

Σ

T

Υ

Λ

O

Σ



S

T

Υ

L

O

S

ISSN 0327 – 8859

E-ISSN 2683-7900

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS PROF. F. NÓVOA

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

BUENOS AIRES



S T Y L O S

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

RECTOR: MIGUEL ÁNGEL SCHIAVONE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANO: JAVIER GONZÁLEZ

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LETRAS: ALEJANDRO CASAIS

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS Prof. F. NÓVOA

REVISTA *STYLOS*

DIRECTORA: IVANA COSTA

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 Fraschini (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); 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

institutonovoa@uca.edu.ar

STYLOS

NÚMERO 33

2024

SUMARIO

ARTÍCULOS

- Marisa Divenosa*
Platón lee a Homero: el caso del *Gorgias* y el mito escatológico 5
- Rodrigo Illarraga y Juan Bautista Bardi*
Legalidad, legitimidad y excepción en Jenofonte:
el caso de la monarquía 21
- Chiara Grimozzi*
Las variantes manuscritas *illas/illa* en el proemio
de *Metamorfosis* de Ovidio: aproximaciones críticas
y filológicas entre los siglos XIX y XXI 44

TRANSCRIPCIÓN Y TRADUCCIÓN

- Tomás Roses y Facundo Abrahan*
Ex epistola Hipocratis:
la receta inédita con la que el cuerpo nunca enferma
del manuscrito Paris lat. 7400B, f. 7v 70
- IN MEMORIAM* Jorge Norberto Ferro (1949-2024) 78

NOTAS CRÍTICAS Y RESEÑAS

- Torsten Hitz, *Theorie und Praxis in der Philosophie der Antike. Demokrit, die Sokratiker, Platon und Aristoteles*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2020. *Silvia Liliana Tonti*. 81
- Sarah L. McCallum, *Elegiac Love and Death in Vergil's Aeneid*, Oxford University Press, 2023. *María Emilia Cairo*. 95
- Pável Florenski, *A mis hijos. (Recuerdos de los días pasados)*, Sevilla: Ediciones de la Fundación Altair, 2023. *Marisa Mosto*. 101

- NORMAS DE PUBLICACIÓN 104

**PLATÓN LEE A HOMERO:
EL CASO DEL *GORGIAS* Y EL MITO ESCATOLÓGICO**

MARISA DIVENOSA¹

RESUMEN: El texto analiza el pasaje final del *Gorgias* de Platón, donde Sócrates relata un mito sobre el juicio de las almas, tras la discusión con los sofistas sobre el mejor modo de vida: basada en la apariencia y la ignorancia o centrada en la búsqueda de la verdad y la justicia. El análisis considera en primer lugar el estatuto de verdad del mito para Platón. Luego se observan algunas claves del pasaje del descenso al Hades en *Odisea* XI para, finalmente, trazar algunas conclusiones sobre el valor de la poesía homérica en el mito escatológico del *Gorgias*, en función del mensaje filosófico del diálogo.

Palabras clave: Platón, Homero, mito, verdad, *Gorgias*.

ABSTRACT: The text analyses the final passage of Plato's *Gorgias*, where Socrates recounts a myth about the judgement of souls, following a discussion with the Sophists about the best way of life: one based on appearance and ignorance or centred on the search for truth and justice. The analysis first considers the status of truth in myth for Plato. It then looks at some key points in the passage about the descent into Hades in *Odyssey* XI and finally draws some conclusions about the value of Homeric poetry in the eschatological myth of *Gorgias*, based on the philosophical message of the dialogue.

Keywords: Plato, Homer, myth, truth, *Gorgias*.

¹ Universidad de Buenos Aires (UBA) y Universidad de Lanús (UnLa).

Correo: mdivenosa@yahoo.com.

Fecha de recepción: 22/7/2025; fecha de aceptación: 20/8/2025.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.33.2024.p5-20>

INTRODUCCIÓN

En la sección final del *Gorgias* de Platón (523a-527e) el personaje Sócrates relata un mito en el que describe el proceso de juicio de las almas. El pasaje sucede a la cerrada discusión que entabló con Calicles, tratando de determinar cuál es el mejor modo de vida al que puede aspirar el hombre. Como sabemos, en el curso del diálogo los diferentes interlocutores de Sócrates (Gorgias, Polo y Calicles) contribuyen a la delimitación de una vida comprometida con la apariencia y con la ignorancia, donde la retórica está al servicio de una práctica política basada en el placer y que beneficia solo al político, en contraposición con una vida comprometida con la verdad y la búsqueda del saber, donde la retórica está al servicio de la justicia. Mientras que la primera es la vida que construye la oratoria criticada por Platón, la segunda es encarnada por Sócrates (503a). A continuación del debate sobre estas cuestiones, presentado desde puntos de vista diversos pero concluyendo siempre estos dos caminos vitales, Sócrates presenta el mito.

Mi propuesta es inquirir sobre la razón por la cual Platón desarrolla aquí un mito escatológico y que se trate precisamente de este mito, que cambia el registro argumentativo después de tantos y tan densos desarrollos. Para responder este interrogante, observaré la evaluación que el mismo Sócrates realiza sobre el estatuto de verdad del mito. Luego retomaré la estructura del mito narrado en el diálogo en la perspectiva del que leemos en el *corpus* homérico; intentaré con ello observar los aportes propios de Platón a la reconstrucción del relato. Finalmente, propondré una reflexión sobre el aporte del formato mítico en el mensaje filosófico particular que Platón pretende transmitir en este diálogo.

1. PRELIMINARES: MITO Y VERDAD

Cuando Sócrates está a punto de introducir el mito, en *Gorgias* 523a, aclara:

Te voy a contar un bello relato, que tú creerás un mito, como de viejo, y yo lo creo un relato verdadero (σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὥς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον). Lo que voy a decirte, te lo diré, por ser verdadero (ὥς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν).

La convicción que tiene el filósofo de que el relato mítico dice la verdad va a repetirse varias veces en el pasaje. Sócrates tiene confianza (524b: ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι), está convencido (526d: ὑπὸ τε τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι), pero está dispuesto a dejarlo de lado si, al investigar, encuentran “algo mejor y más verdadero” (527a: ζητοῦντες εἶχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὑρεῖν). Sócrates cree, confía –no sabe–, pero quedarse en la investigación del grado de verdad que acompaña al mito es un trabajo inconducente.

Este cuestionamiento acerca del valor de verdad de un mito no es nuevo en el *corpus* platónico: en *Fedro* 229c-230a la situación es similar a la del *Gorgias*, ya que apenas empezado el intercambio entre Fedro y Sócrates, al pasar junto al Iliso, el primero pregunta si es allí donde *se cuenta* (λέγεται) que Bóreas raptó a Oritía. Sócrates responde, no sin ambigüedad, que los sabios no creen en el mito y que si, alguien tratara de hacerlo verosímil (εἰκὸς), eso le llevaría mucho esfuerzo (σχολή). Es ridículo (γελοῖον) perder tiempo y esfuerzo en tratar de determinar su valor, siendo urgente investigarse a sí mismo. Insta luego a Fedro a dejar la pregunta. Como en el *Gorgias*, el personaje Sócrates evita mirar el relato mítico desde la perspectiva binaria verdadero-falso. En su lugar, repetidamente declara que tiene confianza en él, se convence de lo que dice, o directamente hay que dejar de

considerarlo desde esta perspectiva dual. El mito parece pertenecer a una dimensión externa a lo verdadero o falso. En cuanto a la determinación del tiempo en que sucedió, el relato transmitido es atemporal. En cuanto a la determinación de su valor de verdad, podemos calificarlo de ‘meta-veritativo’: trasciende las categorías de verdad y falsedad.

También en *República* II (377b-383c), al criticar los mitos de los poetas, Sócrates dice que los transmitidos por Homero y Hesíodo no deben ser contados, incluso si fueran verdaderos (378a: οὐδ’ ἄν εἰ ἦν ἀληθὴ ᾗμιν δεῖν ῥαδίως); desacredita nuevamente la importancia de su verdad. En *Crátilo* (401d-402a), al presentar versiones etimológicas sobre los nombres y aludir a mitos, declara que “Puede que lo que se diga no sea exacto, pero no es del todo falso”. En el *Político* (268d-274e) el Extranjero propone también relatar un mito para comprender la realidad: como se les cuentan a los niños; en este diálogo se apela a la naturaleza instrumental del relato y vuelve, por tanto, a quedar excluido de la dimensión veritativa.

Se ha llamado la atención sobre estas apreciaciones en la perspectiva del εἰκός μῦθος de *Timeo* (29d, 59c, 69d), atribuyendo a la narración una naturaleza plausible más que verdadera.² Otros, como M. Erler, propusieron que el mito platónico es una propedéutica para comprender lo real, cuando el discurso lógico no alcanza. L. Brisson y C. Collobert han insistido también en el valor didáctico del mito, es decir que contribuye a instruir sobre la verdad. Incluso F. Lisi (2009), en un trabajo reciente argumenta en favor de un uso técnico del mito el Platón, que también se compromete con llegar a la verdad.³ Como vimos, muchas veces Sócrates se muestra despreocupado frente a ese valor de verdad; desestima la importancia de acordar sobre el estatuto

² Cf. MURRAY (2011).

³ Cf. ERLER (2012), BRISSON (1999), COLLOBERT et al. (2012), LISI BERETERBIDE (2009).

de verdad de algún relato mítico, confiado en que el relato tendrá de todos modos una fuerza filosófica valiosa. La *ὑπόνοια*, el sentido subyacente del mito del que se habla en *República* II (378d)⁴ remite a un contenido no declarado que se quiere transmitir. Por eso entendemos que el mito comunica una significación general que orientaría hacia una verdad, sin que esto haga relevante su propio valor de verdad. Esta es la cualidad meta-veritativa con la que Platón parece caracterizar la función filosófica de los mitos que presenta, al menos en gran parte de ellos.

2. 2. LA *ODISEA* Y EL *GORGIAS* EN LA PERSPECTIVA POSTERIOR A LA MUERTE

En el canto XI del poema homérico se describe el Hades, tal como lo ve Odiseo al buscar un oráculo de Tiresias, que lo ayudará a volver a Ítaca. Cuando está a punto de entrar, se le acerca Élpenor, que ha muerto poco antes de que Odiseo llegue al lugar, para pedirle que se ocupe del ritual funerario que le permitirá entrar al Hades. La segunda *ψυχή* que encuentra es la de su madre, pero debe posponer su contacto hasta haber hablado con Tiresias. Cuando finalmente puede dialogar con su madre, intenta abrazarla; pero se da cuenta de que es imposible. Le pregunta entonces la razón de esto, y ella le responde:

(...) esta es la condición de los mortales cuando uno muere: los nervios ya no sujetan la carne ni los huesos, que la fuerza poderosa del fuego ardiente los consume tan pronto como el ánimo (*θυμός*) ha aban-

⁴ ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῦθ. El pasaje ha sido interpretado a veces como refiriendo a una concepción alegórica del mito, en la que cada elemento mencionado simboliza otra cosa.

donado los blancos huesos, y el alma (ψυχή) anda revoloteando como un sueño.⁵

Además de carecer de materia, de estar ávidas de sangre y llenas de melancolía, las almas viven como en sueños y vagan en el Hades. Pueden recobrar sus recuerdos y conciencia si beben sangre, pero esto parece tener un efecto acotado en el tiempo. Sin duda, conservan parte de su identidad, aunque el poeta las delinea esencialmente caracterizadas por un sentimiento de vacío, tanto en su aspecto físico como psíquico: son pura pérdida. En *Odisea* estas sombras (εἶδωλα, ψυχαί) pueden clasificarse en diferentes tipos: algunas de ellas son conocidas por sus nombres y cuentan hechos de su linaje y estirpe –una estirpe de lo que fueron y ya no son, por lo que pudieron y ya no pueden. El ejemplo paradigmático es Aquiles:⁶ en lugar de seguir siendo el héroe reconocido que fue durante su vida, ahora está tan vacío que preferiría θητεύειν, ser un esclavo sin dueño en la tierra, a un rey en el Hades.

En el lugar se destacan tres almas que sufren un castigo. Sísifo lleva su enorme piedra hasta una cima, y repite eternamente el gesto;⁷ Tántalo padece una terrible sed y hambre, aunque sumergido en agua y con frutos a pocos centímetros de sus manos;⁸ y Ticio, con su cuerpo extendido en el suelo, sufre la violencia de dos buitres que devoran el hígado durante el día, sin que este pueda defenderse.⁹ Estos tres casos, únicos en los que se ven situaciones de castigo, están lejos de ser representativos de lo que el Hades hace con los residuos de los muertos. No se trata de un lugar en el que todas las almas vayan a pagar castigos por injusticias cometidas. Puede inferirse que Minos (XI 526-

⁵ *Odisea* XI 215-225.

⁶ *Od.* XI 465-ss.

⁷ XI 593-600.

⁸ XI 582-592.

⁹ XI 576-581.

ss.),¹⁰ que tiene en su mano un cetro y va impartiendo justicia con él, determinó estos tres castigos. Solo en el caso de Ticio el poeta nos informa que su injusticia fue haber cometido violencia contra Leto (576). Sobre los otros castigados, sabemos por otras fuentes que cometieron actos soberbios, ya que burlaron a los dioses.¹¹ En un contexto de heteronomía moral como el que presentan los poemas homéricos,¹² es comprensible que Minos solo haya establecido castigos para estos tres casos extremos, donde son los dioses mismos los ofendidos por sus faltas. Si el hombre no se reconoce con responsabilidad frente a sus actos, no es extraño que no se proyecte como merecedor de castigos.¹³ El resto de las almas, si bien participan de un estado degradado de existencia, no pagan culpas ni sufren castigos relacionados con la modalidad de vida que llevaron.

En los tres mitos escatológicos que encontramos en el *corpus* de Platón y que se han considerados complementarios¹⁴ —el pasaje del *Gorgias* que nos ocupa, en *Fedón* (107c-115a) y en el libro X de *República* (614b-621d)—, las narraciones nos hablan de lo que sucede al hombre después de la muerte, con clara dependencia del tipo de vida que llevaron: justa, egoísta, prudente, etc., o lo contrario. De manera que una primera diferencia evidente entre ambas versiones es que en el caso de Platón tienen la particularidad de desplegar una escala de castigos y recompensas, en base a la naturaleza de la vida llevada.

¹⁰ *Od.* XI 566-572: “Y vi entonces a Minos, el hijo brillante de Zeus, que, con cetro de oro, sentado, juzgaba a los muertos [570] mientras ellos en torno del rey aguardaban sus fallos, ya sentados, ya en pie, por el Hades, mansión de anchas puertas.

¹¹ Píndaro, *Odas Olímp.* I y II; Apolodoro, *Biblioteca* I 9.9; Diodoro Sículo, *Biblioteca* IV; Higino, *Fábulas* 83.

¹² Cf. MONDOLFO (1962) y DODDS (1960), por ejemplo.

¹³ *Iliada* II (áte de Agamenón), III (Helena y Príamo), VI (Agamenón y áte).

¹⁴ DROZ (1992: 91). La autora considera que los tres relatos son complementarios: mientras que en *Gorgias* se tematiza el juicio, en *Fedón* se determinan penas, alegrías y purgaciones, y en *República* se agrega la elección de la nueva vida.

En *Gorgias*, el relato mítico comienza describiendo que, antiguamente, las almas eran juzgadas antes de morir y con ropajes (523b), de manera que los juicios se alteraban por cuestiones superficiales y accesorias, por apariencias. Al ver esto Plutón –que impartía justicia junto con Zeus y con Poseidón cuando sucedieron a Crono–, propuso que los hombres fueran juzgados después de la muerte: ya no tendrían posibilidad de ser evaluados por apariencias, sino que estarían desnudos y exhibirían su verdadera naturaleza (523b-c). Así, los juicios tuvieron mayor objetividad, bajo tres condiciones ahora establecidas: que los hombres no conozcan la hora de su muerte; que tanto quien es juzgado como quien juzga hayan muerto y estén desnudos; que el alma juzgada no esté acompañada por parientes ni amigos, sino sola (523c-e). Anticipándose a estos reclamos –dice Sócrates– Zeus ya había designado a tres de sus hijos –Radamantis y Minos a cargo de Asia, y Éaco en Europa–, para que se hicieran cargo de los juicios. Si se encuentra que el alma juzgada ha llevado una vida justa, irá a la Isla de los Bienaventurados. Si, contrariamente, el alma ha cometido actos injustos, se abren nuevamente dos posibilidades que se resolverán en el Tártaro: o es ‘curable’ y será castigada para corregirse, o es ‘incurable’ y su castigo servirá como ejemplo para otros (525c, 526b). Zeus había previsto también el caso de las almas con vidas dudosas, es decir de vidas que a los jueces les parecieran tan matizadas de justicia y de injusticia, que no supieran bien qué decidir. En ese caso:

A Minos le daré la misión de pronunciar la sentencia definitiva cuando los otros dos tengan duda, a fin de que sea lo más justo posible el juicio sobre el camino que han de seguir los hombres.¹⁵

¹⁵ *Od.* XI 524a.

Minos representa en este proceso de justicia final e integral el más sabio de los jueces, ya que Zeus depositó en él la responsabilidad de definir los casos difíciles. La superioridad de su criterio queda expresada con una predicación superlativa (524a6 δικαιοτάτη ἡ κρίσις).

Recordemos que Platón refiere a Minos en otros dos diálogos: en el primer libro de *Leyes* (624a–b), donde declara que, según Homero, es quien impartió las leyes a Creta por determinación de Zeus, su padre. Este lo instruía, cuando lo visitaba, cada nueve años. Por otro lado, aunque no se lo menciona por su nombre, en el mito escatológico de *Fedón* (114b) los críticos interpretan que Minos está entre los jueces genéricamente aludidos. Minos aparece nuevamente en el diálogo platónico que lleva ese nombre y que es considerado dudoso.¹⁶ Leemos allí sobre el encuentro entre Minos y Zeus del que habla *Leyes*, para afirmar que por esta causa el juez es sumamente justo: “Por ello yo afirmo que Minos ha sido elogiado por Homero entre todos, pues el hecho de que únicamente él, entre los hijos de Zeus, haya sido educado por Zeus es el colmo del elogio”; esto es confirmado porque “en la evocación de los muertos de la *Odisea*, representa a Minos juzgando con un cetro en la mano, y no a Radamante”.¹⁷ La educación recibida de Zeus quedó plasmada en las leyes justas de Creta.

La figura de Minos en la tradición es ambigua. Por un lado, hay una imagen que lo muestra violento y tiránico.¹⁸ Pero Platón prefiere borrar esos rasgos egoístas y caprichosos de las anécdotas que se cuentan y, rescatando la valoración que de él hacen Homero y Hesíodo, lo liga de manera esencial con el poder y la justicia. Cuando Platón lo describe como hijo de Zeus y su primer discípulo, lo comprende como un juez superlativamente justo. Deviene, por tanto, paradigma de la justicia.

¹⁶ Cf. SOUILHE, *Dialogues suspects*, en Platon (1930).

¹⁷ Pl. *Min.* 319c-d.

¹⁸ Pl. *Min.* 218d.

Volviendo a la versión del *Gorgias*, vemos allí una nueva originalidad: hay una gama de castigos pensados para los diferentes individuos juzgados en su desnudez. Platón introduce dos nociones que renuevan el mito: la idea de la justicia y la de la responsabilidad, ya que los castigos son proporcionales al compromiso –o no– con la vida justa.¹⁹ De este modo, el mito no se comprometería tanto –o solamente– con la vida después de la muerte, sino especialmente con la desarrollada en su vida terrena y sobre la necesidad de la justicia humana.

3. EL MITO COMO SÍNTESIS

En sus líneas generales, en las tres diferentes discusiones que el personaje Sócrates mantiene en el *Gorgias* con sus interlocutores van quedando establecidas –aunque no necesariamente demostradas– tres tesis fuertes y complementarias:

- a. El ejercicio retórico, tal como lo desarrollan los oradores de la época, se desentiende de las implicaciones y derivas morales de sus prácticas; los maestros no son responsables por el uso que los discípulos hacen de la retórica –que es, por otro lado, la técnica más poderosa– (*Gorgias* 456e-457c).
- b. Tener un gran poder es hacer lo que a cada uno le parece; a pesar de que se pretende definir la oratoria como τέχνη, se resuelve en una ἐμπειρία y τριβή, que seduce por el placer que causa en el auditorio, basándose en las apariencias (Polo; 461b-ss).
- c. En el ámbito de la oratoria entendida de este modo, la justicia es lo que conviene al más poderoso; poseer más y acrecentar el placer lleva al hombre a la vida más feliz (Calicles; 483a-ss).

¹⁹ DROZ (1992: 92-93).

Sócrates critica cada una de estas posiciones y desliza paulatinamente su posición que es, en cada caso, la contraria a la de sus tres interlocutores:

a'. El ejercicio retórico debe estar acompañado por un desarrollo del sentido crítico de quien persuade; implica por tanto un compromiso moral.

b'. La oratoria bien entendida busca que el gobernante haga lo que es realmente mejor para los ciudadanos en su conjunto.

c'. El gobernante justo promoverá la vida de acuerdo con la verdad, la moderación y toda otra virtud, aspirando al bien que surge del concierto y de la armonía del alma.

Es de este modo que Sócrates llega a establecer lo que entiende por retórica, una práctica que no puede divorciarse del bien y de la verdad:

Sóc.: Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación (κολακεία) y vergonzosa oratoria popular (αἰσχρὰ δημηγορία); y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores (βέλτισται ἔσονται) y se esfuerza en decir lo mejor (τὰ βέλτιστα), sea agradable o desagradable para los que lo oyen.²⁰

El alma moderada, sensata y continente llega a ser feliz; es esta por tanto la que el gobernante debe ayudar a desarrollar y representar él mismo. Sócrates apela a la idea de las bondades de toda situación ordenada y mesurada, y lo proyecta como el objetivo que debe promoverse en el orden político.

La pregunta ‘¿cómo hay que vivir?’ atraviesa todo el diálogo. Y los sucesivos intercambios van delineando una doble respuesta: la

²⁰ Pl. *Gorg.* 503a.

vida centrada en la exacerbación del placer y del deseo, que lleva a promover el propio interés en detrimento del de los demás, y la vida centrada en el bien, en la verdad y la moderación, que busca la armonía de todos. A este esclarecimiento se llega a través del análisis de la retórica, porque a cada uno de estos modos de transitar la vida le corresponde un tipo particular de retórica: a la primera, una que seduce por adulación (κολακεία) y que se asienta en apariencias; a la otra, una que se ocupa de la verdad y que mantiene el compromiso en hacer mejores a los ciudadanos, entendiendo por ‘mejor’, con almas armónicas y ordenadas.

