

AUSTER

Revista del Centro de Estudios Latinos

Nº 13

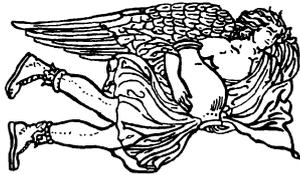


Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

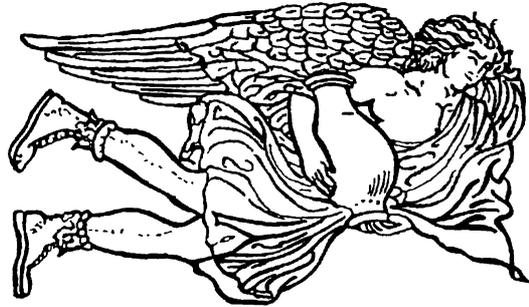
La Plata
2008

ISSN 1514-0121

adspirans rursus vocat Auster in altum



adspirans rursus vocat Auster in altum



AUSTER

Nº 13

Revista del Centro de Estudios Latinos

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

La Plata
2008
ISSN 1514-0121

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

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

La revista aceptará artículos originales en las siguientes áreas temáticas: filología clásica, en especial filología latina; literatura grecolatina, latinidad medieval, cultura clásica, historia antigua (en relación con Roma), tradición clásica, teoría literaria y literaturas comparadas (en relación con la literatura latina). Esta publicación está dirigida a estudiosos de la cultura latina (literatura, religión, historia, filosofía, arte, etc.), sus antecedentes y proyecciones y en general a los investigadores interesados en cultura antigua y medieval.

Auster está indizada en **MANI** (catálogo de artículos de revistas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación), **Francis** (Sciences Humaines et Sociales -INIST), **MLA** (International Bibliography and Directory of Periodicals) e incluida en **Ulrich's** Periodicals Directory, **Latindex** y **L'Année Philologique**.

Esta publicación ha sido subsidiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica (BID 1728 Oc/ Ar Pict N° 34416)

AUSTER - Revista del Centro de Estudios Latinos
Publicación anual
ISSN 1514-0121

Impreso en la R. Argentina
La Plata - Año 2009

Registro de la propiedad intelectual en trámite

Dirección Postal

Venta, Suscripción y Canje:

Para venta, suscripción y canje dirigirse a
Biblioteca “Prof. Guillermo Obiols”,
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Calle 48, 6 y 7, primer subsuelo, bibhuma@fahce.unlp.edu.ar,
publicaciones@fahce.unlp.edu.ar, www.publicaciones.fahce.unlp.edu.ar

Correspondencia:

Dirección Editorial
Calle 15 N° 334- (1900) La Plata. R. Argentina
liagalan@netverk.com.ar / oas1@speedy.com.ar

AUSTER
Revista del Centro de Estudios Latinos
N° 13 - 2008

Director

María Delia Buisel (UNLP, R. Argentina)

Comité de Redacción

*María Delia Buisel (UNLP, R. Argentina), Lía M. Galán (UNLP, R. Argentina),
Marcos Ruvituso (UNLP, R. Argentina)*

Secretario de Redacción

Pablo Martínez Astorino (UNLP, R. Argentina)

Redactores

*Julia Bisignano (UNLP, R. Argentina), Guillermina Bogdan (UNLP, R. Argentina),
María Emilia Cairo (UNLP, R. Argentina), E. Soledad Pedernera
(UNLP, R. Argentina), Emilio Rollié (UNLP, R. Argentina), María Sustersic
(UNLP, R. Argentina), Martín Vizzotti (UNLP, R. Argentina)*

Revisión de abstracts

*Damián Martínez Vicente (Traductor Público Nacional en Lengua Inglesa,
UNLP, R. Argentina)*

Consultor Especial

Karl Galinsky (Universidad de Texas-Austin, USA)

Consejo Asesor

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

Supervisor General

Lía M. Galán

Las autoridades del Centro tienen a su cargo la coordinación del proceso de referato de los estudios presentados, que se realiza en tres etapas:

- a. Recepción general por parte de las autoridades de la revista con control de los aspectos formales de la presentación.
- b. Evaluación por parte de los referencistas según el área temática pertinente.
- c. Evaluación final a cargo del consultor especial.

Todos los trabajos que se publican son originales.



Universidad Nacional de La Plata

Presidente

Arq. Gustavo Adolfo Azpiazu

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decano

Ana María Barletta

Vicedecano

Anibal Viguera

Secretario Académico

Héctor Luis Adriani

Secretario de Postgrado

Silvia Alejandra Manzo

Secretario de Investigación

Juan Ignacio Piovani

Secretario de Extensión Universitaria

María Leticia Fernández Berdaguer

H. Consejo Académico

*Antonio Adolfo Marcial Camou, Carlos Gabriel Carballo, Mirta Luisa Castedo,
Beatriz Emilce Cagnolati, Juan Tobías Napoli, Ricardo Alberto Rivas,
Rodolfo Martín Iuliano, Malena Botto, Fernando Barrena, Fabiana Valeria Parra,
Ignacio Valdez, Lucia María Condenanza, Candelaria Urtasun*

ÍNDICE

COMENTARIOS A CICERÓN, *DE DIVINATIONE* I, 47
(EL SUICIDIO DE CALANO) / *Emilio F. Rollié*
Pág. 9 a 36

SALUSTIO Y LA AMBIGÜEDAD DE LA HISTORIA:
LAS POSTULACIONES HISTÓRICO-FILOSÓFICAS DE LOS PRÓLOGOS DE
BELLUM CATILINAE Y *BELLUM IUGURTHINUM*
Mariano Sverdlhoff
Pág. 37 a 50

HORACIO, *VIR MERCURIALIS*
María Delia Buisel
Pág. 51 a 71

¿LE TEMÍA CLAUDIO A LA MUERTE? (SUETONIO, *CLAUDIO* 43-46)
María Natalia Bustos de Lezica
Pág. 73 a 86

LA TRANSMISIÓN DE LOS EPIGRAMAS DAMASIANOS (ss. IV-X)
Inés Warburg
Pág. 87 a 100

EL *CARMEN PASCHALE* DE SEDULIO COMO POEMA ALEGÓRICO:
EL SIMBOLISMO DE LOS NÚMEROS
Raúl Manchón Gómez
Pág. 101 a 114

TRADICIÓN CLÁSICA Y RETÓRICA EN EL *APRILIS DIALOGUS* DE VICENTE
LÓPEZ. LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO DE AUTORIDAD
Marcela A. Suárez
Pág. 115 a 126

CRÓNICA
Pág. 129 a 138

COMENTARIOS A CICERÓN, *DE DIVINATIONE I, 47 (EL SUICIDIO DE CALANO)*

Introducción

La India ofreció a los griegos, y, a través de ellos, a los romanos, hechos naturales y culturales que les resultaron más o menos difíciles de interpretar en relación con el conjunto de herramientas del que iban provistos. Tanto los hechos de una naturaleza que desconocían (animales, plantas, etc.), como los de una cultura igualmente extraña (vestimenta, alimentación, religiosidad, doctrinas filosóficas, etc.) les impusieron el desafío de entenderlas y presentarlas como inteligibles a su propia cultura. En cuanto a las doctrinas y prácticas filosófico-religiosas, el problema de la interpretación es especialmente delicado a causa de la complejidad misma de los asuntos y la dificultad de un entendimiento claro. Como consecuencia, resulta difícil seguir el camino de ciertas ideas y tratar de llegar a su aparición en escena en un momento preciso de esta historia, y a ello se agrega el hecho de que el estado de las fuentes testimoniales es fragmentario e indirecto.

Pero hay episodios determinables en el tiempo y en el espacio, como cuando Alejandro Magno llegó en su carrera conquistadora al norte de la India, y mantuvo, según cuentan Plutarco y otros autores, un diálogo con los llamados gimnosofistas, los filósofos desnudos. Hablar sobre las doctrinas de estos hombres es otra cuestión, como se deja ver en el hecho de que han sido distintas las respuestas a la pregunta de si es posible que en las palabras de esos ascetas, ingeniosas respuestas a preguntas difíciles, puedan hallarse los ecos de un pensamiento auténticamente indio. El ejemplo de Georges Dumézil, prestigioso investigador que, en este caso particular, ha dado una respuesta afirmativa, nos sirve aquí como punto de apoyo¹; pues indagaremos, dentro de esta misma línea, en las palabras que uno de esos gimnosofistas, antes de morir autoinmolado en la pira ante los asombrados ojos de Alejandro y su ejército, pronuncia en el buen latín de Cicerón.

En el Libro I del diálogo *De Divinatione*, Quinto, el interlocutor estoico, anuncia que va a exponer ejemplos de adivinación por medio del sueño. Uno de esos ejemplos, el que nos interesa en esta investigación, no tiene que ver con sueño alguno, sino con una experiencia en relación con hechos futuros (*praedictio et praesensio*) que se da en estado de vigilia, aunque, es preciso notarlo, casi en el instante mismo de morir. Dicha situación da lugar a dos elocuciones sobre la muerte: una sobre la de aquel que se va a quitar la propia vida, referida al destino ulterior de su parte inmortal, y la otra sobre la próxima muerte de un segun-

¹ En "Alejandro y los sabios de la India".

do personaje.

El episodio ocurrió cuando Alejandro retornaba de su campaña en la India. Esta es la versión que encontramos en Marco Tulio, *De divinatione* I, 47:

Est profecto quiddam etiam in barbaris gentibus praesentiens atque divinans, siquidem ad mortem proficiscens Callanus Indus, cum inscenderet in rogam ardentem, "O praeclarum discessum", inquit, "e vita, cum, ut Hercule contigit, mortali corpore cremato in lucem animus excesserit!". Cumque Alexander eum rogaret, si quid vellet, ut diceret, "Optime", inquit, "propediem te videbo". Quod ita contigit; nam Babylone paucis post diebus Alexander est mortuus.

Incluso entre los pueblos bárbaros, por cierto, existen el preconocimiento y la adivinación. Así, ya acercándose a su muerte, el indio Calano dijo al subir a la pira ardiente: "¡Qué espléndida separación de la vida, tal como sucedió con Hércules, cuando, una vez quemado este cuerpo mortal, mi alma surja al encuentro de la luz!". Y como Alejandro le pidiera que si quería algo, lo dijese, "bien -agregó-: te veré dentro de poco". Y ocurrió así, pues en Babilonia, después de algunos días, Alejandro murió.

En el momento en que se prendió el fuego, y según algunas fuentes eso no ocurrió hasta que Calano estuvo encima de la pira, empezaron a sonar las trompetas, y lanzaron sus gritos de guerra los soldados y hasta los elefantes que llevaba el ejército. Así lo relata Nearco -uno de los historiadores que acompañaron a Alejandro-, citado por Arriano en *Anábasis* VII, 3, 6.

Es interesante notar que no hay testimonios del discurso de Calano ni en los cronistas de Alejandro, ni en Megástenes, las fuentes sobre India más importantes de la Antigüedad². Cicerón lo podría haber recibido de los historiadores de Alejandro, quizás a través de Posidonio³. Sólo el elemento profético, la predicción de la muerte en Babilonia, aparece más tarde en Plutarco -*Alex.* 69, 6-, y Valerio Máximo -1, 8 ext. 10-⁴. En cuanto al resto del discurso, conviene señalar que las versiones disponibles en Arriano, Eliano y también Plutarco contienen interesantes datos; las palabras que estos autores pusieron en boca de Calano muestran, como veremos más adelante, aspectos que se pueden relacionar con las palabras que le asigna Cicerón.

Si bien no existen fuentes griegas anteriores para el discurso completo, la

² Pease, p. 177, nota 5f. Vofchuk, "La India en Cicerón y los líricos latinos", p. 148, agrega que tampoco existen en las fuentes rasgos proféticos atribuidos a Calano, pero que sin embargo pudieron existir, siendo los que más tarde aparecen en Plutarco, *Al.* 59, 6.

³ Wardle, *On Divination*, p. 226

⁴ Según Pease, este último lo toma probablemente de Cicerón (nota 175-5, p. 176).

predicción no es del todo ajena a la tradición de los gimnosofistas: Arriano (*Anábasis*, 7, 1, 5-6) cuenta que, según dicen, Alejandro se encontró con algunos sabios indios que no se inmutaron por la presencia de su ejército, sino que comenzaron a golpear la tierra con los pies, y que, interrogados por el conquistador, le dijeron que con ello querían significarle que cada uno era dueño del terreno que pisaba, y que él, que quería conquistarlo todo, contra el bienestar de los demás, cuando muriera "en muy corto tiempo", ocuparía sólo el lugar de su tumba.

Puede pensarse que si Calano toma la palabra en el texto latino es porque existía una tradición textual en la que, en efecto, lo hacía, y que por lo tanto sus palabras pueden ser tratadas como las famosas respuestas de los gimnosofistas. Por otro lado, no deberemos descartar la posibilidad de que Cicerón las haya agregado al episodio; en ese caso, no hay que perder de vista que este autor habría contado con un elemento de verosimilitud, un conocimiento compartido según el cual la doctrina expuesta podría haber pasado ante el público lector como auténtica doctrina india. Hay que decir, entonces, que desde el punto de vista de los estudios greco-indios es lícito emprender una investigación sobre el origen de este discurso.

Ubicación del pasaje

Ante todo, el episodio de Calano se destaca por su particular ubicación, pues, según ya se anunció, está relatado como ejemplo de adivinación por medio del sueño. Este tema se introduce en I, 39; en I, 42 comienzan los ejemplos nacionales (*sed propiora videamus*), y en I, 46 los extranjeros (*externa*). Aquí se narra primero un sueño de la madre de Fálaris, y luego uno de Ciro, y seguidamente, en I, 47, aparece el episodio de Calano, en el que el sueño no está presente en absoluto.

La evidente impropiedad de la ubicación de este pasaje es explicada por el mismo Cicerón un poco más adelante, después de desarrollar dos temas que debían haber precedido a nuestro episodio: 1- una traducción del libro IX de la *República* de Platón (571c-572a-b), en donde Sócrates expone la doctrina del cuerpo y el alma (*animus*), y describe qué pasa con esta última cuando el hombre duerme (I, 60-61); 2- la relación directa entre el sueño y la muerte, y el hecho consiguiente de que los que están por morir poseen facultades adivinatorias. Es después de esto, entonces, cuando leemos lo siguiente: *Ex quo et illud est Callani de quo ante dixi, et Homerici Hectoris, qui moriens propinquam Achilli mortem denuntiat* (I, 65).

Debido a esta particular ubicación en el texto, las palabras de Calano resultan ser la primera exposición de la doctrina del *animus* que Cicerón brinda en su diálogo. Para la interpretación de esta doctrina nos serviremos de dos pasajes en los que Marco Tulio traduce a Platón: una versión de *Fedón* 115c en *Tusculanas*, I, 103, texto escrito poco antes que *De divinatione*, y el pasaje mencionado de *República*. En ambos fragmentos, Sócrates se expresa sobre el *animus* en forma muy similar al gimnosofista, con la particularidad de que el segundo texto, además, debía haber precedido al episodio de Calano en *De divinatione*.

Desde el punto de vista del asunto del tratado -la adivinación-, sólo tienen interés las palabras relativas a la próxima muerte de Alejandro. Por otro lado, en el marco de los estudios greco-indios, es necesario revisar con atención las fuentes griegas referidas a Calano en busca de los elementos auténticamente indios presentes en el ilustre personaje, distinguiéndolos a su vez de aquellos que provienen de la particular interpretación griega (*interpretatio Graeca*), como por ejemplo la forma de ver pautaada por la filosofía helenística; esto último supone como condición el estudio de las fuentes sánscritas adecuadas. De esa manera, se observó el hecho del suicidio, comparándolo con aquello que las fuentes sánscritas registran sobre éste. Pero nos parece que algo puede agregarse aún a la interpretación del episodio, tal como lo cuenta Cicerón, si se considera la posibilidad de que las palabras del asceta indio sobre el destino ulterior de su *animus*, que parecen poder ser interpretadas a partir de la filosofía greco-romana, tengan en realidad elementos originalmente indios. Otra cuestión que examinaremos es la posibilidad de que ideas indias estén presentes bajo alguna forma en ciertas doctrinas griegas, como resultado de un contacto histórico entre las culturas; además, por último, propondremos la comparación de estas doctrinas, más allá del contacto, para iluminar no sólo el episodio y su sentido para los lectores de la época de Cicerón, sino el estado del pensamiento sobre la relación cuerpo-alma en Grecia, Roma e India.

Por otro lado, hay algo sobre lo que debe llamarse la atención desde el punto de vista de la filología clásica: los dos comentarios a este texto de Cicerón (el de Pease y el de Wardle) no contextualizan bien el episodio con citas de fuentes griegas y latinas (entre ellas Cicerón mismo), y por lo tanto fallan en esclarecer el tema del conocimiento de la India en la antigüedad, particularmente en un clásico latino.

Para los fines de llevar a cabo el análisis del episodio, distinguiremos en él dos niveles: 1) el acto material de la autoinmolación en el fuego, 2) las palabras pronunciadas por el asceta, distinguiendo: a- la idea de que el *animus*, una vez consumido el cuerpo por el fuego, irá hacia la luz, idea ilustrada con el ejemplo de Hércules: *o praeclarum discessum e vita, cum, ut Hercule contigit, mortali corpore cremato in lucem animus excesserit*; b- el presagio sobre la próxima muerte de Alejandro: *propediem te videbo*.

La muerte en la pira y la doctrina sobre el alma, según la cual el *animus* tendrá un destino luminoso, están articulados por la frase *in lucem*; porque cuando Calano se quita la vida en el fuego es claro que va de la luz hacia la luz.

Buscar un sentido originalmente indio para la interpretación de este episodio no es en principio una tarea vana, empezando por el hecho de que el suicidio en el fuego es una costumbre ampliamente registrada en los documentos literarios de la India. En el caso de la doctrina sobre el *animus*, la pregunta que formularemos es, en primer término, si se trata de una doctrina extraña al pensamiento indio, es decir atribuida (y en este caso si tiene que ver con el modelo de

Hércules y su presencia en la imaginación de los historiadores griegos que escribieron sobre el asunto, o si es una doctrina atribuida por Cicerón, ya sea platónica o estoica). En último término nos interrogaremos sobre la posibilidad de que haya de por medio una doctrina característica del pensamiento de la India antigua, en alguna de sus vertientes.

Calano y los gimnosofistas

El primer conocimiento de los ascetas indios en Occidente fue el que tuvieron los compañeros de Alejandro en Taxila (si aceptamos que los ascetas de Heródoto, hombres que comen plantas, no matan animales y no viven en casas, responden a un modelo ya establecido en la antigua literatura etnográfica⁵).

Antes de Alejandro, los indios representaban para los griegos sólo un pueblo bárbaro entre otros, cuyas únicas características relevantes eran su mayor lejanía geográfica y una mítica predisposición a la justicia (esto último, es decir un tipo de sabiduría primitiva, no comparable con la filosofía griega, había llegado a ser un *topos* de la literatura sobre los pueblos lejanos). En el período alejandrino, en cambio, existió un creciente interés por la sabiduría de los extranjeros, y es a partir del encuentro con los ascetas indios relatado por Onesícrito que la India adquiere fama como un país de filósofos.

El hecho que causó mayor impresión a los griegos en relación con estos hombres fue su desnudez, y de allí el nombre con el que más tarde fueron preferentemente llamados: *gymnosophistai* (filósofos desnudos). Esa palabra, sin embargo, no fue utilizada por los contemporáneos de Alejandro, pero llegó a ser la de mayor aceptación, sobre todo en el período romano. En principio se los llamó *sophistai* y *philosophoi*, y luego también *gymnetes*, haciendo igualmente alusión a su desnudez, y *brachmanes*. En latín se usaron las palabras *gymnosophistae* y *sapientes*.

Las fuentes más importantes para los gimnosofistas de Taxila son Aristóbulo y Onesícrito⁶. Este último fue, entre los historiadores que acompañaron al conquistador macedonio, el que probablemente permaneció más atado a las tradiciones literarias griegas, y así su conocimiento de la literatura anterior le dictó un modelo para elaborar el conocimiento de primera mano al que pudo acceder. Era aprendiz del filósofo Diógenes, y como tal buscó y encontró algo que tenía directa relación con el ideal filosófico de los cínicos; lo que le interesó realmente, más que la doctrina difícilmente comprensible de los filósofos indios, fue que ellos representaban el *topos* de una sabiduría prístina que los griegos habían perdido⁷.

Los primeros en narrar la historia de Calano, el asceta que acompañó a Ale-

⁵ Como lo hace Karttunen, *India and the Hellenistic World*, p. 55. Vofchuk -1982- sostiene, siguiendo a Lassen, que la de Heródoto III, 100 es la primera referencia a los ascetas indios.

⁶ Fragmentos en Estrabón 15, 1, 63 ss. (Onesícrito), y 15, 1, 61 (Aristóbulo).

