María. En la mayoría de los casos aparece vinculado con la Dormición:

Como cuando tú estabas a punto de concebirme [συλλαμβάνειν με], recibiste un anuncio de gozo, alégrate también ahora cuando eres invitada a venir junto a Mí [προσλαμβάνεσθαι παρ’ ἐμοῦ]. [360D]
Confíame tu cuerpo [τὸ σῶμά σου], porque también deposité mi divinidad en tu vientre [τῆ κοιλίᾳ σου]. [361B]

¹⁷ Por la naturaleza de esta comunicación no nos resulta posible hacerlo en esta oportunidad, pero junto a esos temas, son también fuertemente subrayados la incorruptibilidad del cuerpo de María y su virginidad.

¹⁸ Las últimas frases que citamos.

La muerte no se jactará de ti, porque diste a luz a la vida [Ζωὴν γὰρ ἐκύησας]. Te convertiste en mi recipiente [Σκεῦος] ...Ven de buen grado hacia el que ha nacido de [Τὶ ὑπὸ σοῦ γεγεννημένον]. Quiero regocijarte como debería un hijo, pagarte el alquiler del útero materno [τῆς μητρικῆς κοιλίας]. ... Yo te hice madre virginal [παρθένον ἀνέδειξα μητέρα] [361C]
 ya que tú proveíste un cuerpo para el sin cuerpo [τὴν σῶμα τῷ ἄσωμάτῳ] en el que se cubrió [368A]
 y porque no ignoraban que su cuerpo [τὸ σῶμα] había sido recipiente [σκεῦος] de Dios. [369A]

El rol de María como protectora, intercesora y mediadora -sin que exista tampoco una reflexión argumentativa sobre la cuestión-, prácticamente atraviesa la Homilía III. Al igual que en la Homilía II, encontramos una larga enumeración de epítetos atribuidos por Cristo a su Madre que la describen como mediadora entre Dios y los hombres: muro [τεῖχος], puente [γέφυραν], arca [κιβωτὸν], bastón [βακτηρίαν], intercesión [πρεσβείαν], escalera [κλίμακα] que tiene el poder de elevar a la humanidad al cielo. [361D]

También las palabras de los apóstoles y de Pablo a María, al conocer su inminente partida, subrayan la confianza en su papel como intercesora tras su Dormición: confían en que tras su Dormición será su intercesora [μεσίτιν-365C] y se proponen predicar que habiendo sido trasladada [μετατεθῆναί-368B] junto a Dios constituye para los fieles una ayuda inamovible [προστασίαν πρὸς τὸν Θεὸν ἀμετάθετον].

Estas palabras puestas en boca de los discípulos condensan de manera sencilla-a nuestro parecer-, lo fundamental de lo que Germán quiere transmitir a sus fieles en esta Homilía:

- la doctrina de la Dormición de María (para celebrar la cual justamente fue redactado el sermón);
- la posibilidad de salvación que a través de ella existe para la humanidad;
- la certeza de que su presencia junto a Dios garantiza a los hombres su ayuda y posibilidad de intercesión.

La misma idea se ve reforzada en la inquietud manifestada por quienes rodeaban a María al saber de su partida, quienes le rogaban que no los dejara

huérfanos [ὀρφανισθῆναι] [365A], y en la garantía transmitida por Cristo de que ella nunca dejaría a los hombres huérfanos [ὀρφανούς] de su protección” [360D]).¹⁹

Según hemos podido advertir en el recorrido realizado por los textos, el hecho de que las dos primeras homilías sean tan diferentes en su forma a la tercera no resulta en absoluto contradictorio: los mismos temas que son expresamente profundizados en aquellas, iluminan los acontecimientos relatados en la última, en la que tienen también una presencia permanente: en menciones o alusiones que distribuidas a lo largo de la narración ofrecen -de manera sencilla y fácilmente aprehensible-, un enmarque doctrinario al relato de la Dormición. El discurso directo que según mencionamos al principio caracteriza la tercera homilía, así como el intercambio entre los personajes, que se presentan directamente ante el auditorio, favorece que los fieles puedan involucrarse en el entramado doctrinal y teológico que se les transmite de una manera vívida y sencilla.

Para Germán María es, ante todo, el instrumento humano que permite la Encarnación. De su realidad de Madre deriva su rol fundamental como intercesora y protectora de los hombres: tras su Dormición que le ha permitido alcanzar la Vida junto a su Hijo, puede seguir acompañando a quienes todavía están en la tierra e interceder por sus peticiones ante Dios. Esta cuestión -sobre la que el autor se detiene en pasajes de carácter reflexivo y argumentativo en las primeras homilías, es la misma que atraviesa la última, transmitida de una manera que seguramente sirvió para comunicar de modo simple la esperanza que pueden albergar al saber que tienen quien interceda por ellos y que además existe la esperanza de la vida junto a Dios tras la muerte.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CUNNINGHAM, M. “Homilies”, 872-882. En: Jeffreys, E.; Haldon, J.; Cormack, R. (eds.) *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*. Oxford:

¹⁹ Se retoma aquí el mismo término que leímos más arriba [344C]: ¿cómo es aceptable que dejes a los hombres huérfanos [ὀρφανούς] por tu traslación [τῆ μεταστάσει]?

- Oxford University Press, 2008.
- CHEVALIER, C., “Les trilogies homilétiques dans l’élaboration des fêtes Mariales, 650-850”, *Gregorianum* 1937 18 : 361-378.
- DALEY, B. J., *On the Dormition of Mary: Early Patristic Homilies*. Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1998.
- DALEY, B. J., “‘At the Hour of Our Death’: Mary’s Dormition and Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature”, *DOP* 2001: 71-89.
- JUGIE, M., “Homèlies mariales byzantines” (II), *Patrologia Orientalis* 1926 XIX : 375-405.
- MIGNE, J.P., *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Paris: Garnier, 1857-1866.
- PONS PONS, G. (trad.), *Germán de Constantinopla. Homilías mariológicas*. Madrid: Ciudad Nueva, 1990.
- ROTH, G. E., *Paradox Beyond Nature: the Marian Homilies of Germanos I, Patriarch of Constantinople (715-730)*. Dayton: University of Dayton, 2001.

**MAESTRO CONDENADO, DISCÍPULO INDIGNADO.
LA IMAGEN DE PEDRO ABELARDO
Y LA EXASPERADA DEFENSA DE BERENGARIO DE POITIERS**

NATALIA JAKUBECKI¹
A David E. Luscombe (1938-2021)

RESUMEN: Como es sabido, Pedro Abelardo, el más célebre maestro del siglo XII, supo provocar la ira no solo de sus colegas laicos, sino también la de influyentes representantes de la Iglesia. Así lo confirman los dos concilios en los que fue condenado, Soissons (1121) y Sens (1141). Desde finales del siglo XIX, mucho se ha escrito tanto acerca de los acontecimientos fácticos como sobre los rencores, envidias y hasta confabulaciones homicidas perpetradas contra el Palatino. Si a este panorama conflictivo se le suma la escasa reproducción de sus obras en los años posteriores a su muerte, y las prácticamente nulas menciones explícitas que otros autores medievales han hecho de su filosofía, podría dar la impresión de que su figura y sus ideas son hoy mucho mejor apreciadas de lo que fueron realmente en su propia época. Sin embargo, no es así. Contamos con numerosas declaraciones que acreditan la relevancia de Abelardo en el universo escolar del siglo XII. No es casual, pues, que incluso en nuestros días los especialistas se sigan refiriendo a él como el *Magister* por antonomasia.

Así, el presente escrito se encuentra dedicado a las pasiones que Abelardo, en su calidad de maestro, despertó entre sus discípulos. Se compone de dos grandes momentos: el primero consta de un breve repaso por cuatro testimonios particularmente sugestivos sobre su trayectoria escolar; el segundo se centra en un “indignado alumno”, Berengario de Poitiers, y su *Apologia Berengarii Pictauensis contra sanctum Bernardum Claraeuallensem abbatem et alios qui condemnauerunt Petrum Abaelardum*.

Palabras clave: Pedro Abelardo – Berengario de Poitiers – *Apologia* – Sens.

¹ UBA – Conicet – Usal. E-mail: natalia.jakubecki@filo.uba.ar
Fecha de recepción: 5/10/2021, fecha de aceptación: 9/12/2021.
DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p255-272>

ABSTRACT: It is well known that Peter Abelard, the most famous master of the 12th century, knew how to drive mad not only his laic colleagues of urban schools, but also important ecclesiastical leaders. This is confirmed by the two Councils in which Abelard was condemned: Soissons (1121), and Sens (1141). Since the end of the 19th century, rivers of ink have flowed concerning both factual events and grudges, envies, and even the murder conspiracies perpetrated against Abelard. If to this troubling scenario is added the very little reproduction of their works in the years after his death, and the lack of explicit mentions of Abelard's doctrine done by other medieval authors, it might seem that his image and his ideas are today much better appreciated than they really were in his own time. Nevertheless, it is not the case. We have lots of statements proving Abelard's reputation in the scholar life of the 12th century. It is not casual that even nowadays medievalists keep referring to him as the *Magister* par excellence.

Then, this paper is dedicated to the passions that Abelard, as master, inflamed among his students. It is divided into two parts. The first one consists in a succinct revision of four particularly suggestive testimonies about his days as a teacher; the second part is focused on an "outraged disciple", Berenger of Poitiers, and his *Apologia Berengarii Pictauensis contra sanctum Bernardum Claraeuallensem abbatem et alios qui condemnauerunt Petrum Abaelardum*.

Keywords: Peter Abelard – Berengar of Poitiers – *Apologia* – Sens.