Todo esto, que constituye el mensaje esencial del diálogo, no solo encuentra en el mito final una síntesis perfecta, sino que está puesto allí en términos de superación de un modo de vida, respecto del otro.

Temprano en el relato, se nos dice que los jueces yerran sus juicios (κακῶς οὖν αἱ δίκαι ἐκρίνοντο), desvían sus decisiones (ἐκπλήττονται) por causa de las vestiduras (ἀμπεχόμενοι).²¹ Como en el discurso de Polo, las apariencias son esencialmente perturbadoras para llegar a la verdad y a la justicia. Las vestiduras, los testimonios de familiares y amigos, confunden a los jueces, que no llegan a ver claramente la condición de cada uno.

Una vez que Zeus interviene para quitar los velos o mediaciones con las que llegan las almas sometidas a juicio, se anuncia que han quedado dos caminos posibles para las almas: para las justas, el que conduce a la Isla de los Bienaventurados; para los injustos, la que los lleva al Tártaro. Los dos destinos sintetizan los modos de vida que Sócrates explicó en el discurso precedente, y que se ligan a modos de concebir y practicar la retórica.

Sócrates profundiza la explicación, para que comprendamos la trascendencia de la vida justa y de trabajar en pos de un alma armóni-

²¹ Pl. *Gorg.* 523c.

ca y ordenada: como en *Fedón*,²² la muerte es separación del alma y del cuerpo (524b3); la disposición (τὴν ἔξιν) que tenían el cuerpo y el alma durante la vida permanecen después de la muerte (524b5) durante cierto tiempo (524d2: ἐπὶ τινα χρόνον). El alma guarda las marcas de las injusticias realizadas durante la vida. Así es como se llena de desorden y de infamia (525a6: ἀσυμμετρίας τε καὶ αἰσχρότητος). Será enviada entonces a purificarse a través del “castigo adecuado” (525a7: τὰ προσήκοντα πάθη). Como se adelantó en el intercambio con Polo (478c-479d), el castigo no debe rehuirse –sino todo lo contrario–, ya que produce una suerte de purificación de las impurezas del alma. La idea de que el castigo se inflige para mejorar al injusto y como ejemplo no es nueva en Platón.²³ Estas almas que deben curarse –en términos de la conversación con Polo–, salen en su mayoría de hombres poderosos, como los promovidos por Polo y por Calicles (526a).

El momento crucial de la vida de cada uno será aquel en que se determine si su alma es o no curable, porque así se establece si alguna vez se dirigirá finalmente a la Isla de los Bienaventurados, o si quedará eternamente en el Tártaro. Sócrates ilustra esta idea con los tres personajes que, en *Odisea* XI, pagan sus culpas durante toda la eternidad: Sísifo, Tántalo y Ticio. Hacia el final del diálogo, una clara señal de las implicaciones de lo dicho hasta aquí sirve de síntesis:

Tomemos como guía este relato que ahora nos ha quedado manifiesto (σημαίνει), que nos indica que el mejor género de vida (οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου) consiste en vivir y morir ejercitando (ἀσκοῦντας) la justicia y todas las demás virtudes”.²⁴

²² Pl. *Fd.* 64c-65a.

²³ Pl. *Prot.* 323d-325c.

²⁴ Pl. *Gorg.* 527e.

De este modo, el mito encuentra, replica y sintetiza los argumentos desarrollados por Sócrates sobre la trascendencia de la vida justa.

4. CONCLUSIÓN

En este trabajo nos detuvimos en la naturaleza del mito creado por Platón al final del *Gorgias*. Luego de considerar la posibilidad de que el filósofo considere al mito como un relato verdadero, propusimos que es en verdad una narración cuyo estatuto de verdad o de falsedad es irrelevante, pero que induce al oyente a percibir una verdad o un aspecto de ella. Propusimos entonces que para Platón el mito tiene un carácter meta-veritativo.

Como ejemplo de esto, el mito escatológico del *Gorgias* se vuelve paradigmático: el filósofo toma un relato de la tradición, y lo transforma, introduciendo el concepto de justicia y de moderación que profundizan y colocan en una perspectiva filosófica la versión homérica. La transformación tiende a mover al oyente a una reflexión sobre su propia vida.

Finalmente, el mito tiene una naturaleza sintética. En él se re-toma, y se presenta sucintamente, el núcleo de la posición sostenida por Sócrates en sus intercambios con los tres interlocutores. El mito redimensiona tal posición en términos de reflejo, ya que la perspectiva humana de lo que sucederá después de abandonar el cuerpo ilumina lo que debe ser una aspiración constante para el hombre en su vida cotidiana. De este modo, incluso si se presenta como relato mítico sobre la vida después de la muerte, no se trata sino de confirmar las trascendentes consecuencias de la injusticia, y promover así un modo de vida que conserve la armonía y el orden en el alma.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones Y TRADUCCIONES

- HOMERO. *Odisea* (trad. José Luis Calvo Martínez), Madrid: Cátedra, 2006.
- HOMERO. *Odisea* (trad. José Manuel Pabón). Madrid: Gredos, 2000 (reimpr.)
- PLATO. *Euthythro, Apology, Cristo, Menon, Gorgias, Menexenus*, (transl. with commentary by R. E. Allen), New Haven and London: Yale University Press, 1984.
- PLATO. *Gorgias* (a revised text with intr. and commentary by E. R. Dodds), Oxford: Clarendon Press, 2002.
- PLATO. *Gorgias* (transl. and notes by T. Irwin), Oxford: Clarendon Press, 1979.
- PLATO. *Gorgias* (transl. D. Zeyl), Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987.
- PLATÓN. *Gorgias* (trad. J. Calonge), Madrid: Planeta - De Agostini, 1998.
- PLATON. *Œuvres Complètes* Vol. XIII, 2^o Partie (trad. J. Souilhé), *Dialogues suspects*, Paris : Les Belles Lettres, 1930.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- ATAUFFER, A. *The Unity of Plato's Gorgias*. Rhetoric, Justice and Philosophic Life, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BRISSON, L. *Plato, the Myth Maker* (transl. Gerard Nadaff), Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999.
- COLLOBERT, C., DESTREE, P., GONZALEZ, F. J. *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Mnemosyne. Supplements 337. Leiden, Boston: Brill, 2012.

- DILMAN, I. *Morality and the inner life. A Study in Plato's Gorgias*, London: The MacMillan Press Ltd., 1979.
- DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional* (trad. María Araujo), Madrid: Alianza, 1960.
- DROZ, G. *Los mitos de Platón* (trad. D. Chiner), Madrid: Labor, 1992.
- ERLER, M., BRISSON, L. (eds.). *Gorgias - Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007.
- LIEBERSOHN, Y. *Who is afraid of the rhetor?* Piscataway: Gorgias Press, 2014.
- LISI BERETERBIDE, F. "El mito en Platón. Algunas reflexiones sobre un tema recurrente", *Areté* 21.1, 2009: 35-49.
- MONDOLFO, R. *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires: Eudeba, 1962.
- MURRAY, P. "Platonic 'Myths'", DOWDEN, K., LIVINGSTONE, N. (eds.), *A Companion to Greek Mythology*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2011: 179-193.

LEGALIDAD, LEGITIMIDAD Y EXCEPCIÓN EN JENOFONTE: EL CASO DE LA MONARQUÍA

RODRIGO ILLARRAGA Y JUAN BAUTISTA BARDI¹

RESUMEN: Este trabajo analizará el problema de la legalidad y la legitimidad en la filosofía política de Jenofonte centrándose en pasajes clave de *Ciropedia* y *Memorabilia*. Para comprender el retrato de ambos conceptos se recurrirá a la figura de la monarquía, trabajada por el autor socrático. El trabajo propondrá que el tratamiento de la legitimidad y legalidad supone una categoría no abordada explícitamente por el autor: la excepción. Así, el pensamiento de Jenofonte se puede ver como un antecedente para categorías de análisis contemporáneas que brindan un enfoque dúctil al estudio de los sistemas político-jurídicos.

Palabras clave: Jenofonte, *Ciropedia*, *Memorabilia*, ley, excepción.

ABSTRACT: This paper presents the topics of legality and legitimacy in Xenophon's Political Philosophy, focusing on key passages from *Cyropaedia* and *Memorabilia*. To understand the portrait of both concepts the paper addresses the portrait of monarchy extensively described by the Socratic author. The paper proposes that the treatment of legitimacy and legality involves the *exception*: a category not explicitly mentioned by the author. Thus, Xenophon's thought can be understood as a precedent for contemporary categories of analysis that allow a flexible approach to the study of political-legal systems.

Keywords: Xenophon, *Cyropaedia*, *Memorabilia*, law, exception.

¹ R. Illarraga: Universidad San Sebastián, UBA, CONICET.

Correo: rodrigoillarraga@gmail.com

J. B. Bardi: UC Berkeley, UBA, CONICET. Correo: juanbautistabardi@gmail.com

Fecha de recepción: 1/3/2025; fecha de aceptación: 3/6/2025.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.33.2024.p21-43>

Iniciando una larga tradición viva desde el Renacimiento, con el ejemplo de la Serenísima República de Venecia, Jenofonte mide la calidad de un gobierno por su estabilidad.² Todo gobierno, sin importar su sistema político, está destinado inexorablemente al fracaso, sostiene al inicio de la *Ciropedia*, “dada la naturaleza de los hombres, que se revelan frente a todo aquel que imaginan los quieren dominar” (*Cyr.* 1.1.2). Democracia, aristocracia y tiranía o monarquía (la clásica división entre gobierno de muchos, de algunos, y de uno) están destinadas a caer y ser reemplazadas por gobiernos y sistemas políticos de distinto signo (*cf.* *Cyr.* 1.1.1). Para Jenofonte no hay diferencia en la forma que el poder toma, sino en la misma existencia de un núcleo de poder que funcione como imán y foco para neutralizar la tendencia natural humana a rechazar la dominación.

Pero en la misma *Ciropedia* Jenofonte detecta una excepción que, como tal, sirve de espejo y manual para identificar las formas y modos de un gobierno que quiera perdurar. Ciro, el fundador del Imperio Persa, logró mantener el dominio sobre un Imperio que, hoy sabemos, abarcó a casi un cuarto de la población mundial. Los seres humanos siempre se rebelan; no obstante, Ciro logró adhesión de pueblos y naciones que nunca vio ni vería personalmente: despertó en algunos deseos de ser gobernados por él y, en otros casos generó terror de rebelarse (*Cyr.* 1.1.3). Lo que Ciro poseía, ese diferencial que lo vuelve un caso excepcional, es conocimiento. (*Cyr.* 1.1.3).³

² Para una mirada elemental sobre el impacto de Jenofonte en el periodo, ver ROOD, TAMIOLAKI (2023), HUMBLE (2018, 2020a, 2020b 2023), GROGAN (2020, 2021), KENNEDY (2023) y GISH, FARRELL (en prensa)

³ Sobre el comienzo de *Ciropedia* ver TATUM (1989: 56-66) e ILLARRAGA (2017a).

Laclau afirma en el Prefacio de *La razón populista* que el discurso de la filosofía política desde la Grecia clásica está signado por “la afirmación de que la gestión de los asuntos comunitarios corresponde a un poder administrativo cuya fuente de legitimidad es un conocimiento apropiado de lo que es la buena comunidad”.⁴ Pero en Jenofonte este conocimiento no trata, en primera instancia, acerca lo que es una buena comunidad: es uno que aborda las prácticas y estrategias de gobierno, las herramientas que tiene el gobernante para asegurar su estabilidad. Esa estabilidad se obtiene principalmente trayendo una buena vida a la sociedad, *leitmotiv* enfatizado a lo largo del *corpus* del autor.⁵

El caso de Ciro se condice con el de Agesilao en el encomio homónimo, pero también con el *Hierón*, diálogo pseudosocrático largamente discutido por Leo Strauss y Alexandre Kojève.⁶ Allí, el poeta Simónides propone una reconversión virtuosa al tirano brindando una suerte de manual político que, de ser seguido al pie de la letra, resultará en que la sociedad obedezca de buen grado al gobernante.⁷ La insistencia en las figuras individuales en posiciones de liderazgo, también presente en la *Anábasis* a través de la misma figura de Jenofonte y en los consejos del *Comandante de caballería*, parece ser una apuesta narrativa por las conducciones políticas unipersonales.⁸

⁴ LACLAU (2005: 5)

⁵ Ejemplos clave son las palabras de Ciro el Viejo en su lecho de muerte (*Cyr.* 8.7.23ss), el fin del discurso de Simónides en el *Hierón* (*Hier.* 11.9), y la descripción de los objetivos de Sócrates en *Mem.* 4.2.2ss. Esta idea del gobernante como proveedor de *eudaimonia* se encuentra analizada con precisión en GRAY (2013).

⁶ GOUREVITCH, ROTH (2013: 215 y ss.)

⁷ MÁRSICO, ILLARRAGA, MARZOCCA (2017: Introducción).

⁸ Sobre el problema del liderazgo véase BUXTON (2016) y para el caso de Anábasis, HUITINK, ROOD (2016).

Se podría imaginar que esto responde a una forma de entender los vínculos interpersonales, no obstante, el principio que opera es el de la estricta capacidad individual: la habilidad para aprender algo y luego ponerlo en juego depende de una estructura dada por naturaleza, elemento base sobre el que luego operan situaciones contingentes (e.g. contar con los recursos necesarios para implementar lo aprendido y el azar, cf. *Cyr.* 1.1.6, *Oec.* 21.10).⁹ Es casi por fuerza, frente a lo improbable de la excepcionalidad, que el liderazgo político se concentra individualmente (cf. *Cyr.* 1.1.3)

Debemos detenernos en la referencia a conducciones o gobiernos “unipersonales”, una que apela a el sentido etimológico de monarquía. Pero en Jenofonte esta dinámica individual puede tomar dos formas, dos modos distintos de cómo puede ejercerse el poder. En *Memorabilia* 4.6.12 se lee:

“En cuanto al reinado y la tiranía, pensaba que ambas eran formas de gobierno, pero juzgaba que había diferencias entre ellas. Consideraba que el reinado era un gobierno consentido por los ciudadanos de acuerdo con las leyes de la ciudad, y la tiranía un gobierno ejercicio sin consentimiento y no según leyes, sino como quisiera el gobernante”.

La diferencia entre ambos sistemas políticos se asienta en dos aspectos colindantes, íntimamente vinculados: cómo el gobernante se vincula con las normas de la sociedad gobernada, y cuál es su grado de acep-

⁹ El respecto de las características individuales que operan en la arena del liderazgo político véase SANDRIDGE (2012), KEIM (2016, 2018), ILLARRAGA (2020, 2021) y MILIONE (en prensa).

tación. En otras palabras, lo que separa tiranía de reinado es la legalidad y la legitimidad con la que se gobierna. Es importante notar que, de este modo, no existe diferencial en donde la tradición lo ubica: tiranía o reinado no se diferencian en la forma en la que se ha accedido al poder (*e.g.*, si se trata del heredero de un reino, de un conquistador extranjero, o de un ciudadano ascendido al poder mediante el apoyo popular).¹⁰

Pero esta definición de *Mem.*, 4.6.12 tiene otros corolarios de alto impacto en el análisis de la Jenofonte: establece un esquema sumamente dúctil, extraño a la antigüedad. ¿Por qué? Las nociones del período clásico respecto de la tiranía se centran en variables fijas: la tiranía está signada por el origen del poder, por cómo se arribó al gobierno o por el entramado psicológico del propio tirano (aquí entra paradigmáticamente la caracterización de la tiranía en *República*).¹¹ No obstante, Jenofonte establece que debemos entender el tipo de gobierno a partir del vínculo que se establece entre un gobernante y gobernados a partir de dos elementos que, en la obra del mismo autor, están abiertos a constante transformación: el entramado legal y el consenso. En efecto, leyes y voluntades son elementos que mutan y se alteran. Por ello, reinado y tiranía no son designaciones estancas, sino que son categorías dinámicas que integran la dimensión temporal, actualizándose según el contexto.¹²

Por lo anterior, un mismo gobierno monárquico, unipersonal, puede mutar a lo largo del tiempo, alternando de reinado a tiranía y de tiranía a reinado, dado que las relaciones entre gobierno y gobernantes

¹⁰ Respecto de la legalidad y legitimidad en Jenofonte, especialmente para el caso de la Constitución de los lacedemonios, véase MÁRSICO, ILLARRAGA, MARZOCCA (2017: Introducción).

¹¹ Véase MORRISON (2002) e ILLARRAGA (2023).

¹² Cf. MORRISON (2002: 181-2).

que marcan el desarrollo de estas categorías se actualizan con el paso del tiempo. Podemos pensar ejemplos de esto: imaginemos a un político que llega al gobierno mediante la fuerza (o incluso mediante elecciones de dudosa legalidad) sin un apoyo masivo, pero una vez asentado en el poder logra hacerse de la voluntad popular y constituir un nuevo aparato normativo. Analizado bajo las categorías de Jenofonte, estaríamos obligados a señalar que estamos en presencia de una tiranía que ha encontrado los modos para volverse un reinado. Algo de esta impronta vive en el *Ciro* de la *Ciropedia*, una suerte de príncipe nuevo de Maquiavelo: más allá de sus orígenes nobles, el signo de su éxito político radica en la creación de un dominio territorial inédito que abarca Asia entera.¹³ La descripción viva de senderos políticos enrevesados, doblemente marcados por el azar y la habilidad, confirma el carácter vivo y mutable de la concepción jenofontea de la política y, en concreto, de la legalidad y legitimidad que permiten categorizar a un gobierno como reinado o tiranía. La conquista a través de las armas parece ser solamente parte de un camino cuyo destino último tiene fuertes elementos de consenso:

“Sabemos que a *Ciro* le obedecían voluntariamente, incluso los unos distaban de él muchos días de camino, otros incluso meses, otros que no lo habían visto nunca y otros que sabían bien que ni siquiera lo verían jamás y, sin embargo, deseaban hacerle caso” (*Cyr.* 1.1.3).

¹³ Esta posición de base en TATUM (1989), y DUE (1989). Véase para una aproximación general TAMIOLAKI (2017: *passim*).

LA RELACIÓN ENTRE LEGITIMIDAD Y LEGALIDAD

Seguros de que el gobierno de Ciro es aceptado libremente y tomada su figura como un paradigma que es posible extender sobre el pensamiento de Jenofonte, volvamos sobre la ley. Ya sabemos que la tiranía está asociada, precisamente, al quiebre de la legalidad y a un gobierno impuesto por sobre la voluntad de los gobernados. Ahora bien, la pregunta que deberíamos hacernos es la siguiente: ¿cuál es la relación existente entre legalidad y legitimidad? ¿Acaso el respeto a las leyes de la ciudad y el consentimiento de los gobernados son conceptos que se implican mutuamente o entre ellos existe cierta autonomía?

Memorabilia 1.2.41-44 arroja luz sobre dicha compleja dinámica. Allí Alcibíades decide interrogar a Pericles sobre la naturaleza de la ley, a lo cual este último responde “son leyes todo lo que el pueblo reunido en asamblea y mediante acuerdo ha decretado (ἔγραψε), diciendo lo que se debe hacer y lo que no”. En la respuesta de Pericles vemos como las fronteras entre legalidad y legitimidad devienen difusas, quedando ambos conceptos solapados. La ley se asimila a la voluntad del pueblo. A su vez, se deja de lado todo análisis de la sustancia o contenido de dicha norma, restringiendo su validez meramente a un factor formal.

Alcibíades es rápido en advertir que la posición de Pericles estaría restringida solo a *póleis* democráticas, por lo que propone testearla al resto de los tipos de gobierno ¿Acaso la equivalencia entre ley y voluntad del pueblo se sostiene en un gobierno unipersonal? Pericles reformulará su posición adaptándola a la lógica de dicha modalidad: “también lo que el tirano en el ejercicio del gobierno decreta, también eso se llama ley”. Si bien el *strategós* ateniense ha mantenido el rigorismo formal a la hora de determinar la validez de la ley, en esta

respuesta parece haber dejado de lado el factor crucial: la voluntad o consentimiento popular.

A priori, parecería que existe una clara diferencia entre los gobiernos democráticos y los unipersonales. En los primeros, toda ley ya trae aparejado el consentimiento de los gobernados, dado que este forma parte esencial del proceso por el cual son creados. No sucedería lo mismo en los gobiernos unipersonales, donde los ciudadanos no tendrían participación en dicho mecanismo. Pero entonces, ¿legalidad y consenso popular transitarían por carriles separados cuando estamos refiriéndonos a regímenes no democráticos? Como veremos, la conclusión a la que arriban Pericles y Alcibíades es más compleja y guardaría armonía con la esquematización propuesta por Jenofonte en *Mem.* 4.6.12.

Para Jenofonte, y aquí uno de sus importantes aportes a la filosofía política venidera, el consentimiento de los gobernados tiene un papel crucial incluso en los gobiernos unipersonales, siendo a su vez uno de los factores determinantes para realizar la diferenciación interna entre tiranías y monarquías. La particularidad es que las disposiciones u ordenes sancionadas por estos gobiernos tienen un vínculo contingente, más no necesario, con dicho consentimiento popular. El gobernante *podrá* obtenerlo de sus gobernados haciendo uso de la persuasión (*peithō*). Ahora bien –y aquí es donde el razonamiento se complejiza– el consentimiento de los gobernados sí pareciera ser necesario para que la disposición u orden del gobernante pueda ser considerada estrictamente una ley (*nómos*), y no mera violencia (*bía*):

— “Entonces, cuantas acciones obliga a hacer un tirano, sin persuadir a los ciudadanos, ¿es ilegalidad?”

— Yo creo que sí, dijo Pericles, y en ese caso retiro lo de que es ley cuanto ordena un tirano prescindiendo de la persuasión”.

Esto mostraría que la equivalencia originaria que Pericles estableció al comienzo entre legalidad y legitimidad popular, propia de los gobiernos democráticos, también se sostiene en *póleis* no democráticas. Simplemente cambiaría la forma por la cual el consentimiento de los gobernados es requerido. En la primera los mismos gobernados son los que participan activamente en la sanción de las leyes. En los reinados el consentimiento del pueblo es algo que el gobernante debe lograr por medio de la persuasión. Por ende, el polo activo se traslada al monarca, mientras que los gobernados adoptan una posición más pasiva. Si el gobernante falla en lograr el consentimiento, no podremos hablar de ley, sino más bien de violencia, y conforme a la esquematización de *Mem.* 4.6.12, el gobernante se posicionará como un tirano, mas no como un rey.