⁷ Karttunen, *India in early greek literature*, pp. 111-112.

jandro en su regreso hacia el Oeste y se autoinmoló en la pira, fueron Cares (en Ateneo, *Deipnosophistas*, X, 436f) y Onesícrito (en Estrabón, *Geografía*, XV, 1, 68). Autores posteriores (siglo I d.C.) han aportado diversos datos sobre el nombre del asceta: para Josefo, *Callanus* significa "filósofo" en la India⁸; Plutarco señala que su nombre propio era *Sphines* (Al. 65, 5). Actualmente se acepta que corresponde al antiguo indio *kalyāṇam* (bueno, noble), cuya forma prácrita del noroeste, es decir, vertida a una lengua vulgar hermana del sánscrito, es *Kalana*⁹.

Después de la muerte de Alejandro, el autor más importante es Megástenes, embajador griego en la corte seléucida (comienzo del s. III a. C). Los numerosos fragmentos conservados tienen el valor de estar en mayor medida que los anteriores apoyados en la realidad india, como se ve por ejemplo en el hecho de que fue él quien hizo la distinción de que no todos los brahmanes son ascetas, y que el ascetismo puede ser una etapa en la vida del brahmán¹⁰. Este autor enriqueció la figura de Calano al contraponerla con la de otro asceta llamado Mandanis: contrariamente a Calano, aquél respondió negativamente al requerimiento de Alejandro de que lo acompañara, diciendo que no deseaba más de lo que tenía allí, y que la muerte sólo lo liberaría de su cuerpo, que era un incómodo compañero (ἀποθανόντα δὲ ἀπαλλαγῆσθαι οὐκ ἐπιεικοῦς ξυνοίκου τοῦ σώματος -el fragmento se conserva en Arriano, *Anab.* 7, 2, 2-4, y también en Estrabón 15, 1, 68-)

Desde esta postura, Megástenes critica a Calano por su actitud, tildándola de sensualista y por lo tanto contraria al auténtico carácter ascético¹¹.

Estrabón menciona el caso de la muerte de Calano como un ejemplo del desacuerdo entre los historiadores (15, 1, 68), y proporciona dos versiones diferentes, una de las cuales es la que recogen Cicerón y Arriano. En este punto, Estrabón dependería de Megástenes. Arriano menciona a Nearco, pero tanto él como Plutarco parecen haber estudiado los escritos del geógrafo¹².

Onesícrito cuenta (en Estrabón, 15, 1, 64) que tuvo una conversación con Calano, en la que éste le espetó un discurso sobre la relación entre la arrogancia de los hombres y la vida lujuriosa de la edad de oro¹³. Pero su versión no tuvo mayor influencia en la literatura posterior¹⁴.

⁸ *Contra Ap.*, 179.

⁹ Karttunen, *India and the Hellenistic world*, p.60.

¹⁰ En Estrabón XV, 1, 59. Alude allí a la división de la vida en períodos llamados *āśramas*: estudiante, padre de familia, asceta, ermitaño. Los *gymnosofistas* pertenecen a la tercera o cuarta etapa.

¹¹ También en Arriano, II, 2, 3-4. Karttunen, *India and the Hellenistic world*, p. 65, sostiene que Megástenes incurre en una crítica excesiva. Para Brown la crítica a Calano, y a la costumbre misma del suicidio (en Estrabón, 15, 1, 68), sólo tiene por objeto enfatizar por contraste la sabiduría del auténtico sabio indio, encarnada en Mandanis ("A Megasthenes Fragment on Alexander and Mandanis", pp. 133-134).

¹² Steele, "Some features of the later Histories of Alexander", pp. 303 y 309.

¹³ Velissaropoulos considera la posibilidad de que este discurso provenga de Hesíodo, en tanto que Lassen, citado por él mismo, consideró que se refería a los *yugas* de la India ("The Ancient Greek Knowledge of Indian Philosophy", p. 262).

¹⁴ Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, p. 429.

En cuanto a las doctrinas y prácticas de los gimnosofistas, disponemos de numerosos datos, modalizados ciertamente por el tamiz más o menos deformador de la *interpretatio Graeca*. Esta información nos servirá para comprender mejor a Calano.

En primer lugar, es característico el desprecio que estos sabios desnudos mostraban por la muerte, *topos* que aparece ya en Ctesias, autor anterior a Alejandro (θανάτου καταφρονήσεως-F45, 30-). En Estrabón, 15, 1, 60, leemos que sus hábitos son frugales, se alimentan de granos, tienen una gran resistencia física, siendo capaces de permanecer todo el día en una misma postura, sin moverse (modo de vida que inclinó a Occidente a creer que vivían muchos años); en 15, 1, 61 dice que Aristóbulo había visto a dos, uno con la cabeza rapada y el otro con pelo largo; en 15, 1, 63 dice que Onesícrito fue enviado a conversar con los ascetas, y que los encontró en número de veinte, practicando diversas posturas, yaciendo, sentados o acostados, inmóviles y desnudos; y que soportaban un sol abrasador, cuya fuerza era tanta al mediodía que se hacía difícil poder caminar con los pies descalzos.

El episodio del encuentro de los gimnosofistas y Alejandro tuvo una enorme resonancia en el mundo griego, y de él circulaban distintas versiones, de las cuales la más antigua que conocemos se conservó en un papiro. En el período romano se sumaron muchos datos adquiridos a través de las embajadas a Roma. En el capítulo 64 de la vida de Alejandro, Plutarco nos brinda el testimonio más famoso del diálogo que los gimnosofistas sostuvieron con el conquistador, o más bien las respuestas que dieron a diez preguntas preparadas especialmente para poner a prueba su proverbial agudeza. Se trataba de nueve cuestiones relacionadas con asuntos como la vida y la muerte, la estructura del mundo, los animales, el día y la noche, la deificación de un mortal. Pero no se admitían elementos realmente indios en las enigmáticas respuestas de los gimnosofistas hasta que Dumézil señaló que ellas suponían ciertas concepciones características de la filosofía india y sus diferentes escuelas: las ideas de *duḥkha*, el dolor que supone la existencia, *mokṣa*, la liberación final, *ahimsā*, la no-violencia y compasión para con todos los seres, *sva-dharma*, el deber propio de cada casta, etc. Conceptos todos que los griegos no pudieron comprender sino de acuerdo con los términos de su propia cultura.

De todos los hombres que los extranjeros griegos abarcaron con el nombre general de gimnosofistas, solamente dos, Mandanis y Calano, conservaron un nombre y un carácter definido. Este último, protagonista de un episodio memorable, ha tomado la palabra en un fragmento de Cicerón para hablar al mundo occidental de algo que, curiosamente, tiene un claro sentido si se lo lee como expresión del pensamiento brahmánico: la creencia en la eternidad del *ātman* y su liberación del peregrinaje de la vida para buscar su unión con *brahman*, lo absoluto.

La muerte en la pira y sus modelos en la literatura griega e india.

La costumbre de los indios de suicidarse en el fuego fue bien conocida en el mundo romano, como lo demuestra el hecho de que otro texto de Cicerón, las *Disputationes Tusculanas*, la menciona en varias ocasiones.

La primera es una indicación hecha como al pasar (*uri se patiuntur Indi* -II, 40-), que define un conocimiento uniformador de los rasgos de una cultura extraña: en adelante se pensará que el suicidio era una práctica generalizada entre los sabios indios, de manera que en Plinio encontramos ya una afirmación rotunda, formulada por extensión del caso particular de Calano¹⁵.

En V, 77 (citado por Wardle en su comentario *ad I, 47*) Cicerón habla de la rudeza de los indios, que soportan desnudos el frío extremo, y también, por supuesto, el fuego de la pira:

Quae barbaria India vastior aut agrestior? In ea tamen gente primum ei, qui sapientes habentur, nudi aetatem agunt et Caucasi nives hiemalemque vim perferunt sine dolore, cumque ad flammam se applicaverunt, sine gemitu aduruntur (Tusculanae, V, 77)

¿Qué país bárbaro es más rudo y salvaje que la India? Pues en ese pueblo los que son considerados sabios pasan el tiempo desnudos y soportan sin dolor las nieves del Cáucaso y el rigor del invierno, y cuando se arrojan a las llamas se dejan consumir sin un gemido.

En el siguiente párrafo tenemos una referencia más específica, que implica un mejor conocimiento de las costumbres indias:

Mulieres vero in India, cum est cuius earum vir mortuus, in certamen iudiciumque veniunt quam plurimum ille dilexerit -plures enim singulis solent esse nuptae- quae est victrix, ea laeta prosequentibus suis una cum viro in rogam imponitur, illa victa maesta discedit. (*Disputationes Tusculanas*, V, 78)

Y en la India, cuando muere el esposo de alguna mujer, ellas disputan en una competencia sobre a cuál ha preferido aquél -pues cada uno suele tener muchas esposas-. La que sale vencedora es la única que, feliz, es acompañada por sus parientes y colocada en la pira junto con su marido; la otra, vencida, se aparta tristemente.

¹⁵ *Quintum genus, celebratae illis et prope in religionem versae sapientiae deditum, voluntaria semper mortem vitam accenso prius rogo finit* (*Historia Naturalis*, VI, 66).

La fuente literaria que sirvió al hinduismo como modelo para la cremación de las viudas -en sánscrito *satī* - está en el *Śrīmadbhāgavatapurāṇam*, en el episodio del sacrificio al que no se le permitió la entrada a Śiva; entonces Satī, su esposa, se consumió entre las llamas originadas por el solo poder de la concentración:

*tataḥ svabhartuścaraṇāmbujāsavam jagadgurościntayati na cāparam
dadarśa deho hatakalmaṣā satī sadyaḥ prajajvāla samādhināgninā
(Śrīmadbhāgavatapurāṇam, 4, 4, 27)*

Entonces, pensando en su esposo, en el néctar del loto de sus pies, en el gurú del mundo, y sólo en él, Satī se envolvió con el fuego producido por su concentración, destruyendo las impurezas de su cuerpo.¹⁶

La otra cita (segunda en el texto, e incluida por Pease en su comentario *ad I, 47*) es una referencia al único caso particular que se conocía por entonces en Europa:

Callanus Indus, indoctus ac barbarus, in radicibus Caucasi natus, sua voluntate vivus combustus est. (*Tusculanae disputationes*, II, 52)

El indio Calano, bárbaro e inculto, nacido a los pies del Cáucaso¹⁷, se quemó vivo por propia voluntad.

Aquí se ve la valoración del personaje como extraño al mundo civilizado, con lo cual se acentúa el carácter exótico de ese inusual desprecio por la vida.

Pero una cosa es que el suicidio de Calano haya llegado rápidamente a constituirse en un *topos* literario, y otra diferente la idea de que la práctica de suicidarse en el fuego era general entre los filósofos indios. Aunque, en todo caso, debe advertirse que no era una costumbre desconocida en ese país: existen referencias a la muerte en la pira en varios textos de la literatura sánscrita, como *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* V, 11; *Mārkaṇḍeya-Purāṇa* 136, 6; *Ramāyāna* III, 5, *Mahābhārata*, 116, 31; *Kathāsaritsāgara*, *Daśakumāracarita*, etc¹⁸. En *Vasiṣṭha-dharmasūtra* 29, 4, la muerte voluntaria por el fuego se formula breve y claramente: *Agni-praveśād-brahmalokaḥ* (entrando en el fuego -se obtiene- el mundo de brahman). Es-

¹⁶ Esa costumbre fue suprimida en 1829 por el imperio británico, no sin escasa resistencia por parte de la India tradicionalista, de manera que algunos autores anotan un punto a favor del imperalismo.

¹⁷ El Cáucaso al que se refiere Cicerón no es el Cáucaso escita, sino otro monte que llamaron así los macedonios que acompañaban a Alejandro (Arriano, *Anábasis* 8, 2, 4). Su nombre es Parapamiso, y lo llamaron así porque encontraron una gruta que creyeron ser el lugar donde estuvo Prometeo cuando robó el fuego (*Anábasis* 8, 5, 11).

¹⁸ Fuentes mencionadas por Fick, "Der indische Kalanos und sein Flammentod", pp. 8, 11, 13, 14.

te texto, que representa el último resto de los *sūtras* de una escuela védica, en principio sólo habría tenido autoridad para los *rigvedins*, pero más tarde llegó a ser un referente para todos los brahmanes¹⁹. El *sūtra* recomienda la auto-cremación, y así respalda la enseñanza de los *Purāṇas*, y en particular el acto llevado a cabo por Calano y que tanto dio que hablar a Occidente.

En Grecia el suicidio filosófico nunca fue algo común (el caso más conocido es el de Empédocles), y Platón, por ejemplo, habla de una doctrina misteriosa según la cual el suicidio no es una salida agradable a los dioses, ya que éstos cuidan a los hombres como a un rebaño (*Fedón*, 62 b). Así, nunca dejó de ser considerado una costumbre de ascetas extraños, y sólo como tal despertó interés y admiración.

El marco para la interpretación del suicidio de Calano con el que podía contar un receptor griego, o un romano conocedor de la literatura griega, estaba conformado por los referentes literarios que pudiera tener a mano. Es posible ver esas referencias, más o menos expresas, en las distintas versiones del episodio.

El mejor ejemplo de una muerte al estilo de nuestro gimnosofista que un antiguo podía tener en la cabeza era el de Heracles; el acto inusitado de arrojarle voluntariamente al fuego cuenta con su modelo como garantía de que es un acto inteligible, no del todo inusitado para un público griego o romano. En ese caso, además, se presentaba un suicidio filosóficamente correcto, ya que tenía la aprobación que Sócrates da en *Fedón*, 62c, cuando dice que está bien lo de no darse muerte uno mismo, pero sólo hasta que llegue un caso de fuerza mayor. La novedad del pasaje de *De divinatione* está en que el gimnosofista menciona en forma expresa este modelo.

Pero el episodio está compuesto por varios segmentos -de los cuales el suicidio, como acto puntual, es tan sólo uno-, y un análisis detallado muestra que también podían funcionar otros modelos literarios.

He aquí la versión de Cares, conservada por Athenaeus:

Χάρης δ ὁ Μυτιληναῖος ἐν ταῖς περὶ Ἀλεξάνδρου ἱστορίαις περὶ Καλάνου εἶπ ὡν τοῦ Ἰνδοῦ φιλοσόφου, ὅτι ῥιψας ἑαυτὸν εἰς πυρὰν νενημένην ἀπέθανε, φησὶ ν ὅτι καὶ ἐπὶ τῷ μνήματι αὐτοῦ διέθηκεν Ἀλέξανδρος γυμνικὸν ἀγῶνα καὶ μο υσικὸν ἐγκωμίων. (Athenaeo, *Deipnosophistae*, X, 436-437)

Al hablar acerca de Calano, el filósofo indio, Cares de Mitilene dice, en su historia de Alejandro, que murió después de arrojarle a la pira que había construido, y que Alejandro dispuso un certamen atlético y un festival de música en memoria suya.

¹⁹ Max Müller, *The Sacred Books of the East*, Vol XIV, Part II, p. 136.

El lector podía entender la secuencia distinguiendo tres momentos, definibles a partir de prestigiosos referentes literarios: 1- la construcción de la pira; 2- el suicidio en el fuego; 3- los juegos celebrados posteriormente.

Para la construcción de la pira el referente es Sófocles, *Traquinias*, 1193 ss., donde Heracles, sintiendo ya la cercanía de la muerte provocada por la túnica letal que le había regalado Deyanira, hizo construir una pira funeraria, y finalmente dejó que el fuego consumiera su parte mortal. Siglos después la tragedia de Séneca evoca la imagen de la pira elevándose hacia los astros (*Aggeritur omnis silua et alternae trabes / in astra tollunt Herculi angustum rogam -Hercules Oaeteus*, 1637-38-).

También podía funcionar para este mismo momento el canto 23 de *Iliada* (vv. 161-165), cuando Agamenón ordena buscar leña para preparar la pira funeraria de Patroclo.

El texto conservado por Arriano desarrolla más esta instancia. Alejandro encarga a un futuro rey la construcción de la pira en la que moriría Calano:

κελεῦσαι νησθῆναι αὐτῷ πυράν, καὶ ταύτης ἐπιμεληθῆναι Πτολεμαῖον τὸν Λάγο υ τὸν σωματοφύλακα. (Arriano, *Anábasis de Alejandro*, VII, 3, 2-4)

(Alejandro) ordenó que se le preparara una pira funeraria, y que de ello se encargara Tolomeo, el hijo de Lago, hombre de su guardia personal.

El tercer momento, la competencia atlética y musical que, según Cares, ordenó Alejandro por la muerte de alguien que había merecido su consideración, pudo leerse en el marco de *Iliada*, 23, 257-261, en donde Aquiles dispone los juegos fúnebres.

La versión de Cicerón consiste en un desarrollo del segundo momento, pero de ningún modo es una absoluta innovación, ya que las fuentes de Plutarco y Arriano también lo desarrollaron en ese mismo sentido al mencionar las plegarias y los himnos en la lengua de los indios que Calano había pronunciado antes de morir; también Eliano, cuando dice que adoró al sol, desarrolla este segundo momento. Por otro lado, el lector de la versión de Marco Tulio estaba armado con un episodio de *Iliada* al que el discurso profético de Calano no deja de remitir: en *Iliada*, 23, 62-8 se presenta el alma de Patroclo (su ψυχή, es decir, su *animus*) ante Aquiles, durante el sueño, y le presagia su próxima muerte. El episodio resulta significativo por dos detalles: Aquiles era uno de los principales paradigmas de Alejandro, y el cuerpo de Patroclo acabará, como el de Calano, consumido en la pira.

Volviendo a Hércules, su modelo resulta adecuado, también, por otras razones. Pease anota que la mención de este ejemplo tiene sentido en el contexto de la consciente comparación que establecía Alejandro entre sus hazañas y las del

semidiós; y, para apoyar su afirmación, brinda al lector los números de algunos pasajes de Curtius Rufus. Wardle, por su parte, comenta que el conquistador acostumbraba vestirse como Hércules (y menciona a Athenaeus, 537f), y que penetró en India emulando justamente a dicho héroe²⁰. Pero Pease también señala en su comentario *ad locum* que "the comparison to Hercules seems a little out of place in the mouth of this Hindu"²¹. Hay algo que recordar, sin embargo, para una mejor comprensión de si es más o menos adecuado que Calano invoque el nombre de Hércules: primero, que ya para entonces las historias de Heracles habían sido popularizadas en la India por Cleitarco, uno de los que acompañaban a Alejandro²², y segundo, un argumento que viene de otro texto de Cicerón. Porque los datos anteriores son correctos en general, pero no dan una explicación particular con respecto al tema, es decir, a su sentido dentro de la obra de Cicerón: en efecto, nuestro autor escribe en otro lugar sobre un Hércules indio, que es el quinto en la lista que confecciona en *De natura deorum*, 3, 42 (*quintus in India qui Belus dicitur*). El nombre *Belus* posiblemente se relaciona con el indio *Bala(rāma)* héroe caracterizado por su gran fuerza *-bala*²³. Podemos concluir, entonces, que el hecho de que un personaje indio, pueblo al que Cicerón le adjudica el conocimiento de un quinto Hércules, mencione al Hércules griego, y siendo además que éste era objeto de particular culto por parte de Alejandro, a quien Calano decidió acompañar despreciando a los suyos, no resulta aquí tan fuera de lugar.

La doctrina del *animus*

Sobre el origen del discurso de Calano, que, como ya se dijo, no aparece en otras fuentes, hay que plantear las siguientes posibilidades: A- que las palabras del asceta sean un agregado de algún autor griego o romano; B- que realmente Calano haya dicho algo más o menos parecido antes de morir, y eso haya sido recogido por alguno de los cronistas griegos (a través, claro, de sus intérpretes)²⁴.

Sólo en el segundo caso parece probable que pueda detectarse, mediando la deformación producida por malas interpretaciones, algún rasgo del pensamiento indio, como una doctrina sobre la vida después de la muerte. En el primer caso hay que plantearse por qué esas palabras le son adjudicadas a Calano; y también, por último, si es que el discurso fue incluido en el episodio por Cicerón,

²⁰ *On Divination*, p. 226.

²¹ *De Divinatione*, nota 5 f, p. 177.

²² Tarn, *Alexander the Great, Vol II, Sources and Studies*, pp. 51-52.

²³ Como sugieren André y Filliozat, *L'Inde vue de Rome*, nota 8, p. 340. Para Renou el Hércules indio de los griegos es una superposición de las figuras de *Kṛṣṇa* y de *iva* (*El Hinduismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1973, p. 49).

²⁴ Stoneman habla de tres intérpretes ("Naked Philosophers", p. 103), y cita a Tarn (*The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1951, p. 429), quien sugiere que el primer paso de traducción era de un dialecto local indio al sánscrito.

hay que preguntarse por qué un personaje indio, *indoctus ac barbarus*, expone una doctrina del *animus*, cosa que a esa altura de la exposición del estoico Quinto no ha hecho ningún otro personaje.

A) El alma, el cuerpo y la luz en Cicerón.

Examinaremos primero la posibilidad de que en las palabras de Calano se contenga una doctrina del *animus* de origen puramente griego, sin interrogarnos sobre la fuente del discurso. Comenzaremos por la leyenda de Hércules.