INTRODUCCIÓN

Como es bien sabido, Pedro Abelardo, el más célebre maestro del siglo XII, supo provocar la ira no solo de sus colegas laicos de las escuelas urbanas, sino también la de influyentes representantes de la Iglesia. Así lo confirman los dos concilios en los que fue condenado, Soissons (1121), incitado por dos de sus ex compañeros de estudio: Alberico de Reims y Lotulfo de Lombardía; y Sens (1141), impulsado principalmente por Bernardo de Claraval. Desde finales del siglo XIX, ríos de tinta han corrido tanto acerca de los

acontecimientos como sobre los rencores, envidias y hasta confabulaciones homicidas perpetradas contra Abelardo. Si a este panorama conflictivo se le suma la escasa reproducción de sus obras en los años posteriores a su muerte, y las prácticamente nulas menciones explícitas que otros autores medievales han hecho de su filosofía, podría dar la impresión de que su figura y sus ideas son hoy mucho mejor apreciadas de lo que fueron realmente en su propia época. Sin embargo, no es así. Contamos con numerosas declaraciones que acreditan la relevancia de Abelardo en el universo escolar del siglo XII. No es casual, pues, que incluso en nuestros días los especialistas se sigan refiriendo a él como el *Magister* por antonomasia.

Las siguientes páginas están dedicadas no al contenido doctrinal de la producción abelardiana, sino a las pasiones que Abelardo despertó entre sus discípulos. Entonces, luego de un repaso por algunos testimonios particularmente sugestivos, me detendré en el que Berengario de Poitiers, un ex alumno de Abelardo, nos ha legado: una invectiva dirigida primariamente contra Bernardo en la que denuncia los excesos y las torpezas que, según él, se cometieron durante el proceso de Sens; y ello por varios motivos. En primer lugar, porque es un texto poco conocido entre los estudiosos del Medioevo;² en segundo lugar, porque aun cuando difícilmente pueda ser considerado un relato del todo fidedigno, no deja de ser una versión de lo acontecido en el concilio;³ en tercer lugar, por su peculiar estilo literario, que bien podría caracterizarse como satírico;⁴ y por último, porque creo que este es-

² En octubre de 2020 Rodney Thomson y Michael Winterbottom publicaron *For and Against Abelard (FaAA)*, en el que, entre otras fuentes, se encuentran las obras de Berengario en latín e inglés. Confiamos, pues, en que este libro contribuirá con su divulgación al menos en el mundo anglófono.

³ MEWS (2002: 370-371), de hecho, toma en cuenta su testimonio al momento de historiar el Concilio, aunque con los debidos reparos. Curiosamente, a finales del siglo XIX, RASHDALL (1895: 55) no solo se refiere al relato de Berengario como una “*well-know story*”, sino que incluso asegura que se la leía como representativa de los concilios del XII.

⁴ THOMSON, el editor de las obras de Berengario advirtió (1980: 91) que el texto “[...] *has been completely ignored by modern studies of medieval protest and parody*”; cuarenta años después, solo cambió el “*completely*” por “*usually*”. Cf. THOMSON - WINTERBOTTOM (2020: xvi). De hecho, el mismo THOMPSON (1980: 100-103) ha publicado numerosos trabajos respecto del género satírico, aunque de carácter más bien general, y se dedica exclusivamente a

crito nos permite acceder, mejor que ningún otro, a la imagen que del *Magister* tenían sus alumnos, o al menos uno de ellos.

ABELARDO, EL MAESTRO CONDENADO

Por fortuna, y a diferencia de lo que suele suceder con la mayoría de los autores medievales, son muchos los testimonios con los que contamos acerca de la vida de Pedro Abelardo y de su entorno. En este caso, nos interesan aquellos que ayuden a darnos una idea más o menos cabal no solo del renombre, sino del fervor que los estudiantes de las nacientes escuelas urbanas sentían por él. Como no es posible analizar todos ellos, he seleccionado cuatro, que provienen de diferentes voces y, a su vez, dan cuenta de diferentes etapas de su vida. Empecemos, pues, por el principio.

Aunque el nombre de Pedro Abelardo había comenzado a propagarse por el mundillo escolar parisino ya a comienzos del siglo; más precisamente desde que, siendo un novato, había refutado con total rigurosidad la teoría sobre los universales de su maestro, Guillermo de Champeaux,⁵ no será sino hasta 1114, cuando le fue otorgada una cátedra en la escuela de Notre-Dame, que su prestigio se consolide. Allí, en el corazón de la Cité, enseñaría alrededor de cuatro años dialéctica y teología a la vez. Tanta fue su gloria en aquel entonces, que tiempo después, cuando la suerte comenzaba a serle esquivada, Fulco, prior del monasterio de Deuil, le recordaría en una carta precisamente esos días en los que la Europa latinófona parecía rendirse a sus pies:

“Roma te enviaba a sus estudiantes como alumnos; y la que en otro tiempo solía infundir a sus oyentes el conocimiento de todas las artes, te mostraba a sus enviados más sabio que ella, que era la sabia. [...] El

Berengario en la introducción de la primera edición de los textos. Ese mismo texto, con ligeras modificaciones, forma parte de la introducción a *FaAA* (2020: xxii-xxv).

⁵ La primera de las dos refutaciones tiene lugar *c.* 1002; la segunda, en 1108. A raíz de ello, Guillermo terminó abandonando su cátedra y recluyéndose en la abadía de San Víctor. Como observa PÉRNAUD (2011: 22), “durante toda su vida [Abelardo] será el importuno, el que interrumpe, argumenta, irrita y exaspera”. No es de extrañar, entonces, que la lista de enemigos creciera casi a la par que la de sus admiradores.

terrible mar y la tempestad de las olas que se interponían no amedrentaban a la multitud de jóvenes ingleses, sino que ellos, despreciando todo peligro, acudían hacia ti una vez oído tu nombre. La remota Bretaña <te> destinaba sus bestias para que fueran educadas. Con su ferocidad domesticada, los angevinos ponían a los suyos a tu servicio. [...] Teutones y suevos se empeñaban incesantemente en exaltar, alabar y predicar tu inteligencia. Pasaré por alto a todos los habitantes de la ciudad de París, y los de las partes más cercanas y más alejadas de la Galia que de tal modo ansiaban que les enseñaras, que era como si no se pudiera encontrar conocimiento en nadie más que en ti”.⁶

Otro recuerdo digno de mención es el del propio Abelardo en su *Historia de mis calamidades*. Un año después de su condena en Soissons, el *Magister* se encontraba solo, sumido en la pobreza, y urgido de recibir alumnos para poder subsistir. La noticia no tardó en esparcirse. Así, dejando atrás las comodidades urbanas, poco a poco fueron llegando al Paráclito –un precario oratorio que Pedro había levantado en Troyes– jóvenes dispuestos a pasar necesidades con tal de escuchar al maestro. Abelardo, pues, había fundado una nueva escuela, para envidia de sus detractores, quienes, según su testimonio:

“se quejaban y dolían, comentando entre sí: ‘He aquí que todo el mundo se va tras de él. En nada progresamos persiguiéndolo, sino que lo hicimos aún más famoso [...]. Y he aquí que los estudiantes tienen en la ciudad todas las cosas a mano, pero, despreciando todas las deli-

⁶ Fulco de Deuil, *Ep. XVI: Ad Abaelardum* (ed. COUSIN, 1849: 703-704): “*Roma suos tibi docendos transmittibat alumnos: et quae olim omnium artium scientiam auditoribus solebat infundere, sapientioriem te se sapiente transmissis scolaribus monstrabat. [...] Anglorum turbam iuuenum mare interiacens et undarum procella terribilis non terrebat: sed omni periculo contempto, audito tuo nomine, ad te confluebat. Remota Britannia sua animalia erudienda destinabat. Andegauenses eorum edomita feritate tibi famulabantur in suis. [...] Teutonicus et Sueuius tuum calere ingenium, laudare et praedicare assidue studebat. Praetereo cunctos Parisiorum ciuitatem habitantes, et intra Galliarum proximas et remotissimas partes qui sic a te doceri sitiebant, ac si nihil disciplinae non apud te inueniri potuisset*”. Todas las traducciones son propias, salvo expresa indicación en contrario.

cias civiles, confluyen en las carencias de la soledad y se hacen míseros por su propia voluntad”⁷.

Sin embargo, la comunidad colapsa en 1127, y Abelardo se lanza a nuevas desventuras que le permitirán volver a dar clases recién en 1133 y hasta poco antes de ser convocado a Sens para enfrentar su segundo concilio. Sería en el monte Santa Genoveva donde congregaría, por última vez, a decenas de admiradores que posiblemente ya habían perdido las esperanzas de poder escuchar sus lecciones. Entre todos ellos encontramos, por ejemplo, a un Juan de Salisbury apenas llegado de su Inglaterra natal. Su testimonio da cuenta de que, pese a todo, el prestigio del “peripatético Palatino, cuya teoría lógica lo eleva sobre todos sus coetáneos al punto que se lo considera como el único interlocutor válido de Aristóteles”⁸ permanecía incólume.

Ya hacia el final de su vida, cuando había atravesado todas las calamidades que la Fortuna le había deparado, Abelardo seguirá alimentando los cálamos de una generación. La *Metamorfosis de Goliás*, un poema goliardo anónimo que recorre tópicos usuales y nombres famosos de la escolástica del siglo XII, termina, precisamente, lamentando la segunda condena al Palatino. El desconocido poeta increpa a Bernardo por ser el mayor responsable, pero también al resto de los monjes que lo condenaron:

La esposa pregunta dónde está su Palatino,
del que mana todo espíritu divino;
[...]