Es crucial remarcar lo siguiente. Tanto para distinguir al reinado de la tiranía, como para introducirnos a la relación entre legalidad y legitimidad, Jenofonte elabora una herramienta conceptual sumamente sutil pero necesaria. Parecería que habría tres distintos niveles mediante los cuales las personas son compelidas a actuar. El primero es la mera obligación, la cual ni siquiera exige el ejercer una posición de gobierno para poder ser impuesta. El segundo es las disposiciones – no necesariamente leyes - provenientes de quienes ejercen el gobierno. Como parece advertir Jenofonte, entre ambas habría una relación de género y especie:

“Yo creo que todo lo que uno obliga a hacer a alguien sin convencerle, tanto si lo decreta como si no...”.

En el último nivel se ubican las leyes. No toda disposición proveniente de quien ejerce el poder tiene, por virtud propia, carácter de ley. Es decir, el acto de decretar (γράφω) no siempre trae como resultado una ley (νόμος). Lo interesante es que la normatividad no estaría otorgada o denegada por la armonización de dicha disposición a un plano supralegal; ni siquiera por algún aspecto sustancial de la disposición, sino que, manteniéndose en un planteo estrictamente formal, es el consenso de los gobernados lo que determinaría su estatus de ley.

EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA EN EL REINADO Y LA TIRANÍA

En *Cyr.*, I.3.18 se vuelve sobre el problema de tiranía y reinado. Mandane, la madre de Ciro, señala las diferencias entre estos tipos de gobierno a partir de su conocimiento directo de ambas formas. Su esposo, Cambises, gobierna Persia, una suerte de monarquía constitucional, con respeto al entramado normativo e institucional que ciñe todo aspecto de la vida de los persas. En efecto, el sistema político persa, semejante a la Esparta descrita por Jenofonte en su *Constitución de los Lacedemonios*, está signado por un control prácticamente total sobre todo aspecto de la vida individual y comunitaria donde el rey cumple principalmente funciones simbólicas y religiosas. Pero durante su juventud, Mandane ha conocido un mundo diametralmente opuesto: en Media, gobierna su padre Astiages, quien a diferencia de Cambises gobierna según su voluntad sin atender a la ley: ¿cuál es el camino político de Ciro, el modelo de Jenofonte? ¿El de su abuelo, el

déspota de Media, o el de Cambises, su padre, el rey de Persia? Si bien la respuesta parecería evidente, la particularidad de este pasaje reside en que Jenofonte incorporará un nuevo elemento crucial en la oposición entre tiranía y reinado.

La discusión comienza con Mandane preguntándole al joven Ciro cómo es que pensaba aprender la “virtud de la justicia” (*Cyr.*, 1.3.6). Ciro le responde que ya había adquirido dicho conocimiento, dado que en Media su maestro lo entrenó para juzgar conforme a la ley. Para el maestro, “lo legal es justo y lo ilegal es violencia” (*Cyr.*, 1.3.17).¹⁴ Esta asimilación se asemeja a la conclusión arribada por Alcibíades y Pericles, y a su vez la completa, dado que allí el concepto de justicia no había aparecido.

Aparentemente, solo en una ocasión Ciro habría errado en su juicio y sufrido un subsecuente castigo del maestro: habiendo dos niños, uno grande con una túnica pequeña y uno pequeño con una túnica grande, juzgó correcto redistribuir los bienes en función de la conveniencia de los implicados, ignorando que el niño grande previamente había tomado por la fuerza la túnica del pequeño. Pero “lo justo” para el maestro era ceñirse estrictamente a aquello que la ley establece, y la ley en Media castiga a quien se apropia de lo ajeno.

Siendo conscientes de la habitualmente olvidada coherencia que Jenofonte exhibe en toda su heteróclita obra, resulta de todas formas pertinente preguntarnos cómo este pasaje se relaciona con los anteriormente analizados. Conforme a *Memorabilia* 4.6.12, quedó claro que el rey es quien gobierna conforme a ley. En virtud de *Mem.* 1.2.41 sabemos que la ley, para ser considerada como tal, necesita del consentimiento de los gobernados. Lo que incorpora el pasaje bajo análisis es el vínculo entre ley y justicia. Jenofonte parecería estar abriendo

¹⁴ Sobre este episodio véase DANZIG (2009) e ILLARRAGA (2017b).

una ventana a la posibilidad de que el gobernante deje de lado la ley cuando su aplicación estricta en casos concretos lleve a resultados injustos. Pero ¿acaso este apartamiento de la norma positiva es propio de un rey?

Antes de responder esa pregunta, es menester remarcar que para Jenofonte la justicia no tendría un carácter absoluto, inmutable y transcultural. Luego de que Ciro termina de relatar la anécdota de la distribución de las túnicas, es Mandane quien le advierte lo siguiente: “En el país de tu abuelo y en Persia no tienen por justo los mismos hechos”; por ejemplo, “en Persia consideran justa la igualdad” (*Cyr.* 1.3.20).

Al presentarnos esta concepción relativista de la justicia, Jenofonte estaría confirmando aquello que ya había sido prefigurado en el pasaje entre Alcibíades y Pericles. Allí, rechazando de pleno un enfoque iusnaturalista, se había afirmado que la ley no adquiere su validez en virtud de su armonización a una instancia supralegal, sino meramente con su aceptación por parte de los gobernados.

Esto también guarda coherencia con el comienzo del famoso pasaje *Memorabilia* 4.6. Allí Jenofonte busca mostrar como Sócrates “hacía más capaces para el diálogo a los que le seguían” introduciéndonos a una conversación entre el maestro y Eutidemo. El punto de partida de la discusión es el concepto de “piedad”, lo que deriva en la distinción entre dos tipos de leyes: las leyes relativas a los hombres (*τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα*) (*Mem.* 4. 6. 6) y leyes relativas a los dioses (*τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα*) (*Mem.* 4 6.4). Lo que nos interesa mostrar es que a ninguno de estos ámbitos normativos Jenofonte le otorga una justificación propiamente divina. Ni siquiera las leyes que establecen como los dioses deben ser honrados tienen un fundamento

ultimo de validez en una instancia que trascienda lo estrictamente positivo.

Ahora bien, no por rechazar una perspectiva iusnaturalista y circunscribir la noción de justicia a un ámbito estrictamente mundano y contingente, podría decirse que Jenofonte adscribe a un subjetivismo extremo. Todo lo contrario, parecería que el filósofo ateniense brinda un parámetro muy claro en torno a cómo entender la justicia: la conveniencia o utilidad.

Desde ya, esta puede verse en la actitud del joven Ciro. La distribución de las túnicas no es una decisión arbitraria o caprichosa. Es guiada estrictamente por razones de conveniencia. Los niños debían poseer las prendas que mejor se ajustaban a sus cuerpos respectivamente.

Jenofonte nos introduce a otro pasaje que refuerza dicha hipótesis. En el relato queda claro que el reto de su maestro no parece haber tenido demasiado peso en el joven Ciro: su primera decisión en un cargo público (cuando es designado comandante de las fuerzas persas) consiste, como en el caso de los niños y sus túnicas, en redistribuir bienes en función de la conveniencia.¹⁵ Al comienzo de los eventos que dan inicio al conflicto que resulta en la fundación su Imperio, Ciro altera toda la organización por clases que constituye el núcleo y soporte de la particular sociedad persa. En pos de tener una potente fuerza militar, Ciro reparte las armas de la clase gobernante entre todos los soldados rasos, posibilitándolos de obtener honores y cargos hasta en ese entonces vedados para ellos. Esta decisión, que transforma radi-

¹⁵ De todas formas, como veremos más adelante, la redistribución de las armas se diferencia del ejemplo de la redistribución de las túnicas, en tanto es una decisión tomada en un momento excepcional en donde la misma subsistencia del reinado se encuentra en juego.

calmente la estructura social, pedagógica y normativa de Persia, será la que permita a Ciro conquistar a Asia entera.

A la luz de estos ejemplos, no resulta llamativo que en *Mem.* 4. 6. 8, previo a la distinción entre tiranía y reinado, Jenofonte decida poner en boca de Sócrates y Eutidemo que “lo útil” es idéntico a “lo bueno”.

Volviendo a la pregunta que había quedado pendiente, las últimas palabras de Mandane resultan nuevamente cruciales:

“pues él (el rey de Media, abuelo materno de Ciro) se ha hecho a si mismo soberano absoluto en Media; en cambio, en Persia consideran justa la igualdad: y tu padre es el primero que ejecuta lo ordenado por la ciudad y recibe lo ordenado. No tiene como medida su voluntad sino la ley. De modo que ten cuidado, no vaya a ser que mueras a latigazos cuando estés ya en casa, si vuelves habiendo aprendido de tu abuelo en vez del poder del rey, el del tirano, que, entre otras cosas, consiste en creer que el tirano debe poseer más que nadie”.

En conclusión, si Mandane culmina la discusión señalando que en Persia, a diferencia de Media donde rige un tirano, el rey se somete a la ley de la ciudad y su medida no es su propia voluntad, pero a su vez critica la opinión del maestro de Ciro, quien había sugerido una aplicación estricta de la ley en la distribución de las túnicas a los niños, se advertiría lo siguiente: un rey bien podrá apartarse de la norma positiva en casos concretos si su aplicación lleve a resultados injustos. Ahora bien, esta decisión no será caprichosa o arbitraria, como bien

podría ser la de un tirano, sino que se fundará en un parámetro racional: la conveniencia o utilidad.

**EL REY ANTE LA RUPTURA DE LA NORMALIDAD:
EL ESTADO DE EXCEPCIÓN**

Hasta el momento, parecería que para Jenofonte los vínculos que unen al rey con la ley, el consentimiento del pueblo y la justicia son bastante claros y directos. Si esto es así, bien puede deberse a que en todos los pasajes analizados previamente, del gobernante se desenvolvió en lo que podríamos llamar un “estado de normalidad”. Pero como veremos a continuación, dichos vínculos tienden a complejizarse cuando el rey es sometido a una situación excepcional que pone en riesgo la subsistencia del régimen. Esto no nos debería sorprender, dado que como bien anticipamos al comienzo, una de las características más importantes en la distinción entre tiranía y reinado realizada por Jenofonte es su carácter dúctil y flexible.

Habiendo hecho esta advertencia, revisemos un sugerente pasaje hacia el final de la *Ciropedia* que comienza a arrojar luz sobre la cuestión:

“En efecto, le parecía percibir que los hombres se hacían mejores también gracias a las leyes escritas; y estimó que para los hombres el buen gobernante era una ley viviente, ya que se basta para ordenar, ver quién es indisciplinado y castigarlo” (*Cyr.* 8.1.22).

Esta presentación del buen gobernante no simplemente sometido al ordenamiento normativo sino incluso asimilándose con este en tanto “ley viviente” cuesta de armonizar con la caracterización previa de la monarquía. No obstante, puede explicarse aceptando que el rey *es* la ley *precisamente* porque puede decidir su quiebre, suspensión, restructuración y reimplantación, cuando de eso dependa la misma subsistencia del gobierno, entendido como orden alcanzado a través de disciplinamiento. *Ciro* es la ley que, en situaciones de extrema necesidad, puede (y, más importante, debe) apartar, mutar y reordenar la ley escrita.

Frente a qué se suspende la ley? ¿Qué es lo que motiva este estado de excepción en Jenofonte? La aparición de un enemigo, pero no cualquier enemigo, sino uno irreductible mediante el convencimiento. Desde el principio de *Ciropedia* y a partir del *Hierón*, la estrategia política en Jenofonte es doble: premios y castigos, generar gratitud y despertar temor. Pero la estrategia prioritaria, el despertar agradecimiento y deseo de ser gobernado, tiene sus límites en el enemigo radical. El antagonista de *Ciropedia*, el Asirio, es precisamente este tipo de enemigo, signado por la irracionalidad y la violencia caprichosa. Los dos momentos que en *Ciropedia* funcionan como compendio o guía política avanzan en ese lado. Me refiero al comienzo de la obra, donde *Ciro* recibe los consejos de su padre, y hacia el final, cuando en el lecho de muerte *Ciro* expone a sus hijos la razón de su éxito.

Los dos momentos son dignos de mención. El primero, inmediatamente antes de iniciar el periplo militar de *Ciropedia*, está signado por Cambises diciendo a *Ciro* que, de cara a los enemigos debe ser "conspirador, disimulado, tramposo, mentiroso, ladrón, bandido y superior en todo" (*Cyr.*, 1.6.27). *Ciro* no entiende, ya que se le ha enseñado a respetar a todos. Cambises le insiste a *Ciro* en que hay que

“perjudicar a los enemigos” (Cyr., 1.6.28) ya que así “serías el hombre más justo y respetuoso de la ley” (Cyr., 1.6.27). Es en esta aparente paradoja donde aflora la lógica de la excepción en Jenofonte. El aparato normativo apoya su misma existencia en la realización de actos contrarios a lo que las mismas leyes disponen, en tanto estos sea necesarios para garantizar su subsistencia. Sobre el enemigo no regirá la ley vigente en situaciones de normalidad, sino que se abre una ámbito gris, difuso e indeterminado, en donde todo estaría justificado en pos de eliminar el elemento disruptivo y así retornar a la estabilidad en donde el imperio de la ley vuelva a reinar. Jenofonte, irónicamente hablará de “normas (νόμῳ) contra los enemigos” (Cyr. 1. 6. 34).

Pero sería un error creer que dicha situación extrema solo tiene efectos sobre quien pone en jaque al reinado. Las repercusiones también se dan hacia el interior de este. Es inmediatamente tras este episodio que Ciro decide apartar la ley fundamental persa, su constitución o *politeía*, para brindar las armas necesarias para vencer al enemigo (Cyr., 2.1.9 y ss.). La idea de excepcionalidad permite entender la aparente contradicción: el “respeto a la ley” propio del rey lo habilita a suspender su vigencia, sin que paradójicamente esto implique su violación: Ciro, en tanto soberano, es la “ley viviente”.

El último discurso de Ciro, dedicado a sus herederos que lo acompañan en sus momento finales, tiene el mismo tono. “He visto que mis amigos han llegado a ser felices gracias a mí y que mis enemigos han sido reducidos a esclavitud por mí” (Cyr., 8.7.7), dice Ciro, indicando la completa aniquilación del enemigo que ha de ser el trabajo del gobernante en lo que acaso es el primer antecedente del famoso apotegma peronista: “al amigo, todo; al enemigo, ni justicia”.

La excepción, producto de la excepcionalidad misma de la aparición de un verdadero enemigo, de un enemigo radical, se testimonia

por la descripción, en *Ciropedia*, del enfrentamiento con distintos adversarios políticos, un grupo que comprende tanto familiares (como su tío Ciaxares, rey de Media), aliados rebeldes (como el Armenio) y viejos enemigos devenidos amigos (como los caldeos). Todos estos personajes, enfrentados con Ciro, son persuadidos de una u otra manera por su genio extraordinario. El caso más llamativo aparece en *Ciropedia* 8.1.45, cuando se describe cómo, ya establecido en el poder, Ciro trata con aquellos comandantes más cercanos que tienen pretensiones de reemplazarlo en su mando. A todos ellos Ciro los persuade: les ofrece su amistad, honores, lugares para cumplir sus ambiciones (*Cyr.*, 8.2.1-5). Los únicos que no son persuadidos por el mejor gobernante imaginable para Jenofonte son los verdaderos enemigos; es a partir de ellos que se abre esta situación normativa tan excepcional.

Si regresamos sobre la identificación entre ilegalidad, imposición y tiranía, queda claro que un gobernante modelo (tal es el caso de Ciro) debe actuar tiránicamente en situaciones extraordinarias y acotadas para, reducido el peligro del enemigo irreducible, volver a una situación de legalidad y consenso. Dentro del esquema de normalidad en el que se lidia con detractores, adversarios o rivales, la modalidad tiránica de gobierno sólo aparece como excepción frente a la irrupción de elementos completamente incompatibles con las dinámicas políticas de la teoría jenofonteica: la gratitud y el temor, que no son otra cosa que instancias de intercambio y reciprocidad. El verdadero enemigo es, en efecto, con quien es imposible establecer vínculo y diálogo, por lo que es dañino tanto para el gobernante como para la sociedad. Este esquema parece aparecer de forma silente en *Memorabilia* 1.2.10, donde Sócrates dice:

“Yo, en cambio, opino que los que practican la prudencia y se consideran capaces de dar enseñanzas útiles a los ciudadanos son los que resultan menos violentos, porque saben que las enemistades y los peligros son propios de la violencia, mientras que con la persuasión se consiguen las mismas cosas sin peligro y con amistad. Los violentados, en efecto, nos odian como si fuéramos ladrones, mientras que los persuadidos sienten estima como si se les hubiese hecho un favor. Por consiguiente, emplear la violencia no es propio de quienes practican la prudencia sino de quienes poseen poderío sin inteligencia”.

La prudencia aquí está vinculada con el rechazo a la violencia (antes asociada a la ilegalidad) porque ella engendra enemistades y peligro; la persuasión, al contrario, permite transformar adversarios en amigos¹⁶. En efecto, esta última afirmación cuadra con lo que hemos visto: la violencia, la ilegalidad, es inútil cuando existe posibilidad de volver amigo a un rival y de allí la idea de que, en esas situaciones, el uso indiscriminado de la agresión es signo de cierta estupidez en el uso del poder político. Pero el mismo esquema propuesto está basado en la insistente posibilidad de persuadir y ello mismo abre necesariamente una pregunta: ¿cómo actuar con quienes no existe ninguna posibilidad de convencimiento, con quienes ya “nos odian como si fuésemos ladrones”?

Leyendo la anterior descripción a partir del caso modelo de Ciro, la prudencia debe ser una guía que impulse a seleccionar una vía que genere vínculos de amistad y potencie la asociatividad *siempre que esto sea posible*. Cuando esto no es una posibilidad, cuando nos

¹⁶ Cf. BEVILACQUA (2015: 150-1).

enfrentamos con un enemigo radical, parece que la única salida es la actitud imprudente de la violencia, con todo lo que ello trae aparejado. En efecto, el conflicto total, el cese de las normas establecidas, el estado de excepción, es una situación de plena inseguridad en tanto todo resultado es incierto. En las escasas situaciones en donde la persuasión no es un camino posible, la excepcionalidad tiránica entra en juego: como Cambises enseña a Ciro y Ciro transmite a sus hijos, toda legalidad cesa. Es útil recordar el ejemplo de la distribución de las armas de *Ciropedia*: de cara a una situación crítica, la ley se suspende para ser reformada en pos de la pervivencia del mismo ordenamiento jurídico. De esta forma, esta interpretación de la prudencia supone que lo óptimo es elegir cursos de acción no violentos, legales, que despierten conflicto innecesario, pero a su vez habilita la opción de un trato lapidario con quienes no es posible diálogo alguno.

CONCLUSIÓN

Como vimos, Jenofonte no sólo presenta una lectura en la cual las categorías de reinado y tiranía no son estancas, sino que, muy notablemente, sugiere que no deben serlo: un buen régimen (un régimen efectivo) debe, para poder existir, habilitar momentos excepcionales de tiranía. Es precisamente la capacidad de suspender la vigencia del entramado normativo los que hacen del gobierno un gobierno, lo que vuelven al monarca, en palabras de Jenofonte, “una ley viviente”: un soberano que, en el límite, encarna el mismo la legalidad y, por tanto, no se rige bajo el esquema normativo regular. Como enseña el *Hierón* y como enfatiza el final del *Económico*, la tiranía como norma es un sistema político desastroso tanto para la sociedad gobernada como pa-

ra el gobernante. El objetivo es, como enseña Simónides a Hierón, buscar la aceptación de los gobernados y gobernar de acuerdo con la ley, esto es, llevar adelante un reinado. Pero el pensamiento de Jenofonte se encuentra atravesado por un feroz pragmatismo, un crudo realismo que lo fuerza a notar que en determinadas situaciones aparecerán enemigos irracionales, irreductibles, que no aceptan la dinámica virtuosa de la amistad y la gratitud y que no pueden ser persuadidos por el miedo. De cara a un peligro imposible de solucionar por los medios del reinado, y que de hecho pone en jaque la existencia misma del gobierno, el monarca puede y debe volverse excepcionalmente un tirano, actuar por sobre la ley y, con ello, reinstaurar la legalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BEVILACQUA, F. Senofonte. *Memorabili*, Torino: UTET, 2025.
- BUXTON, R. *Aspects of Leadership in Xenophon, HISTOS Supplement* 5, 2016.
- DANZIG, G. “Big Boys and Little Boys: Justice and Law in Xenophon’s *Cyropaedia* and *Memorabilia*”, *Polis* 26, 2009: 271-295.
- DUE, B. *The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus: Aarhus University Press, 1989.
- GISH, D., FARRELL, C. *Brill’s Companion to Xenophon’s Reception*, NY: Brill (en prensa).
- GRAY, V. “Xenophon's *Eudaimonia*.”, DE LOUISE, F., STAVRU, A. (eds.) *Socratica III*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013.
- GROGAN, J. *Xenophon’s Cyropaedia* (transl. William Barker), Cambridge: MHRA, 2020.

- GROGAN, J. “Muchos Ciro”: reconsideraciones sobre la *Ciropedia* de Jenofonte y el humanismo renacentista inglés”, ILLARRAGA, R., LOZANO, M. (eds.), *Socratic Voices*, *Archai* 31, 2021: 1-16.
- HUITINK, L., ROOD, T. “Subordinate Officers in Xenophon's Anabasis”, BUXTON, R. (ed.), *Aspects of Leadership in Xenophon*, *HISTOS Supplement*, 5, 2016: 199-242.
- HUMBLE, N. “Xenophon's *Cyropaedia*: fictionalities and receptions”, POUDERON, B. (ed.), *Aux marges du roman antique*, Paris: Beauchesne Éditeur, 2018.
- HUMBLE, N. “The well-thumbed Attic Muse: Cicero and the reception of Xenophon's Persia in the early modern period”, GROGAN, J. (ed.), *Beyond Greece and Rome: Reading the Ancient Near East in Early Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press, 2020a.
- HUMBLE, N. “Worn out in the reading: Xenophon's *Cyropaedia* in the Sixteenth Century”, JACOBS, B. (ed.), *Ancient Information on Persia Re-assessed: Xenophon's Cyropaedia*, *Classica et Orientalia* 22, 2020b: 341-366.
- ILLARRAGA, R. “El extraño reino de un joven príncipe. Política, educación y justicia en la sociedad persa de la *Ciropedia*”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 116, 2017a: 81-105.
- ILLARRAGA, R. “Jenofonte y su diminuto manual de filosofía política” *Symploké* 7, 2017b: 50-60.
- ILLARRAGA, R. “Notes on the Dynamics between Kingship and Tyranny”, MÁRSICO, C., NUNES, D. (eds.), *Xenophon the Philosopher. Argumentation and Ethics*, Bern: Peter Lang, 2023.
- LACLAU, E. *La razón populista*, Buenos Aires: FCE, 2005.
- MÁRSICO, C., ILLARRAGA, R., MARZOCCA, P. Jenofonte, *Constitución de los lacedemonios*, Hierón - Pseudo-Jenofonte, *Constitución de los atenienses*, Quilmes: Prometeo/UNQUI, 2017.
- MORRISON, D. “Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon”, *Les Études philosophiques* 2, 2002: 177-192.