Hércules obtuvo un lugar entre los dioses²⁵ debido a su naturaleza semidivina, porque sólo los héroes pueden elevarse al cielo, como lo hicieron Cástor y Pólux en Grecia, y Rómulo-Quirino en Roma. El componente inmortal que abandonará el cuerpo de Calano es llamado por Cicerón *animus*; en el caso de Hércules, lo que se eleva hasta los dioses es sólo la parte inmortal correspondiente a su ascendencia paterna, y no se hace diferencia entre su cuerpo y su espíritu.

El ejemplo de Hércules no hablaba expresamente del destino *animus*. Ovidio no menciona para nada una doctrina semejante²⁶. Y si la tradición hubiera incluido una doctrina del tipo de la que menciona Calano, creemos que Séneca lo habría tomado en cuenta para su tragedia; porque este autor, que aprovecha la oportunidad para poner en boca de su Hércules varios tópicos del estoicismo (los de *vir durus, intrepidus, immotus*, etc. -*Hercules Oetaeus*, 1737-1741-) no habría descartado ideas que expone en otros escritos (por ejemplo *Epistulae ad Lucilium* 120, 15: *Maximum, inquam, mi Lucili, argumentum est animi ab altiore sede venientis, si haec in quibus versatur humilia iudicat et angusta, si exire non metuit; scit enim quo exiturus sit qui unde venerit meminit*, y 102, 28: *discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet*)²⁷.

En líneas generales, sin embargo, este ejemplo hablaba de la inmortalidad de una parte de la persona en oposición al cuerpo mortal, y entonces, aunque no menciona el *animus* en forma expresa, el relato presenta los elementos esenciales del cuadro: una parte inmortal que es conducida por el fuego de vuelta al mundo divino.

²⁵ Así, por ejemplo, en Ovidio, *Met.* IX, 250-56:
omnia qui vicit, vincet, quos cernitis, ignes;
nec nisi materna Vulcanum parte potentem
sentiet. aeternum est a me quod traxit, et expers
atque immune necis, nullaque domabile flamma.
idque ego defunctum terra caelestibus oris
accipiam, cunctisque meum laetabile factum
dis fore confido.

²⁶ Pero, puede pensarse, porque Ovidio responde más bien a la tradición del Hércules cómico (según afirma Galinsky, "Hercules Ovidianus", p. 103).

²⁷ Así, para la frase *in lucem* Pease remite a Séneca, pero no a su *Hercules Oetaeus*.

Referencias a otros textos de Cicerón

Según anota Pease²⁸, la frase *in lucem* en el discurso de Calano debe ser interpretada a la luz de *Tusculanae* I, 43 (y cita además algunos pasajes de diálogos senecianos). Pero lo cierto es que en este fragmento, en donde Cicerón habla del destino del *animus* después de su separación del cuerpo, no hay en absoluto referencia a que la luz es aquello hacia lo que el alma tiende en su viaje post-mortem; sólo se menciona el calor, que, en su búsqueda de lo semejante, es la causa del movimiento. El pasaje pone el foco en el movimiento como prueba de la inmortalidad del alma²⁹ -y ello se refleja en las palabras que predicen al sustantivo *animus*: *evadat, perrumpat, velocius, celeritas*, etc.-, desde su inicio con la muerte hasta la obtención del estado de reposo: *cum enim sui similem et levitatem et calorem adeptus est, tamquam paribus examinatus ponderibus nullam in partem movetur...*

Una referencia para la expresión *in lucem* debe estar relacionada con la segunda prueba de la inmortalidad del alma, es decir, su naturaleza común con la divinidad. La referencia a lo brillante en la traducción que hace Cicerón del texto platónico no se relaciona con el movimiento, sino con esta segunda prueba.

Parece más adecuado, entonces, referir la frase *in lucem* al *Somnium Scipionis*, donde se encuentra a cada paso la doctrina del luminoso destino del alma después de la muerte, su reencuentro con la luz y el fuego debido al hecho de que tienen características comunes: *ea vita est in caelum et in hunc coetum eorum qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides -erat autem is splendidissimo candore inter flammam circum elucens- quem vos, ut a Graecis accepistis, orbem lacteum nuncupatis. (3, 16). Iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas vocatis... divinis animatae mentibus (3, 15). Deum te igitur scito esse...; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet (8, 26).*

En cuanto a las fuentes de esta idea, Boyancé señala que, según Diógenes Laercio, los pitagóricos del siglo IV sostenían la divinidad de los astros y su parentesco con las almas, parentesco dado por una razón física: el predominio del calor en ambos³⁰. Bignone, en su comentario al *Somnium*, agrega que también para los presocráticos (Parménides, Heráclito) el alma es de origen astral, y que Platón -*Fedón*, 96 b- alude a Heráclito cuando dice que el fuego es el elemento a partir del cual pensamos; también para los estoicos, según Zenón, la sustancia del alma es ígnea. Para Crossen, las ideas sobre el origen del alma en *Tusculanae* y *Somnium Scipionis* provienen de Posidonio³¹. Boyancé defiende la fuente en Platón, y, particularmente, en el sistema de Heráclides del Ponto (discípulo de Platón), en donde la sustancia del alma y de los astros no es la quintaesencia

²⁸ *Idem*, nota 5 f, *in fine*, p. 177.

²⁹ Prueba mencionada por Platón, *Fedro*, 245 c, y traducida por Cicerón en *De re publica* V, 27.

³⁰ "Les idées sur l'âme et l'immortalité", p. 131.

³¹ Boyancé, *id.*, pp. 122-123.

aristotélica, sino una especie sutil de fuego; las almas no son visibles cuando van por el aire, pero se tornan brillantes cuando llegan a los límites del éter y a la luz, donde está la Vía Láctea³².

Pero el *Somnium* se refiere sobre todo al hombre brillante en su actividad pública. La referencia, tal vez, podría ser más cercana.

En *De divinatione* I, 60-61, Cicerón traduce un fragmento de la *República* de Platón (571c-572a-b) en el que Sócrates diserta sobre el *animus*, y lo que ocurre con éste cuando el hombre duerme. El *animus* consta de tres partes: una primera y superior, *quae mentis et rationis sit particeps*, la segunda, *in qua feritas quaedam sit atque agrestis immanitas*, y la tercera, *in qua irarum existit ardor*. Sólo cuando estas dos partes inferiores están apaciguadas por una comida frugal, se impone la parte superior, brilla *-eluceat-*, se vivifica y fortalece *-se vegetam acremque praebeat-*, y el que duerme tiene visiones tranquilas y veraces *-visa tranquilla atque veracia-*.

Recordemos que, si bien Calano se refiere a lo que ocurre con el *animus* en la muerte, mientras que Sócrates habla del sueño, ambas instancias tienen mucho en común: esa idea, que según Pease es moneda corriente desde Homero³³, se menciona en I, 63: *cum ergo sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus*. En la muerte el fenómeno es el mismo, pero se realiza del todo: *Quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit*.

La doctrina del *animus* es reforzada un poco más adelante -I, 70- con una teoría afín de Cratipo, en donde dice que consta de dos partes: una superior, de origen externo y divino, y otra, relacionada con el movimiento, la sensación y el apetito, que es inseparable de la vida del cuerpo; y que la parte superior se fortalece cuanto más se separa de éste.

El vocabulario utilizado por Cicerón al traducir a Platón -I, 60-61-, y el que utiliza en el párrafo donde define el parentesco entre el sueño y la muerte, retoma algunas palabras centrales del discurso de Calano (I, 47), anterior en el texto de *De divinatione*. Notemos primero que la frase *in lucem* se corresponde con el *eluceat* de Sócrates (I, 61). Con respecto al texto griego, es interesante advertir que Cicerón no traduce fielmente, sino que modifica el original: mientras que Platón ha puesto solamente ἀναπαύηται (se entrega al descanso, cesa), Cicerón optó por *eluceat* y *praebeat ad somniandum*, en donde sólo la segunda expresión corresponde al verbo griego. La traducción ciceroniana, entonces, se inscribe en lo que puede entenderse como una adulteración del original exigida por necesidades contextuales³⁴, y establece, en este caso particular, una clara correspondencia con el *in lucem* del discurso de Calano.

Sin embargo, Cicerón no falsea el pensamiento platónico tal como está ex-

³² Boyancé, "La religion astrale de Platon à Cicéron", pp. 336-337.

³³ *De divinatione*, I, 63, nota 1, p. 205.

³⁴ Powell, "Cicero's translations from Greek", p. 274.

presado en otros pasajes del mismo diálogo; en *República* 508 d se menciona que, así como el ojo ve lo que ilumina el sol, de igual manera el alma ve lo que ilumina *καταλάμπει*- la verdad y el ser, y entonces conoce *-ἐνόησεν-*. De modo que, cuando el alma no se distrae en lo percedero, su parte racional *-λογιστικόν-* brilla. Un ejemplo más conocido es el símil de la caverna (*Republica* 514 a - 518 b), en el que el ascenso a la luz alegoriza el ascenso del alma al mundo inteligible, y se contraponen la luz del pensamiento y la oscuridad de la ignorancia.

Calano se ha adelantado a Sócrates también en el tema de la separación del alma y el cuerpo, como se ve en el uso del verbo *excedere*, ya que el verbo utilizado por el asceta, en idéntica forma conjugacional, reaparece en las palabras del sabio griego (el *excesserit* de I, 63). El mismo verbo aparece en un pasaje de *Tusculanae* -I, 103-, cuando Sócrates habla concretamente sobre su propia muerte. En este texto, unos meses anterior al *De divinatione*, Cicerón ha traducido un fragmento del *Fedón* -115 c -, y allí Sócrates utiliza un vocabulario que nos interesa:

Critoni enim nostro non persuasi me hinc avolaturum neque mei cuicquam relicturum. Verum tamen, Crito, si me adsequi potueris aut sicubi nactus eris, ut tibi videbitur, sepelito. Sed, mihi crede, nemo me vestrum, cum hinc excessero, consequatur. (Tusculanae, I, 103)

No he logrado persuadir a nuestro amigo Critón de que yo he de volar lejos de aquí y que de mí no quedará nada. No obstante, Critón, si puedes seguirme o encontrarme en alguna parte, entiérrame, tal como deseas. Pero, créeme, ninguno de ustedes podrá seguirme cuando me marche de aquí.

La doctrina del cuerpo como cárcel había sido expresada por Mandanis (en Megástenes), y se hace evidente en el desprecio que muestra Calano por su cuerpo mortal³⁵. Lo que más sorprende en este pasaje traducido de *Fedón*, y que de hecho termina acercando las figuras de los dos sabios, el griego y el indio, es que las palabras de Sócrates aparecen en el contexto de la discusión sobre si su cuerpo deberá ser enterrado o quemado (*Fedón* 115 e).

B) Ātman, el fuego y el sol.

En esta sección examinaremos la posibilidad de que en el discurso haya una doctrina india sostenida por Calano, cosa más probable si la fuente del discurso es griega. A favor de esta opción hay que recordar que, según relatan autores griegos, antes de la muerte de Calano ya los sabios de la India le habían expues-

³⁵ Esta doctrina está presente también en Cicerón, por ej. en el *Somnium*, y según Boyancé le llega a través de una tradición de exégesis de *Fedón* ("Les idées sur l'ame et l'immortalité", p. 127).

to a Alejandro sus doctrinas sobre la vida mundana y la vida ultraterrena (Arriano, *Anábasis*, 7, 1, 5-6, y 2, 2-4).

Las palabras de Calano, por otra parte, expresan una concepción idéntica, en cuanto al desprecio por el cuerpo y su consideración como una molestia para la parte inmortal, a la que había sostenido Mandanis, el otro conocido gimnosofista (es decir la doctrina que le atribuye Megástenes -fragmentos en Estrabón y Arriano citados en la *Introducción*-). Se puede decir, en general, que la filosofía de Calano guarda coherencia con el desprecio por el cuerpo mostrado por todos los gimnosofistas. De ahí se desprende que los griegos ya conocían la idea que el que se arrojó a la pira tenía sobre el cuerpo mortal como sólo uno de los componentes del hombre.

Aunque Calano no toma la palabra en ninguna de las fuentes conservadas, salvo Cicerón, no puede decirse que antes de éste haya sido un personaje completamente mudo. Leemos en Plutarco que en ese momento pronunció unas plegarias (*ἔπευξάμενος* -*Alex.*, 59, 3-); Arriano, a partir de una fuente más detallista, dice que cantaba himnos en su lengua dirigidos a sus dioses (*ἔστεφανωμένον τε τῶν Ἰνδῶν νόμῳ καὶ ἄδοντα τῆν Ἰνδῶν γλώσσῃ. Οἱ δὲ Ἰνδοὶ λέγουσιν ὅτι ὕμνοι θεῶν ἦσαν καὶ αὐτῶν ἔπαινοι.* -*Anábasis*, 7, 3, 4-); Eliano, autor del siglo III, dice que antes de morir adoró al sol (*καὶ ὁ μὲν ἥλιος αὐτὸν προσέβαλλεν, ὃ δὲ αὐτὸν προσεκύνει* -*Varia Historia*, E, 23-24-). En estas tres citas encontramos elementos comunes, indicadores de que el texto de Cicerón puede tener algún sustento en hechos reales. Esa lengua en la que se habría expresado Calano era, muy posiblemente, el sánscrito, y en ese caso los himnos no podían ser sino himnos védicos.

El hombre védico, que pedía a sus dioses prosperidad en este mundo, acostumbraba quemar a los muertos. Así como el fuego (*agni* -*ignis*-) llevaba el sacrificio hasta los dioses, también conducía el espíritu del muerto desde la pira funeral a su nueva vida. Durante la ceremonia de cremación se podía pronunciar algún himno del *R̥gveda* como el X, 16, cuyas seis primeras estrofas debían repetirse mientras el cuerpo era parcialmente quemado³⁶:

mainamagne vi deho mābhi śoco māśya tvacaṃ cikṣipo mā śarīram /
yadā śṛtaṃ kṛṇavo jātavedo 'themenam para hiṇutātpitṛbhyaḥ // ī
śṛtaṃ yadā karasi jātavedo 'themenam pari dattātpitṛbhyaḥ /
yadā gacchatyasunītimetāmāthā devānāṃ vaśanīrbhavāti // ā
sūryam cakṣurgacchatu vātamātmā dyām ca gaccha pṛthiviṃ ca dharmāṇā /
apo vā gaccha yadi tatra te hitamoṣadhiṣu prati tiṣṭhā śarīraiḥ // ṛ
ajā bhāgastapasā taṃ tapasva taṃ te śocistapatu taṃ te arcīḥ /
yāste śivāstanvo jātavedastābhirvahainaṃ sukṛtāmu lokam // ṛ
(*R̥gveda*, X, 16, 1-4)

³⁶ Griffith, *The Hymns of the R̥gveda*, p. 540, en nota introductoria a este himno.

No lo quemes, Agni, no lo consumas, no destruyas su piel ni su cuerpo. Cuando lo tengas listo, *Jātaveda*³⁷, envíalo junto a los ancestros; cuando lo hayas preparado, *Jātaveda* entrégalo a los ancestros. Cuando llegue a la nueva vida tendrá dominio sobre los dioses. Que su ojo vaya al sol, su espíritu al viento. Ve tú, en el orden correcto, al cielo y a la tierra; ve, si así lo quieres, a las aguas; asíéntate en la hierba con tu cuerpo. Tu porción es la cabra; quémalo con tu calor; que lo quemen tu resplandor y tu llama. Condúcelo con tus auspiciosas formas, *Jātaveda*, al mundo de los buenos.

Aunque los primeros versos expresan que el cuerpo debe quedar intacto para su viaje al cielo, se entiende que en realidad sólo se trata de la parte inmateral, purificada por el fuego, que corresponde al cuerpo sutil del pensamiento indio posterior³⁸. El recorrido del sacrificio abarca tres instancias, porque la naturaleza de Agni es triple: en la tierra, el fuego del altar (en este caso la pira), en la atmósfera, *Vāyu*, el viento, y en el cielo *Sūrya*, el sol.

Otro himno funeral (10, 56, dedicado a los *Viśvederas*) habla de una luz en la tierra -la pira- y otra luz en el cielo, y el viaje del nuevo cuerpo hacia el sol.

La palabra *tapas*, que aparece en la cuarta estrofa del himno 10, 16, y que hemos traducido como "calor", nombra también la práctica de la mortificación ascética que los griegos observaron en los gimnosofistas. *Tapas*, derivativo de la raíz *TAP* ("estar caliente", "arder"), significa en primera instancia "fervor", "calor", estado que puede obtenerse mediante prácticas como ingestión de sustancias narcóticas, ejercicios respiratorios, y también sentarse junto al fuego o permanecer al sol. El *tapas* se practicaba ya en el período védico, y es muy probable que sus raíces se encuentren en una cultura no aria³⁹.

Ya desde el primer encuentro con los gimnosofistas, entonces, los griegos tuvieron la oportunidad de conocer algo sobre lo que no disponían de un marco adecuado de interpretación: las prácticas ascéticas realizadas bajo el ardiente sol no encontraron bajo su mirada todo el sentido que tenían para un indio, sino solamente el de una mortificación que ponía a prueba la resistencia física. La traducción "ascetismo" es muy general y no da entera cuenta del fenómeno, y en ello se refleja la dificultad que los estudiosos occidentales encontraron en determinar las ideas que hay detrás de las prácticas ascéticas, como la superioridad del espíritu y el renunciamiento a lo mundano⁴⁰.

Pero en el siglo IV a.C. las creencias en relación con el alma y la vida después de la muerte habían cambiado en forma ostensible. El fuego, el sol y la luz (*agni, sūrya. jyotis*) se volvieron importantes objetos de meditación en un proce-

³⁷ *Jātaveda* es otro nombre de Agni, en su calidad de dios sabio.

³⁸ Griswold, *The Religion of the R̥gveda*, p. 311.

³⁹ Oldenberg, *Ancient India, its Language and Religions*, p. 83.

⁴⁰ Bhagat, *Ancient Indian Ascetism*, p. 63.

so que comenzó a darse en la literatura védica, cuando los *raṇyakas* -tratados del bosque-, fueron dejando de lado las ideas ritualísticas de los *Brāhmanas*. A partir de entonces, tomó cada vez más fuerza la idea de la identidad entre el macrocosmos y el microcosmos, y la especulación filosófica se orientó hacia el sujeto. En las *Upaniṣad* del primer período (800-500 a.C) se impuso la idea que la energía vital debe concebirse como algo invisible e intangible, pero que, sin embargo, es la sustancia última de todos los fenómenos. Así, todo lo manifestado pudo ser comprendido como transformaciones de esa esencia sutil, es decir que el sujeto no debía ser identificado con el cuerpo material, ni siquiera con los elementos mentales que forman la personalidad. Con el tiempo, esta doctrina llevó hasta sus últimas consecuencias el concepto de lo absolutamente uniforme, y pronto se fue más allá de la búsqueda de lo real en fenómenos del macrocosmos y el microcosmos (por ej. el sol y el *prāṇa*), para encontrarlo en lo más profundo del sujeto humano. La enseñanza suprema de las *Upaniṣad* se resume en la ecuación *ātman-brahman*, en la que la palabra *ātman* se refiere a la esencia más interior del hombre, y *brahman* a la esencia suprema del universo, lo Absoluto. La identificación de estos dos principios, resumida en la frase *tat tvam asi* (tú eres eso), es la verdad última que el hombre debe comprender para situarse más allá del sufrimiento y el cambio.

Ahora bien: los dos principios *ātman-brahman* tienen entre sus atributos - cuando son objeto de meditación- una estrecha relación con la luz y el fuego, como se puede observar en el siguiente verso:

ātmanamarāṇim krtvā praṇavam cottarāṇim
jñānanirmathanābhyāsātpāśam dahati paṇḍitaḥ (Kaivalyopaniṣad, 11)

Haciendo al *ātman* el *araṇi* inferior, y a *brahman* el *araṇi* superior, el sabio quema la soga (de la ignorancia) con la intensa fricción del conocimiento⁴¹.

Los textos upanishádicos insisten constantemente en la conexión entre *ātman-brahman* y el sol (o la luz), de tal modo que se puede decir que las palabras de Calano - "e vita (...) in lucem animus excesserit" - no carecen de sentido cuando se las lee a la luz de esta doctrina. En *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, (4, 3, 2-7) Janaka le pregunta a *Yājñavalkya* cuál es la luz del hombre; la primera respuesta de éste es el sol, y ante la pregunta de cuál es cuando el sol se oculta, la respuesta es: la luna, después el fuego, la palabra, y por último el *ātman*; y la respuesta a la pregunta de qué es ese *ātman*, es: la luz interior del corazón (*hrdyantarjyotiḥ*).

El *Chāṇḍogya-upaniṣad* VIII, 6, 2-3, menciona que los rayos del sol entran en

⁴¹ Los *araṇis* son los trozos de madera con las que se prende el fuego por medio de la fricción.

las arterias (*nadīs*) del corazón, y desde éstas, a su vez, vuelven al sol; y que el hombre en estado de sueño profundo ha ingresado en esas arterias, y entonces no es alcanzado por el mal porque ha obtenido la luz del sol. Esas arterias son entonces la vía por la que el hombre va hacia la luz para obtener la liberación final, cuyo significado es la reunión con *brahman*.