⁷ Pedro Abelardo, *Historia calamitatum mearum* X (ed. LUSCOMBE, 2013: 84): “[...] *tacite conquerentes et ingemiscents dicebant: Ecce mundus totus post eum abiit, nichil persequendo profecimus, sed magis eum gloriosum effecimus. [...] Ecce in ciuitatibus omnia necessaria scolares ad manum habent, et ciuiles delitias contempnentes, ad solitudinis inopiam confluent et sponte miseri fiunt*”. Trad. JAKUBECKI - BORELLI, 2021: 80.

⁸ Juan de Salisbury, *Metalogicon* I.5 (ed. HALL - KEATS, 1991: 20): “*Peripateticus Palatinus qui logicae opinionem praecipuit omnibus coetaneis suis, adeo ut solus Aristotilis crederetur usus colloquio*”. El pasaje más citado al respecto es, sin embargo, el de II.10, donde Juan cuenta brevemente su propia experiencia como alumno de Abelardo. Un excelente trabajo histórico-biográfico en torno a este testimonio es el de LEJEUNE (2003).

La prole educada por el filósofo clama;
 el encapuchado del pueblo, el primero de los encapuchados,
 envuelto cual cebolla en tres túnicas
 hizo silenciar al gran maestro.

He aquí el rebaño de la perversidad, el rebaño de la perdición;
 impío y deplorable heredero del Faraón,
 dando la apariencia de religión,
 aunque debajo se esconde un pequeño destello de superstición.
 [...]

Que no quede sin efecto lo acordado
 por la sanción de tan grande curia, que se dé por sentado;
 y que el rebaño encapuchado sea insultado
 y de las escuelas filosóficas, expulsado.⁹

Estrechamente vinculada a esta queja se encuentra la *Apología* de Berengario de Poitiers, quien, al igual que la mayoría de los autores del colectivo goliardo, es un joven estudiante ciudadano que se vale de la parodia y la sátira como herramientas de denuncia. Sin embargo, y diferencia de todos los testimonios que hemos considerado hasta aquí, el suyo tiene una particularidad que nos obliga a dedicarle mayor atención: no se trata de una evocación nostálgica de los hechos o de una crítica escrita con la serenidad que otorga la distancia temporal, sino que es un producto directo y contemporáneo a la tempestad desatada por el Concilio de Sens.

⁹ Anónimo, *Metamorfosis de Golias*, (ed. Wright, 184: 29-30, vv. 54-56 y 59): “*Nupta quaerit ubi sit suus Palatinus / cujus totus extitit spiritus divinus [...] Clamant a philosopho proles educati, / cucullatus populi primas cucullati; / et ut cepe tunicis tribus tunicati, / imponi silentium fecit tanto vati. / Grex est hic nequitiae, grex perditionis; / impius et pessimus haeres Pharaonis, / speciem exterius dans religionis, / sed subest scintillula superstitionis. [...] / Quicquid tantae curiae sanctione datur, / non cedat in irritum, ratum habeatur; / cucullatus igitur grex vilipendatur, / et a philosophicis scholis expellatur*”. Trad. JAKUBECKI-LUDUEÑA para UNIPE, en prensa. Se debe advertir que Wright le adscribe la autoría a Walter de Map a este y muchos otros poemas de hoy se consideran apócrifos.

BERENGARIO, EL DISCÍPULO INDIGNADO

El título completo de la invectiva de Berengario es *Apología de Berengario de Poitiers contra Bernardo, santo abad de Claraval y otros que condenaron a Pedro Abelardo*.¹⁰ Su tono a todas luces ofuscado y la nula mención de la muerte de Abelardo –que tuvo lugar menos de un año después de la condena de Inocencio II promovida por el abad cisterciense–, hacen pensar que fue escrita apenas transcurridos los acontecimientos en cuestión, esto es, después de julio de 1141 y antes de abril de 1142.¹¹

Lo poco que se conoce de este “excéntrico apólogo” proviene de sus escritos.¹² El dato biográfico que más nos interesa aquí es que fue alumno directo de Abelardo, a quien se refiere como “*praeceptor meus*”. Más aún, muy probablemente lo haya sido en el mismo momento o apenas antes del Concilio, dado que, dice, “en ese entonces yo era adolescente, y la sombra del bozo aún no oscurecía mis inmaduras mejillas”.¹³ Además, su destreza retórica y los conocimientos tanto de las artes del *trivium* como de los autores paganos –no menor, por cierto, al que poseía de los Padres de la Iglesia– no dejan lugar a dudas sobre su paso por las escuelas ciudadanas.¹⁴ De hecho, él mismo se inserta explícitamente en ese ambiente cuando explica qué lo llevó a escribir el texto: “... como estudiante –dice– a menudo disfrutaba de-

¹⁰ *Apologia Berengarii Pictaensis contra sanctum Bernardum Claraeuallensem abbatem et alios qui condemnauerunt Petrum Abaelardum*.

¹¹ Cf. LUSCOMBE (1966: 322, n. 16; 1969: 32, n. 1). Retoma la idea THOMSON (1980: 90). Para la cronología de los sucesos relativos a la condena consúltese MEWS (2002: 381-382).

¹² “*bizarre apologist*” en LUSCOMBE (1966: 319; 1969: 29). Las obras de Berengario que han sido editadas y cuya atribución está confirmada son la *Apología*, una epístola a los cartujos, y una epístola al obispo de Mende. Las tres fueron editadas por THOMSON (1980) y, sobre esta base, reeditadas en *FaAA*. Sin embargo, en este último se arriesga la hipótesis de que nos hayan llegado más textos suyos. Cf. THOMSON - WINTERBOTTOM (2020: xviii)

¹³ Berengario de Poitiers, *Ad ep. mim.* 8 (ed. Thomson - Winterbottom, 2020: 67): “*Damnauerat Abaelardum praeceptorem meum [...] Eram ea tempestate adulescens, nondumque impubes malas nubes lanuginis adumbrabat [...]*”. Para el resto de los datos biográficos véase THOMSON - WINTERBOTTOM (2020: xiv-xv).

¹⁴ Aunque SIKES (1965: 233), da por sentado que Berengario fue un monje, no hay suficientes datos para fundamentar esta presunción. Más aún, en la epístola al obispo de Mende habla de sí como un “secular”. Cf. Berengario de Poitiers, *Ad ep. mim.* 9 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 68). Cf. LUSCOMBE (1966: 320; 1969: 30).

clamar sobre un tema inventado.¹⁵ Luego, ante la favorable perspectiva de una contienda auténtica, me sentí movido a justificar a Abelardo y refutar la audacia del abad”.¹⁶ De allí que la mayor parte del opúsculo o, si se quiere, esta declamación de la vida real, sea una embestida directa contra Bernardo, a quien el autor compara con un “sicario que sale de su escondite”.¹⁷

Berengario, entonces, comienza su *Apología* expresando irónicamente su asombro por el hecho de que Bernardo, un “ignorante de las artes liberales”, haya alcanzado tanto renombre,¹⁸ y pasa a señalar algunos errores –minucias, en realidad– encontrados en sus obras. Le recrimina, por ejemplo, que en sus *Sermones sobre el Cantar de los cantares* haya interpolado una oración fúnebre dedicada a su hermano, mezclando así los géneros líricos; convirtiendo, “de manera deplorable, cánticos en elegías, poemas en trenos”.¹⁹ Esta especie de sacrilegio retórico es corregido de inmediato invocando el *Ars poetica* de Horacio y recomendándole al abad estudiar a los gentiles. Más adelante le critica la máxima expresada en *De diligendo Deo*, que sostiene que el modo de amar a Dios es amarlo sin modo (o medida).²⁰ Le dice que por querer hacerse el retórico (*rethoricari voluisti*), prescribe una manera imposible de amar, una manera contradictoria que nadie versado

¹⁵ La *declamatio*, precisamente, es un ejercicio propio de los estudiantes de retórica, que consistía en debates ficticios cuyo fin era practicar las reglas aprendidas. Cf. “*declamatio*” en MAGNAVACCA (2014: 187-188).

¹⁶ Berengario de Poitiers, *Ad. ep. mim.* 8 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 67): “[...] *eratque mihi uelut scholastico animus infleta crebro materia declamare. Porro ueri certaminis arridente uena, pectus appuli ut purgarem Abaelardum abbatisque confutarem audaciam*”.

¹⁷ Berengario de Poitiers, *Apologia* 7 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 42): “*In uia Christi ambulans tamquam sicarius de occulto prodiens tunica inconsutili spoliasti*”. Berengario dice esto en referencia a la epístola que Bernardo le envió al Papa Inocencio II mientras Abelardo se dirigía a Roma para replicar el veredicto del concilio.

¹⁸ Berengario de Poitiers, *Apologia* 1 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 41): “*Mirantur homines in te, liberalium disciplinarum ignaro, tantam ubertatem facundiae, quia emissiones tuae iam cooperuerunt uniuersam superficiem terrae*”.

¹⁹ Berengario de Poitiers, *Apologia* 53 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 52): “*Tu uero terminos transgrediens quos posuerunt patres tui cantica in elegos, carmina in threnos sorte miserabili conuertisti*”. Cf. Bernardo, *Sermones in Cant. Cant.* 26.2-13.

²⁰ Bernardo de Claraval, *De diligendo Deo* 1.1 (SBO 3: 119.19): “*Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere*”.

en dialéctica estaría dispuesto a tomar en serio.²¹ El joven estudiante parece olvidar que Bernardo era un monje, y en todo caso un místico, no un dialéctico.