- ROOD, T., TAMIOLAKI, M. *Xenophon's Anabasis and its Reception*, Berlin: De Gruyter, 2023.
- TAMIOLAKI, M. “Xenophon's Cyropaedia. Tentative Answers to an Enigma”, FLOWER, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge: CUP, 2017.
- TATUM, J. *Xenophon's Imperial Fiction*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

**LAS VARIANTES MANUSCRITAS *ILLAS/ILLA*
EN EL PROEMIO DE *METAMORFOSIS* DE OVIDIO: APROXIMACIONES
CRÍTICAS Y FILOLÓGICAS ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XXI**

CHIARA GRIMOZZI¹

RESUMEN: El inicio y el final de las obras literarias antiguas poseía un valor significativo en términos programáticos. En el proemio de *Metamorfosis* de Ovidio se le informa al lector que el tema principal de esta obra es el cambio desde el inicio del mundo hasta la época del poeta. Pero se presenta aquí un problema de manuscritos, las variantes *illas/illa*. El objetivo del presente trabajo consiste en analizar el devenir crítico y filológico de estas variantes manuscritas en el segundo verso del proemio de *Metamorfosis* de Ovidio. Para ello, se realizará un recorrido por las principales ediciones de la obra entre los siglos XIX y XXI y las discusiones acerca de las variantes.

Palabras clave: Ovidio, *Metamorfosis*, proemio, variantes, *illas/illa*.

ABSTRACT: The beginning and the end of literary ancient works had a significant value in programmatic terms. The proem of Ovid's *Metamorphoses* informs the reader that the main subject of the work is the change from the beginning of the world until the poet's times. But here a problem of manuscripts appears, the variants *illas/illa*. The aim of this paper is to analyze the critical and philological course of these manuscript variants in the second verse of the proem of Ovid's *Metamorphoses*. In order to achieve that, it will go through main editions of the work between the nineteenth and twenty-one centuries and discussions about variants.

Keywords: Ovid, *Metamorphoses*, proem, variants, *illas/illa*.

¹ Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata, CONICET. Correo: chiaragrimozzi@gmail.com.

Fecha de recepción: 6/7/2024; fecha de aceptación: 4/2/2025.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.33.2024.p44-69>

INTRODUCCIÓN

El inicio y el final de las obras literarias antiguas poseía un valor significativo en términos programáticos. Latacz (1979) analiza en profundidad los proemios épicos griegos y algunos romanos más importantes (*Iliada*, *Odisea*, *Teogonía*, *Argonáuticas*, *Fenómenos*, *Theriaca*, *Alexipharmaka*, *Eneida* y *Metamorfosis*) y explica que tradicionalmente son considerados la declaración del programa del autor épico, en el que se revela, en primer lugar, el tipo de estructura épica, que el autor quiere seguir, y, en segundo lugar, la intención particular de la obra.² En este sentido, Knox (1986) señala que el proemio de Ovidio en *Metamorfosis* tiene una función precisa, servir como anuncio de los intereses estilísticos y temáticos del poema que introduce.³ Se le informa al lector, en primer lugar, que el tema principal de *Metamorfosis* es el cambio de formas en nuevos cuerpos (*Met.* 1.1-2); en segundo lugar, se pide el favor divino (*Met.* 1.2-3); en tercer lugar, se establece la temporalidad de la obra que va desde el primer origen del mundo hasta la época del poeta (*Met.* 1.3-4).⁴

Latacz clasifica los diversos proemios épicos en *Heldenepos* y *Sachepos* de acuerdo con la combinación del verbo de decir y el objeto: si se restringe a la historia de un héroe o de un tema.⁵ El proemio ovidiano, en la opinión de este crítico, se enmarca en *Sachepos*, pero posee alguna característica de *Heldenepos*: *es ist ein Kreuzungstyp: Das Sachepos, das des Faktors Zeit (als Handlungszeit) nicht bedarf*,

² LATACZ (1979: 137).

³ KNOX (1986: 10).

⁴ Esta temporalidad vista como cronológica resulta discutible, ya que, como bien señala FEENEY (1999: 26), *despite the ostensible form of the arrangement, Ovid is interested in an altogether different use of time from the chronographic*. FEENEY explica muy bien cómo Ovidio subvierte en *Metamorfosis* las cronologías de sus antecedentes romanos tales como Catulo, Cornelio Nepote, Varrón, Enio y Virgilio.

⁵ *Vid.* LATACZ (1979: 140).

wird gekreuzt mit dem Heldenepos, bei dem der Faktor Zeit konstitutiv ist.⁶ Asimismo, el proemio de *Metamorphosis* posee una función performativa, ya que el cambio se experimenta también en un nivel semántico y sintáctico,⁷ porque los versos del proemio van modificándose a medida que los vamos leyendo.

Pero se presenta aquí un problema de manuscritos, las variantes *illas/illa*. El objetivo del presente trabajo consiste en analizar el devenir crítico y filológico de las variantes manuscritas *illas/illa* en el segundo verso del proemio de *Metamorphosis* de Ovidio. Para ello, se realizará un recorrido por las principales ediciones de la obra entre los siglos XIX y XXI y las discusiones acerca de estas variantes.

Las revisiones más actuales sobre este debate se encuentran tanto en Wheeler (1999) como en Barchiesi (2005), O'Hara (2007) y Possanza (2009).⁸ No obstante, ninguno de ellos se ha propuesto estudiar en profundidad no solo los argumentos a favor o en contra de cada variante, sino también los argumentos de quienes propusieron conjeturas y un recorrido de los cambios en las principales ediciones. A

⁶ LATACZ (1979: 144). FLEISCHER (1957) explica también las diferencias del proemio con el resto de la épica. Entre otras cosas, detalla que el inicio, *fert animus*, implica ya una ruptura con el estilo usual épico, que las metamorfosis no es un tema para una epopeya heroica y que la invocación a todos los dioses tampoco es típica en el género.

⁷ Vid. WHEELER (1999: 9).

⁸ Vid. WHEELER (1999: 215 y 16; n. 25), BARCHIESI (2005: 138-140), O'HARA (2007: 106-107), POSSANZA (2009: 311-315). Los cuatro aceptan *illa* como mejor opción. No obstante, los últimos tres no se encuentran incluidos en el desarrollo del artículo, porque, si bien sus reflexiones son correctas, no aportan nuevos argumentos para la adopción de una u otra variante. Evidentemente, después de la edición de TARRANT (2004) la discusión se encuentra saldada. O'HARA (2007: 106-107) observa también que el proemio ovidiano presenta una inconsistencia: *fert animus* (*Met.* 1.1), un impulso independiente, se contradice en *mutastis et illa* (*Met.* 1.2), el impulso divino. Así surge la pregunta sin respuesta: *who changed Ovid's plans, his own heart or the immortal gods?* en O'HARA (2007: 107).

modo de hipótesis, proponemos la comprobación de lo sorprendente que es que, a través de un giro crítico, la lectura con menos difusión manuscrita, *illa*, se convierte en la más aceptable y en la que debe ser considerada como válida en las próximas ediciones.

Evitar ahondar en este problema de variantes, tal como hacen algunas ediciones o traducciones reconocidas, no hace más que desentenderse de cuán estilísticamente elaborados y acabados son estos primeros versos de Ovidio y de cuántas referencias metapoéticas se esconden en el segundo de ellos. Es necesario añadir además que en español no encontramos un estado de la cuestión tan exhaustivo como el aquí se presentará. Por este motivo, esperamos que nuestro artículo les sirva también a aquellos estudiosos que quieran adentrarse, a partir de este conflicto, en el mundo y en la complejidad de la obra.

LOS MANUSCRITOS

Como indican los aparatos críticos de Lejay (1894), Lafaye (1966), Anderson (2008 [1982]) y Tarrant (2004), mientras que la mayoría de los manuscritos acepta la lectura de la última parte del verso 2 como *illas*, en cambio, solo uno o dos manuscritos poseen *illa*. Considerado esto, podría surgir la duda de por qué esta última variante, a pesar de su poca difusión, debería ser suficiente para rebatir la primera. Si nos atenemos a las fechas de los manuscritos, vemos que *illas* figura entre los siglos IX a XIII e *illa* aparece en un manuscrito del siglo XII y en otro del siglo XI, que fue posteriormente corregido en el siglo XIII.⁹ A

⁹ LEJAY (1894) afirma que *illas* figura en los manuscritos M³NLçOPbh, de los siglos IX a XIII e *illa* únicamente en E. LAFAYE (1966) indica que *illas* aparece en los manuscritos MNlops datados de los siglos XI a XIII e *illa* solo en e datado del siglo XII/XIII. ANDERSON (2008 [1982]) expone que *illas* se encuentra en la mayoría de los manuscritos e *illa* solo en una corrección del manuscrito llamado e y datado del siglo XII. Esta corrección es nombrada como e². Por último, TARRANT (2004) señala

priori podríamos pensar entonces que la variante *illas*, por hallarse en algunos manuscritos más tempranos, es preferible a *illa*, pero de este error nos saca Pasquali (1988) con el tercer postulado de su decálogo:

*Per le medesime regioni nella tradizione di autori latini è sempre probabile ‘a priori’ che testimoni tardi dipendano, totalmente o parzialmente, da fonti diverse da quella da cui sono discesi i testimoni più antichi. Un recentior non è per ciò solo un deterior. L’autorità di un testimonio è indipendente dalla sua antichità.*¹⁰

Por lo tanto, *illa* también sería una variante digna de ser tenida en cuenta a pesar de estar en manuscritos más recientes que *illas*. Lo que sí se puede confirmar a simple vista es que se poseen muchísimos más manuscritos en los que se difunde *illas* y unos pocos en los que aparece *illa*. Creemos que, por ser la más propagada, *illas* recibió mayor aceptación entre los editores canónicos de *Metamorfosis*. Revisaremos entonces qué tratamiento hizo cada uno de este problema.

LAS VARIANTES *ILLAS/ILLA* EN LOS SIGLOS XIX, XX Y XXI

Merkel (1886) propone sobre el texto editado por Ehwald la conjetura *illac* y coloca una puntuación fuerte luego de *corpora*.¹¹

que *illas* está en la mayoría de los manuscritos, mientras que *illa* se ve en el denominado e^v y en U^{3c}. El manuscrito e también es datado aquí del siglo XII y sobre manuscrito U se explica que es del siglo XI, pero la tercera corrección fue hecha por correctores góticos.

¹⁰ PASQUALI (1988: XVI).

¹¹ Como criterio general para este trabajo, solo citaremos las ediciones de manera directa en el cuerpo del texto cuando nos parezca importante que se visualice algún aspecto. De todas maneras, se incluye al final un apéndice con lo que editó cada uno

*In nova fert animus mutatas dicere formas
Corpora . di , coeptis – nam vos mutastis – et illac
Adspirate meis , primaque ab origine mundi
Ad mea perpetuum deducite tempora carmen .*

Como se puede ver, altera la ubicación de los guiones y hace que tanto *et* como *illac* formen parte de la oración principal. De *illas* a *illac* se varía solamente la consonante final. Esto no afecta la métrica, pero modifica el sentido, ya que *illac* es un adverbio locativo que según el *OLD* significa *by that way*.¹² El *et* tiene el significado de “también” y, si nos detenemos en lo que queda en la oración parentética, vemos que se considera a *mutare* como intransitivo, hecho que, según el *OLD*, es posible.¹³ En su apartado justifica la conjetura a través de varios argumentos.¹⁴ El primero indica que hay pasajes de la obra en los que aparece *illac* con un significado similar (*Met.* 4.435, 8.186, 8.290). El segundo es que la imagen del camino que ha de ser hecho es común entre los romanos. La posición del paréntesis se aclara en el tercer argumento, donde se lo relaciona nuevamente con otros pasajes de *Metamorfosis* (*Met.* 4.661, 13.597). Por último, afirma que el pronombre *illas* no ofrece ningún valor extra y que elimina la idea de que los propios dioses son los que cambian.¹⁵ Asimismo, aclara que, por-

en los primeros cuatro versos de la obra. El orden propuesto en nuestro trabajo entre SIEBELIS y MERKEL está avalado por CUNNINGHAM (1957: 19-20) quien confirma que SIEBELIS sigue la conjetura de MERKEL. Por este motivo y dada la falta de acceso a todas las ediciones de SIEBELIS y de Merkel, momentáneamente la cronología será alterada a fin de mostrar que MERKEL fue quien ofreció primero *illac*.

¹² GLARE (1968: 826).

¹³ *Vid.* GLARE (1968: 1150).

¹⁴ MERKEL (1886: V).

¹⁵ Esto último señala MERKEL (1886: V) que fue aclarado por HAUPT, quien dijo que se invoca a los dioses porque ellos dan testimonio del cambio.

que a *illas* lo antecede un *et*, se crea “una incomodidad de la sentencia o una insolencia del discurso”. A partir de esto, se podría entender que la falta de aceptación de la variante *illas* por parte de los filólogos radica en el uso del coordinante.

Siebelis (1865) en su cuarta edición a *Metamorfosis* utiliza la variante *illas* con el sentido de que los dioses originan los cambios, es decir, referido a *formas*. Pero en su decimoprimer edición de 1880 aparece la conjetura *illac*. Lo traduce como *auch auf diesem Wege*, e indica que se trata del camino a través de todos los tiempos, que Ovidio propuso en el proemio, desde la creación del mundo hasta su época.¹⁶ El significado de *et* como “también” no se ve modificado. Al respecto, se explica que en este coordinante descansa la idea de que los dioses lo han apoyado en sus anteriores empresas poéticas.¹⁷

Magnus (1892), por el contrario, continúa con *illas* como variante aceptada y la deja en la oración parentética. Hay una alteración de una puntuación fuerte a una leve luego de *corpora*, que puede deberse a que *illas* se refiera anafóricamente a *formas* en el primer verso. De este modo, el significado no sería que los dioses cambian ellos mismos, sino que los dioses son quienes producen los cambios de formas.

Lejay (1894) es el primero en proponer el uso de *illa* en vez de *illas*. Así vemos que en su edición figura:

In nova fert animus mutatas dicere formas
Corpora. Di, coeptis (nam vos mutastis et illa)
Adspirate meis, primaque ab origine mundi
Ad mea perpetuum deducite tempora carmen. (Met. 1.1-4)

¹⁶ SIEBELIS (1880: 1).

¹⁷ SIEBELIS (1880: 1).

Como se puede observar, coloca una puntuación fuerte después de *corpora* e *illa* queda dentro del paréntesis. En su introducción sostiene que tanto *illas* como la conjetura de Siebelis (1880) y Merkel (1886) son inapropiadas. *Illa coepta*, según Lejay, son los proyectos anteriores, los poemas eróticos, cambiados en proyectos más serios, y la interpretación del pasaje sería *nam uos mutastis his* (les *Métamorphoses*) *illa*.¹⁸ Además, explica que el *et* se sostiene sobre la idea de metamorfosis y que Ovidio quiere decir que los dioses han hecho también una metamorfosis al cambiar la naturaleza de sus proyectos poéticos. Recuerda además que en *Am.*, III, 1 ya Ovidio había mostrado que los dioses se ocupan de sus obras.¹⁹

Haupt-Ehwald (1903) considera, como Magnus (1892), que *illas* es la mejor opción. La deja en el paréntesis, agrega un punto y coma luego de *corpora* y un signo de exclamación al final del cuarto verso. Sin embargo, la explicación del paréntesis en el comentario no resulta satisfactoria o acaso comprensible. Allí plantea que las transformaciones de la obra serían tanto cósmicas como físicas.²⁰

Unos pocos años más adelante, Hartman (1905) reseña las conjeturas que se habían hecho hasta ese momento sobre el segundo verso de *Metamorfosis*.²¹ Comienza por criticar lo que él mismo hizo en su propia edición²² *coeptis (nam vos mutastis) et ausis* (*Met.* 1.2) y confiesa que fue una *desperantis coniectura* e indigna de haber sido referida por Ehwald.²³ Rechaza allí su propia conjetura bajo la premisa de que no hay nada que justifique que su lectura sea mejor que otra, más

¹⁸ LEJAY (1894: 67).

¹⁹ LEJAY (1894: 67).

²⁰ *Vid.* HAUPT-EHWALD (1903: 14).

²¹ HARTMAN (1905: 191-192).

²² Lamentablemente no disponemos de esta edición, la cual sería, según FLEISCHER, de 1893. *Vid.* FLEISCHER (1957: 54). No obstante, la citaremos como una conjetura de 1905, ya que de esa fecha sí tenemos información certera.

²³ HARTMAN (1905: 191).

que la coincidencia de los casos, es decir, *ausis* funcionaría como otro sustantivo en dativo plural cuya definición sería a *bold deed*, *exploit*, *venture*²⁴ y estaría coordinado por el *et* con *coeptis*. En su propuesta se altera la ubicación de los paréntesis y se ofrece un cambio casi completo de palabra de *illas* a *ausis*. Luego pasa a detallar la conjetura de Merkel, *illac*, y la descarta sin una explicación clara. Sugiere también que la anotación de Haupt-Ehwald (1903) sobre el tema no aporta mucho. Finalmente, afirma que la única verdad es lo que recogió Lejay (1894) del códice ϵ , *illa*, ya se tratara de una mano segunda o de una corrección de un copista. Para justificarlo, explica que los inicios de obra de Ovidio suelen referirse a lo que escribió o publicó anteriormente. De este modo, relaciona a *illa* con *coepta*.

Lee (1962 [1953]), por su parte, edita *illas* dentro de la oración entre guiones y agrega dos puntos antes de la invocación de los dioses. En su comentario nos informa que Housman en sus lecturas mostró que *et* aquí enfatiza *mutastis* en lugar de *illas*.²⁵

Fleischer (1957) aporta el dato de un escolio en el *codex Hauniensis* 2008 (13. Jh.) que aclara el paréntesis a través de la paráfrasis *nam uos mutastis uosmetipsos et illas formas*, pero lo descarta bajo la justificación de que no puede entenderse *uos* como objeto directo por motivos estilísticos.²⁶ Sobre la variante más difundida, detalla que, en cuanto a contenido y a estilo, es escandalosa, porque el significado del *et* debe ser entendido como *auch* y no como *und*, porque el objeto del verbo *mutastis* no justifica la utilización del fuerte demostrativo y porque no es apto pensar el uso de la rima a fin de verso (*formas-illas*).²⁷ A continuación, examina la conjetura de Hartman, *et ausis*. A favor de esta se postula que el vacío estilístico es eliminado,

²⁴ GLARE (1968: 219).

²⁵ LEE (1962 [1953]: 69).

²⁶ FLEISCHER (1957: 53).

²⁷ FLEISCHER (1957: 54).

ya que se deshace del objeto de *mutastis* vaciado de contenido, con el recorte del paréntesis logra el efecto estilístico de que los tres primeros versos no tienen cierre de oración y eso hace que se refuerce auditivamente la marcha del hexámetro.²⁸ En contra de esta conjetura se presenta el argumento más evidente, que es que la inscripción de *ausis* en lugar de *illas* no es paleográfica ni psicológicamente posible.²⁹ Sin embargo, señala que le sirve para ver la dirección en la que hay que ir,³⁰ es decir, la de conjeturar algo nuevo sobre el problema. Sobre la conjetura de Merkel expone que posee a favor la cercanía con el texto transmitido, la interpretación del coordinante como “también”, el uso de *illac* en relación con *deducere*, y que su sentido se habilita con la visión de que los dioses han ayudado al poeta en otras ocasiones y por eso se los invoca.³¹ Pero, para Fleischer, esto último no es posible: *denn es ist nicht wahrscheinlich, daß der sich der oben angedeuteten Stilforderung des Proömiums zu wieder in seiner persönlichen Aussage auf etwas bezieht, was außerhalb der dichterischen Situation und der Konvention des Proömiums liegt.*³² Su propuesta, en cambio, es la conjetura *et illis*. Así, en palabras de Fleischer, tendría un significado empático *dieser so große, so besondere, so bedeutende* y expone que el error del cual derivaría *illas* es fácil de explicar, ya que se habría originado a partir de la terminación de *formas* y la necesidad de un objeto para *mutastis*.³³

Cunningham (1957) nombra la conjetura de Merkel, la edición escolar de Brooks que toma *et* con *mutastis* y el comentario de Lee en el que ya nos detuvimos. Para este crítico, el significado del coordinante está en el poema, *i. e.* eso que se añade es la obra misma, pero

²⁸ FLEISCHER (1957: 54).

²⁹ FLEISCHER (1957: 54).

³⁰ FLEISCHER (1957: 54).

³¹ FLEISCHER (1957: 54-55).

³² FLEISCHER (1957: 55).

³³ FLEISCHER (1957: 56).

no encuentra ningún problema con *illas*, que implica las formas cambiadas. Para justificar el uso del *et* como *etiam* o *quoque* cita *Met.* 1.639 y *Met.* 8.279, versos que avalan la utilización retrospectiva del coordinante.³⁴

Luck (1958) recoge en un artículo las conjeturas que se habían hecho hasta el momento: *et illac* de Merkel (1886), *et ausis* de Hartman (1905) y *et illis* de Fleischer (1957). Explica que en la propuesta de Fleischer el verbo queda sin objeto, el paréntesis finaliza en el penúltimo pie del hexámetro y se tiene que conectar *illis* con *coeptis*: *et illis meis coeptis*. Sin embargo, Luck cree que la sintaxis quedaría un poco torpe para Ovidio, ya que el cambio de posición del paréntesis detiene el flujo de la recitación y este tipo de corte se suele evitar en la épica griega y latina. Finalmente, considera, como Lejay (1894), la variante *illa* relacionada con *coepta* para informar del cambio que se produjo en el poeta de elegíaco a épico.³⁵

Von Albrecht (1961) en su artículo se opone a la conjetura *illis* de Fleischer (1957), debido a que considera, en primer lugar, que son más comunes en *Metamorphosis* los paréntesis como en la disposición más difundida del verso,³⁶ en segundo lugar, que los paréntesis encabezados por la conjunción causal *nam* no terminan antes del hexámetro y, en tercer lugar, que *mutare* sin objeto directo solo aparece una vez en la obra. Por último, en cuarto lugar, refuta la idea de Fleischer de que en vez de *illas* debería estar *eas* para poder referirse a *formas* bajo la premisa de que, en realidad, puede leerse *illas* en relación con *formas*.³⁷ Para von Albrecht (1961), por lo tanto, la lectura correcta del pasaje sigue siendo *illas*. En último lugar, declara que el sentido

³⁴ CUNNINGHAM (1957: 19-21). DELLA CORTE (1970: 3) considera que en la interpretación de CUNNINGHAM *et* sigue refiriéndose a *illas*. Por nuestra parte, entendemos que CUNNINGHAM busca probar el uso retrospectivo.