Hay dos caminos después de la muerte: el camino de los devas, que es el de la luz, y el de los ancestros, que es el de la oscuridad⁴². El hombre upanishádico se libera por el conocimiento (de *brahman*); así, quien conoce que el hombre es sacrificado en el fuego por los devas, y que de ese fuego sale resplandeciente como el sol (*bhāsvara-varṇaḥ. Bṛhad., VI, 2, 14*) va hacia la liberación final por el camino de los *devas*:

Te ya evam etad viduḥ, ye ca amī arāṇye śraddhām satyam upāsate, te 'rcir abhisambhavanti, arciṣo 'haḥ, ahna āpūyamāṇa-pakṣam, āpūyamāṇa pakṣād yān ṣaṇ māsān udaññ āditya eti, māsebhyo deva-lokam, deva-lokād ādityam, ādityād vaidyutam; tān vaidyutān puruṣo mānasa etya brahma lokān gamayati; te teṣu brahma-lokeṣu parāḥ parāvato vasanti. Teṣāṃ na punar āvṛttiḥ. (*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad, 6, 2, 15*)

Quienes conocen esto, y practican en el bosque la fe y la verdad, entran en la llama, de la llama van al día, del día a la quincena de luna creciente, de la quincena de luna creciente a los seis meses cuando el sol va al norte, de esos seis meses al mundo de los devas, del mundo de los devas al sol, del sol al relámpago. Cuando han llegado al relámpago un ser espiritual se acerca a ellos y los conduce a los mundos de *brahman*. En los mundos de *brahman* viven durante tiempos insondables. De allí no hay retorno⁴³.

Los dos últimos elementos de esta cadena (pues el relámpago, según el *Rgveda*, es la forma de Agni en la atmósfera), junto con el primero (el sacrificio en el fuego, que aquí es el fuego del conocimiento) son los tres puntos enunciados en los himnos a Agni. La diferencia está en que ahora hay un cuarto elemento, trascendente, a cuyo conocimiento se debe acceder, que encuentra su correlato en el Bien del que habla Sócrates, del cual el sol es hijo.

La idea del no-retorno supone la doctrina del *karma*, familiar hoy en día al hombre de Occidente, doctrina que es una de las premisas más básicas y aceptadas de la tradición india, y que, paradójicamente, falta en sus textos más antiguos. Sin embargo, ella empezó a manifestarse, aunque veladamente, en los *Brāhmaṇas*, período en el que los hombres creían que sus acciones rituales tenían

⁴² *śuklakṛṣṇe gatī*, "los dos caminos, el claro y el oscuro" (*Bhagavad Gītā*, VIII, 26).

⁴³ El *Chāṇḍogya-upaniṣad*, IV, 15, 5 utiliza el singular *brahmapathas* (el camino de *brahman*), y añade que no hay retorno al rodar de la humanidad (*mānavam āvartam*).

consecuencias que afectaban la vida después de la muerte. Por otro lado, muchos sostienen que esta noción tiene su origen en la literatura védica, en el concepto de *ṛta*, el orden de la naturaleza, la conducta humana y los actos de sacrificio, que los dioses (*devas*) se encargan de mantener⁴⁴.

El antecedente más directo de esta concepción es la idea de una segunda muerte (*punarṁṛtyu*), que conduce a la de retorno (*punarvṛtti*) a una existencia en la tierra. A partir de la literatura upanishádica, la idea del ciclo de muerte y renacimiento, la transmigración a través de ellos (*samsāra*) y la retribución de los actos llegó a ser universalmente aceptada.

C) Posibilidad de contacto entre doctrinas filosóficas de Grecia e India

Los griegos tenían, en el caso de la doctrina sobre la parte inmortal del hombre, un marco cultural bastante adecuado para entender la doctrina de los filósofos indios: en ambos pueblos existieron concepciones relativas a un destino ulterior en el que esa parte inmortal vuela, por decirlo así, hacia el elemento luminoso, que es en realidad su misma esencia; vuelve hacia aquello de lo que en realidad siempre formó parte, aunque aquí en la tierra se vio separada y a la vez encarcelada en un cuerpo mortal.

Ya desde la antigüedad, la similitud entre muchas ideas griegas e indias se ha intentado explicar a partir de un contacto histórico entre individuos pertenecientes a ambas culturas. Una posibilidad que nos resta examinar, entonces, es el hecho de que las doctrinas del *animus* que exponen tanto el Sócrates de Cicerón como Calano contengan elementos comunes por ser en realidad la misma doctrina.

Esto presenta dos aspectos: uno histórico, puesto que tales elementos pueden deberse a un contacto e intercambio de ideas históricamente acaecido, y otro que, independientemente del anterior, se constituye en un asunto para la filosofía comparada. En el primer sentido, una posibilidad es que ese contacto se haya dado en las circunstancias de la invasión de Alejandro a la India, y, en cuanto al caso que nos interesa, en el instante mismo en que Calano habría pronunciado palabras que encerraban una doctrina india.

La otra posibilidad, siempre dentro del terreno histórico, es que ciertas doctrinas griegas estuvieran ya, como aún sostienen muchos autores, influidas por ideas indias. Así, no es raro encontrar en los estudios sobre Platón referencias a la India en las que se señala el parecido entre ciertas nociones, y que apuntan, a veces de manera expresa, a que la reacción de los primeros filósofos griegos ante la mitología homérica, sobre todo sus elementos escatológicos, está en relación con el pensamiento upanishádico de la misma época. Los griegos de Asia Menor pudieron haber mantenido un contacto intelectual con la India a través

⁴⁴ Griswold, p. 133, 341; Tola y Dragonetti, *On the Myth...*, pp. 87-88; Dasgupta, p. 26.

de Persia, que era por entonces la única vía de comunicación entre Grecia y Oriente, y así proporcionar a la escuela eleática -Jenófanes, Parménides, Zenón- ideas como las de una Realidad Última y el cuerpo como cárcel del alma. Pero esas interpretaciones difusionistas, cuyo origen está en autores del período romano, como Diógenes Laercio, Eliano, etc., y que todavía hoy siguen siendo retomadas, no son aceptadas unánimemente por los especialistas⁴⁵. Un caso puntual es el del encuentro, en Atenas, entre Sócrates y un indio, atestiguado por el músico griego Aristoxeno de Tarento, discípulo de Aristóteles (referencia preservada por Eusebio, *Preparatio Evangelica* XI, 3, 8)⁴⁶. Cuando el indio le preguntó a Sócrates cómo filosofaba, éste le respondió que lo hacía investigando acerca de la vida humana; el indio se rió y le dijo que nadie puede examinar las cosas humanas sin conocer antes las divinas⁴⁷.

En cuanto a las ideas que entran en juego en el episodio de Calano, nos interesa señalar la significación del sol y la luz en el Sócrates platónico y en los pensadores indios que compusieron las *Upaniṣad*. El sol como aspecto sensible del Bien y como hijo del Bien (ἔκγονος-*Rep.* 506 e-), el Bien como creador de la luz en el mundo visible, el hombre que pasa de las contemplaciones divinas a los asuntos humanos y no se acostumbra fácilmente a las tinieblas que lo rodean -*Rep.* 517 c y d-, la identidad ojo-sol -*Rep.* 508 a-b-, encuentran un lugar correspondiente en las siguientes expresiones del pensamiento indio: el sol como pie (*pāda*) de brahman *Chāṇḍogya-upaniṣad*, 3, 18, 2-; el sol como *upasana* de brahman -3, 19, 4-, la identidad ojo-sol -*Chāṇḍogya-up.* I, 7, 5; *Bṛhad*, I, 3, 14 y II, 5, 5-.

Pero también puede buscarse una explicación a las similitudes en las ideas a partir de semejanzas en el modo de pensar de los hombres; la comparación de doctrinas desde un punto de vista no histórico ofrece gran interés⁴⁸, en tanto que muestra que las culturas griega e india compartían un sustrato de ideas comunes que les permitía no encontrarse mutuamente tan extrañas.

Resulta significativo que la palabra *animus* sea el equivalente del sánscrito

⁴⁵ Ver especialmente Karttunen, *India in Early Greek Literature*, pp. 108-119. Este autor cataloga como "uncritical" la insistencia en la vieja idea de la India como fuente y origen de sabiduría.

⁴⁶ Citado, entre otros, por Tola y Dragonetti, "India y Grecia antes de Alejandro", p. 362, y Llafina, "India e mondo classico: Nuovi risultati e prospettive", p. 19.

⁴⁷ Llafina, en el lugar citado en la nota anterior, recuerda la risa que Calano le soltó a Onesícrito (en Estrabón, 15, 64) y dice: "tutti questi indiani, a quanto pare, avevano la risa pronta". Tola y Dragonetti agregan, en el lugar citado en la nota anterior, que no es aconsejable rechazar la verosimilitud de que tal cosa haya sucedido realmente, sobre todo sabiendo que el mundo persa facilitaba los encuentros entre griegos e indios.

⁴⁸ Para Tola y Dragonetti, la comparación entre el pensamiento indio y occidental debe limitarse hasta el siglo XVI, momento en que aparece la ciencia moderna y el pensamiento científico. Hasta ese entonces, tanto en la India como en Grecia y en Europa se reflexionó sobre los mismos o similares problemas filosóficos, con similares enfoques y soluciones y una similar presencia de irracionalidad. Según esto, no es posible comparar un sistema indio como un todo con un sistema occidental como un todo, ya que parten de diferentes postulados; sin embargo es posible la comparación de doctrinas que forman parte de sistemas (*On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*, pp. 19-22).

ātman. Ésta palabra significa originalmente "soplo", "aliento vital", y se refiere al principio de vida⁴⁹. Pero a partir de este sentido originario, y en virtud de la especulación sacerdotal, la palabra enriqueció y transformó su significado, llegando con el tiempo a designar el principio espiritual individual, es decir el alma. Ese principio espiritual es esencialmente idéntico al principio supremo, lo absoluto, que se designó con el nombre *brahman* (palabra que experimentó una evolución semántica del mismo tipo, ya que en principio se refería simplemente a la fórmula ritual y a lo producido por ella). La evolución semántica que tuvieron en Occidente las palabras *psyche*, *pneuma*, *animus* y *anima* fue similar a la de *ātman*.

Como ilustración de lo expuesto hasta aquí, diremos que el fragmento de Cicerón en el que habla Calano bien podría, con unos pocos cambios en el lenguaje, ser perfectamente entendido por un lector indio. El ejemplo de suicidio en la pira sería aceptado y comprendido, aun cuando nuestro supuesto lector desconozca el caso de Hércules, pues está prescripto por textos religiosos y filosóficos de enorme autoridad. Por la palabra *animus* entendería *ātman*; la frase *in lucem*, tal como está, le indicaría simplemente el camino por medio del que el espíritu individual va hacia *brahman -excesserit-*, libre, finalmente, a través del conocimiento de la Verdad. Y le parecería probable que un asceta indio hubiera dicho tales cosas antes de arrojar a la pira ardiente.

Conclusiones

Para la interpretación del episodio de Calano es conveniente remitir a los estudios greco-indios, puesto que aportan a la interpretación de este pasaje importantes datos sobre el contacto histórico entre las culturas. Por otro lado, es necesario remitir a algunos fragmentos de Platón que Cicerón traduce en sus obras, atendiendo especialmente a las doctrinas expuestas por Sócrates. Esto plantea problemas en cuanto a las posibilidades de transmisión de ideas entre dos grandes culturas de la antigüedad.

Si el discurso de Calano tiene su origen en una pluma griega, por así decirlo, debemos entender que se agregaron a unos himnos en lengua ininteligible dos referencias a cuestiones conocidas y familiares para un público lector griego: las palabras que evocan a Hércules como modelo de suicidio en la pira, y la doctrina del animus que después de la separación del cuerpo va hacia la luz.

Si el discurso pertenece a la inventiva de Cicerón, la intención puede haber sido la misma, ya que un público romano culto conocía bien la cultura griega y, por lo demás, es sólo un poco más adelante en *De divinatione* cuando aparece el fragmento traducido de la *República* platónica en el que Sócrates habla del *ani-*

⁴⁹ Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, sub voce "*ātman*".

mus. No hay que dejar de observar el problema de que Calano, en un pasaje que el autor ha ubicado a conciencia fuera de lugar, habla antes que Sócrates para exponer una sabiduría que éste habría encarnado -ante Cicerón- mucho mejor que un indio.

La posibilidad de que el discurso haya sido realmente pronunciado por Calano (tanto la referencia a Hércules, cuyas historias todo allegado a Alejandro debía conocer, como la doctrina del *animus*) es, en fin, una alternativa que no hay que descartar. La doctrina sostenida por Mandanis en los testimonios griegos corresponde a una doctrina india; la práctica de Calano, su suicidio en la pira, también. Si en el discurso de éste, antes de morir, hay una referencia a Hércules que tiene sentido en el contexto de la vida de Alejandro, creemos que es razonable pensar, en general, que las palabras sobre el destino post-mortem de su *animus* también pueden ser auténticas, es decir no agregadas, y que en particular dichas palabras se refieren a una doctrina brahmánica. Los fragmentos de Arriano, Plutarco y Eliano respaldan la posibilidad de que Calano haya dicho algo antes de morir, y de que, a partir de allí, los escritores que sirvieron como fuente a Cicerón también le hayan asignado un discurso.

Una cuarta posibilidad es que ambas doctrinas, griega e india, sean en el fondo la misma, una doctrina que los indios -como sugieren historias antiguas- habrían transmitido a los griegos.

Si el contacto histórico no se produjo, igualmente podemos pensar que Cicerón aceptaba esta cuarta posibilidad, y quizás por esa causa puso el discurso de Calano antes que el de Sócrates. Sigue siendo significativo el que un autor romano haya considerado verosímil presentar a un asceta indio exponiendo una doctrina sobre el alma muy similar a la de Sócrates, especialmente en la propia versión ciceroniana. Ese verosímil habría sido un ideal de sabiduría en el que Cicerón incluía tanto al pensador griego como al asceta indio, es decir, que funcionaba como herramienta para comprender las ideas provenientes de otras culturas. El impacto que la figura de Calano tuvo en la antigüedad clásica es así, presentándolo como un bárbaro Sócrates, afirmado y rubricado.

Creemos que un comentario al pasaje de *De divinatione* que nos ha ocupado debe ser más atento a las referencias a Calano, la India y el suicidio por el fuego, especialmente citando todos los pasajes relacionados de Cicerón mismo; el problema de las fuentes del discurso no debe agotarse en la referencia a Valerio Máximo (que, por supuesto, no es una fuente para Cicerón), sino que deben buscarse antecedentes en los que se mencione el hecho de que Calano pronunció algunas palabras. Nos referimos a las fuentes griegas que pueden arrojar luz sobre la cuestión del conocimiento de la India en la antigüedad clásica.

Un comentario adecuado debería incluir, particularmente, los siguientes puntos: 1- La mención de Hércules remite, además de a fuentes como Curtius Rufus, a la referencia que hace Cicerón mismo a un Hércules indio (*De natura deo-*

rum, 3, 42), de modo que es pertinente incluir la nota de André y Filliozat a este último pasaje. 2- El verbo *excedere* remite a *Tusculanas*, I, 103, en donde la traducción de Fedón 115a lo pone en boca de Sócrates en el momento previo a la muerte, o sea el equivalente al momento del discurso de Calano. 3- Para la frase *in lucem* es más apropiado remitir al *eluceat* que aparece más adelante en el discurso de Sócrates -I, 60-61-; este verbo, agregado en la traducción ciceroniana, remite también al *Somnium Scipionis*; finalmente, es interesante mencionar la doctrina de Sócrates sobre el sol expuesta en *Rep.* 506 e; además, se debe mencionar la fuente griega según la que Calano iba "cantando en la lengua de los indios" (Arriano, *-Anábasis*, 7, 3, 4-), siendo adecuado notar que un himno védico como el X, 16 puede servir para la interpretación de este particular encuentro de culturas.

Aunque debe admitirse que la presencia de elementos indios en las fuentes griegas es muy discutida, y sobre todo cuando se trata de doctrinas filosóficas, es cierto que el discurso de Calano en el episodio relatado por Cicerón se entiende plenamente cuando se lo lee con conocimiento de las culturas griega e india, sus filosofías, sus mitos y sus religiones. Si bien puede no haber existido un contacto histórico en el terreno de las ideas filosóficas y, en consecuencia, no es posible hablar de un origen común para las doctrinas del alma, es cierto que este pasaje ciceroniano, el episodio que relata y las culturas que actúan en él aparecen ahora en una forma más inteligible.

Emilio F. Rollié

Universidad Nacional de La Plata
somasharman@yahoo.com.ar

BIBLIOGRAFÍA

1) Fuentes (sólo las consultadas directamente)

Latinas:

- André, Jacques - Filliozat, Jean. *L' Inde vue de Rome. Textes latins de l' Antiquité relatifs à l' Inde, Les Belles Lettres*, Paris, 1986.
- Cicerón. *Somnium Scipionis*, introduzione e commento Alessandro Ronconi, Felice Le Monnier, Firenze, 1961.
- M. Tulli Ciceronis *De divinatione libri duo*, ed. Arthur Stanley Pease, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.
- Tusculanes*, I-II, Les Belles Lettres, Paris, 1960.
- Disputas tusculanas*, vol. 2, libros III y IV, edición y traducción de Álvarez, Julio P., UNAM, México, 1979.
- Ovidio. *Metamorphoses* (in Two Volumes), ed. F. J. Miller, Loeb Classical Library, London, 1951.
- Plinio. *Histoire Naturelle*, Libre VI, 2° partie, ed. J. André - J. Filliozat, Les Belles Lettres, Paris, 1980.

Griegas:

- Arriano. *Indica*. ed. and transl. G. Wirth and V. Hinüber, Zürich, 1985.
- Ctesias. Ctésias de Cnide, *La Perse; L'Inde*, texte établi, traduit et commenté par Dominique Lenfant, Les Belles Lettres, Paris, 2004.
- Eliano. *Claudii Aeliani, Varia Historia; Epistolae; Fragmenta*. Ex recognitione Rudolphi Hercheri, Lipsiae, 1866.
- Estrabón. *The Geography of Strabo*, with an Engl. transl. by H. L. Jones, vol. VII, Loeb Classical Library, London 1954.
- Megasthenes. *Fragmenta collegit E. A. Schwanbeck*, Adolf M. Harret, Amsterdam, 1966.
- Platón. *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam, volume two, Cambridge University Press, Cambridge 1965 (1° ed. 1902).

Sánscritas:

- *Bhagavad Gītā* , ed. Emile Senart, Les Belles Lettres, Paris, 1967.
- *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* , ed. Emile Senart, Les Belles Lettres, Paris, 1934.
- *Chāṇḍogya-upaniṣad* , ed. Emile Senart, Les Belles Lettres, Paris, 1934.
- *Kaivalyopaniṣad* , en *Minor Upanishads*, Advaita Ashrama, Calcutta, 1956.
- Masitrayana brahmana upanishad
- *Rg Veda* Ed. N. S. Sontake and C. G. Kashikar, Poona, 1951.
- *Śrīmadbhāgavatapurāṇam* , ed. J. L. Shastri, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.
- *Śrīvāsiṣṭhadharmaśāstram* , on the Sacred Laws of the Aryans as thought in the School of *Vasiṣṭha* , Alois Anton Führer, Poona, 1930.

2) Estudios, traducciones anotadas.