Pero solo parece, no lo olvida. En realidad, se trata de una estrategia retórica. Su intención al marcar estas torpezas es mostrar que Bernardo también se equivocó, que ni siquiera él, por muy santo que fuere, es infalible. Y lo revela diciendo: “Tú, ¿por qué erraste? O a sabiendas o por ignorancia. Si erraste a sabiendas, te reconoces enemigo de la Iglesia; si erraste por ignorancia, ¿cómo eres defensor de la Iglesia tú, que no sabes distinguir un error?”²² Su maestro, Pedro, se había equivocado y Berengario no lo niega. Pero considera que Bernardo, justamente en virtud de sus propios errores, debería haber tenido mayor deferencia con el *Magister* a la hora de marcar sus desvíos doctrinales. El abad, en cambio, habría actuado a los ojos de Berengario con una severidad tal que incluso lleva a cuestionar sus motivos:

“¿Cómo te disponías a corregir a Pedro, si le quitabas el amor del pueblo? A partir de [tu] conducta se llega a la conclusión de que contra Pedro te inflamó no el amor de la corrección sino el deseo de la propia venganza [...] Allí donde falta misericordia no está la corrección del justo sino la confusa barbarie del tirano” –pues, agrega Berengario un poco más adelante– “no es asunto de la misericordia el aumentar la culpa, sino disminuirla”.²³

²¹ Cf. Berengario de Poitiers, *Apologia* 78-83 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 58).

²² Berengario de Poitiers, *Apologia* 43 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 50): “*Tu quare errasti? Aut sciens aut nesciens errasti. Si sciens errasti, hostis Ecclesiae comprobaris; si nesciens errasti, quomodo es defensor Ecclesiae, qui errorem nescis discernere?*”. Para THOMSON (2020: xvii), por el contrario, el propósito sería más bien el de mostrar que Bernardo es “*in some senses a heretic*”.

²³ Berengario de Poitiers, *Apologia* 27 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 47): “*Sed corrigere, inquit fautores abbatis, Petrum uolebat. Si [...] Petro amorem populi tollebas, quomodo corrigere disponebas? Ex qua complexione in summam redigitur te in Petrum exarsisse non amore correctionis sed desiderio propriae ultionis? [...] Vbi enim deest misericordia, non est correctio iusti sed barbaries incondita tyranni*”; Ibid. 84 (2020: 59): “*Non est negotium misericordis culpam augere sed minuere*”.

El indignado discípulo, que oscila entre la ironía y el agravio, se muestra abiertamente desafiante en un pasaje que, de modo engañoso y tal vez deliberado, comienza como una modesta petición: “Permite, te ruego, que contigo Pedro sea cristiano. Y si quieres, contigo será católico. Y si no quieres, también será católico. Pues Dios es común, no privado”.²⁴ De este modo, Berengario pone de manifiesto que ni él ni Pedro reniegan de la fe o de la Iglesia, sino de Bernardo. Y para reforzar la imagen de su maestro como buen ortodoxo, nuestro apólogo adjunta la *Confesión de fe a Eloísa*, en la que Abelardo no solo sigue el símbolo de Atanasio, sino que se retracta con una fórmula hoy ya célebre: “no quiero ser filósofo si por ello me rebelo contra Pablo, no quiero ser Aristóteles si por ello me aparto de Cristo”.²⁵

Casi una década después, en una retractación –equivoca e insuficiente para algunos—²⁶ dirigida al obispo de Mende, Berengario dirá, refiriéndose a Bernardo: “si acaso dije algo contra la persona de ese hombre de Dios, debe leerse en broma, no en serio”.²⁷ Sin embargo, nada indica que así lo haya sido.

Ahora bien, decíamos al comienzo, que la *Apologia* contiene, además, una denuncia de las irregularidades y el abuso de poder que sufriera Abelardo en Sens por parte de los responsables de la condena. Berengario, pues, nos ofrece un recuento de los eventos que, aunque no se contradice, contrasta con los restantes testimonios que nos han llegado del Concilio, y cuyo detalle ha hecho pensar que estuvo presente y que, por tanto, no todo lo que dice es un mero producto de su furibunda imaginación.²⁸ De hecho, algunos

²⁴ Berengario de Poitiers, *Apologia* 29 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 48): “*Patere, quaeso, Petrum tecum esse Christianum. Et si uis, tecum erit Catholicus. Et si non uis, tamen erit Catholicus. Communis enim Deus est, non priuatus*”.

²⁵ Pedro Abelardo, *Conf. fid. ad Hel.* (ed. BURNETT, 1986: 152; en la *Apologia*, ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 48): “... *nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo. Nolo sic esse Aristoteles ut secludar a Christo*”. Trad. JAKUBECKI-BORELLI (2021: 229). VAN DEN EYNDE (1962: 344-347) ha demostrado que la carta fue escrita efectivamente por Abelardo antes del juicio. MEWS (1985: 132), por su parte, la ha datado en 1140.

²⁶ Cf. VACANDARD (1095: 721).

²⁷ Berengario de Poitiers, *Ad. ep. mim.* 16 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 69): “[...] *si quid in personam hominis Dei dixi, ioco legatur, non serio*”.

²⁸ El que sostiene explícitamente que pudo haber sido uno de los asistentes es LUSCOMBE (1966: 323; 1969: 33). En cuanto a los restantes testimonios, puede compararse a *Apologia*,

especialistas han advertido que Juan de Salisbury reportó un procedimiento similar en el concilio de Reims de 1148, liderado también por Bernardo, esta vez contra Gilberto de la Porrée.²⁹ Tal vez Berengario, empujado por la impotencia y la admiración por Abelardo, solo estaba exagerando. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la narración no deja de ser, cuanto menos, curiosa. Sirva como muestra el siguiente pasaje, en el que convergen hechos conocidos con pormenores inauditos:

“Finalmente, después del almuerzo, el libro de Pedro fue llevado <al recinto>, y se le ordenó a uno que leyera en voz alta y fuerte los opúsculos de Pedro. Pero aquel, movido por el odio a Pedro [...] habló más fuerte de lo que se le pidió. Poco después, hubieras visto a los prelados insultar, patear, reír y bromear, al punto que cualquiera habría juzgado con facilidad que aquellos no estaban cumpliendo con sus votos a Cristo, sino a Baco [...] En fin, cuando sonaba algo sutil y divino –lo que resultaba insólito para los oídos de los prelados– a todos los oyentes se les rompía el corazón y rechinaban los dientes contra Pedro. [...] Mientras el lector grita, el auditorio, ronca. Uno se apoya con el codo para descansar la vista; otro, sobre una suave almohada, le da pelea al sueño con sus párpados, otro dormita reclinando la cabeza sobre sus rodillas. Así pues, cuando el lector encontraba algo suficientemente espinoso contra Pedro, alzaba la voz ante los sordos oídos de los prelados: ‘lo condenan?’ Entonces algunos, apenas despertándose por la última sílaba, con voz somnolienta y la cabeza gacha decían ‘condenamos’. Otros, en cambio, excitados por la revuelta de las condenas, decapitada la primera sílaba ‘-namos’, decían”.³⁰

v.g., con la breve crónica de secretario de Bernardo, Godofredo de Auxerre, en *Vita prima* III.13-14 (PL 185: 311-312), o una más imparcial, pero de segunda mano, la de Otto de Freising en su *Gesta Friderici I. Imperatoris* 1.49-50.

²⁹ Cf. LUSCOMBE (1966: 324-325; 1969: 34-35); MEWS (2002: 370).

³⁰ Berengario de Poitiers, *Apologia* 9-15 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 42-44): “*Denique post prandium allatus est liber Petri, et cuidam praeceptum est ut uoce clamosa Petri opuscula personaret. At ille et Petri odio animatus [...] sonorius quam postulatum fuerat exclamauit. Post aliqua pontifices insultare, pedem pedi applodere, ridere, nugari conspiceres, ut facile quilibet iudicaret illos non Christo uota persoluere sed Baccho [...]* Denique cum

Berengario finaliza la narración haciendo gala una vez más de su buen manejo de las artes del lenguaje, por una parte, y de su erudición cristiana, por otra. Unas pocas palabras –algunas provenientes de las Escrituras– le bastan para componer una imagen de un fuerte contraste: “Haciendo, hicieron, y desenvainaron viperinas lenguas contra Abelardo; tergiversaron lo tergiversado, y tragaron vino como quien a un pobre devora a escondidas. En medio de todo esto, Pedro oraba”.³¹

El joven alumno, incapaz de refrenar la ferocidad de su pluma, llama a los jueces, “ciegos” –más de una vez–, “sacerdotes de Baco”, “vejadores de la inocencia”, “animales” y más específicamente, “cerdas obesas” (así, en femenino).³² Sea por devoción al maestro o por justa indignación –o por ambas–, lo cierto es que llega incluso a comparar la tribulación de Abelardo con el martirio de Cristo, y la “implacable” actitud de los obispos con las de los sacerdotes y fariseos que conspiraron contra Jesús al ver que sus milagros convocaban cada vez más adeptos. El pasaje, de hecho, es una parodia de un episodio del evangelio de Juan.³³

El ímpetu que condujo a Berengario a denunciar lo que siempre consideró un abuso de autoridad por parte de la Iglesia, es el mismo que lo llevó a prometer que iba a justificar él mismo los pretendidos errores que le habían imputado a Pedro. Sin embargo, no ha pasado de ser una promesa. Como le

aliquid subtile diuinumque sonabat, quod auribus pontificalibus erat insolitum, audientes omnes dissecabantur cordibus suis et stridebant dentibus in Petru. [...] Inter haec sonat lector, stertit auditor. Alius cubito immititur ut det oculis suis somnum; alius super molle ceruical dormitionem palpebris suis molitur; alius super genua sua caput reclinans dormitat. Cum itaque lector in Petri satis aliquod reperiret spinetum, surdis exclamabat auribus pontificum: ‘damnatis?’ Tunc quidam uix ad extremam syllabam expergefacti, somnolenta uoce, capite pendulo ‘damnamus’ aiebant. Alii uero damnantium tumultu excitati, decapitata prima syllaba, ‘namus’ inquiunt”.