³⁵ LUCK (1958: 499-500).

³⁶ *Corpora. di coeptis – nam vos mutastis et illas – (Met. 1.2).*

³⁷ VON ALBRECHT (1961: 275-277).

del *et* como “también” se aclara al mirar la oración *omnia mutantur* del discurso de Pitágoras (*Met.* 15.165). De este modo, *‘et’ ist also keineswegs ein unnötiges Füllsel, das einem guten Dichter nicht zuzutrauen wäre, sondern ein Hinweis auf das Grundthema des Werkes.*³⁸

Lafaye (1966) en su edición francesa adopta *illas*, coloca punto y coma antes de la invocación y representa la función parentética con comas.

Bömer (1969) detalla muy brevemente en su comentario la discusión hasta el momento. Critica a Fleischer (1957) y observa que la suposición de que el *et* no tiene uso retrospectivo es falsa, da un par de ejemplos y sostiene que, en oposición, el coordinante puede afectar al verbo o al pronombre demostrativo.³⁹ Por último, refiere la postura de Luck (1958). En definitiva, su posición conserva *illas*.

Della Corte (1970) cita la conjetura de Fleischer (1957), y el rechazo que llevan a cabo Luck (1958) y von Albrecht (1961). Asimismo dice que por el momento prevalece la tesis de Cunningham (1957) de la que ya hablamos. Cita *Tristia* I.7.13 y II.556 para aclarar que *vos* está en acusativo y no en nominativo y que, en verdad, lo que cambian no son los cuerpos, sino las *formas* o *facies* tal como aparece en esos otros poemas.⁴⁰

Kenney (1976) defiende la lectura de *illa*.⁴¹ Explica, refiriéndose a la afirmación de Lee (1962 [1953]), que *all attempts to retain the transmitted text are shipwrecked on the indefensible (though hotly defended) placing of ‘et’*. *It is possible to keep ‘illas’ only if, as Housman observed, ‘et’ refers back to ‘mutastis’.*⁴² Kenney afirma, de

³⁸ VON ALBRECHT (1961: 277).

³⁹ BÖMER (1969: 13).

⁴⁰ DELLA CORTE (1970: 3-5).

⁴¹ KENNEY (1976: 47-50).

⁴² KENNEY (1976: 47).

este modo, que el texto transmitido es lingüísticamente inaceptable a menos que pueda ser demostrado, no meramente que el uso retrospectivo de *et* es posible para Ovidio, sino que es posible en este contexto. Entonces el motivo de este crítico para rechazar el uso de *illas* radica en la posición del *et* que no puede referirse retrospectivamente al verbo, sino que remite al pronombre, por lo cual la oración quedaría confusa ya que tendría que relacionarse con algo inmediato que fuera femenino, pero sólo está *coeptis* que es neutro. Además sostiene, por un lado, que no ha visto todavía un uso similar del coordinante *et* tal como lo plantean los defensores del texto transmitido⁴³ y, por otro lado, que la única lectura que satisface las demandas tanto de sentido como de lengua es la de *illa* propuesta por Lejay (1894). *Illa* se refiere a *coepta*: *he had actually embarked upon another kind of poem, but the gods had deflected his purpose*.⁴⁴ Para este crítico, un ejemplo del otro tipo de poema que es evitado se representa en el discurso de Pitágoras en el último libro de *Metamorfosis*. De este modo, la implicancia de la frase en la que se encuentra *illa* sería que *the Metamorphoses itself exists in consequence of a metamorphosis*.⁴⁵ Lo que se cambia entonces es el estilo del poema dentro del género épico.

En las ediciones de Anderson, nos atrevemos a decir, se refleja el último giro filológico sobre las variantes. En 1977 Anderson publica su edición para Teubner donde acepta la variante *illas* y coloca dos puntos después de *corpora*. Por el momento, nada de esto resulta sorprendente. Sin embargo, el problema radica en el aparato crítico (Fig. 1), donde señala que *illa* es una conjetura de Lejay y no indica en qué manuscritos aparece *illas*.

⁴³ KENNEY (1976: 47-49) descarta los ejemplos de usos similares del *et* propuestos por BÖMER (1969) y otros, bajo la premisa de que no son ambiguos y se puede entender qué elemento modifica el coordinante.

⁴⁴ KENNEY (1976: 49).

⁴⁵ KENNEY (1976: 50).

[1–75 αε ELMNP U³W] 2 conceptis α | vos] di α ε EP³ | illa Lejay ||
8 om. α || 14 amphitrite U³ amphitrites A || 15 utque α h utqua ε EL U³ at qua
W quaque F²M (in ras.) PW (in marg.) atque N | erat et tellus] erat tellus α
ubi erat tellus N | aer α LW eh aether ε A || 18 corpora in unum e

Figura 1. Aparato crítico del proemio en ANDERSON (1977: 1).

En 1979 se publica el artículo de Latacz, citado en nuestra introducción. En una nota al pie, explica brevemente su postura a favor de la variante *illas* basándose en la función del *et*, con el cual se resalta la capacidad de los dioses de cambiar en la realidad del mito y permite que no sea necesaria la repetición del cambio de los dioses en la epopeya.⁴⁶ A continuación, observa que podría pensarse al coordinante mejor delante de *meis*. Nos resulta un poco confusa su explicación, ya que en el cuerpo del texto no altera la puntuación y deja a *illas* dentro de la oración incidental, con lo cual ignora la imposibilidad del uso retrospectivo del coordinante.⁴⁷

Tarrant en 1982 publica una reseña sobre la edición de Anderson (1977). Allí, luego de algunos pocos elogios, comienza a criticarlo. Tarrant afirma que la sintaxis de *et illas* no ha sido hasta el momento satisfactoriamente explicada y defiende la lectura de Kenney. Pero entre lo que le reprocha a Anderson está haber anotado en su aparato crítico *illa* como si fuera una propuesta de Lejay (Fig. 1), cuando, en verdad, es una variante medieval, ya anotada por Magnus. Asimismo, afirma que *illa* está en el manuscrito e, como señala Magnus, y supone que es una lectura corregida probablemente por la mano de un escriba, y está también en el manuscrito U que se encuentra perdido, pero del que se posee una copia denominada U³ del siglo XIV.⁴⁸ Añade también que las palabras *nam uos mutastis et illa* (*Met.* 1.4)

⁴⁶ LATA CZ (1979: 139).

⁴⁷ Vid. LATA CZ (1979: 138).

⁴⁸ TARRANT (1982: 351).

marcan el punto en el que el metro se revela él mismo como hexámetro en lugar de versos elegíacos.⁴⁹

Sospechamos que la crítica de Tarrant (1982) modificó el pensamiento de Anderson, ya que en ese mismo año publica este último una nueva edición de *Metamorfosis* y allí edita *illa* en vez de *illas*. Coloca también dos puntos después de *corpora* y modifica el aparato crítico (Fig. 2) agregando que *illa* procede del manuscrito e² y que en el resto de los manuscritos aparece *illas*:

[1-75 αε ELMNPU³W] 2 concoeptis α | vos] di αεEP³ | illa e²Lejay illas
A || 8 om. α || 14 amphitrite U³ amphitrites A || 15 utque αh utqua εELU³ at qua
W quaque F²M (in ras.) PW (in marg.) atque N | erat et tellus] erat tellus α ubi
erat tellus N | aer αLWεh aether εA || 18 corpora in unum e

Figura 2. Apartado crítico del proemio en ANDERSON (2008 [1982]: 1).

En 1984 aparece el artículo de Relihan, quien pondera *illa* por sobre *illas*, aunque parece en su interpretación querer relacionar el pronombre tanto con *corpora* como con *coeptis*: *the crucial words may be paraphrased thus: 'for you have changed my undertakings as well as your own forms.'*⁵⁰

Dos años después Knox (1986), en un capítulo de su libro, considera que la variante *illa* debe ser la aceptada en el texto y coincide con la idea de que lo que se está representando en *illa* es el cambio ocurrido en la obra del propio poeta.⁵¹

⁴⁹ TARRANT (1982: 351; n. 35).

⁵⁰ RELIHAN (1984: 87). Para este crítico, la enmienda salva a Ovidio tanto de una mala sintaxis como de una trivialidad en un pasaje en el que él debería haber estado en su mejor comportamiento (RELIHAN, *ibidem*).

⁵¹ KNOX (1986: 9).

Luego de un año llega el artículo de Kovacs (1987), quien retoma la idea de aceptar *illa*. Para él, *illas* no es gramaticalmente aceptable porque

*it makes no sense to say to the gods ‘You have changed those (forms) as well (as other things)’ because nothing else has been mentioned or can easily be supplied. On the other hand, those who translate ‘inspire me to tell of transformations, for you were also the cause of them’ ought to produce parallels for this position of et, and Kenney shows that they have so far failed to do so.*⁵²

De este modo, según este crítico, *illa* satisface gramática y sentido por igual y significa que los dioses cambiaron también su obra. Además, indica que el paréntesis que resulta de la lectura de *illa* tiene numerosos paralelos, mientras que el paréntesis que resulta de *illas* tiene muy pocos y en un importante aspecto no tiene ningún paralelo en el poema.⁵³ Interesante es también que proponga que *the ending of forms from the line above influenced the scribe as he was about to copy the end of line 2*,⁵⁴ ya que esto demostraría que *illas* sería, en realidad, una antigua enmienda o un error de asimilación. Kovacs está de acuerdo con la lectura de Tarrant (1982) y de Luck (1958), pero critica a Kenney (1976), porque este último opina que el cambio que sucede es de tema dentro del género épico.⁵⁵ En contraposición, *the change Ovid is alluding to is his new manner of writing: no longer light love poetry*

⁵² KOVACS (1987: 458).

⁵³ KOVACS (1987: 458-459).

⁵⁴ KOVACS (1987: 460). Algo similar ya había vislumbrado FLEISCHER (1957: 56).

⁵⁵ KOVACS (1987: 462).

(or love letters from fictional heroines) in elegiac couplets but instead mythical narrative in hexameter.⁵⁶

En un artículo sobre el mito en *Metamorfosis* publicado en 1988, Graf explica en una nota al pie que no ve ninguna necesidad de cambiar el texto recibido, y, por lo tanto, mantiene *illas*.⁵⁷

Unos años después, en su comentario de 1997 sobre los libros 1 a 5 de *Metamorfosis* Anderson continúa con su postura de aceptar *illa*. La idea de Tarrant de que en el segundo verso se demostraba la intención de distanciarse de la elegía, al no componer en pentámetros es mencionada, pero no se cita su nombre.⁵⁸ A quien sí cita es a Kenney y sostiene que este *has made a convincing case for illa as Ovid's intended reading, illas as a careless error in the early MS tradition that was uncritically accepted*.⁵⁹ En consecuencia, Anderson entiende, siguiendo a Kenney, que la desinencia de femenino plural de *illas* ocurrió por asimilación visual o fónica con *formas*. Ofrece además la relación entre *coeptis* e *illa*.

Wheeler (1999) también acepta la variante *illa*. Dado que sigue a la mayoría de los críticos que estuvimos revisando, los argumentos que esgrime son los ya observados.⁶⁰ Sin embargo, añade a la afirmación de Tarrant (1982), de que en *nam uos mutastis et illa* se producía el cambio de dísticos elegíacos a hexámetros, que *Ovid shows that hexameters are the right sort of meter for a poem on metamorphosis because they themselves are living proof of this phenomenon*.⁶¹

Un año después Gildenhard y Zissos (2000) se pronuncian en un artículo a favor de *illa* y realizan un análisis pormenorizado de los proemios elegíacos de Ovidio y del distanciamiento que se produce en

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ GRAF (1988: 63).

⁵⁸ *Vid.* ANDERSON (1997: 151).

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Vid.* WHEELER (1999: 16-19; 215 n. 25).

⁶¹ WHEELER (1999: 19).

Metamorfosis. Así explican acertadamente que se rompe aquí con el valor épico del anonimato:

*By furnishing his poetic persona with a reference to his previous career as a poet, Ovid, at the exact point where he affirms his commitment to the epic genre, scorns one of its fundamental imperatives, i.e., that the author should, if possible, maintain strict anonymity and vanish behind his material.*⁶²

En su edición del año 2004,⁶³ Tarrant toma la variante *illa* en su edición, coloca punto y coma luego de *corpora* y ofrece un aparato crítico (Fig. 3) más completo que Anderson (1977; 2008 [1982]), al indicar que *illa* figura en dos manuscritos, que se relaciona con *coep- ta*, que fue primero una lectura propuesta por Lejay y defendida por Kenney, y al indicar que *illas* se encuentra en el resto de los manuscritos:

**Inuocatio METAMORPHOSEON I Lib(er) .p. ouidii Bern: INCI-
PIT P. N. O. METAMORPHIOSIS H (ut uid., sed multa rescripta uel
euanida): P. OVIDII NASONIS METAMORPHOSEOS LIBER I
CVM SVIS NARRATIONIBVS INCIPIT M: Narratio Ouidii naso-
nis metamorphoseon in libris quindecim N (f. 3r): INCIPIT LIBER
PRIMVS OVIDII NASONIS METAMORPHOSEON B: . . .]
NASONIS METAMORPHOSEOS INCIPIT P (cetera euanida): non
legitur L, nulla inscriptio in U³ F⁴G 1-3. 622 adest H
1-199 exstant in Bern 1-445 deest F⁴, suppl. F⁴ (s. xv)
1-75 deest U¹, suppl. U³ (s. xiv) 2 uos] di Bern H (B^{ac})GP,
cf. 13. 597 illa (sc. coepta) e^r U^{1r} (com. Lejay), def. Kenney 1976:
illas Ω**

Figura 3. Apartado crítico del proemio en TARRANT (2004: 1).

⁶² GILDENHARD - ZISSOS (2000: 70).

⁶³ La edición y comentario de los primeros dos libros de *Metamorfosis* a cargo de Barchiesi toma como base esta edición de TARRANT (2004). Por ello no la incluimos en las ediciones del trabajo.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo hemos incluido toda la información que estuvo a nuestro alcance sobre este tema tan arduamente discutido por los filólogos. Cabe recordar, como dijimos en la introducción, que no hay en lengua hispánica un estudio actual que haga un recorrido de este conflicto. Los especialistas se pronunciaron a favor de *illas* o de *illa*. Por un lado, Siebelis (1865), Magnus (1892), Haupt-Ehwald (1903), Lee (1962 [1953]), Cunningham (1957), von Albrecht (1961), Lafaye (1966), Della Corte (1970), Anderson (1977), Latacz (1979) y Graf (1988) se encuentran a favor de *illas*. Por otro lado, Lejay (1894), Hartman (1905), Luck (1958), Kenney (1976), Tarrant (1982), Anderson (2008 [1982]), Relihan (1984), Knox (1986), Kovacs (1987), Anderson (1997), Wheeler (1999), Gildenhard y Zissos (2000) y Tarrant (2004) aceptan la variante menos difundida en los manuscritos, *illa*. Tres son las conjeturas que se han hecho: *illac* (Merkel, 1886; Siebelis, 1880), *ausis* (Hartman, 1905) e *illis* (Fleischer, 1957). Tanto quienes realizaron estas conjeturas, como quienes adoptaron *illa*, justificaron en gran medida sus argumentos basándose en la insatisfacción de sentido, gramatical y de estilo que les provocaba no sólo la posición del *et* y que pudiera modificar a *mutastis*, sino también que *illas* se estuviera refiriendo a *formas*, una palabra que distaba un verso.

A causa del giro crítico-filológico de los últimos siglos y a las diversas razones ofrecidas por cada uno creemos que *illa*, a pesar de encontrarse solamente en dos manuscritos, es la mejor variante para el segundo verso de *Metamorfosis* de Ovidio y la que debe ser aceptada en las ediciones que surjan en los próximos años. Debemos finalmente cerrar este trabajo con nuestra propia traducción del proemio con la variante adoptada: “mi espíritu me lleva a contar las formas cambiadas en nuevos cuerpos; oh, dioses, favoreced mis empresas (pues vosotros

también las cambiasteis) y conducid mi canto perpetuo desde el primer origen del mundo hasta mis tiempos” (*Met.* 1.1-4).⁶⁴

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y COMENTARIOS

ANDERSON, W. S., *Ovidius. Metamorphoses Libri XV*, Leipzig, 1977.

Consultado en: https://archive.org/details/povidiinasonisme0000ovid_e0c2/mode/2up

ANDERSON, W. S., *P. Ovidius Naso. Metamorphoses*, Berlin, 2008 [1982].

ANDERSON, W. S., *Ovid's Metamorphoses. Books 1-5*, Norman: University of Oklahoma Press, 1997.

BARCHIESI, A., KOCH, L. Y SEGAL, C., *Ovidio Metamorfosi. Volume I (Libri I-II)*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 2005.

BÖMER, F., *P. Ovidius Naso, Metamorphosen. Kommentar (I-III)*, Heidelberg: Winter Verlag, 1969.

DELLA CORTE, F., *Le “Metamorfosi” di Ovidio (libri I-V)*, Genova: Bozzi, 1970.

⁶⁴ Este artículo deriva de un trabajo final de un seminario de posgrado dictado en 2023 por el Dr. Guillermo De Santis, titulado “Fijación y cambio: leer e interpretar desde la edición crítica de textos clásicos”, en el marco del IX Coloquio Internacional “Pensar la Antigüedad en Clave Contemporánea: Enfoques Interdisciplinarios y Nuevos Paradigmas” (Universidad Nacional de La Plata). Agradezco enormemente al Comité Organizador y al Dr. Guillermo De Santis por haber ofrecido ese seminario. Agradezco también al profesor Emilio Rollié, a la Dra. María Emilia Cairo y al Dr. Pablo Martínez Astorino por sus valiosos comentarios. Una versión preliminar fue leída como ponencia en las XI Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales Diálogos Culturales “Juego e imaginación en la Antigüedad y en la Edad Media”, organizadas por el Centro de Estudios Latinos y la Cátedra de Literatura Española I de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, entre el 1º y el 3 de noviembre de 2023.

- EHWALD, R. Y HAUPT, M., *Die Metamorphosen des P. Ovidius Naso. Erster Band. Buch I-VII. Erklärt von Moriz Haupt. Nach der Bearbeitungen von O. Korn und H. J. Müller in achter Auflage herausgegeben von R. Ehwald*, Berlin: Weidmann, 1903.
- EHWALD, R. Y MERKEL, R., *P. Ovidius Naso. Ex Iterata R. Merkelii Recognitione. Vol. II. Metamorphoses. Cum Emendationis Summario*, Leipzig: 1886.
- HARTMAN, J. J., “*De Ovidio poeta commentatio (Cont.)*”, *Mnemosyne* 33.2, 1905: 189-218.
- LAFAYE, G., *Ovide. Les Métamorphoses. Tome I (I-V)*, Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- LEE, A. G., *P. Ovidi Nasonis. Metamorphoseon. Liber I*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962 [1953].
- LEJAY, P., *Morceaux Choisis des Métamorphoses d’ Ovide*, Paris: 1894.
- MAGNUS, H., *Ovid. Metamorphoses*, Gotha: F. A. Perthes, 1892. Consultado en: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0029>
- SIEBELIS, J., *P. Ovidii Nasonis Metamorphoses. Auswahl für Schulen mit erläuternden Anmerkungen und einem mythologisch-geographischen Register. Erstes Heft, Buch I-IX und die Einleitung enthaltend. Vierte verbesserte Auflage*, Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1865.
- SIEBELIS, J., *P. Ovidii Nasonis Metamorphoses. Auswahl für Schulen. Mit erläuternden Anmerkungen und einem mythologisch-geographischen Register. Erstes Heft. Buch I-IX und die Einleitung enthaltend. Elfte Auflage. Besorgt von Dr. Friedrich Polle*, Lepizig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1880.
- TARRANT, R. J., *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

DICCIONARIOS

GLARE, P. G. W. (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1968.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

CUNNINGHAM, M. P., “*Nam Vos Mutastis et Illas*”, *CB* 34. 2, 1957: 19-22.

FEENEY, D., “*Mea Tempora*: Patterning of Time in the *Metamorphoses*”: 13-30. En: Hardie, P., Barchiesi, A. y Hinds, S. (eds.), *Ovidian Transformations. Essays on the Metamorphoses and its Reception*, Cambridge: Cambridge Philological Society, 1999.

FLEISCHER, U., “Zur Zweitausend Jahrfeier des Ovid”, *Antike und Abendland* 6, 1957: 27-59.

GILDENHARD, I. Y ZISSOS, A., “Inspirational Fictions: Autobiography and Generic Reflexivity in Ovid’s Proems”, *Greece and Rome* 47.1, 2000: 67–79.

GRAF, F., “Ovide, les *Métamorphoses* et la véracité du mythe” : 57-70. En: Calame, C. (ed.) *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève : Labor et Fides, 1988.

KENNEY, E. J., “Ovidius Prooemians”. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 22.202, 1976: 46–53.

KNOX, P. E., “The Transformation of Elegy”, 9-23. En: *Ovid’s Metamorphoses and the Traditions of Augustan Poetry*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

LATACZ, J., “Ovid ‘Metamorphosen’ als Spiel mit der Tradition”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 5, 1979: 133-155.

LUCK, G., “Zum Prooemium von Ovids *Metamorphosen*”, *Hermes* 86, 1958: 499-500.