- Bhagat, M. G. *Ancient Indian Ascetism*, Munishram Manoharlal, Delhi, 1976.
- Bloch, Raymond. *Los prodigios en la antigüedad clásica*, Paidós, Buenos Aires, 1963.
- Boyancé, Pierre. "La religion astrale de Platon à Cicéron", *REG*, 65, 1952, pp. 312-350.
- "Les idées sur l'ame et l'immortalité, en *Etudes sur le 'Songe de Scipion'* , Paris, Bordeaux, 1936, Chapitre III, Les idées sur l'ame et l'immortalité, pp. 121-146.
- Brown, Truesdell S. "A Megasthenes Fragment on Alexander and Mandanis", en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 80, n° 2, Apr.- Jun., 1960, pp. 133-135.
- Llafina, P. "India e mondo classico: nuovi risultati e prospettive", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Università di Macerata, Padova, Ed. Antenóre, 1975, X, pp. 11-33.
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*, volume I, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.
- Dumézil, Georges. "Alejandro y los sabios de la India. Esbozos de mitología II", en *La cortesana y los señores de colores* (trad. J. A. Castell), Fondo de cultura económica, México, 1989, n° 31, pp. 70-79.
- Fick, Richard, "Der indische Kalanos und sein Flammentod", en *Nachrichten aus der Allgemeinen Sprachwissenschaft*, 2 Band, Göttingen, 1938-42, pp. 1-32.
- Galinsky, Karl. "Hercules Ovidianus", en *Wiener Studien*, 6, 1972, pp. 93-116.
- Gopal, Lallanji. "S23khya and Greek Philosophy", en *Graeco-India*, ed. U. P. Arora, Ramand Vidya Bhawan, 1991, pp. 242-251.
- Grassmann, H. *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1955.
- Griffith, Ralph T. H. *The Hymns of the Rgveda* Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.
- Griswold, H. D. *The Religion of the Rgveda* Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.
- Halbfass, Wilhelm. "Karma, Apūrva., and "Natural" Causes: Ovservations on the Growth and Limits of the Theory of *Samsāra* , en *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Wendy Do-

- niger O'Flaherty ed., Motilal Banarsidass, Delhi, 1983, pp. 268-302.
- Kane, Pandurang Vaman, *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India)*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 4, 1968.
 - Karttunen, K. *India in early Greek literature*, Studia Orientalia, edited by the Finnish Oriental Society, Helsinki, 1989.
 - India and the Hellenistic World*, Studia Orientalia, edited by the Finnish Oriental Society, 1997.
 - Lata Mani. "Traditions: The Debate on Sati in Colonial India", *Cultural Critique*, n° 7, 1987, pp. 119-156.
 - Müller, Max, ed. *The Sacred Books of the East*, Vol XIV, Part II, *Vāsiṣṭha and Baudhāyana*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1965 (1882).
 - Oldenberg
 - Rawlinson, H. G. "La India en la literatura y en el pensamiento europeos", en Universidad de Oxford, *El legado de la India*, Pegaso, Madrid, 1950, pp. 15-64 (trad. A. J. Dorta).
 - Reichenbach, Bruce R. *The law of Karma, A Philosophical Study*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1990.
 - Renou, Louis, *El Hinduismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1973 (trad. L. Galtier).
 - Stoneman, Richard. "Naked Philosophers: The Brahmans in the Alexander Historians and the Alexander Romance", en *The Journal of Hellenistic Studies*, Vol. 115, 1995, pp. 99-114.
 - Tarn, W. W. "Cleitarcus' Book", en *Alexander the Great, vol. II: Sources and Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 43-55.
 - The Greeks in Bactria and India, Cambridge at the University Press, London, 1966
 - Tola, F-Dragonetti, C. "India, Grecia y Roma de Alejandro a Augusto, I", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, 1999; II, *id.*, 2000.
 - On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2004.
 - Velissaropoulos, Dimitraos C. "The ancient greek Knowledge on Indian Philosophy", en *Graeco-India*, ed. U. P. Arora, Ramand Vidya Bhawan, 1991, pp. 256-279.
 - Vofchuk, Rosalía. "La India en Cicerón y los líricos latinos", en *Argos*, Revista de la Sociedad Argentina de Estudios Clásicos, n° 9-10, Buenos Aires, 1985-1986, pp. 143-158.
 - Wardle, D. *On Divination Book I*, Translated with Introduction and Commentary, Clarendon Press, Oxford, 2006.

Resumen

En este artículo se indagan las relaciones entre la India, Grecia y Roma durante el período helenístico, específicamente desde la expedición de Alejandro hasta la tardía república romana. A partir del análisis del pasaje citado, que habla del suicidio de un asceta indio en la pira cuando Alejandro emprendió el retorno desde la India, estudiamos la posibilidad de que en el discurso que Cicerón pone en boca de ese personaje haya ideas originarias de la India. También analizamos el papel que juegan en el discurso las referencias a la literatura griega. Por último, contemplamos la posibilidad de que no existan en el texto ideas indias, y, en ese caso, intentamos definir el lugar que ocupaban la India y las ideas que se le atribuían en la filosofía de griegos y romanos.

Palabras clave: India - Grecia - Roma - Cicerón - Calano

Abstract

This paper deals with the relations between India, Greece and Rome during the Hellenistic period, specifically from Alexander's expedition up to the late Roman republic. From the analysis of the mentioned passage, which speaks about the suicide of an Indian ascetic in the

pyre when Alexander came back from India, we study the possibility that in the speech Cicero gave to this character there are original ideas from India. We also analyze the role that references to Greek literature play in the speech. Lastly, we consider the possibility that Indian ideas do not exist in the text, and, in this case, we try to define the place India and the ideas about this country had in the philosophy of Greeks and Romans.

Keywords: India - Greece - Rome - Cicero - Calan

RECIBIDO: 10-05-2008 - ACEPTADO: 21-08-2008

SALUSTIO Y LAS AMBIGÜEDADES DE LA HISTORIA: LAS POSTULACIONES HISTÓRICO-FILOSÓFICAS DE LOS PRÓLOGOS DE *BELLUM CATILINAE* Y *BELLUM IUGURTHINUM*

Nuestra intención en el presente trabajo es exponer los postulados filosóficos mediante los cuales Salustio interpreta las tensiones de la vida política romana en el pasaje de la República al Imperio, considerando los prólogos de ambas monografías, *Bellum Catilinae* y *Bellum Iugurthinum*, como la explicitación de estos postulados. Salustio reformula ciertos temas catonistas (cuya pervivencia en el ámbito romano se debe a la falta de cambios y debates políticos radicales como los que se dieron en Grecia¹) y construye con estos tópicos (*mos maiorum*, visión moralizada de la historia, una edad de oro anterior al lujo y la avaricia) una filosofía de la historia cuyos postulados presentan una serie de problemas conceptuales y zonas grises que vale la pena analizar. Estos postulados, veremos, lejos de ofrecer una explicación sistemática del mundo histórico, implican una indeterminación ideológica, ligada especialmente a la redefinición de la idea tradicional de *virtus* (EARL 1966: 28-40), que es sintomática de la crisis de valores propia de la transición de la República al Imperio. Los puntos que tomaremos para nuestro análisis, entonces, son los siguientes: 1.El dualismo cuerpo/alma; 2.La oposición entre gloria y brevedad de la vida; 3.El problema del dominio de la fortuna; 4.La moral agonal que implica la “filosofía de la historia” esbozada en *B.Cat*; 5.La función del escritor y la justificación de su retracción de la vida pública.

1.El dualismo cuerpo/ alma:

Como ha notado reiteradamente la crítica, en los prólogos de ambas monografías encontramos un dualismo de cuño platónico² que distingue entre cuerpo y alma. Leemos en *Iug.* 1,2-4:

Nam uti genus hominum compositum ex corpore et anima est, ita res cuncta studiaque omnia nostra corporis alia, alia animi naturam sequuntur. Igitur praeclara facies magnae divitiae, ad hoc vis corporis et alia omnia huiusce modi brevi dilabuntur; at ingeni egregia facinora sicuti anima immortalia sunt. Postremo corporis et fortunae bonorum

¹ LA PENNA 1968: 68 y ss.

² Para la presencia de Platón en Salustio, específicamente *La República*, Cf. MACQUEEN 1982. En la conclusión aludiré brevemente a su tesis. También Cf. PERROCHAT 1949: 46-60, que le da menos importancia a *La República* y resalta sobre todo la *Epístola VII*.

ut initium sic finis est, omniaque orta occidunt et aucta senescunt: animus incorruptus, aeternus, rector humani generis agit atque habet cuncta, neque ipse habetur.³

Y así comienza el *B.Cat.*:

Omnes homines qui sese student praestare ceteris animalibus summa ope niti decet ne vitam silentio transeant, veluti pecora quae natura prona atque ventri obedientia finxit.⁴

En este fragmento la oposición entre cuerpo y espíritu se expresa como la diferencia que existe entre una vida que no pasa en silencio y una naturaleza baja y obediente al estómago. A diferencia del hipotexto que está en la *República* de Platón (586a-b), lo propio de los hombres bestializados no es errar lejos de la verdad ideal, sino más bien pasar la vida sin convertirse en objeto de una palabra social, comunitaria. Para Salustio, la trascendencia histórica es el último avatar de este pasaje no silencioso por la vida, esto es, de la consumación del *animus* mediante el *ingenium*, que es también el razonamiento y la facultad del lenguaje⁵. Luego *B.Cat.* continúa con una comparación entre el *animi imperio* y el *servitio corporis*:

Sed nostra omnis vis in animo et corpore sita est: animi imperio, corporis servitio magis utimur; alterum nobis cum dis, alterum cum beluis commune est.⁶

A continuación en *B.Cat.* se deduce un imperativo práctico (*gloriam quaerere ingeni quam opibus*) de este dualismo y de la brevedad de la existencia:

Quo mihi rectius videtur ingeni quam virium opibus gloriam quaere-

³ [Pues así como el género humano está compuesto de cuerpo y alma, de ese mismo modo de todas nuestras cosas y esfuerzos algunos siguen la naturaleza del cuerpo, otros la del alma. Por consiguiente un aspecto exterior notable, las ingentes riquezas y además la fuerza del cuerpo y todas las cosas parecidas en poco tiempo se desvanecen; pero los grandes actos del ingenio son inmortales como el alma. Finalmente, hay un inicio y un fin para el cuerpo y los bienes de la fortuna, y todas las cosas que nacieron mueren y las que se acrecentaron envejecen: el espíritu incorrupto, eterno, rector del género humano, dirige y tiene todas las cosas, pero el mismo no es tenido [por ninguna].] (Todas las traducciones son nuestras).

⁴ *B.Cat. 1,1*. [Es conveniente que todos los hombres que desean superar a los restantes animales se esfuercen con sumo recurso para no pasar la vida en silencio, [diferenciándose así] de las bestias a las cuales la naturaleza formó inclinadas hacia el suelo y obedientes al estómago].

⁵ Para la relación entre *animus* y *lógos* Cf. LA PENNA 1968: 40-41.

⁶ [Pero toda nuestra fuerza reside en el espíritu y en el cuerpo: nos servimos más bien del imperio del espíritu, [y] de la servidumbre del cuerpo; el uno [el espíritu] es común con los dioses, el otro [el cuerpo] con las bestias.] *B.Cat 1, 2*.

re et, quoniam vita ipsa, qua fruimur brevis est, memoriam nostri quam maxime longam efficere; nam divitiarum et formae gloria fluxa atque fragilis est, virtus clara aeternaque habetur.⁷

Se extraen dos conclusiones: i. que la gloria debe ser buscada *opibus ingenii* y ii. que porque la vida es breve, se debe buscar la perduración individual en la memoria de los otros hombres. Nótese que la *virtus es clara aeternaque*, lo cual significa que la *virtus* es una acción, pero una acción que puede perdurar luego de haber sido hecha, volverse *aeterna* porque se hace *clara* (famosa). La *virtus* en cierto sentido se termina de consumir en el recuerdo de los hombres. Y, a diferencia del pasaje arriba citado de *Iug.1,2-4*, donde se define el *animus* como *aeternus e incorruptus*, aquí la *virtus* no es *clara aeternaque*, sino que más bien *así es considerada*. Surge aquí un problema: mientras que el término negativo de la antítesis es claramente definido (*fluxa atque fragilis*), la *virtus* que constituye la sobrevida del hombre notable solamente “es considerada” *clara aeternaque*. Salustio no opone a la fragilidad de las riquezas y de la belleza exterior la existencia de una instancia efectivamente eterna, sino algo que “es considerado” eterno, una posibilidad, todo lo legitimada que se quiera por la implícita autoridad del impersonal *habetur*, pero una posibilidad al fin. Nuestra opinión (luego volveremos sobre esto) es que Salustio atenúa la afirmación de la existencia de esta sobrevida porque esta sobrevida no es sobrenatural sino *histórica*.

Asimismo, este dualismo podría sugerir un triunfo absoluto del espíritu sobre las acciones, pero la argumentación no se termina de encaminar hacia ese lado. Salustio en *B.Cat.* luego de exponer rápidamente su teoría dualista, plantea un *magnum certamen* que hubo entre los mortales, el referido a la prioridad de la acción o de la reflexión:

Sed diu magnum inter mortalis certamen fuit, vine corporis an virtute animi res militaris magis procederet.⁸

Y entonces Salustio, que un par de líneas antes parecía adherir a un espiritualismo de inspiración platónica, ahora establece la necesidad de la complementariedad entre *factum* y *consultum*: antes de empezar es necesaria la deliberación, pero cuando se ha deliberado, es necesario actuar. Se necesita *en igual medida*, de la acción y de la deliberación:

⁷ *B.Cat.1, 2-4*. [Por lo cual me parece lo más recto buscar la gloria más con ayuda del ingenio que de la fuerza, y porque la vida misma de la que disfrutamos es breve, hacer nuestra memoria tan larga cuanto podamos; pues la gloria de las riquezas y del aspecto corporal es vacilante [mientras que] la virtud es considerada notable y eterna.]

⁸ *B.Cat.1,5*. [Pero hace tiempo hubo una gran discusión entre los mortales, la de si avanzaban las acciones militares más por la fuerza o por la virtud del espíritu.]

Nam et, prius quam incipias, consulto et, ubi consulueris, mature facto opus est. Ita utrumque per se indigens alterum alterius auxilio eget.⁹

¿Significa esto, entonces, que el *ingenium* ha sido siempre, en cualquier época, la mediación que concierta el cuerpo y el espíritu? No: en la siguiente frase de *B.Cat.* se dice que hubo una época en que ambos términos permanecían aislados, cuando los reyes ejercitaban separadamente o bien el *ingenium* o bien el *corpus*. Salustio, que antes dijera que la *gloria* debe ser buscada *opibus ingenii*, ahora nos dice, de un modo algo sorprendente, que el solo *ingenium* no basta, que su uso excluyente es propio del *initio*, una actividad incompleta. Y lo curioso es que Salustio menciona esta época del *initio* como la única en la cual se vivía *sine cupiditate*, en la cual *sua quoiq[ue] placebant*. El *ingenium* actuante, inmerso en la realidad, es -veremos- producto de la ambición imperial.

2. La oposición entre gloria y brevedad de la vida:

Las quejas por la brevedad de la vida son recusadas como falsas por Salustio al principio de *B.lug.*:

Falso queritur de natura sua genus humanum, quod inbecilla atque aevi brevis forte potius quam virtute regatur. Nam contra reputando neque maius aliud neque praestabilius invenias magisque naturae industriam hominum quam vim aut tempus deesse.¹⁰

Si los hombres se quejan de la brevedad de la vida, es porque no saben aprovecharla y no la utilizan para alumbrar esa forma de eternidad que es la *gloria*. En realidad, todo el problema radica en que los hombres no saben regirse a sí mismos. La vida solamente le parece breve a quien no sabe conducirse bajo la égida de la *virtus*. El tiempo de la *vita mortaliium* es el tiempo en el cual se debe dominar la *inertia*, las *voluptates*, para llegar a la *claritudo*. La gloria es el galardón de la inercia vencida:

Quod si hominibus bonarum rerum tanta cura esset, quanto studio

⁹ *B.Cat* 1,7-2,1. [Pues antes de empezar se requiere de la reflexión, y cuando se ha reflexionado de la acción. Así cada cosa, incapaz por sí misma, requiere del auxilio de la otra.]

¹⁰ *B.lug.* 1,1-1.2. [Sin motivo se queja de su naturaleza el género humano, de que débil y de poca duración sea [ésta], regida más por el azar que por la virtud. Pues por el contrario, pensando [la cuestión], nada se encontraría más grande y más excelente, y [se encontraría también] que más falta a la naturaleza de los hombres la industria que la fuerza o el tiempo.]

aliena ac nihil profutura multa que etiam periculosa ac pernicioosa petunt, neque regerentur magis quam regerent casus et eo magnitudinis procederent, ubi pro mortalibus gloria aeterni fierent¹¹.

Y los hombres que no se ejercitan en la *virtus*, pasan por la vida *sicut peregrinantes* (B.Cat. 2,8); para estos perezosos inclinados al vientre y al sueño, la vida se confunde con la muerte:

Sed multi mortales, dediti ventri atque somno, indocti incultique vitam sicuti peregrinantes transiere; quibus profecto contra naturam corpus voluptati, anima oneri fuit. Eorum ego vitam mortemque iuxta aestumo, quoniam de utraque siletur. Verum enim vero is demum mihi vivere atque frui anima videtur, qui aliquo negotio intentus praeclari facinoris aut artis bonae famam quaerit.¹²

La *gloria* es el producto de las acciones en un mundo histórico, y necesita para existir como tal de la memoria de los otros hombres - memoria que veremos, es conservada especialmente por la escritura.

3.El problema de la fortuna:

La fortuna debe ser doblegada por el hombre. De allí los contrastes entre verbos en voz pasiva y activa que aparecen en B.Iug. 1,5 y 1,2-4 (*regerent/ regerentur* y *habet-/habetur*). Salustio no cree en el destino (LA PENNA 1968: 46); cada uno de los hombres es responsable de su propia salvación histórica, de su paso a la gloria. El problema de la naturaleza humana no es la breve duración de la vida o la carencia de fuerza, sino que los hombres a menudo no se deciden a poner en práctica esa *industria* que debe actuar sobre su naturaleza. Si para la filosofía epicúrea tal como la entendía Salustio (LA PENNA 1968:54) existía una imposibilidad natural del hombre de regir su destino, para el autor de B.Cat. cada hombre posee una radical libertad que le permite actuar en el mundo histórico; solamente se requiere la decisión individual de servirse de la *probitatem, industriam aliasque artis bonas* (B.Iug.1,3). Vencer a la fortuna es un problema moral, y también práctico:

¹¹ B.Iug. 1,5. [Porque si para los hombres fuera tan grande la preocupación por las cosas buenas, como grande [es] el afán con el cual tratan de alcanzar las cosas ajenas que no serán útiles, y también las muy peligrosas y perniciosas, [si así fuera,] no serían dominados más de lo que dominarían los hechos, y avanzarían con tal grandeza, que en lugar de mortales se harían, por la gloria, eternos.]

¹² B.Cat.2,8. [Pero muchos mortales, entregados al vientre y al sueño, ignorantes e incultos, han pasado por la vida como peregrinos; para éstos ciertamente, en contra de la naturaleza, el cuerpo se ha volcado al placer y el alma ha sido un peso. Yo considero que la vida y la muerte de éstos iguales, porque de ambas se calla. Ciertamente en verdad me parece entonces que por fin vive y disfruta de un alma aquel que, atento a algún asunto, busca la fama de un hecho notable o de un buen hábito.]

Sed dux atque imperator vitae mortalium animus est. Qui ubi ad gloriam virtutis via grassatur, abunde pollens potensque et clarus est neque fortuna eget, quippe quae probitatem, industriam aliasque artis bonas neque dare neque eripere cuiquam potest. Sin captus pravis cupidinibus ad inertiam et voluptates corporis pessum datus est, perniciose libidine paulisper usus, ubi per socordiam vires tempus ingenium diffluxere, naturae infirmitas accusatur: suam quisque culpam auctores ad negotia transferunt. Quod si hominibus bonarum rerum tanta cura esset, quanto studio aliena ac nihil profutura multaue etiam periculosa ac perniciose petunt, neque regerentur magis quam regerent casus et eo magnitudinis procederent, ubi pro mortalibus gloria aeterni fierent.¹³

Y decimos “práctico” porque lo que propone Salustio no es tal o cual *virtus* invariable, abstracta, sino una amplia variedad de *virtutes* o más bien de actividades que son expresión de esa misma *virtus*. Así por ejemplo, se puede hacer, pero también escribir:

Sed in magna copia rerum aliud alii natura iter ostendit. Pulchrum est bene facere rei publicae, etiam bene dicere haud absurdum est;¹⁴

Y vencer a la fortuna no es un hecho simplemente moral, que se puede realizar en la pura interioridad de la mente del sabio, sino un acto que debe objetivarse en una producción visible para los otros hombres:

Quae homines arant, navigant, aedificant, virtuti omnia parent.¹⁵

¹³ *B. Iug. 1.3*. [“Pero el espíritu es el jefe y el emperador de la vida de los mortales. Éste, cuando se encamina a la gloria por el camino de la virtud, es con mucho potente y poderoso e ilustre y no carece de fortuna, porque ésta no puede otorgarle ni arrebatarle a nadie la probidad, la industria y demás buenos hábitos. Si, por el contrario, capturado por malos deseos, [el espíritu] se ha perdido en la inercia y en los placeres del cuerpo, [y] se ha ocupado durante algún tiempo de un afán pernicioso, cuando por la molición las fuerzas, el tiempo y el ingenio se disiparon, se acusa a la debilidad de su naturaleza: cada uno [que es] responsable [de su culpa] transfiere la culpa a [sus] asuntos.]

¹⁴ *B. Cat. 3.1*. [“Pero en la gran posibilidad de actuar [que ofrecen] las cosas, la naturaleza ofrece caminos diferentes uno de otro. Bello es hacer en pro del estado, y tampoco es errado el referirse bien [a ello];] También *B. Iug. 2, 4: Quo magis pravitas eorum admiranda est, qui dediti corporis gaudiis, per luxum et ignaviam aetatem agunt, ceterum ingenium, quo neque melius neque amplius aliud in natura mortalium est, incultu atque socordia torpescere sinunt, cum praesertim tam multae variaeque sint artes animi, quibus summa claritudo paratur*. [Por lo cual más admirable es la maldad de éstos que entregados a los gozos del cuerpo, pasan su vida entre el lujo y la pereza, y por lo demás al ingenio - cosa mejor y más grande que ésta no hay en la naturaleza de los mortales - dejan que se entorpezca por el descuido y la indolencia, cuando sobre todo tantas y tan varias son las artes del espíritu por las cuales la gloria suma es adquirida.]