³¹ Berengario de Poitiers, *Apologia* 18 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 45): “*Facientes fecistis, et linguas uipereas in Abaelardum euaginastis. Subuersi subuertistis, et uinum absorbuistis sicut qui deuorat pauperem in abscondito. Inter haec Petrus orabat*”. Cf. “*facientes fecistis*”, Jer. 22: 4, 44: 17; “*sicut... abscondito*”, Hab. 3: 14.

³² Cf. Berengario de Poitiers, *Apologia* 12, 15, 16 y 21 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 43-46): “*caeci*”, “*sacerdotes (sacerdotibus) Bacchi*”, “*innocentiae uexatores*”, “*animales*” y “*sues crassae*”.

³³ Cf. Berengario de Poitiers, *Apologia* 17 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 45) y Jn. 11: 47-53.

explicará luego al obispo de Mende, con el tiempo fue cambiando su parecer respecto de la doctrina del *Magister*, al que de todos modos se las ingenia para seguir protegiendo. Dice, en efecto: “No quise ser el abogado de las tesis objetadas a Abelardo porque incluso si tenían buen sabor, no sonaban bien”.³⁴

Como es de imaginar, la *Apología* rápidamente circuló por toda Francia y, al parecer, llegó hasta Italia.³⁵ El torrente de ofensas que Berengario había proferido contra el santo abad de Claraval y la curia suscitó tanta hostilidad contra él que debió marcharse a otras tierras.³⁶ De hecho, es por eso que se retracta con el obispo, el “buen pastor”: para que haga que por su intercesión dejen de balar las ovejas, pues Berengario, dice refiriéndose a sí mismo, es el perro que las cuida, no el lobo que las acecha.³⁷

Con todo, nuestro autor, aún si crecido y arrepentido, no perderá las mañas. Mantiene firme su convicción de que el proceso fue formalmente injusto pues se hizo *in absentia* y a partir de un texto leído de manera superficial. A sus ojos, Bernardo seguirá siendo aquel que “había condenado a Abelardo, y estrangulado su voz sin haberla escuchado”.³⁸ De ahí que cierre su carta –y con ella se despida también de la causa–, con un ambiguo pedido de

³⁴ Berengario de Poitiers, *Ad. ep. mim.* 15 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 69): “*Nolui esse patronus capitulorum obiectorum Abaelardo, quia, etsi sanum saperent, non sane sonabant*”.

³⁵ Berengario de Poitiers, *Ad. ep. mim.* 16 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 69): “*Fecissem hoc, inquam, nisi cassa esset industria. Remanerent enim uiua exemplaria, quae iam per totam Franciam et Italiam cucurrerunt*”. Esta afirmación tiene asidero en la evidencia material que poseemos. Actualmente conservamos seis testigos de la *Apología*; uno de ellos (París, BnF, lat. 2923), incluso, fue glosado por Francisco Petrarca, a quien perteneció. Cf. THOMSON - WINTERBOTTOM (2020: xxvi-xxx).

³⁶ Cf. Berengario de Poitiers, *Ad. ep. mim.* 1-2 y 26 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM interbottom, 2020: 66 y 71) Seguimos aquí la interpretación de VACANDARD (1905: 721). A los enemigos ganados por la *Apología* se le suman los hermanos cartujos, contra quienes también escribió una invectiva quejándose de minucias.

³⁷ Cf. Berengario de Poitiers, *Ad. ep. mim.* 2 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 66).

³⁸ Berengario de Poitiers, *Ad. ep. mim.* 8 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 67) “*Damnauerat, inquam, Abaelardum, et uocem eius sine audientia strangulauerat*”.

disculpas: “Te ruego el perdón como inocente y, si te gusta más, te lo pido como culpable”.³⁹

CONSIDERACIONES FINALES

Es difícil “concluir” cuando no se trata de un trabajo tético, aunque nada nos impide ensayar algunas reflexiones finales. Y para ello voy a retomar la conclusión a la que llegó Vacandard, el encargado de escribir la entrada de Berengario en el *Dictionnaire de théologie catholique* allá por el 1905. A sus ojos, la *Apología* no es más que un “*violent pamphlet sans valeur historique*”.⁴⁰ Sin embargo, si a nadie se le ocurriría poner en cuestión el interés de los testimonios que compartí en la primera parte de este artículo, me pregunto por qué la invectiva de Berengario sería una excepción. Esta “exasperada defensa”, así como la epístola al obispo merecen, al menos, un detallado estudio literario. Coincido con Rémusat cuando afirma que, detrás de las muchas puerilidades y chicanas groseras desperdigadas por el texto, es posible encontrar un verdadero ingenio satírico, un espíritu libre y una argumentación elocuente destinada a un público instruido.⁴¹

Pero, además, considero que también poseen valor histórico.⁴² Aun cuando los errores señalados a Bernardo sean triviales y la narración del Concilio no ayude a esclarecer los eventos, ella no deja de ser fructuosa para la historia de la filosofía en la medida en que, siendo producto de una reacción directa y no solo un relato retrospectivo, muestra mejor que cualquier otro testimonio “*the pain felt by the disciples of Abelard at the persecutions directed against a master whom they dearly loved*”,⁴³ así como la animad-

³⁹ Berengario de Poitiers, *Ad. ep. mim.* 25 (ed. THOMSON - WINTERBOTTOM, 2020: 71): “*Veniam rogo innocens, et, si magis placet, ueniam postulo reus*”.

⁴⁰ Cf. VACANDARD (1095: 720). Este autor no ha sido el único en pensar así. Aunque desactualizadas, sirvan al menos como ejemplo las referencias reunidas por LUSCOMBE (1966: 321, n. 10/ 1969: 31, n. 1).

⁴¹ Cf. RÉMUSAT (1845: 234).

⁴² En esto coincido con las observaciones de GILSON (1940: 167) y LUSCOMBE. (1966: 321, 335 / 1969: 31, 47).

⁴³ GILSON, (1940: 167).

versión que ello causó contra Bernardo; la misma que se refleja en los versos finales de la *Metamorfosis de Goliás*. Más aún, si tomamos en cuenta no solo el amor de sus defensores sino también el encono que –según Berengario– sentían por él sus detractores, podemos hablar directamente de las pasiones que suscitó el maestro palatino en su generación. Generación fascinada, para bien o para mal, por una doctrina que, incluso si no fue retomada de manera explícita, dejó huellas precisas en el pensamiento de quienes fueran sus alumnos, como Juan de Salisbury, Roberto de Melún, Arnaldo de Brescia y el que, a su vez, se convertirá en “el maestro de sentencias”, Pedro Lombardo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. FUENTES

AA.VV., *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*, WRIGHT, TH. (ed.), Londres: Camden Society, 1841.

BERENGAR OF POITIERS, *Apologia contra sanctum Bernardum et alios. Epistola contra cartusienses. Epistola ad episcopum mimatensem*, 111-138. En THOMSON, R., “The Satirical Works of Berengar of Poitiers: An Edition with Introduction”, *Mediaeval Studies* 1980 42: 89-138.

BERENGAR OF POITIERS, *Apology in defence of Peter Abelard. Against the Carthusians. To the Bishop of Mende*, 41-71. En THOMSON, R. Y WINTERBOTTOM, M. (eds.), *For and Against Abelard. The Invective of Bernard of Clairvaux and Berengar of Poitiers*, Woodbridge: The Boydell Press, 2020.

BERNARDUS CLARAEUALLENSIS, *Liber de diligendo Deo*, LECLERCQ, J., TALBOT, C. Y ROCHAIS, H., *Tractatus et Opuscula*, Turnhout: Brepols, 2017 (SBO 3).

IOANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, HALL, J. B. (ED.), KEATS-ROHAN, K. (aux.), Turnhout: Brepols, 1991 (CCCM 98).

PEDRO ABELARDO *et al.*, *Cartas de Abelardo y Eloísa*, JAKUBECKI, N. Y BORELLI, M. (trads.), Madrid: Punto de Vista Editores, 2021.

- PETER ABELARD, *Confessio fidei ad Heloisam*, 152-153. En BURNETT, CH., “*Confessio fidei ad Heloisam*. Abelard’s last letter to Heloise?”, *Mitteleinisch Jahrbuch* 1986 21: 147-155.
- PETER ABELARD, *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, LUSCOMBE, D. (ed.), Oxford: Clarendon Press, 2013.
- PIERRE ABÉLARD, *Petri Abaelardi opera*, Cousin, V. (ed.), JOURDAIN, C. Y DESPOIS, E. (aux.), París: E. Typis C. Lahure et Sociorum, 1849, v. I.

II. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS CITADOS

- GILSON, E., “Berenger the Scholastic”, appendix III: 167-169. En Ibid., *The Mystical Theology of St Bernard*, Nueva York: Sheed and Ward, 1940.
- LEJEUNE, F., “Pierre Abélard et Jean de Salisbury: *Metalogicon* II, 10”, 63-75. En Jolivet, J. y Habrias, H. (dirs.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003.
- LUSCOMBE, D., “Berengar, Defender of Peter Abelard”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 1966 33: 319-337.
- LUSCOMBE, D., *The School of Peter Abelard*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- MAGNAVACCA, S., *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014.
- MEWS, C., “On Dating the Works of Peter Abelard”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 1985 52: 73-134.
- MEWS, C., “The Council of Sens (1141): Abelard, Bernard, and the Fear of Social Upheaval”, *Speculum* 2002 77(2): 342-382.
- PERNOUD, R., *Eloísa y Abelardo*, Barcelona: El Acantilado, 2011.
- RASHDALL, H., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford: Clarendon Press, 1895.
- RÉMUSAT, Ch., *Abélard*, París: Ladrangé, 1845, t. I.
- SIKES, M., *Peter Abailard*, Nueva York: Russell and Russell, 1965.
- THOMSON, R., “The Satirical Works of Berengar of Poitiers: An Edition with Introduction”, *Mediaeval Studies* 1980 42: 89-138.