- RELIHAN, J. C., "Ovid *Metamorphoses* I.1-4 and Fulgentius' *Mitologiae*", *American Journal of Philologie* 105, 1984: 87-90.
- KOVACS, D., "Ovid, *Metamorphoses* 1.2", *The Classical Quarterly* 37.2, 1987: 458-465.
- O'HARA, J., "Inconsistency and authority in Ovid's *Metamorphoses*": 104-130. En: *Inconsistency in Roman Epic. Studies in Catullus, Lucretius, Vergil, Ovid and Lucan*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- PASQUALI, G., "Prefazione", 15-24. En: *Storia della Tradizione e Critica del Testo*, Firenze: Le Lettere, 1988 [1952].
- POSSANZA, M., "Editing Ovid: Immortal Words and Material Texts": 311-326. En: Knox, P. E. (ed.) *A Companion to Ovid*, Chichester/Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
- TARRANT, R. J., "Review Article: Editing Ovid's *Metamorphoses*: Problems and Possibilities [Review of P. Ovidii Nasonis "Metamorphoses," by W. S. Anderson]", *Classical Philology* 77.4, 1982: 342-360.
- VON ALBRECHT, M., "Zum Metamorphosenprooem Ovids", *Rheinisches Museum für Philologie* 104, 1961: 269-278.
- WHEELER, S. M., "Metamorphosis in the Reader": 8-33. En: *A Discourse of Wonders. Audience and Performance in Ovid's Metamorphoses*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

APÉNDICE DE EDICIONES

EHWALD Y MERKEL (1886)

In nova fert animus mutatas dicere formas

Corpora. di, coeptis – nam vos mutastis – et illac

Adspirate meis, primaque ab origine mundi

Ad mea perpetuum deducite tempora carmen.

SIEBELIS (1865)

*In nova fert animus mutatas dicere formas
Corpora. Di, coeptis – nam vos mutastis et illas –
Adspirate meis, primaque ab origine mundi
Ad mea perpetuum deducite tempora carmen.*

SIEBELIS (1880)

*In nova fert animus mutatas dicere formas
Corpora. Di, coeptis – nam vos mutastis – et illac
Adspirate meis, primaque ab origine mundi
Ad mea perpetuum deducite tempora carmen.*

MAGNUS (1892)

*In nova fert animus mutatas dicere formas
corpora; di, coeptis (nam vos mutastis et illas)
adspirate meis primaque ab origine mundi
ad mea perpetuum deducite tempora carmen.*

LEJAY (1894)

*In nova fert animus mutatas dicere formas
Corpora. Di, coeptis (nam vos mutastis et illa)
Adspirate meis, primaque ab origine mundi
Ad mea perpetuum deducite tempora carmen.*

EHWALD Y HAUPT (1903)

*In nova fert animus mutatas dicere formas
corpora; di, coeptis (nam vos mutastis et illas)
adspirate meis primaque ab origine mundi
ad mea perpetuum deducite tempora carmen!*

LEE (1962 [1953])

*In noua fert animus mutatas dicere formas
corpora: di, coeptis – nam uos mutastis et illas –
adspirate meis primaeque ab origine mundi
ad mea perpetuum deducite tempora carmen.*

LAFAYE (1966)

*In noua fert animus mutatas dicere formas
Corpora ; di, coeptis, nam uos mutastis et illas,
Adspirate meis primaeque ab origine mundi
Ad mea perpetuum deducite tempora carmen.*

ANDERSON (1977)

*In noua fert animus mutatas dicere formas
corpora : di, coeptis (nam vos mutastis et illas)
adspirate meis primaeque ab origine mundi
ad mea perpetuum deducite tempora carmen.*

ANDERSON (2008 [1982])

*In noua fert animus mutatas dicere formas
corpora: di, coeptis (nam vos mutastis et illa)
adspirate meis primaeque ab origine mundi
ad mea perpetuum deducite tempora carmen.*

ANDERSON (1997)

*In noua fert animus mutatas dicere formas
corpora: di, coeptis (nam vos mutastis et illa)
adspirate meis primaeque ab origine mundi
ad mea perpetuum deducite tempora carmen.*

TARRANT (2004)

*IN NOVA fert animus mutatas dicere formas
corpora; di, coeptis (nam uos mutastis et illa)
aspirate meis primaque ab origine mundi
ad mea perpetuum deducite tempora carmen.*

EX EPISTOLA HIPOCRATIS:
LA RECETA INÉDITA CON LA QUE EL CUERPO NUNCA ENFERMA
DEL MANUSCRITO PARIS LAT. 7400B, F. 7V

TOMÁS ROSES Y FACUNDO ABRAHAN¹

RESUMEN: Se ofrece la transcripción y la traducción española de la receta pseudo hipocrática, transmitida en un códice del siglo IX, con una introducción que versa sobre las condiciones del manuscrito, la descripción de su contenido y el análisis de la cuestión de su filiación.

Palabras clave: Pseudo-Hipócrates, receta, manuscrito, códice, medicina.

ABSTRACT: These pages offer a Latin transcription with a Spanish translation of a pseudo-Hippocratic recipe, transmitted in a codex of the 9th century. An introduction dealing with the conditions of the manuscript, the description of its contents and the analysis of the question of its filiation is also provided.

Keywords: Pseudo-Hippocrates, recipe, manuscript, codex, medicine.

¹ Universidad Católica Argentina.

Correos: tomasroses1@gmail.com, facuabraham02@gmail.com.

Fecha de recepción: 23/10/2024; fecha de aceptación: 10/2/2025.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.33.2024.p70-77>

LA RECETA DE PSEUDO-HIPÓCRATES EN EL MANUSCRITO PARIS LAT. 7400B

La receta aparentemente hipocrática aparece en el folio 7 del manuscrito, el cual data del tercer cuarto del siglo IX. Lleva inscripto con tinta en el lomo –según Clémence Pelletier, quien llevó a cabo la descripción codicológica el 13/04/2021– *Excerpta varia et ex variis*, título que lo clasifica como código facticio y misceláneo; su signatura es Latin 7400B ((olim) Regius 6122) en la Bibliothèque Nationale de France, ubicada en París. El soporte es pergamino, la encuadernación original fue posiblemente madera carolingia, y fue luego en época moderna revestido con cuero blanco; sus dimensiones son 190 mm x 130 mm y el número de folios [0] h. + ff. 33 + [0] h. (carece hoja de guarda).

Tipológicamente, consiste en cinco cuadernos: tres cuaterniones (ff. 1-8, ff. 15-22, ff. 23-30), un ternión (ff. 9-14) y un cuaderno reconstruido (ff. 31-33); los dos últimos folios (ff. 32-33) son adjuntos posteriores provenientes de otro manuscrito. Consiste, por tanto, en dos unidades codicológicas (ff. 1-31 y ff. 32-33).

Debido al largo del lomo de la encuadernación en comparación con el contenido, habría originalmente más cuadernos en el manuscrito que fueron extraídos: ellos están en el manuscrito Latin 5001 de la Bibliothèque Nationale; los tres primeros cuaterniones de dicho manuscrito provienen del nuestro (Latin 7400B) y seguirían a los folios conservados de éste, y también el f. 28 del Latin 5001 estaría en el 7400B tras f. 11.

En cuanto al *iter* del manuscrito, acorde a Marco Mostert² el mismo proviene de Fleury, lo mismo que el Latin 5001 con el cual,

² MOSTERT (1989: 216).

según hemos mencionado, está emparentado. Según el catálogo de Bischoff,³ el ms. viene del oeste de Francia, y el Latin 5001 del este (a pesar de que se traten originalmente del mismo manuscrito). Toda información previa al siglo XVII es, por tanto, imprecisa. En 1670 el manuscrito entra a la Bibliothèque Royale de París (los actuales ff. 1 y 33 llevan el sello o estampilla «Bibliothecae Regiae»), mediante la adquisición de la biblioteca del doctor de la facultad de París Jacques Mentel. En 1682 le inscriben la signatura 6122 (ver f. 1).

Paleográficamente, podemos corroborar una fecha antes de la cual el manuscrito no pudo haber sido escrito. La minúscula, según observa Malcolm Parkes,⁴ fue producida por los amanuenses anglosajones e irlandeses durante la alta Edad Media en la periferia de la lengua latina, fabricando letras invariables (*litterae absolutae*) que reducían las ligaduras y variantes de una misma letra para facilitar la comprensión de una lengua ajena al mundo gaélico-germánico.

La datación del manuscrito Latin 7400B en el tercer cuarto del siglo IX se corresponde con la expansión de la minúscula como forma tipográfica; el Earlier Latin Manuscripts Project, conducido por el Department of Classics y el Moore Institute de la Universidad Nacional de Irlanda Galway, registra cincuenta y seis manuscritos provenientes indiscutiblemente de Fleury (según la lista de Marco Mostert, referida), de los cuales aquellos cuya tipografía se cataloga como Early Minuscule tienen por *terminus post quem* el siglo VIII en transición hacia el IX.

³ BISCHOFF (2014: 123).

⁴ PARKES (2004: 165).

CONTENIDO, ORIGEN Y FILIACIÓN GENÉRICA DE LA RECETA

Se trata la receta de una poción saludable que cura el malestar del cuerpo –“*potio salubris q[ua] omne corporis viciū del[et] et tradit et elimat et valitudinem confirmat*” –, realizada a base de ingredientes naturales –mirra, hinojo, peperina y anís– triturados y mezclados, a los cuales se les añadiría la suficiente cantidad de vino, “*vini candidioris*”, hasta obtener “*quasi fermentum*”. Finalmente, se halla, como hoy en día también solemos encontrar, una prescripción para su correcto uso: “De este vino todos los días deberás beber por día en cantidad de una hemina lo mezclado; una poción antes del almuerzo y otra luego de la cena”.

La estructura retórica de la receta y los ingredientes utilizados son constantes dentro de los tratados médicos hipocráticos, como así también, más próximo a la fecha de nuestro texto, a ciertas recopilaciones anónimas latinas anteriores a este, *Medicina Plinii*, o posteriores –como los ejemplos que se mencionan luego sobre la *Summa Medicinæ*–. Si bien notamos que en dichas recopilaciones hay un uso reiterado de los mismos ingredientes, pocas veces aparecen más de uno en una misma receta, y nunca todos a la vez. Asimismo, no los hemos encontrado utilizados en ese orden y cantidad en las obras que a día de hoy poseemos del médico griego.

Claro está que este último no es motivo suficiente para rechazar la autoría de Hipócrates; bien podemos suponer que el camino que hubo de recorrer el manuscrito pudo haber alterado y difuminado las semejanzas, en especial cuando hablamos de tantos años de distancia. A la vez, no puede obviarse la posibilidad de que estemos ante un texto apócrifo, atribuido falsa o erróneamente a Hipócrates, al tratarse de un error o una astucia del copista, por mero desconocimiento de su au-

tor original o por un intento de relacionar el material a una *auctoritas*, procedimiento harto común en la mentalidad medieval. Es preciso, también, resaltar el uso del material pseudo-hipocrático en las diversas compilaciones medievales, tal como en la *Summa Medicinae*, a cuyo pormenorizado estudio accedemos mediante el trabajo de Cristina de la Rosa Cubo (2000). En dicha suma observamos una utilización indiscriminada del material hipocrático, muchas veces citado y especificado, pero otras veces trabajado a partir de un manejo indirecto de la obra del médico de Cos.

Ante este panorama, dos son las posibilidades que más factibles se muestran: bien puede tratarse de una obra de Hipócrates, con las respectivas vicisitudes que un texto puede atravesar –ya el inicio del fragmento (“*Ex epistola Hipocratis*”) también nos sugiere que podría ser una transcripción de algún texto anterior del propio autor–, o bien nos encontramos ante una receta apócrifa que busca imitar su estilo y doctrina.

En cuanto al género, es pertinente recordar que la literatura médica medieval suele enmarcarse dentro del vasto manejo de las compilaciones. De la Rosa Cubo precisa ciertas diferencias de valor entre las diversas manifestaciones de estas, dividiéndolas así en tres, según su estilo y la finalidad del autor: la Enciclopedia, el compendium y la summa.⁵

Más allá de pormenorizadas desemejanzas, la literatura médica medieval adopta siempre dos principios inequívocos: la *utilitas* y la *brevitas*. En géneros como este, más que en cualquier otro, la unión entre la teoría y la práctica es indisoluble, ambas se complementan, y la escritura nace de la necesidad de expresar, valga la repetición, con brevedad algo útil para la salud del cuerpo. Esto es lo que lleva a en-

⁵ DE LA ROSA CUBO (2000: 32 y ss.).

tender mejor el porqué de su estructura sintética, ordenada y llana, sin compleja retórica, tan sólo con algunos fragmentos que se desvían de las indicaciones de la receta y buscan redundar en la efectividad de la misma (“*Hac potione usus. numquam infirmat corpore[m]*”); a la vez que nos hallamos con un uso constante de elipsis –que hemos repuesto tanto en el original latino como en nuestra traducción–, recurso propio de la lengua latina, pero trabajado aquí de forma reiterada en pos de la brevedad.

Es este, pues, el panorama con el que nos encontramos a la hora de enfrentar el texto. Dejando de lado ciertas cuestiones introductorias que tratamos anteriormente, su lectura no va a resultar compleja para un lector moderno, pues consta de elementos que hoy en día conocemos y utilizamos: para los ingredientes necesarios hace uso el autor del recurso de la enumeración, así como también el cuidado de expresar las medidas pertinentes a la hora de preparar el medicamento, sumado a la prescripción con respecto a su consumo.

CRITERIOS DE ESTA EDICIÓN

Los criterios utilizados para esta edición implican una transcripción fiel del texto original. Las frecuentes abreviaturas de nasales y demás formas de abreviaturas están regularizadas en la transcripción; la puntuación y las mayúsculas en la transcripción fueron modernizadas a los estándares modernos.

TRANSCRIPCIÓN Y TRADUCCIÓN

Ex epistola hipocratis. Ita inquit et altera potio salubris qua omne corporis viciū delet et tradit et elimat et valitudinem confirmat. Has autem potiones iam tecum habebis compositionem: mirre denarios III, feniculi denarios III, piperis denarium I, aneti denarium I. Contusi validissime et mixti adicies vini candidioris quantum suffecerit ut coeat quasi fermentum. Quod mixtum mittes in linteolo mundo alligabisque dilligentissime. Quod ligatum linteoloum mittes in vino suavissimo congiū ut ibi sit diebus XX. Quantos dies feceris, tanto melius erit. Deinde tolles linteolum. Ex eo vino cotidie bibito in die eminam mixtum. Unam potionem ante prandium et unam post cenam. Hac potione usus numquam infirmabis corpore.

De una epístola de Hipócrates. Así dijo: otra poción saludable con la que todo defecto del cuerpo se elimina, disminuye y limpia y la salud se fortalece. De estas pociones enseguida tendrás la composición: tres denarios de mirra, tres denarios de hinojo, un denario de peperina, un denario de anís. Triturados vigorosamente y mezclados, añadirás vino, el más blanco, hasta que sea suficiente como para que coagule el fermento. Lo mezclado verterás en un lienzo limpio y lo amarrarás cuidadosamente. Lo ligado al lienzo verterás en un congio⁶ de vino suavísimo para que ahí esté por veinte días. Cuantos más días lo hagas,⁷ tanto mejor será. Luego removerás el lienzo. De este vino

⁶ El congio equivale a la octava parte de un ánfora romana, esto es, aproximadamente 3, 25 litros.

⁷ “Hagas” en tanto “dejes que se haga” en el congio (la medida metonímicamente designa al contenedor de dicha cantidad de líquido).

todos los días deberás beber por día una hemina⁸ de lo mezclado; una poción antes del almuerzo y otra luego de la cena. Si bebés esta poción, nunca enfermará tu cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA

- BISCHOFF, B. *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.
- CAPPELLI, A. *Lexicon abbreviaturarum*, Leipzig: Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber, 1928.
- DE LA ROSA CUBO, C. *SUMMA MEDICINAE*, VALLADOLID: UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, 2000.
- HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos I-VIII* (con traducciones de P. Laín Entralgo, A. Tovar, C. García Gual *et al.*). Madrid: Gredos, 1983-2004.
- HUNT, Y. *The Medicina Plinii*, Nueva York: Routledge, 2020.
- MOSTERT, M. *The Library of Fleury: a provisional list of manuscripts*, Hilversum: Verloren, 1989.
- PARKES, M. “La alta Edad Media”: 153-178. En Chartier, R. y Cavallo, G. (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid: Taurus, 2004.
- PELLETIER, C. “Latin 7400B” (descripción del manuscrito). En BnF Gallica, 2021. Consultado en: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc1251619>.

⁸ La hemina equivale a medio sextario (la sexta parte de un congio). Es, por tanto, aproximadamente 250 ml (o un vaso promedio).

IN MEMORIAM
JORGE NORBERTO FERRO (1949-2024)

Entre 2012 y 2018, el Instituto de Estudios Grecolatinos Profesor Francisco Nóvoa de la Universidad Católica Argentina y su revista *Stylos* se vieron beneficiados por la sabia dirección del profesor Jorge Ferro, de valiosa trayectoria en la enseñanza e investigación de la literatura hispánica medieval. Nacido en la provincia de Buenos Aires, y egresado del Liceo Militar General San Martín, se graduó primero como Profesor en Letras por el Consejo Superior de Educación Católica (Consudec), y luego como Licenciado y Doctor por la Pontificia Universidad Católica Argentina. En UCA, además de enseñar latín, tuvo a su cargo el Seminario de Literatura Cristiana Antigua hasta su retiro, en 2018.

En sus años de estudiante del profesorado, Jorge Ferro conoció a Germán Orduna, a cargo de las clases de Literatura Española Medieval y del Siglo de Oro, quien despertó en él una pasión duradera. En efecto, en 1978, Ferro, junto con Orduna y José Luis Moure, fundarían el Seminario de Edición y Crítica Textual (SECRIT), que llegó a tener sede en el Conicet y luego en el Centro Argentino de Estudios Históricos Claudio Sánchez Albornoz. En el marco del SECRIT, se alentó el proyecto de una edición crítica de las *Crónicas* de Pedro López de Ayala.

Al cabo de su estancia en el Seminario Hispánico de Estudios Medievales de la Universidad de Wisconsin-Madison, bajo la dirección de Lloyd Kasten y John Nitti, Jorge Ferro contribuyó a alimentar la base de datos DOSL (Dictionary of Old Spanish Language). La Asociación Hispánica de Literatura Medieval, que incluye a Ferro entre sus Miembros Honorarios, celebró la transcripción que en su momento él realizó del Ms. A-14 de la Real Academia de la Historia, aportando “un texto base en vista de la *collatio variantium* de la frondosa tradición textual de la cronística ayalina”. Frutos de toda esta la-

bor paciente y rigurosa alrededor de la obra del Canciller Ayala, son las ediciones de Ferro de la *Crónica del rey don Juan Primero* (2009) y la *Crónica del rey don Enrique III* (2017, en colaboración con José Luis Moure).

Jorge Ferro tuvo también un magisterio destacado en la obra de los escritores católicos ingleses del siglo XX: J. R. R. Tolkien, G. K. Chesterton y C. S. Lewis, en los que supo identificar precisas huellas de la transmisión cristiana del legado clásico. A Tolkien dedicó su tesis doctoral, "Figuras y símbolos cristianos en *El Señor de los anillos* de Tolkien", defendida en 1995. En su análisis, previo a la fiebre que iba a desatar años más tarde la saga de películas de Peter Jackson, Ferro advierte que aun sin hacer "alusiones directas ni explícitas", la obra está atravesada por "un clima intelectual, afectivo y moral fuertemente evocador de lo cristiano". Como se subraya en las conclusiones de su tesis, *El señor de los anillos* resulta impensable sin ese "sustrato" que le brinda sentido y con el cual la novela "alcanza su plena inteligibilidad". Este trabajo —que acompaña desde entonces a generaciones de estudiosos—, se publicó en 1996 bajo el título *Leyendo a Tolkien* y se reeditó en 2012.

A este libro deben sumarse su *Aproximación a Lewis* (1997) y múltiples trabajos sobre Chesterton, el padre Leonardo Castellani, Leopoldo Marechal, y una antología de textos de Ignacio B. Anzoátegui, elaborada junto a Eduardo Allegri. Su último libro, *De maestros y batallas culturales* (2018) reúne artículos de sus variados intereses.

Jorge Ferro fue vicedirector del SECRIIT entre el año 2000 y hasta fines de 2016. Fue vicepresidente del Centro Argentino de Estudios Históricos Claudio Sánchez Albornoz, miembro fundador de la Asociación Tolkien Argentina, miembro de la Academia del Plata, de la Sociedad Chestertoniana Argentina, y de la asociación Amigos de Newman en la Argentina. Todos quienes trabajaron junto a él lo recuerdan con gratitud. En el prólogo de su edición conjunta de una de las crónicas ayalinas, José Luis Moure lo llama "colega brillante y

amigo entrañable”. Javier González, quien durante su primera gestión como decano de la Facultad de Filosofía y Letras de UCA confió a Jorge Ferro la dirección del Instituto Nóvoa y de su revista, destacó algunos años atrás, en estas mismas páginas, su fervor de latinista y medievalista, “su capacidad de esfuerzo y donación de sí, su exquisita generosidad, su siempre expansiva alegría, su buen talante para el trato con colegas, estudiantes y colaboradores, su espíritu *convivial* – en el doble sentido del término, el festivo y el intelectual–, su caudalosa bonhomía”. Que la memoria de Jorge Ferro sea guía y estímulo para los estudiosos del mundo clásico, en el presente y en el futuro.¹

¹ <https://doi.org/10.46553/sty.33.2024.p78-80>

NOTA CRÍTICA

Hitz, Torsten, *Theorie und Praxis in der Philosophie der Antike. Demokrit, die Sokratiker, Platon und Aristoteles*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 511 pág., 2020.¹

Durante el período de la Antigüedad clásica se advierte una distinción entre la filosofía y la ciencia, la cual se caracterizaba por una organización sistemática en diversas disciplinas. Estas áreas de estudio incluían, entre otras, la sabiduría divina y humana, las matemáticas y la tecnología, la filosofía natural y la ética. El propósito de esta obra es analizar cómo la observación teórica se manifiesta en la acción práctica, en el marco de una investigación más amplia centrada en la problemática de la relación entre la teoría y la práctica en la filosofía antigua, así como las implicaciones que esta relación conlleva para la comprensión de la filosofía misma.

Torsten Hitz, *catedrático de Filosofía y Ética en la Universidad Pedagógica de Heidelberg*, aborda estas cuestiones mediante un exhaustivo análisis de las obras de los filósofos griegos como Demócrito, los filósofos socráticos, Platón y Aristóteles. El autor muestra cómo la sabiduría integral de los presocráticos, entendida como una perspectiva holística para entender el mundo, fue objeto de división crítica por parte de los filósofos socráticos. A continuación, analiza cómo Platón articuló las disciplinas, si bien separadas, pero no como unidades aisladas, sino integradas a través de la teoría de las ideas y de la dialéctica, retomando de este modo el ideal de sabiduría de los presocráticos. Por último, examina cómo Aristóteles atenuó la relación entre las ciencias teóricas y prácticas, sin eliminar por completo dicha relación.