¹⁵ *B. Cat. 2.7*. [Lo que el hombre ara, [por donde] navega y construye, todo obedece a la virtud.]

La *virtus* es la potencia activa que conjura el azar y a ella obedece todo lo que ha sido hecho en el mundo histórico, en definitiva toda producción humana. Todo lo que el hombre produce es resultado del dominio de las intenciones del espíritu sobre los deseos del cuerpo y el azar de las circunstancias, pero este dominio, para ser tal, debe manifestarse de un modo concreto en la historia.

4. La moral agonal que implica la "filosofía de la historia" esbozada en *B.Cat.*:

La historia que hace Salustio en *B.Cat.* comienza con una época en la cual existía una total separación entre *ingenium* y *corpus*, y en la cual se vivía *sine cupiditate*.

Igitur initio reges nam in terris nomen imperi id primum fuit divorsi pars ingenium, alii corpus exercebant: etiam tum vita hominum sine cupiditate agitabatur; sua cuique satis placebant.¹⁶

Luego, cuando surgen Ciro, los lacedemonios y los atenienses, y cuando el máximo poder es considerado la máxima gloria, y cuando la *lubido dominandi* se convierte en *causa belli*, se descubre cuánto puede el ingenio en la guerra y en los asuntos políticos:

Postea vero quam in Asia Cyrus, in Graecia Lacedaemonii et Athenienses coepere urbis atque nationes subigere, lubidinem dominandi causam belli habere, maxumam gloriam in maximo imperio putare, tum demum periculo atque negotiis compertum est in bello plurimum ingenium posse.¹⁷

El *ingenium* se desarrolla en la guerra (*postea vero quam... compertum est*); entonces, luego de que en *B.Cat.* 1,1-1,2 se había definido al *ingenium* como una cualidad meramente espiritual, contrapuesta a la *vis*, en *B.Cat.* 2,2 parece llegarse a una definición que concilia ambos términos: el *plurimum ingenium* que se utiliza en la guerra y en los asuntos políticos es aquel que no prescinde de una

¹⁶ *B.Cat.* 2,1. [Así pues, en el inicio [de los tiempos] los reyes -pues ése fue el primer nombre del poder en el mundo-, por separado ejercitaban parte el ingenio, otros el cuerpo. También entonces la vida de los hombres transcurría sin afanes; a cada uno complacía lo suyo.]

¹⁷ *B.Cat.* 2,2. [Luego ciertamente de que en Asia Ciro, en Grecia los lacedemonios y atenienses empezaran a someter ciudades y naciones, a considerar el deseo de conquista como causa de guerra, a pensar el máximo poder como la máxima gloria, luego de eso por fin a causa del peligro y de los asuntos [políticos] se descubrió lo muchísimo que puede en la guerra el ingenio.] Según Ramsey, quienes han conquistado ciudades son los lacedemonios y atenienses, mientras que Ciro se ha apoderado de "naciones"; la distribución de los sujetos y los objetos directos es quiasmática, de allí que para traducir el texto al español siguiendo la sugerencia de Ramsey debemos reponer el orden lógico que exige nuestra lengua: "Luego ciertamente de que en Asia Ciro empezara a someter naciones, en Grecia los lacedemonios y atenienses ciudades...". (Cf. Ramsey en SALLUST 1984: 60)

aplicación práctica. Y aquí se introduce sutilmente una significativa contradicción: porque si bien estamos ante la descripción de un proceso en principio positivo para Salustio, este *ingenium* es un producto de la *lubido dominandi*, la misma *lubido* que a su vez será una de las causas por las cuales se pierda el *imperium* en los tiempos de paz:

Quod si regum atque imperatorum animi virtus in pace ita ut in bello valeret, aequabilius atque constantius sese res humanae haberent neque aliud alio ferri neque mutari ac misceri omnia cerneret. Nam imperium facile iis artibus retinetur, quibus initio partum est. Verum ubi pro labore desidia, pro continentia et aequitate lubido atque superbia invasere, fortuna simul cum moribus inmutatur. Ita imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur.¹⁸

Esta *lubido* provoca que, finalmente, el imperio pase desde las manos de los menos buenos a los mejores. Así los *optumi* son quienes efectivamente han ejercido la *virtus animi*. Pero esta *virtus* nada tiene que ver con la vida *sine cupiditate* del primer estadio, sino que más bien parece definir a quienes han superado esa etapa idílica en la cual cada uno se conformaba con lo suyo y ejercen ahora una -habría que suponer- “moderada” *lubido dominandi*. ¿Cuál es, entonces, la exacta definición de los valores de los *optumi*? La respuesta es dificultosa, porque Salustio defiende a la vez una moral agonal¹⁹ y una de la continencia, lo cual es en el fondo una contradicción: porque si el *imperium* requiere para conservarse *labor*, *continentia* y *aequitas*, ha necesitado para erigirse *lubidinem dominandi* y *maximam gloriam in maximum imperio putare*. Y si bien la similitud de las fórmulas *sua quoique satis placebant* y *neque aliud alio ferri neque mutari ac misceri omnia cerneret*, puede inducirnos a asimilar el momento del *imperium* conseguido con ese primer período en el cual se vivía *sine cupiditate*, ambas oraciones se refieren a momentos claramente diferentes. La primera se refiere a un momento en el cual no había *cupiditas* pero tampoco un total desarrollo del *ingenium*, la otra a un mo-

¹⁸ [Pero si la virtud del espíritu de los reyes y de los emperadores fuera tan fuerte en la guerra como en la paz, de modo más sereno y constante se mantendrían las cosas humanas, y no se vería que son arrastradas cada una por su parte ni que todas se mezclan. Pues el poder fácilmente es conservado por aquellas artes por las que fue conseguido; ciertamente cuando en lugar del trabajo ha irrumpido la desidia, en el de la contienda y la justicia el afán y la soberbia, la fortuna cambia a la vez que las costumbres. Así el poder siempre se transfiere desde los menos buenos a los mejores.] Para la traducción de *aliud alio ferri*, seguimos la interpretación de Ramsey (SALLUST 1984: 61)

¹⁹ Nagore nota, comparando *B.Cat.6-9* con sus hipotextos griegos, que en el texto de Salustio desaparecen las menciones al interés por el bien común: “Estos rasgos: interés por el bien común, desinterés por la vida privada, en pro de la pública, no aparecen en absoluto en nuestro texto, por el contrario, las escasas referencias a la excelencia ética de los romanos primitivos sugieren siempre (...) una contraposición con los contemporáneos. El elogio de aquellos romanos privilegia casi exclusivamente sus virtudes militares, no cívicas: de ahí la pluralidad de imágenes bélicas en los capítulos 6 a 9.” (NAGORE 2000: 459)

mento en el cual, como hemos visto, el estatuto de la *lubido* es contradictorio, ya que es reprochable, pero merced a ella se ha desarrollado plenamente el *ingenium*. Si en los famosos versos 852-3 del libro VI de la Eneida se dice que la misión de los romanos es *paci imponere morem/parcere subiectis et debellare superbos*, y se establece, por tanto, una clara justificación ética para el dominio de los otros pueblos, una justificación en la cual se diferencia claramente la *pietas* de cualquier exceso de la *lubido dominandi*, en Salustio la relación de la *virtus* con un valor ético es en estos pasajes ciertamente ambigua. Para decirlo de otro modo: si el tribunal de la ética es la memoria de los hombres -y no una instancia escatológica tal cual se narra en el Libro VI de la Eneida-, si toda posibilidad de trascendencia es histórica, es necesario que Salustio haga lugar en su planteo a esa fuerza -a menudo violenta- que le permite al individuo manifestarse de modo *visible* en la historia.²⁰ La *lubido dominandi* ha sido el móvil que le ha hecho salir a los hombres de esa primera época estable, pero en el fondo incompleta, en la cual *sua quouique placebant*; y es solamente al costo de la pérdida de esa estabilidad que puede conseguirse la *gloria*, un tipo de inmortalidad no mítica, que se da en un tiempo histórico, como dice Châtelet, "sensibleprofano".²¹

5. La función del escritor y la justificación de su retracción de la vida pública:

De allí que sea tan importante el escritor, pues su función es hacer que perdure la memoria de los *facta*. En eso consiste su particular *virtus*:

Ceterum ex aliis negotiis, quae ingenio exercentur, in primis magno usui est memoria rerum gestarum. Cuius de virtute quia multi dixere, praetereundum puto, simul ne per insolentiam quis existimet memet studium meum laudando extollere.²²

Con todo, en ambos prólogos Salustio debe justificarse ante sus contempo-

²⁰ Cf. para la idea de fuerza en Salustio, RAMBAUD 1946: 115-130.

²¹ Así denomina François Châtelet, en su bello libro *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, al tiempo histórico tal cual lo comprende ese "espíritu historiador" que habría comenzado a insinuarse con Hesíodo. Para tal comprensión del tiempo es fundamental la reflexión sobre la vida política, pues dicha reflexión permite apreciar el carácter esencialmente histórico (y en ese sentido, contingente) del acontecer humano. Cf. particularmente el primer capítulo (CHÂTELET 1979: 1-58).

²² *B. Iug. 4,1-2*. [Por lo demás, de los otros asuntos que son ejercitados por el ingenio, en primer lugar es de gran provecho la memoria de las cosas que han sucedido. Porque muchos hablaron de la virtud de esto, considero que se debe pasar por alto [la cuestión], a la vez [también] para que ninguno juzgue que por insolencia yo mismo ensalzo mi trabajo con alabanzas.] También *B. Cat. 3,1*: *Pulchrum est bene facere rei publicae, etiam bene dicere haud absurdum est; vel pace vel bello clarum fieri licet; et qui fecere et qui facta aliorum scripsere, multi laudantur* [Bello es hacer en pro del estado, y tampoco es errado el referirse bien [a ello]; ya en la paz como en la guerra es posible volverse célebre; y a muchos se ensalza, ya sea a quienes hicieron [acciones] o a quienes escribieron los hechos de otros.]

ráneos por haberse alejado en determinado momento de la esfera pública. La justificación es que, debido a la corrupción y la avaricia, ya no es posible ejercer la *virtus* en ella. El escritor, desde esta perspectiva, debe tener el ánimo *a spe metu partibus liber* (*B.Cat. 4,2*); lo cual representa un cambio con respecto a las definiciones de *virtus* que habíamos visto antes, porque si el escritor debe cultivar su *ingenium* apartado de la acción política, esto quiere decir que la fórmula *facto et consulto opus est* (“se necesita de la acción y de la reflexión”) se ha vuelto en cierto sentido problemática.

Conclusiones:

Salustio construye en sus prólogos una legalidad y una moral a partir de la cual estructura su relato histórico y articula los acontecimientos en una narración coherente; en ellos se explicita, como diría Hayden White, la implicación ideológica de la trama literaria. El problema surge cuando leemos detenidamente esos esbozos conceptuales y tratamos de armar un “sistema” en donde ética y política converjan exactamente: nos encontramos en los prólogos de Salustio con la misma dificultad que tenemos para definir las posiciones morales que se derivarían de los hechos narrados en el cuerpo de sus monografías. En efecto, luego de relevar las oposiciones básicas conceptuales de los prólogos de *B.Cat.* y *B.lug.* y establecer un “orden” en ellas, nos encontramos con puntos difusos que no pueden dejar de llamar la atención del lector: los sutiles deslizamientos de la *inconcinnitas* salustiana eluden los perfiles netos y las antítesis claras. Así, por ejemplo, los diversos significados de *lubido*, o las diferentes acepciones de *ingenium*, que ha sido definido como el medio para alcanzar la gloria eterna, como una facultad que divorciada del *corpus* se ejercía imperfectamente, como la planificación que dirige la acción en las guerras, o como el registro de la historia que el escritor apartado de la corrupción que le es contemporánea debe llevar a cabo.

Quizá una explicación posible para estos cambios de significado sea que Salustio no plantea valores más allá de la historia, ni una ética más allá de la efectividad política; Salustio vacila entre definiciones éticas y directivas prácticas. De allí que toda la argumentación del historiador no se encamine hacia la definición de un imperativo moral incondicionado, sino más bien hacia una cierta política práctica que permite que los estados crezcan y se conserven. Por *ingenium*, entonces, no debemos entender tal o cual preconceptualización filosófica previa a la acción, sino más bien algo que se va modificando (tal como lo diríamos en términos modernos) por la praxis misma: *opus est facto et consulto*.²³

²³ Nótese que, para Salustio, la importancia que tenía la acción para los romanos explica por qué carecieron (a diferencia de los atenienses) de buenos historiadores: *ingenium nemo sine corpore exercebat, optumus quisque facere quam dicere, sua ab aliis benefacta laudari quam ipse aliorum narrare malebat*. (*B.Cat. 8,5*) [Nadie [ningún romano] ejercía el ingenio sin el cuerpo, todos los mejores preferían ser ensalzados por sus buenas acciones antes que relatar las de otros.]

Consideramos ciertamente que esta imposibilidad de concebir “a la griega” una esfera ética separada de la acción -característica, como explica La Penna, de toda la historiografía romana- no es una muestra de ceguera teórica, sino más bien todo lo contrario. Salustio tiene la percepción aguda de que no hay valores fuera de la historia, y de que la *virtus* solamente se realiza exteriorizándose en el campo de las acciones políticas; no puede consistir en una sabiduría desapercibida o en la contemplación de un mundo ideal. La *virtus* debe vencer a la *fortuna*, y esto implica que se debe modificar la vida mundana: solamente hay grandes hombres en la interacción con la realidad histórica. Nuestro autor no es un cínico (en el sentido moderno del término) que pone la política por encima de la moral, ni un ingenuo que subordina la historia a una axiología abstracta; más bien intenta conciliar ética y política, de allí que desde su perspectiva actuar moralmente bien también implique actuar de un modo políticamente efectivo. Su filosofía de la historia es una moral agonal según la cual la antorcha del *imperium* pasa de quienes han sido los mejores a quienes lo serán, una dinámica en la cual combatir con los otros pueblos es simultáneamente mejorarse política y culturalmente.

Porque, como hemos visto, la *virtus* no es solamente la acción militar sino también la producción (*aedificare, navigare, arare...*) de la civilización como tal; en este sentido, se debe subrayar que el triunfo de la *virtus* no implica solamente el dominio del vencido, sino también la creación de lo histórico en un sentido amplio: la *virtus* es a la vez legalidad del *populus*, *imperium* sobre los súbditos, una fuerza que impulsa las obras de la civilización y de la cultura, y también la celebración por parte de los escritores de los *egregia facinora*. La *virtus* es la expresión de ese *animus* que aproxima los hombres a los dioses, que los salva del silencio del animal, esa muda insignificancia que confunde vida y muerte; **y este *animus* solo se manifiesta en tanto existe en la historia.**

Es oportuno discutir brevemente aquí, para explicarnos mejor, la tesis de Bruce MacQueen. Este autor sostiene que Salustio aplica los conceptos de *La República* de Platón a la crisis de Roma, e incluso encuentra paralelos estructurales entre las cinco *politeíai* descritas en el libro VIII y los personajes de las monografías de Salustio²⁴. No abundaremos en las minucias filológicas de este enfoque; diremos simplemente que, más allá de la discusión erudita acerca de la validez científica de la hipótesis, la comparación con el texto platónico permite comprender mejor la ideas de corrupción y caída histórica que hay en Salustio (la descripción del hombre tiránico, por ejemplo, podría ser leída como una psi-

²⁴ Así para MacQueen Catón ejemplifica el tipo "aristocrático", toda la ciudad de Roma sería en *B.Iug.* "oligárquica", Metello es un hombre "timocrático", Mario y César son "democráticos", Catilina "tiránico". Dice MacQueen sobre el aprovechamiento que hace Salustio de las fuentes platónicas: "But Sallust's characters, like his five stages of corruption, have a different role. They are illustrations, or even symbols, of the decline of the city, they serve to make specific the general trends and conflicts of the society in which they live. In a sense, then, Sallust has turned Plato's system upside down: through the consideration of individual souls, we come to understand society at large" (MACQUEEN 1982: 58-59)

cología de Catilina²⁵; asimismo la reflexión salustiana sobre los efectos de la avidez económica gana densidad a la luz del tópico de las “dos ciudades” -la de los ricos y la de los pobres- de República 551b²⁶). Pero a diferencia de MacQueen no creemos que se pueda reordenar el pensamiento del historiador latino alrededor de *La República*; más bien pensamos que las similitudes que hay entre ambos autores hacen resaltar ostensibles diferencias. La más importante es que mientras que en los libros VIII y IX de este diálogo platónico se considera a toda la historia como afectada por el impulso disgregativo de la decadencia, y se piensa a cada *politeía* existente como una versión degradada de la ciudad perfecta, para Salustio la *virtus*, en tanto fuerza sensibleprofana, no es el pálido reflejo de un modelo ideal, sino la fuente de donde mana lo histórico mismo. Y si Platón divide en *La República* al alma en tres partes, el *noûs*, el *thumós*, y la *epithumía*, Salustio opone el *animus* al *corpus*, y condensa en el *animus* características del *noûs* y el *thumós*: la *virtus* es racionalidad, pero también anhelo de gloria militar, acción violenta sobre el mundo. Así, en esa Roma anterior a la destrucción de Cartago, todavía signada por el *metus hostilis*, en la que reina una *concordia maxuma* (B.Cat.9,1), se produce una continua competencia por esa *virtus* que, como hemos visto, está estrechamente ligada con la gloria bélica²⁷: se trata de una sociedad que sería considerada, desde la óptica de Platón, “timocrática”²⁸, y por tanto, imperfecta. Salustio reinterpreta el pasado romano destacando los *egregia facinora*; como dice Earl, asistimos en los textos del historiador latino a una redefinición de la *virtus* (en línea con las preocupaciones políticas tanto de los *homines novi* como de los *populares*), en la que se difumina el valor tradicional del *genus* (EARL 1966: 38) y se resalta sobre todo la ambición y la iniciativa personales como de modos de servir al estado. La *virtus* es ahora la piedra angular de una política práctica en la que es fundamental la decisión individual para doblegar a la fortuna - una idea a la que retornará la imaginación política europea en épocas de crisis:

It is significant that other great period of Italian individualism, the Renaissance, which also marked the collapse of a unified society and tradition, not only took Sallust's history of the Catilinarian conspiracy as a handbook of political intrigue, but also evolved a concept of virtue very similar to his *virtus*.²⁹

Evidentemente, esta idea de *virtus* no está exenta de ambigüedades: ¿cuáles

²⁵ MACQUEEN 1982: 62-77.

²⁶ MACQUEEN 1982: 85.

²⁷ *cives cum civibus de virtute certabant* (B.Cat.9,2) [los ciudadanos competían entre sí por la virtud].

²⁸ También es incompatible con una eternidad concebida fundamentalmente en términos históricos una escatología como la del mito de Er.

²⁹ EARL 1966: 121.

deberían ser los límites de este *certamen* con los otros hombres mediante el cual triunfa la *virtus*? No queda del todo claro. Así, es indudable que Catón no se ha extralimitado y que Catilina sí lo ha hecho, pero el juicio es dificultoso en los casos de César, Metelo o Memnio. Salustio parece haber tenido la oscura certeza de que el acuerdo entre moralidad y política que él mismo declama no es del todo realizable en los hechos, y que a veces, -en realidad casi siempre- surge un hiato entre ética e historia. Así, aunque ambos prólogos proponen una alianza entre *animus* y poder, un dominio del espíritu sobre el cuerpo, en sus monografías este dominio se muestra severamente problematizado. Sus monografías -como ha notado Rambaud- son catálogos de desdichas políticas, de zonas oscuras donde la *virtus* triunfa solo momentáneamente y casi por azar, o bien a través de personajes no del todo íntegros. Este difícil equilibrio entre política práctica y ética que propone Salustio deja multitud de interrogantes. ¿Hasta qué punto Memnio es un demagogo? Y si lo es ¿por qué describe tan adecuadamente la situación de Roma? ¿Qué habría pasado si Bocco no hubiese entregado a Iugurtha? ¿Cómo es posible que un criminal como Catilina les hable a sus tropas con una elocuencia digna de Catón? ¿Cuáles son los límites de la *clementia* de César? ¿Son los *miseri* a los cuales les da *refugium* César los *mali* para los cuales es *pernicies* Catón? Salustio se detiene en la descripción de estos matices: no trata de referir al avasallamiento triunfante del *ingenium* sobre el *corpus*, el irrestricto dominio de un modelo abstracto sobre los *negotia* políticos, sino que intenta mostrar la tensión que existe entre ética y política, y presentar cómo solo idealmente convergen el bien moral y la efectividad pragmática; de allí que el verdadero sentido de la *synkrisis* de Catón y César siga intrigando a los intérpretes.³⁰

Mariano Sverdloff

Universidad de Buenos Aires-CONICET

marianojavs@yahoo.com.ar

BIBLIOGRAFÍA:

BATSTONE, WILLIAM (1988). "The Antithesis of virtue: Sallust's Synkrisis and the Crisis of the Late Republic", *Classical Antiquity*, Vol 7, N°1, p.1-29.

C.SALLUSTIUS CRISPUS (1946). *Bellum Catilinae*. Edited with Introduction and Commentary by J.T. Ramsey, Georgia, Scholars Press.