- VACANDARD, E., “Bérenger de Poitiers”, cols. 720-722. En Mangenot, E. (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris: Letouzey et Ané, 1905, t. II.
- VAN DEN EYNDE, D., “Chronologie des écrits d’Abelard à Heloïse”, *Antonianum* 1962 37: pp. 337-349.

EL ARTE DE EDUCAR¹

Pável Florenski, *El arte de educar* (edición de N. Valentini, trad. de J. R. Pérez Arangüena), Sevilla: Ediciones de la Fundación Altair, 224 pág. 2017.

En este cuidado libro de la Fundación Altair, José Ramón Pérez Arangüena traduce al español la edición de Natalino Valentini de una compilación de textos de Pável Florenski, titulada *Florenskij. L'arte di educare*, publicada en Brescia, Italia, 2015 por la editorial Morcelliana.

El arte de educar ha llegado a mis manos gracias a la gentileza de Fidel Villegas, director de la colección Studia Humanitatis de las Ediciones de la Fundación Altair. Esta cadena de personas involucradas en la laboriosa y esmerada transmisión del pensamiento de Pável Florenski, de la que hemos mencionado solamente los últimos eslabones, conforma un verdadero testimonio del irresistible poder de irradiación y atracción que ejerce en sus lectores el genial polifacético pensador ruso.

Personalmente tuve el don de entrar en contacto con su mundo espiritual por primera vez gracias a unas notas a pie de página del libro de Alfredo Sáenz, *El icono. Esplendor de lo sagrado* (Buenos Aires, Gladius, 1977). Y me ha ocurrido, como a tantos otros, que a partir de ese primer contacto fui tirando del hilo de su obra y aún hoy más de veinte años después, Pável Florenski sigue siendo una cantera inagotable de revelaciones que acompañan y transforman mi vida.

El arte de educar acerca a los lectores de habla española un verdadero florilegio de pensamientos que echan luz a cuestiones esenciales de la existencia humana. Y si la educación consiste en asistir a engendrar la riqueza de posibilidades contenidas en nuestra naturaleza el nombre del libro acierta con el meollo de la cuestión.

“Educar en el misterio de la vida, Formas de la *paideía* en Pável Florenski.” Es el título del completo estudio introductorio de Natalino Valentini. Aborda allí la vida, el itinerario intelectual, espiritual y las vicisitudes personales del Padre Pável, poniendo magistralmente en contexto la ocasión de elaboración de los párrafos escogidos para la edición.

La mirada de la infancia, su natural apertura al misterio, la gravitación hacia las capas más densas y profundas de la experiencia, la valoración y el

¹ DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p273-274>

respeto por el legado de la cultura, la necesidad de desarrollarse a partir de la memoria, desde el reconocimiento de la belleza como realización del amor y su hogar propio, cálido, seguro: la amistad, puente entre el cielo y la tierra. Cada uno de estos temas es ilustrado, desbordado, (*fons vincit sitientem*) por los textos escogidos del libro que pertenecen principalmente a las *Cartas de la prisión y de los campos* y a las *Memorias de días pasados*, entre otras obras, varias de las cuales aún no han sido publicadas en español.

Figura también en el libro un extenso listado bibliográfico de los escritos de Pável Florenski traducidos al español y al italiano, así como de estudios sobre su pensamiento en ambos idiomas.

Esta esmerada edición de la Fundación Altair es una excelente introducción a Florenski. El lector encontrará allí una selección de joyas singulares, ventanas a la realidad que han sido abiertas de par en par por un auténtico titán de la existencia humana. Pero esto sólo a condición de que el lector siga también él, el consejo dado por Florenski a su querida hija Olga: “cuando más lentamente leas, mejor”, “hay que luchar contra la avidez y el deseo de crecer forzadamente, en contra de las leyes internas del crecimiento. Todo llegará a su tiempo y todo se completará si va madurando poco a poco y serenamente. [...] Deja que los conceptos se formen gradualmente en ti: solo en esas condiciones los cristales se forman transparentes [...] ESPERA QUE LOS CONOCIMIENTOS CREZCAN POR SÍ SOLOS, ORGÁNICAMENTE.” (p. 140). Así escrito. Con mayúsculas. Invitándonos desde el abismo del gulag a prestar especial atención sobre la vital importancia de detenernos reverencialmente ante las puertas de la celosa *Sophía* y permitirle que haga su trabajo en nosotros.

Marisa Mosto
UCA

LO QUE ENSEÑA LA REPÚBLICA¹

Raúl Gutiérrez, *El arte de la conversión. Un estudio de la República de Platón*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 365 pág., 2017.

Álvaro Vallejo Campos, *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Madrid: Trotta, 361 pág., 2018.

Si tuviéramos que elegir los cien libros fundamentales de la filosofía de todos los tiempos, la *República* de Platón estaría en la lista. Si fueran los diez más importantes, la *República* figuraría también. Y si la enumeración, lúdica o seria, obligara a decidirse por los tres principales o los dos principales, la breve lista también incluiría la obra monumental que Platón tituló *Politeía*: organización de la *pólis*. El planteo central del diálogo gira alrededor de la coincidencia de la filosofía y el poder político, que “presupone la existencia de personas naturalmente dotadas para la filosofía, pero además un proyecto de formación para que esas personas desarrollen su potencial”. Porque, desde la perspectiva del diálogo, la posibilidad de poner en marcha una *pólis* justa “está estrechamente ligada a la educación de los guardianes”, es decir: gobernantes capaces de filosofar o filósofos dispuestos a gobernar. En este sentido, la *República* documenta una de las primeras discusiones en la Antigüedad acerca de la filosofía como disciplina que busca la justicia en el manejo de lo público, y que elabora críticamente sus propios contenidos, métodos y estrategias pedagógicas.

Las citas del párrafo anterior pertenecen, respectivamente, a Raúl Gutiérrez y a Álvaro Vallejo Campos, destacados especialistas en la filosofía de Platón que en los últimos años dieron a conocer dos trabajos de conjunto sobre la *República*, que condensan décadas de estudio y magisterio. Hoy, cuando la tendencia a la especialización de los saberes aísla y atomiza detalles y particularidades, es una grata noticia la elaboración de obras sistemáticas y de conjunto como éstas que –aun en sus manifiestas diferencias, en enfoque, estilo y propósito– se ponen por delante una tarea mucho más vasta y a la vez necesaria. Esto es, la de dar un sentido, una brújula para orientarse en el océano de las interpretaciones; las antiguas, las modernas y especial-

¹ DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p275-282>

mente las innumerables lecturas contemporáneas, que se ciernen como una nube negra sobre el lector que quiera emprender, por fuera del círculo cerrado del intercambio académico, la lectura o relectura de este diálogo fascinante y complejo. Lo auspicioso de estos dos libros es que, incluso siendo el resultado de años de rigurosa labor científica, se proponen como guías accesibles también para los no iniciados: los que comienzan a estudiar filosofía, y los colegas que, sin ser especialistas en la Antigüedad, precisan un conocimiento actualizado sobre el estado de la cuestión relativo al diálogo y sus múltiples temas. O para estudiosos de otras áreas del saber (la *República* aborda cuestiones que hoy debaten disciplinas muy diversas). Igualmente grato y es casi un *azar divino* que estas dos obras que se ocupan del diálogo como una totalidad se publiquen en español: idioma que reúne potencialmente gran cantidad de lectores ávidos de orientación, pero está lejos de ser preponderante entre las lenguas de la divulgación científica.

El arte de la conversión, el ensayo de Raúl Gutiérrez (magister y doctor en Filosofía por las Universidades de Friburgo y Tubinga, profesor principal en la Pontificia Universidad Católica del Perú), comienza por señalar el carácter nuclear de los símiles de los libros centrales de la *República*, el sol, la línea y la caverna, para desarrollar a partir de ellos la clave hermenéutica que articula todo el diálogo. La *conversión* del título alude al girarse del “alma entera” que, según la imagen de la caverna, implica toda auténtica educación. Ella no consiste –se dice en la *República*– en “implantar la vista en ojos ciegos”, como pretenden algunos falsos maestros, ya que nuestras almas no son ciegas: en ellas está la capacidad de ver, pero educarse significa dirigir esa visión hacia las realidades luminosas y no hacia lo más bajo y oscuro. La tesis de Gutiérrez es que la estructura literaria y argumentativa de toda la *República* depende (y remite tácitamente) a las divisiones presentes en las alegorías. Para los especialistas no hay dudas de que las tres alegorías están ligadas entre sí: son partes de una misma secuencia que busca clarificar la naturaleza del Bien, el *mégiston máthema*, la mayor cosa aprendida que se requiere para convertirse en guardián perfecto. Pero además, están conectadas por correspondencias analógicas en el nivel de los contenidos alegóricos: las clasificaciones que propone un símil se encuentran, reformuladas, en los otros dos. La explicación técnica de la imagen de la caverna ofrece un buen ejemplo de estas correspondencias. Gutiérrez da un paso más

allá cuando afirma que los libros que componen la *República* reproducen, en su organización y en su contenido, la jerarquía de las funciones cognoscitivas distinguidas en las alegorías (p. 36).