En este marco teórico, Hitz identifica y analiza las modalidades de pensamiento empleadas para conceptualizar tanto la teoría co-

¹ DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.33.2024.p81-94>

mo la práctica. En este sentido, el autor hace hincapié en la yuxtaposición de opuestos que se presentan en los extremos, así como en la reducción de elementos constitutivos. Asimismo, se ocupa del procedimiento metodológico platónico de división y reunión y del enunciado aristotélico *pròs hén*. Estas formas de pensamiento se hallan intrínsecamente vinculadas con los métodos empleados por los filósofos en cuestión y cada una de ellas implica consecuencias específicas para la comprensión de la teoría y de la práctica. Por consiguiente, la exposición de Hitz se orienta hacia el estudio de la trayectoria histórica de la comprensión filosófica de la relación entre teoría y práctica, abarcando un extenso período que se extiende desde los presocráticos hasta el final de la Antigüedad clásica. La obra se divide en cuatro capítulos principales y se complementa con una introducción, un extenso repertorio bibliográfico, un apartado final titulado “Perspectivas”, un índice de pasajes, uno de nombres y otro temático.

El primer capítulo, titulado “La descomposición en elementos, el pensamiento en polos opuestos y el ideal de sabiduría integral en Demócrito” (pp. 27-64), inaugura la investigación con un análisis del concepto de sabiduría en el pensador griego, cuyos fragmentos contienen enseñanzas acerca de la naturaleza (teoría) y de la ética (práctica). En este contexto, Hitz examina la filosofía presocrática y su concepción de la distinción entre teoría y práctica, argumentando que, frente a la idea de una oposición tajante entre conocimiento teórico y práctico en las escuelas presocráticas, ambos ámbitos aparecen profundamente entrelazados. Incluso en filósofos como Parménides o Meliso, quienes introducen una dualidad entre percepción sensible y conocimiento racional, no se constata una distinción categórica entre teoría y práctica. Frente a esta supuesta oposición, Hitz resalta la continuidad entre saberes teóricos y prácticos, ejemplificada en disciplinas como la medicina, el arte de la guerra o el arte de gobernar. El pensamiento presocrático se caracteriza, por tanto, por la falta de una delimitación estricta entre las disciplinas académicas, revelando una integración

holística del conocimiento.

En el capítulo segundo, denominado “La polarización de la sabiduría en las cosas divinas y la sabiduría en las cosas humanas en los filósofos socráticos” (pp. 65-92), el autor emprende un examen exhaustivo del pensamiento socrático. Como es sabido, la preocupación principal de Sócrates se orienta hacia cuestiones éticas. Sin embargo, en este contexto resulta pertinente considerar la distinción socrática entre lo divino y lo humano. Hitz recurre a la *Apología* de Platón como ejemplo ilustrativo, destacando la distinción socrática entre tres formas de sabiduría, a saber, la sabiduría humana de Sócrates, que se define como el conocimiento de la propia ignorancia, la sabiduría sobrehumana, como afirmaban Gorgias, Pródico, Hipias y otros, que se caracteriza por ser una forma superior de sabiduría, y la sabiduría divina, ejemplificada por el Oráculo de Delfos. Esta triple distinción constituye un punto de demarcación fundamental entre la filosofía socrática y las escuelas sofistas, así como en relación con la filosofía natural presocrática. No obstante, Platón considera insuficiente la mera oposición entre lo humano y lo divino, por lo que plantea la necesidad de una revisión crítica de la distinción presocrática entre teoría y práctica, vista como imprecisa, proponiendo en su lugar una integración de la sabiduría teórica y práctica.

Hitz destaca que la concepción de la filosofía en la *República* se diferencia sustancialmente de la presente en los diálogos de juventud. A partir de una lectura comparada de la *Apología* y la *República*, el autor identifica una transformación profunda en la interpretación de la sabiduría filosófica: mientras que en la *Apología* la sabiduría socrática se circunscribe a lo humano, en la *República* se introduce un ideal universal de filosofía que abarca lo divino y lo humano. En este sentido, sólo el filósofo se ocupa del “todo”, conforme a la idea de que el pensamiento filosófico es el único capaz de alcanzar la totalidad. Sin embargo, esta concepción no debe atribuirse exclusivamente al Sócrates platónico, puesto que puede hallarse ya pre-

sente en los presocráticos, quienes incorporaban elementos éticos y políticos en la concepción de sabiduría. La universalización de la filosofía llevada a cabo por Platón se entrelaza con corrientes presocráticas, como la de Filolao, quien distingue de manera explícita entre los ámbitos divino y humano del saber. En análisis subsecuentes, el autor afirma con razón que el conocimiento filosófico de lo existente permite una mayor claridad en la comprensión del devenir, orienta la acción hacia una mejor adecuación con las circunstancias, y garantiza que la experiencia sea elegida y conducida por el agente en función del bienestar de todos los ciudadanos y del Estado.

En el capítulo tercero, dedicado a la generalización, la elementalización, la paradigmaticación y la distinción entre teoría y práctica en Platón (pp. 93-256), el autor examina la concepción del pensamiento platónico como un proceso de autoestructuración no polar. Mediante este procedimiento metodológico, Platón logra establecer una relación entre el ámbito inteligible y el ámbito sensible, la cual resulta una condición necesaria para aprehender la realidad. La articulación de la teoría y la práctica se construye, por consiguiente, en métodos de pensamiento, cuya diferenciación determina las normas que estructuran el pensamiento, tanto en una multiplicidad de ideas como sus relaciones. En este sentido, la reconstrucción de la teoría y la práctica en la filosofía de Platón se plantea como una búsqueda de alternativas a la contraposición socrática entre la sabiduría en cuestiones humanas y la sabiduría en cuestiones divinas. Este planteamiento se apoya en el procedimiento metodológico dicotómico (*diaíresis*), el cual se define como un proceso conceptual de diferenciación que incorpora una clasificación aún más específica, al tiempo que introduce la generalización.

El propósito de este análisis es identificar el género, en su totalidad, para posteriormente determinar una especie, entendida como una parte integrante de la misma. Hitz recurre al fragmento 11 de la comedia de Epícrates para mostrar que el método en cuestión no solo era empleado por Platón, sino que también se aplicaba en el ámbito de

la Academia, lo que subraya su importancia en la enseñanza filosófica y explica su posterior adopción por Aristóteles. La generalización, en tanto procedimiento metodológico, constituye una característica fundamental en las formas de pensamiento platónicas, ampliamente difundido durante la Antigüedad tardía y la Edad Media, particularmente en la escolástica. Su objetivo es identificar la característica común que permita determinar el género (*génos*) de la forma (*eídos*) a definir. El procedimiento se inicia con la reunión de elementos que presentan rasgos comunes, conformando así una entidad denominada *génos*. El método generalizador implica la clasificación de especies y subespecies de un género mediante una visión global y sistemática, no solo en la fase inicial, sino a lo largo de todo el proceso de clasificación. Esto exige un examen exhaustivo de todas las diferencias y semejanzas que garanticen la clasificación correcta. Como un conjunto de principios y prácticas, este procedimiento metodológico estructura tanto los géneros como la explicación de los hechos individuales en la filosofía y la epistemología platónicas.

En el *Filebo* se halla una referencia relacionada con el lenguaje y los sonidos, en la cual Sócrates admite que solo un interlocutor experto puede discernir las cantidades y las características de los distintos sonidos. En otras palabras, el lenguaje se utiliza como instrumento para ilustrar un hecho particular, ya que los sonidos, a pesar de su diversidad y repetitividad, no conducen por sí mismos a una explicación de los hechos. De ahí, la necesidad de reconocer y nombrar ciertas distinciones para poder alcanzar un conocimiento verdadero. De esta forma, el procedimiento de generalización se presenta como un componente indispensable para establecer orden y claridad en el contexto de la diversidad.

Ahora bien, al primer procedimiento metodológico de generalización se añade un segundo, denominado elementalización, entendida como la descomposición de estructuras complejas en componentes más simples. Hitz recurre aquí a un ejemplo del lenguaje extraído del

Crátilo, con el fin de ilustrar y esclarecer los conceptos abordados en la investigación. En dicho análisis, se establece que los componentes fundamentales del lenguaje son las letras, las sílabas, las palabras y, por último, las frases. Esta descomposición no sólo posee una relevancia desde una perspectiva lingüístico-filosófica, sino también epistemológica, ya que los objetos y entidades –análogos a los conceptos verbales– deben descomponerse en sus elementos simples para poder ser debidamente analizados y nombrados de manera correcta. Tras un minucioso estudio de los elementos lingüísticos, Platón propone –por medio de la figura de Sócrates– examinar todos los seres a los que ha de asignarse un nombre, con el objetivo de determinar si existe algo común a todos ellos, como los elementos primarios, a partir de los cuales puedan contemplarse y analizarse, del mismo modo que ocurre con los géneros en el caso de los elementos lingüísticos. En consonancia con el proceso de descomposición de las sílabas en letras, las cosas que deban ser nombradas también han de descomponerse en sus componentes elementales.

Si bien la reconstrucción de los objetivos filosóficos de Platón mediante el procedimiento de elementalización se ve dificultada por la fragmentariedad de las fuentes, todo parece indicar que la elementalización ocupa un lugar central en las denominadas enseñanzas no escritas. Hitz enfatiza con razón que, si bien Platón no ofrece una descripción exhaustiva de la elementalización como la que dedica al método de la generalización, concibe ambos procedimientos de investigación como filosóficamente valiosos y los emplea con frecuencia en el desarrollo de una misma línea argumentativa, sin entremezclarlos ni confundirlos.

La atribución de valor filosófico a la elementalización por parte de Platón se manifiesta también en diversos pasajes de sus diálogos, en los que declara necesaria la aplicación de ambos modos de diferenciación. Como se muestra en el *Timeo*, la comprensión de la transición entre los cuatro elementos –fuego, agua, tierra y aire– requiere de una

interpretación basada en la teoría de los cuatro cuerpos, según la cual dichos elementos están compuestos por triángulos equiláteros e isósceles. Un fenómeno análogo se observa en los componentes del lenguaje: según lo expuesto en el *Sofista*, la ausencia de las vocales imposibilita la combinación de las demás letras en sílabas. La aplicación de ambos modos de diferenciación es esencial para alcanzar una comprensión adecuada. Es necesario distinguir entre las sílabas mediante un análisis elemental y, al mismo tiempo, clasificar las letras de forma general, diferenciándolas en vocales y consonantes. Sólo así puede comprenderse que toda sílaba debe contener, al menos, una vocal. En consecuencia, la generación de un discurso compuesto exclusivamente por sustantivos resulta improbable, pues se requiere de la presencia concomitante de un verbo para dotarlo de sentido y coherencia.

Hitz observa que, si bien en Platón no se encuentra una clasificación sistemática de la filosofía, sí se constata una distinción reiterada entre diversas ciencias o artes, muchas de las cuales se caracterizan por una estructura generalizadora. Por el contrario, disciplinas como la gramática, la métrica y, especialmente, las ciencias matemáticas – como la aritmética y la geometría – se diferencian entre sí mediante un enfoque de carácter elementalizante. No obstante, la distinción fundamental entre las ciencias teóricas y prácticas, especialmente en el ámbito matemático, se basa en una tercera alternativa de diferenciación que Hitz denomina procedimiento de paradigmaticización. Este constituye, por tanto, una forma de pensamiento en sí mismo. De manera análoga, la relación entre modelo y copia puede interpretarse desde esta perspectiva, ya que toda referencia nominal conlleva inevitablemente una relación con el modelo. La metodología en cuestión se distingue de las nociones de generalización y elementalización por su enfoque más complejo y avanzado en el análisis científico. En este sentido, plantea una reflexión profunda sobre la relación existente entre lo concebible y lo perceptible. La paradigmaticización, como forma de pensamiento, se define así por su capacidad distintiva para interpre-

tar las relaciones entre modelos y copias. A diferencia de la generalización y la elementalización, la paradigmaticización se concibe como una estrategia cognitiva que permite comprender la relación entre el modelo, entendido como paradigma, y la copia. Todo lo perceptible se interpreta así como una reproducción del modelo.

El autor se propone esclarecer si el pensamiento platónico distingue entre la matemática teórica y práctica no solo en términos sustanciales, sino también paradigmáticos, es decir, si diferentes formas de ciencia remiten a distintos paradigmas. Para ello, examina el diálogo *Parménides*, en el que se oponen expresiones como “en sí mismo” (*autò kath' hautó*) y “con referencia a otros” (*prós héteron*). Estas oposiciones permiten interpretar una distinción entre la ciencia pura, como ideal, y la ciencia aplicada, orientada a la acción. Esta lectura sugiere que Platón concibe la ciencia como una entidad polarizada: por un lado, la matemática pura, por otro, la matemática aplicada vinculada a la técnica o la artesanía. Así, Platón no sólo estructura el conocimiento mediante generalizaciones y elementalizaciones, sino también con diferenciaciones paradigmáticas, que representan una forma de pensamientos más avanzada que la de los filósofos socráticos y resultan clave para comprender su concepción de la relación entre teoría y práctica. Se plantea, entonces, la distinción entre dos tipos de ciencias en Platón, tal como se discute en el diálogo *Parménides*: por un lado, la ciencia en sí, es decir, la verdadera ciencia, y, por otro, la ciencia del ámbito sensible, referida a entidades individuales. La ciencia en sí reconoce lo que es verdadero, como ocurre con la idea de justicia, mientras que la ciencia del ámbito sensible se limita a aquello que pertenece al ámbito de la percepción sensible. Platón subraya la preeminencia de la ciencia en sí, caracterizada como una entidad autónoma, inmutable y desvinculada de toda contingencia concreta.

Hitz pone de relieve una de las mayores complejidades del *Parménides*: la cuestión de si una idea, como la de justicia, puede aplicarse simultáneamente tanto a lo general como a lo particular. Esta

premisa suscita el interrogante en lo que refiere a la posibilidad de la cognición de entidades individuales o si dicha capacidad se restringe únicamente a la aprehensión de las ideas. Teniendo en cuenta esto último, Hitz apela a la distinción entre dos modos de ciencia expuestos en este diálogo, a saber, la ciencia ideal, atribuida a los dioses y orientada hacia lo divino, y la ciencia humana, vinculada con los problemas humanos. Esta dicotomía se manifiesta asimismo en el contraste entre la filosofía especulativa de la naturaleza –dirigida a lo divino– y la filosofía práctica de Sócrates, centrada en la acción. No obstante, el *Parménides* plantea una reflexión crítica sobre esta división, al considerar la distinción entre conocimiento divino y humano como uno de los mayores desafíos de la teoría de las ideas. Según esta hipótesis, los seres humanos no poseerían la capacidad para reconocer las ideas y, en consecuencia, tampoco la verdad. En ciertos casos excepcionales, este acto de reconocimiento podría interpretarse como una forma de apropiación intelectual. Frente a esta separación radical, Hitz defiende que Platón –especialmente en el *Parménides*– busca integrar ambas formas de conocimiento. Esta integración se expresa claramente en la *Apología*, donde el conocimiento socrático, aunque humano, mantiene una conexión con la verdad divina.

Asimismo, Hitz enfatiza el reconocimiento de Platón hacia las artes prácticas, las cuales se consideran útiles y en parte incluso necesarias para la vida buena, siempre y cuando estén guiadas e ilustradas por las ciencias teóricas. Es en este sentido que el autor sostiene que Platón, mediante la aplicación de los diferentes procedimientos metodológicos previamente descriptos, reelabora el ideal de una sabiduría que se presume tan abarcadora como la de los presocráticos, pero que, en su interior, presenta una estructura diferente a la de estos últimos. La distinción entre la matemática teórica y práctica se fundamenta en una diferenciación paradigmática entre objetos matemáticos concebibles y objetos matemáticos perceptibles. En el ámbito de la ciencia matemática, la matemática teórica puede ser considerada como la

forma verdadera de conocimiento, especialmente en el contexto educativo. En cambio, la matemática práctica se manifiesta en su aplicación dentro de disciplinas artísticas y técnicas, estableciendo así una conexión con lo concebible. Esta diferenciación garantiza la totalidad del conocimiento, al establecer una continuidad entre la dialéctica, entendida como discurso racional y argumentativo, y la técnica, concebida como un conjunto de procedimientos sistemáticos orientados a fines concretos.

Si bien inicialmente Platón parece adoptar una postura escéptica frente a las artes prácticas, su valoración final depende de que estas se encuentren guiadas por las ciencias teóricas, es decir, por la dialéctica. En este sentido, dichas prácticas pueden adquirir un valor ético de corte filosófico, siempre que permanezcan subordinadas a la dialéctica. Estas formas de pensamiento no solo contribuyen a la sistematización del saber, sino que también son fundamentales para la educación filosófica y la evaluación crítica de las actividades prácticas y teóricas. Así, Hitz sostiene que la concepción de la unidad del saber, ya presente en los presocráticos, experimenta en Platón una transformación decisiva: de un modelo basado en delimitaciones religioso-metafísicas se transita hacia una estructura sustentada en diferencias discursivas y conceptuales. De ello se deduce que en el pensamiento platónico se configura en una conexión sistemática que abarca desde el contexto dialógico de aprendizaje, enseñanza y aplicación, hasta la dialéctica, y desde las matemáticas teóricas hasta la técnica y la artesanía.

En el cuarto capítulo, titulado “El enunciado *pròs hén* y la diferencia entre teoría y práctica en Aristóteles” (pp. 257-453), se analiza la expresión *pròs hén*, entendida como una modalidad semejante al homónimo que manifiesta un estado de cosas o un modo de ser que consiste en “estar referido a”. Como se ha mostrado en los capítulos anteriores, la reconstrucción del pensamiento platónico revela la vigencia de un ideal de sabiduría integral, comparable al de los preso-

cráticos, aunque con una articulación interna más compleja. En este marco, Hitz examina las formas de diferenciación del pensamiento según Aristóteles, quien retoma y reformula tanto la generalización como la elementalización platónicas. Aristóteles no sólo distingue entre ambas, sino que las considera igualmente necesarias, aunque desde una óptica distinta. En su análisis de las ciencias matemáticas, recurre específicamente a la elementalización como método característico. Además, introduce una tercera forma específica de diferenciación, denominada *pròs hén* (“estar referido a”), que permite distinguir términos relacionados con una misma palabra, pero que no comparten un significado unívoco ni constituyen especies de un mismo género.

Este planteamiento se funda en el reconocimiento de una referencia a un concepto universal, como lo ilustra Aristóteles en la *Ética Eudemia* 1236a 16-33. Allí sostiene que existen tres tipos de amistad que no comparten ni una definición unívoca ni una relación de género común. Lo único que tienen en común es el nombre, aplicado a cada una en referencia a una forma primaria de amistad: la basada en la virtud. Esta función referencial se asemeja al uso del término “médico”, que puede aplicarse tanto al saber médico, como al cuerpo que lo ejerce, al instrumento quirúrgico o incluso a la intervención médica. Sin embargo, en sentido estricto, el término corresponde al saber médico. Lo primario es aquello cuya definición está presente en los demás usos del término. Por ejemplo, se denomina “instrumento médico” al objeto que utiliza el médico, aunque en la definición de médico no figure el instrumento. En cambio, la definición del instrumento médico sí incluye la noción de médico, ya que se define por su uso por parte de este. Esto revela una dependencia conceptual unilateral: los términos derivados se remiten al primario, pero no a la inversa. Hitz sostiene que la relación *pròs hén* representa una continuación y abstracción del método platónico de diferenciación paradigmática. Frente a las reflexiones de Platón, Aristóteles propone, una categorización sistemática de la filosofía, lo que permite examinar cómo las distinciones entre

filosofía teórica y filosofía práctica pueden interpretarse en términos de generalización o elementalización. Es precisamente la relación *pròs hén* la que posibilita agrupar ambas bajo un mismo concepto de filosofía, aunque en una relación jerárquica y causal.

Para Aristóteles, las ciencias prácticas poseen un menor grado de cientificidad, precisión y verdad que las ciencias teóricas, debido a la naturaleza contingente y variable de sus objetos de estudio. En contraste con la doctrina platónica, que defiende una unidad de género entre ambas formas de ciencia, Aristóteles niega tal unidad. Según Hitz, la distinción aristotélica entre filosofía teórica y práctica representa la culminación de una serie de diferenciaciones aplicadas inicialmente a los objetos del conocimiento y, posteriormente, a las ciencias mismas. El tránsito desde la polarización de los objetos hasta la polarización del saber, mediada por los conceptos de lo divino y lo humano – frecuentes en los socráticos –, se configura como una condición necesaria para comprender este desarrollo. La distinción paradigmática entre ciencia teórica y práctica sugerida por Platón se convierte así en un elemento estructural dentro del sistema filosófico aristotélico, expresado en la relación *pròs hén* entre ambas formas de filosofía. En consecuencia, se introduce un método de diferenciación que, aunque inicialmente se aplicaba a los objetos del pensamiento, ahora se adapta – en forma modificada – para estructurar el pensamiento filosófico en sí.

En el apartado dedicado a “Perspectivas” (pp. 455-457), Hitz hace referencia a los *Tópicos* de Aristóteles y a su método de argumentación *tópica*, basado en el empleo de categorías generales de pensamiento con fines persuasivos y argumentativos. Este método no constituye un sistema doctrinal cerrado, sino que tiene como objetivo formular argumentos plausibles (*éndoxa*) sobre cuestiones debatidas, especialmente en el ámbito de la ética y la filosofía práctica, donde no son posibles los razonamientos estrictos propios de las ciencias naturales. Hitz destaca que esta forma de razonamiento posee una especial relevancia en la filosofía práctica, pues en ella predominan las proba-

bilidades, las conveniencias y el conocimiento situacional, en lugar de las verdades necesarias que caracterizan la teoría. A partir de este análisis, Hitz sostiene que Aristóteles desarrolla una teoría graduada del conocimiento: la teoría (*epistḗmē*) ocupa el nivel más alto en cuanto a verdad, mientras que la práctica (*phrónesis*, *ēthikḗ*) se basa en lugares de argumentación derivados de la experiencia, la tradición o el consenso social (*tópoi*). Esta lectura permite al autor proponer un nuevo enfoque de investigación centrado en cómo el objeto de estudio se relaciona con otros métodos de diferenciación –como la estructura *pròs hén* o la generalización– y cómo esto podría permitir una reconstrucción sistemática de una teoría aristotélica de la práctica. Hitz observa además que, tras la muerte de Aristóteles, la distinción entre ciencias teóricas, prácticas y productivas se diluye, siendo reemplazada por la clasificación tripartita en física, ética y lógica, atribuida a Jenócrates, cuya influencia en la Antigüedad fue, al parecer, superior a la de Aristóteles y Platón. En este contexto, Hitz considera los *Tópicos* como una posible elaboración metodológica de la filosofía práctica que, de haber sido más influyente que el esquema de Jenócrates, habría podido incidir significativamente en la posterior configuración de las disciplinas filosóficas. Este planteamiento representa, en consecuencia, un punto de partida prometedor para futuras investigaciones filosófico-históricas.