C.SALLUSTIUS CRISPUS (1991). *Catilina, Iugurtha, Historiarum Fragmenta selecta, appendix salustiana*. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds*, New York, Oxford.

CHÂTELET, FRANÇOIS (1979). *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, México, Siglo Veintiuno.

³⁰ Cf. BATSTONE 1988.

- EARL, DONALD C. (1966). *The political thought of Sallust*, Amsterdam, Adolf M.Hakkert.
- LA PENNA, ANTONIO (1968). *Sallustio e la "rivoluzione" romana*, Milano, Feltrinelli.
- MACQUEEN, BRUCE (1982). *Plato's Republic in the monographs of Sallust*, Chicago, Bolchazy-Carducci.
- NAGORE, JOSEFINA (2000). "Sobre la `Arqueología` del *Bellum Catilinarium* de Salustio: ¿la `historia oficial`?", *Homenaje a Eduardo J.Prieto*, Buenos Aires, Paradiso.
- PERROCHAT, PAUL (1949). *Les modèles grecs de Salluste*, Paris, Les Belles Lettres.
- RAMBAUD, MICHEL. (1946). "Les prologues de Salluste et la démonstration morale de son oeuvre", *R.E.L. XXIV*, p.115-130.
- SALUSTIO (1971). *Guerra de Jugurta*, Madrid, Gredos.
- SALLUSTE (1946). *Catilina, Jugurtha, Fragments des histoires (Texte établi et traduit par Alfred Ernout)*, Paris, Les Belles Lettres.

Resumen

La intención del presente trabajo es exponer los postulados filosóficos mediante los cuales Salustio interpreta las tensiones de la vida política romana en el pasaje de la República al Imperio. Salustio reformula ciertos temas catonistas y construye con estos tópicos una filosofía de la historia, que se explicita fundamentalmente en los prólogos de *Bellum Catilinae* y *Bellum Jugurthinum*. Esta filosofía, lejos de ofrecer una dilucidación sistemática del mundo histórico, implica una indeterminación ideológica, que se expresa especialmente en la redefinición de la idea tradicional de *virtus*, sintomática de la crisis de valores propia de la transición de la República al Imperio.

Palabras clave: Salustio - *virtus* - filosofía - historia - crisis de la República

Abstract

The aim of this paper is to describe the philosophical principles underlying Sallust's interpretation of the tension in Roman politics during the transition to the Empire. Certain ideas of Cato are restated and used by Sallust to build a philosophy of history, as it becomes explicit, mainly, in the Prologues to *Bellum Catilinae* and *Bellum Jugurthinum*. Far from offering a systematic explanation of the historical world, this Sallustian philosophy of history implies an ideological indetermination, which is especially expressed in the redefinition of the traditional idea of *virtus*, a clear symptom of the general crisis of values characteristic of that period.

Keywords: Sallust - *virtus* - philosophy - history - crisis of the Republic

RECIBIDO: 20-04-2008 - **ACEPTADO:** 9-06-2008

HORACIO, *VIR MERCURIALIS*

Introducción helénica

La recepción de Hermes como Mercurio en la poética horaciana es uno de los hechos más interesantes de la misma, porque H. lo depura de ciertos rasgos propios de las creencias griegas acogidos en su literatura, dándole además un tratamiento único al hacerlo su protector personal, lo que el cristianismo vio como un anticipo del santo protector de cada individuo.

Hermes, hijo de Zeus y de Maya, como olímpico es un dios muy cercano a los hombres y muestra una cierta complicidad con ellos, por lo que no siempre manifiesta la misma dignidad de los restantes olímpicos.

En Homero, en los trágicos y en la lírica arcaica¹ se lo ve con diversas funciones resumidas en el himno homérico² que le está dedicado. Sus atributos giran en torno a su gran inteligencia práctica, su habilidad y presteza. Por otra parte, es el dios que detenta el humor y la amenidad, que faltaban en un Olimpo tan severo y es el que hace reír a los restantes miembros de la celestial familia, pero siempre en el límite entre lo correcto y la broma pesada, embaucando desmedidamente a los mortales en la noche. En cambio, sus hijos Autólico y Mirtilo, el auriga, que engañó a su patrón Enomao al cambiarle los clavos de su carro, no tienen inconveniente en pasar la frontera y destacarse por su falacia, desfachatez, perjurio y latrocinio.

Hermes, según W. Otto³ significa el del *montón de piedras*, y esto lo hace dios de los caminos, donde las piedras amontonadas a lo alto indicaban un mojón a él consagrado pasando esta costumbre como uno de los rasgos más arcaicos de su culto.

Es divinidad de tres esferas: la olímpica, la terrestre y la subterránea por las que se pasea con soltura y propiedad: en el cielo como componedor amable entre los dioses, bromista habilidoso y humorista imperturbable; sus robos y hurtos ingeniosos, como el de las vacas de Apolo, siendo todavía muy niño, cambiaron la ira del dios arquero en amable sonrisa, eso sí, a cambio de la lira, apenas inventada por el niño cilenio.

En la tierra aparece con una rica polisemia: dios de ganancias tanto calculadas como imprevistas, de allí que haya pasado a ser dios del comercio e incluso de los ladrones, protector de los pícaros sin escrúpulos (no olvidar que dotó a

¹ Page, D. *Sappho and Alcaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1955 (Alceo, frag. 308).

² Homère. *Hymnes*, Paris, Les Belles Lettres, 1955, "Hymne a Hermès, pp. 117-40. Himnos 4 y 18 en la ed. T. Allen - E. Sikes - W. Halliday.

³ Otto, W. *Los dioses de Grecia*. Buenos Aires, Eudeba, 1973, pp. 87-105.

Pandora⁴ de un genio astuto); simpatiza, al igual que otros de sus parientes, con pastores y rebaños vigilando su crecimiento e incluso llevando las crías a sus hombros, pero también puede disminuirlo; no es dios del amor, pero no es ajeno a esta esfera y, enamoradizo, gusta de las ninfas; es mensajero de los dioses frente a los hombres brindando las literaturas griega y latina sobradas muestras de ello; es protector natural de los peregrinos y su guía en los caminos tanto de día como de noche, concediendo presencia de ánimo a los viajeros tanto piadosos como asaltantes con los que más parece simpatizar. Esta ambigüedad desconcertante es sólo propia del dios, no la vemos en otros y en él se nos da de modo docente: cualquier logro está expuesto a la pérdida y cualquier beneficio puede trocarse en algo malévolo o problemático, pero así es la realidad viva; por eso a veces se muestra heroico y otras banal, ordinario o ridículo.

Una de las acciones más nobles y recordables de Hermes es el haber acompañado y aconsejado a Príamo⁵ para aplacar la cólera de Aquiles y rescatar el cadáver de Héctor; es también componedor amable de entuertos entre los celestiales: Ares y Atenea, Hera y Artemisa, etc. Los rasgos de su carácter se manifiestan también en la vestimenta con la que lo ha dotado el arte, particularmente los vasos, y la literatura: alas talaes, signo de su velocidad y de su imprevisible presentación, la caperuza mágica de Hades que lo vuelve invisible y la vara de oro con la que adornece o despierta a los hombres. A veces también usa un sombrero cónico y con alas como se refleja en cierta estatuaria.

Como divinidad *cthonica/cthoniana* conduce las almas de los muertos al Hades empujándolas con su vara de triple lámina de oro (éste es el Hermes ψυχοπομπός), por ej. las de los pretendientes muertos por Ulises en su palacio de Ítaca. Lleva tanto hacia abajo como hacia arriba, como por ej. eleva a Perséfone o a Sémele o a Protesilao. Un grupo escultórico con Orfeo y Eurídice presenta a Hermes sosteniendo dulcemente la mano de la esposa perdida devolviéndola con suavidad al reino de las sombras.

A grandes rasgos éste es el dios que Horacio encuentra heredado de sus amados griegos. Veamos qué escogió de ellos para su Mercurio latino y horaciano y en qué innovó.

Horacio ¿vir religiosus?

Sin embargo, antes de recorrer los textos mercuriales debemos plantearnos si estas menciones y su despliegue son meramente retóricas, formales o ficcionales u obedecen a una religiosidad que es necesario indagar y caracterizar.

La presencia de dioses y héroes helenos y romanos en la lírica del poeta de Venusa plantea múltiples problemas, sobre todo cuando tanto él mismo como

⁴ Hésiode. *Théogonie - Les travaux et les jours* (v. 77 ss.) - *Le bouclier*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

⁵ Homer. *The Iliad*, edited by W. Leaf, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1960, vol.II, book ω (24).

sus comentaristas y críticos han hecho un lugar común de su epicureísmo, cuestionador de estas manifestaciones religiosas, y han juzgado de un formalismo hueco, según una retórica adocenada, sus textos dedicados a los dioses. No obstante, para penetrar en Horacio, el solo punto de vista de la filosofía resulta estrecho y reductor; las vivencias que vuelca en su lírica abarcan un horizonte más amplio de carácter irrenunciable.

La polisemia de dichas presencias nos obliga a una cuidadosa distinción y a verificar ciertos cambios desde su obra inicial, donde determinadas declaraciones de principio parecen dejarse de lado o ir diluyéndose con el correr del tiempo, a lo que se suma el problema del género y las especies literarias cultivadas por Horacio con sus cánones y convenciones temáticas, diversas de su poesía épica o satírica.

Dicho de otro modo, además de los problemas del itinerario interior del poeta con su compleja experiencia, debemos delimitar las exigencias de la *Musa pedestris* y la de las Camenas líricas de nombre hesiideo.

Por otra parte, un comentarista tan fino como Hans Oppermann⁶ observa una creciente apertura del espíritu y la inteligencia del poeta hacia el fenómeno religioso⁷ señalando que al pasar a las odas, el universo espiritual del poeta se ha acrecentado dejando penetrar una fe respecto de la constelación olímpica y otros satélites más o menos divinos debido tal vez a lo que Oppermann, siguiendo a K. Jaspers, denomina experiencias límites de carácter personal citadas por Horacio en *Oda III, 4, 26-28* y también esparcidas en otras: la fuga de Filipos contra toda esperanza (41 a.C.), la caída del árbol en su huerto sabino (*sine data*) y un naufragio o casi naufragio en la costa lucania del Adriático (tal vez en 36 a.C.)⁸ en las cercanías del cabo Palinuro. De estos acontecimientos que lo tuvieron al borde de la muerte se libró según el propio H. por intervención de Mercurio o de las Musas o de Liber. Por esta razón colige Oppermann la creciente religiosidad del poeta. Sin embargo el distinguido comentarista omite una experiencia carente, en verdad, de la fulguración de los tres peligros corridos, pero que es cotidiana, cambiante, a veces oscura, discutible, etc.: la prueba diaria de las vicisitudes políticas.

Descreído de la dirigencia, responsable mayor de los desastres bélicos y del desorden cívico, y observador perspicuo de los acontecimientos posteriores que representaron *paulatim* un mejoramiento de la situación y una vislumbre de paz y orden, ganó o recobró una fe inexistente o perdida, tomando como acción providencial el enderezamiento de la situación política. Creemos que los dioses y héroes horacianos se insumen en esta perspectiva completando la triple motivación de Oppermann.

⁶ Oppermann, H. "Das Goettliche im Spiegel der Dichtung der Horaz" en *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp.167- 182.

⁷ Wili, W. *Horaz und die Augusteische Kultur*, Basel-Stuttgart, 1965². El autor sostiene que en H. se realiza una conversión desde un epicureísmo agnóstico a una profunda fe religiosa de colorido estoico.

⁸ Nisbet, R.- Rudd, N. *A Commentary on Horace: Odes III*, Oxford, University Press, 2004, pp. 65-66.

Esta cuestión también ha preocupado a K. Büchner⁹, quien trata la problemática de las Musas planteando la doble perspectiva, política e individual, de la poesía de Horacio y el valor limitado de un sistema racional como el epicúreo¹⁰ para abarcar ambas líneas, en particular la cívica. Precisamente las Musas sobrepasan los límites estrechos de esta filosofía, lo que Büchner ejemplifica muy bien con ellas. Hacemos nuestra la aplicación al tema de Mercurio.

H.P. Syndikus, último comentador germano de las *Odas*, señala en una ponencia¹¹ sostenida en la Fondation Hardt, que él no osaría decir que los dioses de las Odas son una convención literaria, sino que tienen para H. una profunda significación existencial¹²; por eso les hace su alabanza hímica. ¿Quiénes son estos dioses celebrados por el poeta? Son los dioses músicos: las Musas, Apolo y el Baco de II, 19 y III, 25, bajo cuya protección se siente seguro; no menciona a otros, pero los hay.

En la discusión posterior interviene V. Cremona especificando que el empleo horaciano de *deus / dei / di* corresponde no a una suma de dioses personales sino al concepto de divinidad entendido como 'la presencia¹³ de una mano misteriosa que se hace sentir en las manifestaciones más impredecibles de la vida humana. Es la presencia de lo divino τὸ θεῖον'. Añade el mismo Cremona¹⁴: 'Cuando H. declara: "di me tuentur, dis Pietas mea / et Musa cordi est" (I, 17, 13-4), aquí no se puede hablar de tradición literaria ni de motivaciones estéticas'. 'Detrás de los nombres de Mercurio, Fauno y las Musas, a los que atribuye su salvación en circunstancias críticas, H. sentía la presencia de una fuerza misteriosa', que tal vez se le va haciendo más patente con el correr de los años.

De allí que la estrofa final del *Carmen saeculare* indique una gozosa y serena confianza¹⁵, al parecer más personalizada en la constelación olímpica.

Cuando al finalizar la fiesta cultural y pública, el poeta o el coro retornan a su hogar, lo hacen con la esperanza certera de que "*Haec Iovem sentire deosque cunctos*" (v. 73); es decir que estas plegarias impetratorias han recibido el asentimiento y consentimiento divino¹⁶; el adjetivo "*cunctos*" no indica una totalidad

⁹ Büchner, K. "Horace et Épícure", *Actes du VIII^{me} Congrès*, Association G. Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1968, pp. 457-469.

¹⁰ También Grimal, P. *Horace*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 53, se refiere a la insuficiencia del epicureísmo, que por su gran pasividad no conforma a un espíritu como el de H., tan imbricado en lo político que se desliza hacia el estoicismo por responder a algunas de sus inquietudes mayores; pero no veamos esto como una conversión religiosa, ya que el universo de los dioses por él presentado, no siempre se encuadra en un marco estoico.

¹¹ Syndikus, H.P. "Die Einheit des Horazischen Lebenswerk" en *Horace. L'oeuvre et les imitations*, Genève, Fondation Hardt, 1993, pp. 207-246 y "Discussion", pp. 247-255.

¹² Syndikus, H.P. *Op. cit.*, p. 248 (Discussion).

¹³ Syndikus, H.P. *Op. cit.*, (Discussion), Cremona, V., p. 252.

¹⁴ *Idem*, p. 251.

¹⁵ Putnam, M. *Horace's Carmen saeculare*, New Haven, Yale University Press, 2000, pp. 91-95. en referencia al *Carmen saeculare* y a la inversa de Fraenkel, el autor señala 'I will trust in the poet's honesty and support my confidence in the excellence of his work' (p. 8).

¹⁶ Schilling, R. "A propos d'un vers d'Horace. *Carmen saeculare* 65", en *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, Paris, Klincksieck, 1979, pp. 216-219.

indiscriminada, sino el conjunto de individualidades particulares que se integran en un todo interrelacionado y operante sin perder cada dios, en este caso, su especificidad, a lo que se añade el nombre del de mayor jerarquía. El poeta no descrece, ya lejos de su epicureísmo juvenil, de la solicitud divina por los asuntos y el porvenir de Roma.

Mercurio en Horacio

Su presencia no es abundante, pero sí decisiva y bien configurada y se registra a partir de las *Sátiras* 3 y 6 del libro II.

Sat. II, 3. En el diálogo con el pretendido filósofo estoico, Damasipo, antaño ex anticuario y agente inmobiliario, aparecen dos menciones interesantes y matizadas, con referencia al Mercurio dispensador de ganancias:

a) Damasipo, ahora privado de sus bienes, se ocupa de los ajenos, pero cuando sus arcas se colmaban con el lucro de sus negocios, mucha gente, la de las populosas encrucijadas (*frequentia compita*¹⁷), le impuso el *Mercuriale cognomen*, como favorito del dios (vv. 25-26).

El texto aquí referido se inscribe dentro de las atribuciones conferidas al dios por los helenos, o sea, la de dios de los comerciantes, con el matiz de un patronato especial, primero ajeno al poeta, porque es hombre de *otium* y no de *negotium* como lo había sido su interlocutor. Sin embargo, ya se insinúa lo que en las odas se atribuirá como protección y devoción propia de tal divinidad hacia él.

b) Cuenta el aprendiz de sabio intentando convencer a H. para hacerlo adepto de la Stoa, en un discurso dentro de otro, que a punto de suicidarse arrojándose al Tíber porque había administrado mal su dinero endeudándose con usureros y perdido todos sus bienes, se le apareció oportunamente el estoico Estertinio convenciéndolo de que no era él el único loco (*ἄφρων*) por suicidarse y por adquirir estatuas para su negocio de anticuario. También su vendedor y luego su futuro comprador no lo están menos. ¿Acaso estaría loco el ahora neófito, si Estertinio le ofreciese un don importante y Damasipo aceptase o rechazase lo que le brinda *praesens Mercurius* (v. 68) imprevistamente?

La expresión de cuño tradicional en la religión romana alude no sólo al favor de asistir a los comerciantes, sino al de una asistencia contra toda lógica para lograr una ganancia inesperada, que también puede perderse del mismo modo.

Sat. II, 6.

Hoc erat in votis: modus agri non ita magnus,
hortus ubi et tecto vicinus iugis aquae fons
et paulum silvae super his foret. Auctius atque

¹⁷ La que se reúne en las encrucijadas, donde también se honra a Mercurio.

di melius fecere. Bene est. Nil amplius oro,
Maia nate, nisi ut propria haec mihi munera faxis¹⁸. 5

Esta segunda mención (vv. 1-5) en las *Sátiras* está en estrecha relación con la redacción de las *Odas*, en las que Mercurio aparece acrecido en sus virtualidades y con una densidad asombrosa.

La sátira debió ser redactada¹⁹ después que Mecenas le concedió el *fundus Sabinus* (perfectamente localizado desde hace casi un siglo) en compensación por las confiscaciones a sus propiedades en Apulia, posterior²⁰ al 33 ó 32 a.C. y por ende luego de la experiencia de Filipos, donde como lo dirá en *Oda II, 7, 13-14*, fue el dios el que lo salvó sustrayéndolo del campo de batalla. Aunque se puede dar una explicación realista de que H. pudo huir en la polvareda del combate a merced de la confusión reinante, el poeta lo presentará como un signo de especial y prodigioso favor, añadido al don de Mecenas, '*utque soles, custos mihi maximus adsis*' (v. 15).

A esta luz debe entenderse la mención al hijo de Maya, en una plegaria colmada de gozoso agradecimiento²¹ también para los restantes dioses, por haberle concedido lo máximo deseado por el poeta y más: un pequeño fundo con huerto, bosque, fuente, encarecido en sus *votis*, a lo que se añade el saberlo conservar. Sin embargo, la custodia mercurial se restringe aquí a las posesiones compensadas, pero en su gratitud, va un poco más allá del dios κερδῶνος o ganancioso, aunque no a otras esferas de salvaguardia vital como en las odas. Por los bienes de este tipo, no obstante, se ha acentuado el acercamiento de H. al hijo de Maia.

N. Rudd²² señala que un epicúreo agnóstico, como lo pretendía el poeta, se entorpece para explicar su buena fortuna, no está en condiciones de aceptar una Providencia estoica, reconoce la generosidad humana, sabe agradecerla y reco-

¹⁸ Sat. II, 6, 1- 5: *Esto era lo deseado: una porción de campo no muy grande, donde hubiere un huerto y vecina a mi techo una perenne fuente de agua y sobre éstos un poco de bosque. Con más generosidad y mejor lo hicieron los dioses. Bien está. No pido nada más, hijo de Maya, sino que me hagas propios estos dones.*

¹⁹ Tal vez en el 31 a.C.; el v. 38 alude a la delegación del poder hecha a Mecenas por Augusto.

²⁰ Centroni, C. "La villa di Orazio a Licenza" en *Atti del Convegno di Licenza*, Venosa, Osanna, 1994, pp. 107-116.

²¹ Fraenkel, E. *Horace*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 138. Según Fraenkel (pp. 140-141) uno es el agradecimiento y otro el modo de expresarlo; por eso sus amigos, Mecenas entre ellos, no podían aceptar la forma de esta plegaria como la manifestación de una creencia en el dios, su benefactor, ya que entonces sería H. culpable de hipocresía. H. habría confiado en que sus amigos distinguiesen los sentimientos que nutren la súplica y su modo de expresión, lo que se ve muy rebuscado. Este divorcio sostenido por el destacado crítico no es convincente, sobre todo cuando el poeta pide al dios que le conserve este bien sin miedo a perderlo, le engorde sus ganados, pero no su espíritu (en clara alusión al prólogo de Calímaco) ya en su nuevo predio donde '*nec mala me ambitio perdit*' (v.18), entendiéndolo 'ambitio' no como 'ambición' sino etimológicamente como las idas y venidas rodeando a un personaje con adulación.