Así, según esta perspectiva, la discusión sobre la justicia en el libro I representa lo que en la imagen de la línea es el nivel de la *eikasía*. Para eso, Gutiérrez establece qué entiende por *eikasía*, polemizando con otras interpretaciones corrientes. A su juicio, la *eikasía* es semejante a la conciencia pre-reflexiva (p. 45), y en efecto –razona– las diferentes definiciones de justicia que proponen en el libro I se revelan como “meras sombras o imágenes” (p. 49), en la medida en que la regla que pretenden establecer puede verse, según la circunstancia, como justicia o como injusticia. Las concepciones que expresan Céfalo, Polemarco y Trasímaco “son meras sombras de la justicia, al igual que las imágenes que ellos proyectan de sí mismos”.

Diferenciándose de la tesis de Kenneth Dorter, para quien el paralelo estructural de la *pístis* está dado por el conjunto de los libros II, III y IV, Gutiérrez entiende que el nivel de la creencia (*pístis*) no se extiende más allá del pasaje 434c9. En cambio, a su juicio, el final del IV, con el análisis del alma y sus partes, “corresponde a la primera subdivisión de lo inteligible, es decir, la *diánoia*” (p. 74). Esto es, “[m]ientras que las disputas en *República* I y, por consiguiente, en el nivel de la *eikasía*, son disputas sobre términos, y por ello sobre meras sombras”, el libro II pasa a un nivel superior al preguntarse por el ser de la justicia y la injusticia, y por el poder que tienen cuando están en el alma. La indagación va así más allá de lo visible (donde se fija la *pístis*) e incursiona en lo inteligible (pp. 75-76). El análisis de la estructura interna del alma, al final del libro IV, se entiende aquí como representación de la *diánoia* que se dirige a los entes matemáticos. Gutiérrez cita a propósito a Konrad Gaiser: “lo matemático nace de o en el alma mediante una especie de reflexión del alma sobre su propia estructura” (p. 108). El lector puede identificar en esta referencia no sólo la proximidad con la tradición más reciente de la escuela de Tubinga –que en las últimas décadas del siglo XX fijó su atención en las llamadas *doctrinas no escritas* de Platón y en la teoría intra-académica de los principios, e inspiró una relectura de todo el *corpus platonicum* a partir de ellas–, sino también la mirada neoplatonizante que busca ya en la *República* determinadas estrategias teóricas, como la auto-reflexión, que son rasgos que definen al platonismo de época imperial.

Gutiérrez encuentra en los cuatro primeros libros de la *República* una “topografía alegórica que corresponde al desarrollo del argumento” y a los tres primeros niveles onto-epistémicos de la línea (p. 86). A la vez, para que la multiplicidad de temas abordados en estos libros no ponga en riesgo la consistencia de la hipótesis, Gutiérrez se ocupa de algunos de ellos en particular para mostrar su coherencia con la totalidad topográfica, lo que de todos modos resulta muchas veces en importantes precisiones que contribuyen a la comprensión de temas difíciles de la *República*. Por ejemplo: a la noble mentira, que siendo una imagen funciona como los objetos de la *eikasía* (a pesar de integrar el tramo que la hipótesis asocia con la *pístis*) se la entiende como un “remedio de la falsedad verbal” y por lo tanto “como remedio de sí misma” (p. 86). Un poco más compleja resulta la aplicación plena de la hipótesis general a los libros centrales de la *República*. En el análisis del libro V se parte de la consideración del *lógos* que debe examinar los tres tipos de comunidades que regirán entre los guardianes de la *pólis* sana. Gutiérrez admite que, por ocuparse de temas estrictamente políticos, el libro V “parecería un retroceso en el ascenso del *lógos* hacia el ámbito inteligible y la Idea del Bien” (p. 131), sin embargo –argumenta– la base de las tres olas que debe superar el argumento es la suposición del Bien en sí. Al revés de lo que muestra la conversación, la hipótesis de la que se parte es la existencia de Ideas y su mutua comunidad, que recién aparece en *R. VI* 507b1-6. Claro que la concepción de la Idea en este nivel (“apariencia inteligible compuesta” de unidad y multiplicidad indeterminada, aunque “transparente de sentido”; pp. 191-192) y en particular, la de la Idea de Bien (como pura unidad e “Idea de Ideas”; p. 141) merecerían una discusión aparte.

Con todo, cuando se avanza hacia el aspecto dramático y argumental de los libros VI y VII, allí donde uno esperaría –siguiendo la clave hermenéutica que oficia de guía– ver plasmada la *nóēsis* de manera patente, lo que muestra el diálogo es una profusión de imágenes. Oscuras (la de la nave, la planta, la bestia, la huérfana abandonada) o luminosas (el sol, la línea, la caverna), pero imágenes al fin. A mi juicio, esto pone en evidencia una paradoja de las lecturas neoplatónicas de la *República*, que abrevan en la belleza de su prosa metafórica para reformularla luego en términos de una dogmática que el propio Platón se niega a asumir. Pero remito al lector a atender las ra-

zonas que ofrece *El arte de la conversión* en los tres capítulos que dedica a éste, el centro de su interpretación.

Además del análisis de los libros VIII y IX, los dedicados a la decadencia de los regímenes políticos, el ensayo dedica dos capítulos a las dos cuestiones del libro X: el lugar de la poesía mimética en la *pólis* y el fabuloso mito escatológico con el que cierra el diálogo. En cuanto a lo primero, Gutiérrez llama la atención sobre la “valoración positiva de la imagen, las apariencias, las artes” (pp. 258-259) que sobrevuela por encima y más allá de las críticas puntuales a la entronización de los poetas trágicos y del espectáculo de masas como forjadores de valores. Gutiérrez enfatiza la visión que propone la *República* del filósofo como imitador, que se vuelve ordenado y divino *por su mimesis*, y la *elaboración mimética* de la *politeía*. Y pone entre paréntesis, con lucidez y rigor textual, la expulsión de la poesía que tantos ríos de tinta ha estimulado, sobre todo en los siglos XX y XXI. En cuanto al mito de Er, Gutiérrez destaca su modo de amalgamar, en el final, el comienzo del diálogo (“Bajé ayer al Pireo...”) con el centro (la imagen de la caverna), y su dimensión protréptica, es decir, su valor para “el arte de la conversión, que busca mover no sólo el intelecto sino el alma entera –con su racionalidad, su irascibilidad y sus apetitos– hacia la contemplación del ser y del Bien” (p. 262). Asimismo, y en implícita polémica con quienes han señalado posibles contradicciones entre la moraleja del relato escatológico y la visión de la justicia argumentada en el diálogo, Gutiérrez advierte que, en el contexto mítico, sólo un alma encarnada puede “transformarse según las condiciones de vida que haya elegido” (p. 271) y destaca el auxilio que en este sentido aporta la sensatez (*phronesis*) propia del alma filosófica. A manera de epílogo y de apuesta a la continuidad de este proyecto hermenéutico, el último capítulo de *El arte de la conversión* se ocupa de la re-lectura de los símiles en el *Parménides* y a la supuesta “ruptura” de este diálogo tardío con la concepción de las Ideas expuesta en la madurez. Siempre desde la perspectiva de quienes se concentran en “la unidad de forma y contenido” del pensamiento platónico, Gutiérrez sostiene que no hay tal ruptura ni una autocrítica en lo relativo al estatuto de las Ideas sino una necesidad de mayor desarrollo (pp. 295-297), que de hecho el libro despliega en las treinta páginas finales.

A diferencia de *El arte de la conversión*, que se inscribe en una corriente interpretativa singular, el libro de Álvaro Vallejo Campos (doctor en Filosofía por la Universidad de Granada, en la que ha enseñado por décadas, traductor de Platón y de Aristóteles) se propone como una introducción global a la *República*. Esto es: dedica un capítulo a cada libro de la *Politeía*, y recorre puntualmente todos los temas allí desplegados, poniendo en balance las diferentes perspectivas críticas que dominan hoy el debate científico al respecto, sumando también los antecedentes de las visiones platónicas y, en muchos casos, el impacto que el texto tuvo en su tiempo o en la tradición filosófica occidental.

Vallejo Campos incluye la *República* en el género utópico, tal como lo concibe Karl Mannheim: como “un estado de espíritu que resulta incongruente con respecto a la realidad dentro de la cual se da”, y cuya incongruencia deriva “del hecho de que tal estado de espíritu se orienta en el pensamiento y en la práctica a objetos que no existen en una situación real” (p. 11). Esta definición parece coincidir con la observación que hace Glaucón hacia el final del libro IX de que la *pólis* justa descripta se encuentra básicamente “en las palabras”. No obstante, Vallejo atiende también a las palabras de Sócrates en el libro VI: que no exista efectivamente esta *pólis* no quiere decir que lo dicho sean meros “castillos en el aire”. En consonancia con esto, discute diferentes formas de comprender lo utópico de la *República*. La de Hans-Georg Gadamer, que ve el contenido político del diálogo como algo conscientemente impracticable, como puros “juegos racionales” que estimulan el pensamiento. O la visión de otra corriente que podría remitirse en última instancia a Leo Strauss y que entiende la *República* como fundamentación de una ética básicamente individual (pp. 19-20). Vallejo Campos encuentra estas visiones apolíticas de la *Politeía* platónica, muy extendidas en sus diferentes variantes, como una “empresa hermenéutica desesperada”. Mario Vegetti la adjudicaba a la ansiedad de los platonistas del siglo XX por rescatar a Platón de la denuncia de totalitarismo que había planteado Karl Popper en 1945. Vallejo Campos insiste de manera convincente en que despojar a la *Politeía* de sus contenidos políticos positivos es un sinsentido. Lo cual, por otra parte, no preserva a los lectores de Platón ni del esfuerzo de comprensión ni del de la crítica. En este sentido, el volumen resulta de gran interés para filósofos que no se especializan en la Antigüedad y para todo

aquel que, desde otra disciplina, busca una aproximación al diálogo y a la filosofía política de Platón. Sólo en pos de no extender de más esta reseña, me atengo en lo que sigue sólo a unos pocos ejemplos ilustrativos sobre tema político, entre los muchos desarrollados en este valioso libro.