En suma, la obra se distingue por su exhaustividad textual, su profundidad metodológica y su capacidad para ofrecer nuevas perspectivas sobre el problema filosófico de la relación entre la teoría y la práctica. A través del análisis de obras diversas y centrales de filósofos de la Antigüedad Clásica –especialmente de Platón y Aristóteles–, el autor pone de relieve una notable erudición y agudeza analítica. El estudio en cuestión proporciona una aproximación conceptual clara a un campo que, tradicionalmente, se ha caracterizado por su complejidad y fragmentación. En su conjunto, se trata de una investigación rigurosa y original, que contribuye de manera significativa al debate filosó-

fico sobre la relación entre el saber teórico y el práctico. Su análisis resulta especialmente valioso tanto para especialistas en filosofía antigua como para estudiosos de la gnoseología y la teoría de las ciencias.

Silvia Liliana Tonti¹

¹ Universidad Pedagógica de Heidelberg. Correo: tonti@ph-heidelberg.de.

RESEÑAS

Sarah L. McCallum, *Elegiac Love and Death in Vergil's Aeneid*, Oxford University Press, xiii + 220 páginas, 2023.¹

En *Generic Enrichment in Vergil and Horace* (2007), S. Harrison definía el enriquecimiento genérico como “the way in which generically identifiable texts gain literary depth and texture from detailed confrontation with, and consequent inclusion of elements from, texts which appear to belong to other literary genres” (p. 1) y analizaba este fenómeno como particularmente característico de la poesía de Virgilio y Horacio, dado que en sus obras pueden encontrarse “géneros huéspedes” que profundizan la textura del “género anfitrión”. Siguiendo este enfoque sobre la “inclusividad genérica” de Virgilio, S. L. McCallum presenta en *Elegiac Love and Death in Vergil's Aeneid* un estudio exhaustivo y minucioso acerca de la presencia en *Eneida* del género elegíaco, entendiendo que no es incompatible con el proyecto épico de Virgilio, sino que resulta esencial en él. Si bien existen estudios previos con esta perspectiva, se han dedicado fundamentalmente al estudio de *Églogas*, *Geórgicas* y la primera mitad de *Eneida*: la originalidad de la contribución de McCallum consiste en que propone este enfoque para analizar los libros 7-12 de *Eneida*, lo que Virgilio denominó su *maius opus*. Dichos libros han sido siempre entendidos como la parte “ilíadica” del poema, en la que predominan los temas bélicos; no obstante, McCallum entiende que una lectura que tenga en cuenta los elementos elegíacos –entendiendo este género como amorio a la vez que funerario– aportará una interpretación renovada. Su hipótesis es que en *Eneida* Virgilio emplea material de la elegía para presentar

¹ DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.33.2024.p95-100>

amor como una fuerza destructiva que trae *mors* a sus víctimas; los conceptos de *amor* y *mors* se integran con el tema central de la épica, *arma*. En este análisis, McCallum considera especialmente la vinculación de Virgilio con Galo, Propertio y Tibulo, con cuyas producciones estuvo en contacto desde los comienzos de su trayectoria artística, lo que se evidencia en variadas alusiones intertextuales.

En la introducción, titulada “Vergil and Elegy in the *Eclogues*, *Georgics*, and *Aeneid* 1-6” (pp. 1-36), la autora, luego de presentar la hipótesis y objetivos de su estudio, pasa a realizar un breve recorrido por los pasajes de Virgilio previamente estudiados por la crítica a través del cristal de la elegía: la historia de Coridón, el pastor enamorado de la *Égloga* 2; la conmemoración del poeta Galo en las *Églogas* 6 y 10; el relato de Orfeo y Eurídice en el final de la *Geórgica* 4; el amor de Dido y Eneas en *Eneida* 1-6, con la intervención de las crueles Juno y Venus. En todos estos pasajes, McCallum subraya la presencia del *amor* destructivo y su estrecha relación con el sufrimiento y la muerte, idea central para el marco intergenérico de los libros 7-12 de *Eneida* que serán objeto de análisis en los capítulos posteriores.

Encontramos en “From Caieta to Erato. Vergil’s Elegiac Programme (*Aeneid* 7.1-45)” (pp. 37-51) un minucioso estudio de los versos con los que se abre el libro 7, el “proemio al mezzo” que inicia la *maius opus* virgiliana. Este proemio abarca los dos aspectos principales del género elegíaco, ya que comienza con el recuerdo de la nodriza Cayeta, con formato de epitafio (encontramos allí la fórmula *tu quoque* y el deseo de *aeternam famam*, típicos de los sepulcros), y culmina con la invocación a Erato, la musa de la poesía erótica: supone, pues, un recorrido de *mors* a *amor*. La invocación a la musa del amor está plagada, no obstante, de vocabulario marcial (*exercitus*, *pugnae*, *bella*, *acies*, *funera*, *arma*), enunciando así con claridad el

tema dominante de la segunda mitad del poema. Desde Servio en adelante, muchos han encontrado problemática la elección de Erato y han postulado que se trata del nombre de una Musa cualquiera, sin especificidad en el ámbito amatorio; McCallum, por el contrario, señala que se trata de una elección deliberada de parte del poeta, que desea presentar *mors* y *amor* como los temas que, conectados con *arma*, conducirán la narrativa bélica. Así como las palabras a Cayeta prefiguran la sucesión de lamentos por las muertes que causará el conflicto, la presencia de Erato anuncia las pasiones enfrentadas que sostendrán la violencia bélica; ambas contribuyen a conformar el programa elegíaco de Virgilio, en el que las heridas de amor se transformarán en heridas de combate.

El segundo capítulo (pp. 52-82) se titula “Conflicting Amores. The War’s Beginnings in *Aeneid* 7” y está dedicado al análisis del resto del libro 7. Se analizan las presentaciones de los personajes de la segunda parte del poema en relación con el eje *amor-mors*: Lavinia es la princesa deseada por una multitud de pretendientes, tanto por motivos políticos cuanto amatorios; Turno aparece como el rival de Eneas en la batalla, a la vez que en la conquista de la esposa; Amata es representada a través de sus deseos eróticos desmedidos. Se propone asimismo una lectura de las acciones de Alecto en este libro, que pone en marcha las fuerzas de la destrucción y la discordia al influir sobre Turno, Amata y Ascanio, en el episodio final de la matanza del ciervo de Silvia. McCallum demuestra cómo a lo largo del libro 7 se verifica la existencia de una trayectoria de *amor* a *mors*, en la que el amor deriva en conflicto y pasión desbordada, y el empleo del lenguaje y los motivos de la elegía erótica y funeraria para describirla.

“Wielding Passion as Power. Venus’ Manipulation of Vulcan in *Aeneid* 8” (pp. 83-98), el tercer capítulo, se ocupa del episodio en el

que Venus seduce a su esposo para obtener a cambio la armadura de Eneas. Luego de analizar los antecedentes de la diosa virgiliana en Homero, Apolonio de Rodas y Lucrecio, la autora examina en detalle el modo en que los aspectos maternales y protectores de Venus, en su calidad de *genetrix* de Eneas, se entrelazan con elementos eróticos para llevar a cabo su objetivo. Ante Vulcano, Venus llora –evocando el lamento de la elegía, tanto fúnebre como amatoria–, se coloca en el lugar de suplicante –como todo amante elegíaco que se arroja a los pies de su amada–, y echa mano a toda su belleza y seducción, caracterizada mediante el adjetivo *mollis*, un rasgo propio de la elegía que contrasta con la dureza de la épica. McCallum demuestra así, también en este pasaje, la poética intergenérica que se despliega en *Eneida*, así como la concepción virgiliana del amor, inextricablemente unido a los conceptos de *arma* y *mors*.

En “Warriors in Love. Passion and Death in the Catalogues of *Aeneid* 7 and 10” (pp. 99-122), cuarto capítulo del volumen, la autora se dedica a examinar la reformulación virgiliana del catálogo épico. Para ello analiza, en primer lugar, la enumeración de guerreros itálicos de 7.641-817, en la que se da un lugar de relevancia a los cinco que mueren en la trama del poema (Mecencio, Laúso, Turno, Camila, Haleso) y en la que el relato de Hipólito/Virbio recupera el tratamiento del material eurípideo realizado por Galo. En segundo lugar, propone una lectura del catálogo de los aliados etruscos en 10.163-214, destacando la presencia de otro relato mítico, la triste historia de amor y muerte de Cicno, introducida tras mencionar a su hijo, el guerrero Cupauo. McCallum demuestra que el catálogo de héroes, un tipo textual característico de la épica, se enriquece y complejiza en *Eneida* a través de la incorporación de elementos de la elegía amatoria y funeraria.

El capítulo 5, “From *Amor* to *Mors*. Passion and Devastation in *Aeneid* 12” (pp. 123-174), está dedicado al análisis del último libro del poema, al que McCallum considera el punto culminante de la experimentación de Virgilio con elementos de la elegía amorosa y funeraria dentro del género épico. En este examen, se consideran especialmente la imaginaria erótica desplegada en torno a Lavinia y su rubor, la pasión bélica desenfrenada y violenta de Turno –no queremos dejar de mencionar en este punto la lectura exhaustiva y original que plantea la autora sobre el símil del león herido en 12.4-9, atenta a sus múltiples evocaciones intra e intertextuales–, los consejos de Latino a Turno entendidos como los que el amigo da al amante elegíaco desairado, la representación de la *moritura* Amata como *alia Dido* y el lamento elegíaco de Juturna por su hermano. La marcha del alma de Turno *sub umbras* (12.952) evoca los múltiples usos de *umbra* en los paisajes pastorales de las *Églogas*, escenario del sufrimiento de Coridón y Galo, y de su empleo en el relato de Orfeo y Euridice de las *Geórgicas*. Se subraya así, una vez más, la íntima relación entre *amor* y *mors* en la innovadora conceptualización intergenérica de Virgilio.

El libro culmina con un breve epílogo, titulado “Vergil and Elegy Beyond the *Aeneid*” (pp. 175-182), en el que se rastrea, en autores posteriores, la interacción entre épica y elegía presentada por Virgilio en *Eneida* 7-12. Con esta perspectiva, se analizan el epitalmio de Estela y Violentila en la *Silva* I.2 de Estacio y los epitafios de Faetón y Cayeta en *Metamorfosis* de Ovidio (2.325-328 y 14.441-444). El volumen se cierra con un glosario de conceptos elegíacos como *amor*, *cura* o *militia amoris*, entre otros (pp. 183-190), la bibliografía (pp. 191-204), un *index locorum* (pp. 205-213) y un índice general (pp. 214-220). A través de un análisis filológico riguroso y exhaustivo, McCallum logra demostrar la centralidad de la tríada *amor-arma-mors*

en la segunda mitad de *Eneida* y el modo en que la composición épica se enriquece con elementos de la elegía de autores como Galo o Propertio. Ofrece así una interpretación renovada de la *maius opus* de Virgilio que tiene en cuenta su profunda complejidad. Se trata, en definitiva, de un volumen enriquecedor tanto para los estudiosos de Virgilio cuanto para quienes se dedican al estudio de la elegía erótica romana.

María Emilia Cairo¹

¹ Universidad Nacional de La Plata-CONICET. Correo: emiliacairo@conicet.gov.ar.

Pável Florenski, *A mis hijos. (Recuerdos de los días pasados)*, Sevilla: Ediciones de la Fundación Altair, 483 páginas, 2023.¹

Una vez más la Fundación Altair y gracias al compromiso de Fidel Villegas –editor– con la difusión del pensamiento del científico, filósofo, teólogo y sacerdote ruso, Pável Florenski, nos hace llegar otra de sus obras. En este caso se trata de un título que se publica por primera vez en español. La traducción de Luis C. Fajardo Pineda y María Demidovich aporta además un importante aparato crítico. La edición se ve enriquecida por su prólogo, que consiste en un impecable trabajo introductorio del reconocido estudioso de la obra de Pável Florenski, Domenico Burzo. Merece una mención especial la dimensión estética de la presentación del libro que ha sido especialmente cuidada. Fotografías hasta ahora desconocidas del padre Pável y su familia, dibujos y viñetas embellecen sus páginas de color sepia y acercan de una manera cálida el mundo de Florenski.

El estudio de Domenico Burzo, que abarca las primeras cien páginas del libro, introduce al lector en el perfil de Florenski de modo lúcido y penetrante, a la manera de quien experimenta una gran admiración y empatía con el desarrollo vital y sapiencial de este gigante del espíritu. Pone el presente escrito en el contexto de la vida y la obra de Florenski así como del avatar de la cultura rusa en la época soviética. Señala también los vasos comunicantes que unen estas páginas con los principales temas del pensamiento de Florenski entre los cuales destaca especialmente la importancia de la memoria a nivel histórico, social, antropológico, pedagógico, metafísico y aun teológico.

Florenski escribió estos recuerdos entre 1916 y 1925, cuando la familia residía en Serguiev Posad. Encarnan un acto de resistencia a la amenaza de desprecio por el pasado que significaba la cultura soviética. El propio Florenski había sufrido la ausencia de un pasado claro en su ambiente familiar por diversos motivos, y no deseaba que a sus hijos les ocurriera lo mismo. Intenta transmitirles no sólo los detalles de su infancia en el Cáucaso, los prejuicios y costumbres cotidia-

¹ DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.33.2024.p101-103>

nas, la íntima relación con su padre, la complicidad con su querida tía Julia, sino y principalmente la riqueza a la que le abrió un modo de estar frente al mundo que supo desplegar en esos primeros años. Quiere que sus hijos palpen, aprehendan lo que significa ser permeables a la realidad que los circunda. Este rasgo de su personalidad ha jugado un papel altamente significativo en la vida de Florenski, especialmente gracias al vínculo mágico y misterioso que experimentó con la gran protagonista de estas páginas que es la naturaleza.

Florenski reconoce que todo el desarrollo posterior de su inmensa obra en cada una de las distintas facetas que la componen depende de esas primeras percepciones de la infancia que le fueron concedidas no sólo por el estímulo de su padre sino también por la agudeza natural de su sensibilidad.

El lector no sale de su asombro frente al festivo desfile de sensaciones plagadas de matices que registra el alma de Florenski. Todo afecta su sensibilidad, paisajes de mar, montañas, bosques, diversidad de pájaros, minerales, plantas, árboles, flores, colores, atmósferas, sabores, sonidos, aromas, aceites. Nada escapa a sus vibrantes antenas. Y todo es recibido e interpretado con gratitud, como si de un don personalmente dirigido se tratara: las flores florecen sólo para él, el mar trae a las orillas regalos desde sus entrañas que son sólo para él. La naturaleza es una inmensa y misteriosa ofrenda y él “su favorito” (p. 206). “Era una sensación casi física de sentirme como una cuerda [...] a la que la naturaleza hace vibrar con un arco de violín” (p. 182). La experiencia del misterio, de que existe una presencia viva, amorosa y donante lo hacía sentir que “no estaba solo y que la Verdad estaba por encima de mí” (p.134).

La sensibilidad de la infancia despertaba espontáneamente en él una experiencia cercana a la mística: “Todos esos olores, sonidos y colores, seductores y queridos se fusionaron para siempre en una imagen generadora de vida de misteriosa profundidad [...] en la orilla del mar yo me sentía cara a cara con la infinita, solitaria, misteriosa, y

querida Eternidad, de donde todo fluye y donde todo vuelve. La eternidad me llamaba y yo estaba con ella” (pp. 150-151). “La percepción infantil supera la fragmentación del mundo *desde dentro*. [...] Se trata de una percepción mística del mundo” (p. 204).

Las reticencias de su padre ante la religión y el cientificismo de la academia sólo consiguieron reprimir y poner entre paréntesis por unos años este vínculo místico que más tarde resurgió con toda su fuerza. Cuando Florenski le pudo poner un nombre a esas intuiciones de la infancia señaló con énfasis: “Siempre he sido un platónico” (p. 304), un reconocedor de la existencia de dos mundos enlazados para el que lo terrenal es un símbolo, encarnación del espíritu.

Es este un libro insoslayable para quienes quieran familiarizarse con el pensamiento y el estilo, la *forma mentis* de Pável Florenski y también para aquellos iniciados que sabrán reconocer entre sus páginas una numerosa cantidad de intuiciones de la infancia que fueron luego ampliamente desarrolladas en *La columna y el fundamento de la verdad* y demás obras de madurez. Intuiciones que no sólo se vinculan con el saber sino con la vida. La *objetividad* en Florenski, esto es la salida de sí y la recepción de la alteridad es la puerta de acceso a todo lo que de grande y santo hay en la vida de un hombre. A lo que el padre Pável accedió de modo privilegiado por la agudeza de la percepción con la fue bendecido. El lector se explica entonces gracias a este libro cuál fue uno de los elementos esenciales que hicieron posible su genialidad.

Marisa Mosto¹

¹ Universidad Católica Argentina. Correo: marisamosto@uca.edu.ar.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

OBJETIVO DE LA REVISTA. *Stylos* publica trabajos originales e inéditos sobre temas del mundo griego y latino antiguos. El interés también se extiende a temas de la cultura grecolatina en otras épocas y a estudios de comparación o de influencia del mundo clásico en producciones posteriores. Eventualmente, a estudios sobre pueblos antiguos relacionados con griegos y romanos. La revista recibe escritos en español, inglés, francés, italiano y portugués. Publica artículos de investigación, traducciones anotadas de textos griegos o latinos (el equipo editorial puede evaluar traducciones de escritos originalmente en otras lenguas, de tema estrechamente vinculado al mundo grecolatino), *dossiers*, notas críticas o reseñas bibliográficas. Las contribuciones propuestas para su evaluación no pueden estar simultáneamente en evaluación en otra publicación.

PRESENTACIÓN. Las propuestas se presentan en formato digital, en Word y PDF. Deben traer adjunto un resumen de entre 150 y 180 palabras, y cinco palabras clave, tanto en la lengua del trabajo como en inglés. La extensión de los artículos es de hasta 7000 palabras; la de las notas críticas, hasta 3.000 palabras; la de las reseñas bibliográficas, hasta 2.000 palabras.

RECEPCIÓN DE COLABORACIONES. Los originales se reciben durante todo el año para considerar y evaluar su publicación en la revista, en alguno de los dos números que se editan en el año (a partir de 2025).

PROCEDIMIENTO DE ARBITRAJE. Las colaboraciones serán sometidas a evaluación a cargo del Comité Editorial, compuesto por especialistas reconocidos en ámbito internacional, el cual constituye un órgano de carácter consultivo. Participa en la sugerencia de ejes temáticos para las convocatorias y de pares evaluadores de los artículos. Colabora con la primera lectura de los trabajos 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. Los trabajos seleccionados también son revisados con las herramientas de software antiplagio empleadas en las revistas UCA. El rechazo de un trabajo puede obedecer a razones científicas o formales.

FORMATO DEL TEXTO. Las propuestas enviadas se deben ajustar a estas indicaciones formales. El texto debe incluir, en este orden:

- **Título del trabajo (artículo o nota):** centrado, en negrita y versalita.
- **Nombre y apellido del autor:** alineado a la derecha, en versalita.
- **Resumen y palabras clave:** en la lengua del trabajo y en inglés.
- **Cuerpo del trabajo:** se inicia a dos espacios del resumen. Cada párrafo comienza con una tabulación, a excepción del que sigue a un subtítulo. Los subtítulos de primera jerarquía van junto al margen izquierdo, en negrita y en versalita. Los subtítulos de segunda jerarquía van junto al margen izquierdo y en versalita. La distancia entre el último párrafo y los subtítulos es de dos espacios. Texto en fuente Times New Roman 11.

- **Notas:** a pie de página, sin espacio previo, fuente Times New Roman 9. Las referencias bibliográficas se consignan aquí con apellido del autor en versalita y, entre paréntesis, el año y la página de la referencia, separados por dos puntos. Ejemplo: ¹ FREDE (1997: 290 y 293).

- Las **citas de autores modernos**, siempre entre comillas. Las citas de autores clásicos, si superan las dos líneas, van en párrafo aparte, con tabulación equivalente a la sangría. 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. Las palabras o frases transliteradas del griego, en itálica, según ALA-LC (<https://www.loc.gov/catdir/cpsd/romanization/greek.pdf>), cambiando *ε* y *ο* por *η* y *ω*; incluyendo iota suscripta, y con tildes, si el texto está en español.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros:

- apellido e inicial del nombre del **autor**, en versalita.
- **título**, en cursiva; si el libro es una compilación de trabajos, y se desea citar aquel que corresponde al autor introducido, el título del trabajo irá en redonda entre comillas y seguido de dos puntos, luego se darán los números de las páginas que abarca dicho trabajo. A continuación seguirá la referencia bibliográfica de la compilación.

- **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).

- **editorial** o responsable de la publicación: a continuación del anterior (si no es posible determinar responsable de la publicación, o imprenta, se pondrá la abreviatura latina s.n. entre corchetes).

- **año**: a continuación. Si la obra consta de más de un volumen, se indicarán el primero y el último año, separados entre sí por un guion.

- **primera línea** sin tabular; las siguientes, tabuladas.

Ejemplo:

GIULIANO, F. M., *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005.

Artículos en revistas:

- apellido e inicial del nombre del **autor**, en versalita, seguido de coma.

- **título del artículo**: en redonda y entre comillas.

- **nombre de la revista**: en cursiva; la indicación de número, volumen y/o época se consignan a continuación del nombre de la revista, con separación de puntos.

- **año**: a continuación, y seguido de dos puntos.

- **páginas**: se dan la primera y la última página del artículo (sin la abreviatura p.), separadas por guion.

Ejemplo:

GODEL, R., "Rudis et Graecis Intacti Carminis Auctor (Horace, *Serm.* I 10, 66)", *Museum Helveticum* 30.2, 1973: 117-21.