Toda la conversación aporética acerca de la justicia en el libro I es analizada por Vallejo Campos no sólo internamente sino en relación con sus antecedentes en el pensamiento griego. La respuesta de Céfalo (la justicia consiste en beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos) se revela afín a lo expresado por la poesía lírica (Píndaro) y trágica (Esquilo; p. 43). En cambio la posición de Trasímaco (justicia es lo que conviene al más fuerte), que algunos han querido ver asociada con el Calicles del *Gorgias*, es remitida aquí al *diálogo de los melios* que narra Tucídides, y diferenciada de la postura de Calicles: esta última se aproxima a la idea de ley natural, en cambio la de Trasímaco representa una suerte de realismo o positivismo jurídico amoral (p. 45).

Así también, al introducir y comentar los presupuestos del realismo (la justicia no se cultiva voluntariamente; es preferible la injusticia a la justicia) que se desarrollan en el libro II, Vallejo Campos se detiene en cuestiones de mayor interés para la historia de la teoría política. Por ejemplo, en el planteo de Glaucón sobre el origen de la justicia, que incluye una alusión explícita a la noción de *pacto social*, de “tintes hobbesianos” (p. 55). El lector encuentra en estas páginas las referencias necesarias para poder indagar, por su parte, en los antecedentes de estas ideas en la sofística (Hippias, Antifonte) y en el pensamiento presocrático (de Anaximandro a Demócrito). O en las prefiguraciones de la “falsa teología” del immoralismo que expone Adimanto en otros sofistas (Protágoras y Critias) y poetas (pp. 58-59). En cuanto a la génesis misma de la comunidad que ensaya Sócrates en el mismo libro II, Vallejo Campos no se hace eco de quienes, en años recientes, han querido ver la *pólis* de cerdos, en su saludable simpleza, como la *pólis* preferida por Sócrates o por Platón (entre otros, Donald Morrison y Christopher Rowe, con diferentes entonaciones, han reivindicado la validez de la *pólis* de cerdos). El argumento de la *República*, dice Vallejo Campos, “no pierde tiempo con ella” porque “el primitivismo no es una opción que Platón se tome en serio” (p. 62).

Las paradójicas comunidades del libro V, especialmente el “carácter político” que se le imprime al matrimonio, son desmenuzadas a la luz de sus efectos implícitos, como la “eugenesia” que Vallejo Campos no duda en atribuir al proyecto platónico (pp. 117-118). Al considerar la comunidad sexo-afectiva de los guardianes, Vallejo Campos no parece convencido por la visión benévola que algunos intérpretes quisieron hallar en la reivindicación de la “igualdad de las mujeres”. Más bien encuentra en el comunismo de la *República* una renuncia al ideal socrático expresado en el *Critón* de guiarse por el “razonamiento que al reflexionar parece el mejor”. Desde su perspectiva, parece haber una renuncia al consenso que pudiera implicar todo razonar en conjunto, y a lo provisional implícito en la contingencia de cada situación de razonamiento en concreto. Al contrario, la “ideología política *holística*” de la ciudad ideal (toma la expresión de Malcom Schofield) no se comparte por medio de la razón “ya que ésta llega de modo pleno sólo a unos pocos” (pp. 140-141).

Las distinciones del final del libro V –entre filósofos y filodoxos, entre realidades en sí y meras apariencias– contribuyen a delinear una “ontología del poder”. Pero también a colocar la perspectiva platónica en un registro normativo, que no se contamina con la facticidad ni está “condicionado por lo que Kant llamaba *la plebeya apelación a la experiencia*” (p. 153). Es cierto también que de ese modo, el razonamiento de Platón parece escapar del yugo del *statu quo* y de la inercia de los prejuicios heredados, reforzados por la opinión generalizada y por la acrítica tenacidad del hábito. Si hay algo que queda de manifiesto al releer estos libros es que, más allá de los siglos transcurridos y de la comunidad concreta en la que se retome, la *República* sigue invitando a la audacia filosófica de pensar, y pensar contra la corriente.

Ivana Costa
UBA y UCA

NORMAS DE PUBLICACIÓN

OBJETIVO DE LA REVISTA. Publicación de trabajos originales sobre temas del mundo griego y latino antiguos. El interés también se extiende a otras épocas (por ejemplo, temas de la cultura y el latín medievales, como del Humanismo, la literatura neolatina, la literatura neo-helénica). También, a estudios de comparación o de influencia del mundo clásico con la cultura posterior. Eventualmente a estudios sobre pueblos antiguos relacionados con griegos y romanos (p. ej. Egipto). *Stylos* publica trabajos en español, inglés, francés, italiano y portugués.

PRESENTACIÓN. Las colaboraciones se presentarán en soporte digital, en Word, con un máximo de 7000 palabras. Adjuntar un resumen en la lengua del trabajo y en inglés, y cuatro palabras clave.

RECEPCIÓN DE COLABORACIONES. Los originales serán presentados hasta el 31 de agosto de cada año para considerar su publicación en la revista del año en curso.

PROCEDIMIENTO DE ARBITRAJE. Las colaboraciones serán sometidas a una evaluación a cargo del Comité Editorial, compuesto por reconocidos especialistas del ámbito internacional, el cual constituye un órgano de carácter consultivo. Participa en la sugerencia de ejes temáticos para las convocatorias y de pares evaluadores sobre las diversas temáticas. Colabora con la primera lectura de todos los artículos recibidos y, asimismo, asesora a la Dirección en caso de que se presenten situaciones conflictivas que así lo requieran.

Todos los contenidos recibidos son leídos por la Dirección, la Secretaría, miembros del Comité Editorial, o cualquier combinación de ellos, a criterio del Director. Para optimizar el tiempo, tanto para los autores como para quienes actúen como especialistas evaluadores, puede resolverse un rechazo en esta primera instancia, por razones científicas o formales.

El motivo de tal rechazo inicial quedará a criterio de la Dirección y, al menos, de dos miembros del Comité Editorial. Se podrá recurrir al asesoramiento de especialistas del área en cuestión. En caso de duda, la decisión final siempre será del Director.

FORMATO DEL TEXTO.

Título del trabajo (artículo o nota): centrado, en mayúsculas.

Autor: dejando dos espacios, alineado a la derecha y en versalita.

Cuerpo del trabajo: se inicia a cuatro espacios del autor. Cada párrafo comienza con una tabulación. Los subtítulos de primera jerarquía van junto al margen izquierdo y con mayúscula. Los subtítulos de segunda jerarquía van junto al margen izquierdo y en versalita. La distancia entre el último párrafo y los subtítulos es de tres espacios.

Notas: al pie de página, sin espacio previo y sin cambio alguno en cuanto al tamaño de letra.

Las **citas** siempre entre comillas. Toda **supresión de texto**, ya sea de la cita, en su interior o al final de la misma, se indica con corchetes que encierran tres puntos suspensivos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**Libros:**

a) apellido y nombre del **autor, en versalita**.

b) **título, en cursiva**. Si el libro es una compilación de trabajos, y se desea citar aquél que corresponde al autor introducido, el título del trabajo irá en redonda entre comillas y seguido de coma, luego se darán los números de las páginas que abarca dicho trabajo. A continuación se pondrá En (con mayúscula y seguido de dos puntos) y seguirá la referencia bibliográfica del libro.

c) **lugar** de edición: a continuación del título y seguido de dos puntos. Si no es posible determinar el lugar de edición, se pondrá la abreviatura latina s.l. entre corchetes.

e) **editorial** o responsable de la publicación: a continuación del anterior. Si no es posible determinar responsable de la publicación, o imprenta al menos, se pondrá la abreviatura latina s.n. entre corchetes.

f) **fecha:** a continuación de lo anterior. Si la obra consta de más de un volumen, se indicarán el primero y el último año, separados entre sí por un guion.

g) **número de páginas:** a continuación de lo anterior.

Stylos. 2021; 30 (30); pp. 283-285; ISSN: 0327-8859; E-ISSN: 2683-7900

Revistas:

- a) apellido y nombre del **autor**: igual criterio que para los libros.
- b) **título** del artículo: en redonda y entre comillas.
- c) **nombre de la revista**: en cursiva. Si se desea indicar el nombre del lugar o de la institución de origen, se ponen a continuación del nombre de la publicación y entre paréntesis.
- d) **fecha**: a continuación, y seguida de punto y coma.
- e) **volumen**: con número arábigo, seguido de dos puntos, si no hay indicación de número.
- f) **número**: si no hay volumen, a continuación de la fecha, con número arábigo y seguido de dos puntos. Si hay indicación de volumen, a continuación de éste, con número arábigo y entre paréntesis seguidos de dos puntos.
- g) **páginas**: se dan la primera y la última página del artículo, sin la abreviatura p., y separadas por guion.

ΕΙΚΘΝΗΛΙΘΟΣ
ΕΙΜΙΤΙΘΗΣΙΜΕ
ΣΕΙΚΛΟΣΕΝΘΑ
ΜΗΜΗΣΑΓΑΝΑΤΟΥ
ΣΗΜΑΠΟΛΥΧΡΟΝΙΟΝ
ΟΣΟΝΖΗΣΦΑΙΝΟΥ
ΜΗΔΕΝΟΛΘΣΣΥ
ΛΥΠΟΥΠΡΟΣΟΛΙ
ΓΟΜΕΣΤΙΤΟΣΗΝ
ΤΟΤΕΛΟΣΟΧΡΟ
ΝΟΣΑΠΑΙΤΕΙ
ΣΕΙΚΛΟΣΕΥΤΕΡ
ΖΗ

Inscripción del epitafio de Sículo