²² Rudd, N. *The Satires of Horace. A study*, Cambridge, University Press, 1966, pp. 243-257.

nocer factores humanos no mecánicos ni fortuitos como los sacrificios paternos, el apoyo de Virgilio o la liberalidad de Mecenas, pero todo no se acaba en los motivos del aquí; se da incluso '*these superhuman phenomena which so deeply affected the private life*'; la imaginación y religiosidad griega sumadas a la piedad romana han sido reconsideradas y le han provisto vocabulario para expresar su acción de gracias fundamentalmente en la figura de Mercurio, quien nos coloca en el umbral de las *Odas* con esa novedad.

Ya estamos en otra esfera poética con las exigencias no sólo del nuevo lirismo sino, y es lo fundamental, exigencias que obedecen a un acrecido y renovado reclamo interior; la realidad que redescubre el poeta es más vasta, rica y compleja que el límite que imponen Epicuro²³ y sus epígonos y H. se abre libremente a ella.

Odas

Es tan rica la *variatio* polisémica de Mercurio en los *Carmina* que adelantaremos algunos rasgos para luego ejemplificar:

- a) Depuración de algunas características griegas de su idiosincrasia en función de una nobilización de su figura.
- b) Conversión del poeta en *vir Mercurialis*, bajo la protección específica del dios, que le salvará la vida más de una vez y así lo percibirá el poeta.
- c) Acentuación del vínculo del dios con la poesía por su doble condición de *λόγιος* y de inventor de la lira.
- d) Concesión al dios de una dimensión política, es decir, comunitaria, en relación directa con Augusto de una originalísima y pasmosa audacia.

Oda I, 10²⁴:

Mercuri facunde nepos Atlantis,
qui feros cultus hominum recentum
voce formasti catus et decorae
more palaestrae,

²³ La sátira termina con el apólogo de los ratones. La profesión de fe epicúrea del ratón urbano es derrotada por la huida del ratón campestre al desdenar los placeres de la ciudad, pasibles de perderse más fácilmente que los de su cueva rural.

²⁴ *Elocuente nieto de Atlas, / que las fieras costumbres de los primeros hombres / agudo modelaste con tu voz y con el hábito / de la palestra que embellece.*

Tè cantaré, del gran Júpiter y de los dioses / heraldo y hacedor de la cóncava lira, / ingenioso para con hurto jocoso esconder / lo que te plugo.

En tanto que con su voz amenazante te asusta, / por si una vez siendo niño, no le hubieras devuelto los bueyes / sustraídos con engaño /, Apolo, huérfano de su carcaj, te ha sonreído.

Por lo demás a los Atridas soberbios, siendo tú el guía, / el rico Príamo, abandonada Ilion, / los fuegos tesalios y los campamentos inicuos / para Troya burló.

Tú, a las piadosas almas las ubicas en gozosos / lugares y con tu vara / áurea a la leve turba la diriges, grato a los celestiales y a los de abajo.

Te canam, magni Iovis et deorum nuntium curvaeque lyrae parentem, callidum, quidquid placuit, iocoso condere furto.	5
Te, boves olim nisi reddidisses per dolum amotas, puerum minaci voce dum terret, viduus pharetra risit Apollo.	10
Quin et Atridas duce te superbos Ilio dives Priamus relicto Thessalosque ignis et iniqua Troiae castra fefellit.	15
Tu pias laetis animas reponis sedibus virgaque levem coerces aurea turbam, superis deorum gratus et imis.	20

Este himno sacro de cuidada *concininitas* y de sereno ritmo contemplativo, aunque esté inviscerado de una prolija retórica, no es una alabanza genérica a una divinidad ni una mera ejercitación literaria²⁵, sino que expresa el ahondamiento de un vínculo real entre el poeta y su dios protector con una personal perspectiva. Según D. West 'he seems here to be writing as a believer of a god whom he loves'... 'the ode would be an expression of that spirituality which finds the divine in the particulars of daily life'²⁶.

Dos estrofas iniciales despliegan los atributos o ἀρεταί las tres restantes los hechos con un encuadre de estrofas sáficas al igual que el *Himno a Hermes* de Al-

²⁵ Esta es la presunción de F. Plessis - P. Lejay en su edición (*Horace. Oeuvres*, Paris, Hachette, 1959, p. 71) y de P. Colin en su comentario (Liège-Paris, H. Dessain, 1970, p. 63). También para H.P. Syndikus (*Die Lyrik des Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, Band I, p. 127) los himnos a los dioses en H. no son más que imágenes literarias; Mercurio tiene escasa significación religiosa para H, pero eso sí, artística; en su comunicación arriba mencionada es menos tajante y admite una significación existencial.

E. Fraenkel (*Horace*, Oxford, Clarendon Press, 1966, pp. 161-166) ve en esta oda un "playful spirit" y es en este espíritu que debe comprenderse el rol asignado al dios y no deducirse de la oda la religión privada de Horacio; se aparta de Heinze, quien recalca que la oda es algo más que un ejercicio de estilo por la íntima relación existente entre el poeta y el dios, manifestada varias veces en su obra (Kiessling, A. - Heinze, R. - Burck, E. Q. *Horatius Flaccus. Oden und Epoden*, Berlin, Weidmann, p. 52). En esta línea también cf. H. Hommel (*Horaz. Der Mensch und das Werk*, Heidelberg, F.H.Kerle, 1950, p. 126).

²⁶ West, D. *Horace Odes I. Carpe diem*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 49. Cf. su certero y agudo análisis (p. 46-49).

ceo, del que sólo resta el comienzo, relación señalada ya por su escoliasta Porfirión. Nuestra oda manifiesta una estructura hímica tradicional que se abre con la genealogía del dios y continúa con la aretalogía, pero que carece de impetración o pedido como muchos himnos-plegarias, ej. *Oda* I, 31 o *carmen* 34 de Catulo en honor de Diana.

Se sabe que es hijo de Júpiter, pero los ancestros maternos son menos divulgados, por lo que se recuerda que su madre, Maya, una pléyade, a la que no se menciona, es hija de Atlas ('*nepos Atlantis' variatio* de '*Maia nate*' de *Sat.* II, 6, 5). El primer atributo es el de λόγιος pues es dios del discurso persuasivo o elocuente, *facunde*; civilizador con su palabra (*voce*) de los primeros y rudos hombres imaginados lucrecianamente como salvajes; *catus*, agudo, casi como un felino, delicado y silencioso (distinto de *sapiens*) y educador con el hábito de la palestra, ἀγώνιος; heraldo de los *di superi*, κῆριξ; hacedor de la primera lira, *callidum*²⁷, habilidoso, astuto, traduce en cierto modo el πολύτροπος con que es calificado Odiseo, cercano al δολομήτης o al κλεθίφον del himno homérico.

Pero Horacio suaviza la atribución de ladrón haciendo primar el ingenio sin violencia del niño con *callidus* y con *iocosus* referido a hurto. Ya estamos en las atenuaciones mercuriales.

¿Cuál es el *dolum*, el engaño? El pseudo rapto o expropiación ('*amotas*', término legal) de los bueyes de Apolo, éste despojado de su carcaj, condición *sine qua non* para la broma, *pseudo* por su condición de broma generadora de la risa olímpica, a la que se sigue el regalo de la lira, don con el que se efectiviza la atribución apolínea de dios de la música. Esta estrofa tercera es la central y en signo de la divina armonía fraterna ambos dioses aparecen alegremente hermanos.

La cuarta trae un *factum* recordado de sus lecturas homéricas más de una vez por el poeta: el peregrinaje nocturno y silencioso de Príamo a la tienda de Aquiles en busca del cadáver del hijo amado bajo la protección y guía de Mercurio. De paso, el adjetivo *iniqua*, falto o carente de equidad, referido a los campamentos helenos, se carga con una subjetividad notoria para el romano que se considera descendiente por Eneas de los troyanos.

La última πράξις de Mercurio, peregrino por los *infern* como ψυχοπομπός consiste en ubicar a las almas de los píos en los lugares merecidos y asignados por los méritos o deméritos de cada uno, lo que se verifica en el empleo del prefijo *re-*, aquí sin uso reiterativo, por lo que resulta *gratus*²⁸ a todos los niveles de la realidad, desde el Olimpo al Hades pasando por el aquende.

En fin, H. nos ofrece un Mercurio depurado de sus rasgos como Hermes, nobilitado, sin traspasar los límites de una conducta dolosa, con sus burlas y engaños pesados resolviéndose en bromas festivas y despojado de caracteres má-

²⁷ Nada dice de este matiz el comentario de Nisbet and Hubbard (pp. 125-134), tan provechoso y exhaustivo en general.

²⁸ West, D. *Horace. Odes I. Carpe diem*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp.46-9. El autor recuerda que también la lira es *grata* en I, 32 en los banquetes de Júpiter, p 49.

gicos, no posee el capote que lo hace invisible, pues no lo necesita como dios que es, ni opera con su vara de oro ningún prodigio extraordinario, salvo la conducción de almas a los lugares que él no dispone.

Oda I, 24

Esta oda está dedicada a Virgilio como *consolatio* por la muerte de Quintilio Varo aconsejándole paciencia y resignación ante la ineluctabilidad de la muerte. Aunque el mantuano tañese la lira mejor que Orfeo (él que ha cantado el mito en la IV *Geórgica*), la sangre no volvería a su vana imagen, imagen que empuja Mercurio por única vez hacia el negro rebaño (v. 13-20):

Quid? Si Threicio blandius Orptheo
auditam moderere arboribus fidem,
num vanae redeat sanguis imagini, 15
quam virga semel horrida,

non lenis precibus fata recludere
nigro compulerit Mercurius gregi?
Durum: sed levius fit patientia
quidquid corrigere est nefas²⁹. 20

La función es la misma que en I, 10, 17-20, pero el tono y la imagen se ha ensombrecido con mayor patetismo³⁰. *Nigro gregi* no tiene la luminosidad de la *levis turba* dirigida por la *aurea virga* y este Mercurio inexorable *non lenis*, como pastor de muertos está lejano del que ubica placenteramente a las *pias animas* en las *laetis sedibus*.

Oda I, 30

Oda breve, pero no tan sencilla; una invitación a Venus pidiéndole que abandone los grandes templos a ella dedicados y se recoja en el pequeño santuario familiar de Glicera que la invoca en su auxilio, pero no solitaria sino con todo el cortejo que la acompaña entre los que se encuentra Mercurio sin adjetivaciones, junto a la Juventud personificada:

²⁹ Y ¿qué? Si tañeses la lira oída por los árboles más suavemente que Orfeo el tracio, ¿acaso volvería la sangre a la vana imagen, /a la que con vara temible Mercurio inflexible para abrir los destinos a las plegarias empuja al negro rebaño? / Duro: pero se vuelve más leve con paciencia / lo que es sacrílego corregir.

³⁰ Nisbet, R. - Hubbard, M. *Op. cit.*, 1970, pp. 279-289.

Oda II, 17

La muerte entrevista en el horizonte vital de Mecenas, tal vez por una enfermedad³⁹ lo angustia y en sus confidencias a H., entristece también al amigo. Mecenas es sostén de todo lo que H. posee más en el orden intelectual y espiritual que en el material; si M. muriera antes, H. iría siguiendo a la mitad de su alma, tal como lo ha jurado (*dixi sacramentum*, v. 10) y aunque se interpusiesen en la ruta postrera la terrorífica Quimera o si resucitase Gías, el de las cien manos, con hipérbole y todo, nada lo separará de M., pero ambos están a salvo uno de su enfermedad, el poeta de un accidente en el jardín de su propiedad, porque en la coincidencia de astros favorables o no en los nacimientos de ambos han prevalecido los propicios, crean ambos o no en sus respectivos horóscopos.

Se trata de una oda de acción de gracias con específica formulación de σωτηρία por haberse salvado tanto Mecenas como H., el primero de una enfermedad gracias a Júpiter, y el poeta de morir aplastado por un tronco que se le cayó encima.

A Mecenas recuperado lo saludó el pueblo en el teatro con una triple aclamación; H., en cambio, no fue ovacionado, pero, de la caída del árbol que le hubiera arrancado la cabeza, lo eximió Fauno, *Mercurialium custos hominum* (v. 28-30)⁴⁰:

....., nisi Faunus ictum
dextra levasset, Mercurialium
custos virorum.....

¿Por qué Fauno? Fauno el caprípedo protector de los sabinos, entre los que H. tiene su fundo, es el equivalente del Pan arcadio, hijo de Hermes, de modo que era natural su intervención en pro de los hombres mercuriales.

No es la única oda en aludir a la caída del árbol y a su cuasi milagrosa salvación, también el accidente es mencionado en II, 13, en III, 4, 27 salvado como en Filipos y en un posible naufragio frente al cabo Palinuro por intervención de las Camenas, y en III, 8, donde ofrece un cabrito blanco a LÍber, en fin todas divinidades vinculadas con los poetas y la poesía.

¿Por qué es H. un *vir Mercurialis*? Puede serlo por una triple motivación:

- a) Por una razón horoscópica, H. puede haber nacido bajo el influjo astrológico de Mercurio, inventor de la lira, lo que lo haría inclinado a la literatura, pero su escepticismo respecto de las influencias astrales como se ve en la oda a Leucónoe (I, 11) es tal, que si así fuera, podríamos pensar en una humorada del poeta.
- b) Puede tratarse de una devoción leal y auténtica al dios, que tenía en Roma un *collegium* bajo su patronato y un templo en el Aventino; algunos recuerdan que su padre pudo ser miembro de esa asociación como 'coactor' o cobrador de ren-

³⁹ Nisbet, R.- Hubbard, M. *Commentary II*, 1978, pp. 271-287.

⁴⁰, *si Fauno, custodio de los varones mercuriales, no hubiese con su diestra desviado el golpe*. Se creía que el golpe con la derecha era más efectivo que con la izquierda.

tas y tributos.

c) Creemos que una motivación más entrañable y personal que va más allá de lo astral o de una hipotética membresía, es que H. se siente consustanciado con la 'idiosincrasia' del dios, con su capacidad de acercamiento a las tribulaciones humanas, con su humor y su lira, con la cercanía de su patronato, etc.

Oda III, 11

Esta larga oda amorosa centrada en el mito de las Danaides asesinas de sus maridos, salvo la enamorada Hypermnestra, está destinada a persuadir a Lyde, que ha desdeñado a H., con el ejemplo del terrible castigo para las cuarenta y nueve hermanas (vv. 1-8) e inspirarle una canción disuasiva:

Mercuri, nam te docilis magistro
movit Amphion lapides canendo,
tuque testudo resonare septem
callida nervis,

nec loquax olim neque grata, nunc et 5
divitum mensis et amica templis,
dic modos, Lyde, quibus obstinatas
applicet auris.

El comienzo contiene una doble apelación a Mercurio⁴¹, en este caso en relación con la esfera de la poesía y el poeta por la creación de la primera lira, y a ella para que le inspiren un canto persuasivo a fin de convencer a la arisca y obstinada jovencita. La oda finaliza con el discurso de la danaide fiel a su marido Linceo, sin volver sobre Lyde; ¿deberemos suponer un resultado positivo?

Mercurio, sin adjetivaciones directas, es evocado inmediatamente como dios *λόγιος* y maestro de Anfión, que con su canto conmovió a las piedras que se elevaron para edificar los muros de Tebas y que por supuesto puede conmovier el corazón pétreo de Lyde. Más desarrollada está la invocación a la lira cilenia, inventada por el hijo de Maya. Omitimos la aretalogía propia de la estructura himnica, pero observando que el himno cultural, tipo oda I, 10, se ha diluido y secularizado a favor de intenciones privadas⁴², hecho registrado ya tempranamente en Safo y Anacreonte.

⁴¹ ¡Oh Mercurio, pues dócil a ti como a su maestro,/ Anfión movió cantando las piedras!/ y tú, ¡oh lira diestra para resonar con tus cuerdas /antaño sin voz ni encanto, ahora amada en las mesas de los ricos y en los templos,/ entona ritmos a los que Lyde aplique sus obstinados oídos!.

⁴² Nisbet, R.- Rudd, N. *A Commentary on Horace: Odes, book III*, Oxford, University Press, 2004, pp. 148-164.

Oda I, 2

Deliberadamente he dejado la oda I, 2 porque ésta presenta el rasgo más original de Mercurio debido al estro horaciano. Poema muy complejo cuya elucidación debe examinarse en relación con los epodos VII y XVI siguiendo con las odas romanas y finalmente con la IV, 15, además de verificar su colocación como primera oda después de la proemial a Mecenas, con carácter cívico, que abre el gran arco de la βασιλικὰ μέλη que va desde ella al final del libro IV, insumiendo las odas cívicas a las de temática individual, el *nos* al *ego*, observación ya realizada por Fraenkel en su *Horace*.

Estos poemas aludidos contienen una visión de carácter religioso de la historia de Roma y, podría decirse con las debidas restricciones, una teología de la historia, como también la hay atisbada en Virgilio desde la IV *Égloga* hasta el VI canto de la *Eneida* pasando por las *Geórgicas*.

Decimos planteo 'teológico', porque en estos dos augusteos, la historia se mueve a partir de una culpa inicial que ofende a la divinidad (H. *Epodo* VII; V. *Georg.I*, 498-502), y que cae sobre los descendientes generando toda clase de calamidades; es la primera respuesta vertical⁴³ de ambos poetas al porqué de las guerras civiles.

H. con el epodo XVI piensa en una salida utópica: que los mejores huyan a las Islas Afortunadas; como la evasión no es la solución, se ve obligado a profundizar el tema y surge la oda I, 2 con el afloramiento de otro tema antes impensable: la falta exige como contraparte, no la huida, sino una expiación, pero ¿cómo se expía y quién?

Desechadas la desesperación y la utopía de los epodos, el tema de la culpa reaparece de nuevo en las odas; el punto de partida no se modifica: siguen siendo los *delicta maiorum* (III, 6, 1) y más concretamente *cicatricum et sceleris pudet / fratrumque* (I, 35, 33-4), la vergüenza de las cicatrices y el crimen de los hermanos, los *fecunda culpa saecula* (III,6, 17-8), que contaminaron matrimonios, estirpes y hogares, pero la solución posible ha variado y asumido un matiz más congruente con lo humano y por eso más rico y complejo.

H. plantea una regeneración ética total de las costumbres, a la que deben contribuir todos sin excepción, pero además necesita que alguien asuma en sí mismo la expiación de la ofensa perpetrada contra los dioses por el sacrilegio inicial.

La purificación no será sólo interior; reclama también un mediador y expiator externo ya que el individuo no puede frente a los dioses purgar por sí mismo la magnitud de la falta. No se trata de un pago sangriento con sacrificio animal y menos humano. Aquí implicará una tarea política de pacificación y orde-

⁴³ Decimos vertical porque plantean una ofensa inicial a la divinidad. En cambio, las interpretaciones de Cicerón o Salustio van horizontalmente hacia atrás en el tiempo, sin que las de H. y V. sean contradictorias con éstas, sino complementarias.

namiento, tarea a la que Virgilio comenzará prestando la imagen del *puer*.

Las odas traen esa novedad no con frecuencia, pero sí con limpidez.

En cuanto a las costumbres, Horacio propone el modelo del *mos maiorum* que Augusto tomó como paradigma para restaurar la vida pública y privada como se ve en su legislación; a modo de variante, alude a veces a las virtudes de los pueblos bárbaros, pero pensando con el canon de la ruda moralidad antigua que consolidó a Roma⁴⁴.

La idea de expiación ofrece varias facetas; **no** es colectiva, es decir, asumida por muchos o por todos como la regeneración de las costumbres; no es cruenta al no exigir el sacrificio del expiador; es individual, es de contenido político⁴⁵, pero... ¿quién y qué es el expiador?

Para que H. y V. llegasen a madurar esa noción e identificarla con un personaje real fue necesario que coincidieran diversas circunstancias. Por un lado, todo un trasfondo religioso, literario e histórico que confluye con su propio despliegue interior y con la transformación, auspiciosa y favorable del panorama político posterior a *Actium*; al delinearse señera la figura de Octavio del marasmo y la descomposición política y moral, imponiéndose lenta y dificultosamente al caos, H. sin arrepentirse de su pasado republicano y celoso de su independencia, vislumbra objetivamente y sin pesimismo no sólo al restaurador del orden, sino también al expiador y purificador de la ofensa primigenia; pero el expiador es además el mediador entre dos esferas, la divina y la humana, no por voluntad propia, sino por el querer de los dioses.

El mediador es héroe, concepto e imagen heredados del mundo griego y enriquecidos en la literatura augustea. El doble origen humano y divino del mismo da a su naturaleza y a su destino una peculiaridad de la que están exentos los demás hombres, marcándolo con valor paradigmático para misiones muy señaladas, pero difíciles y de alto costo; asimismo con el máximo de *virtus* no regalada del cielo sino conseguida con tesón y sacrificio.

La otra consecuencia se traduce en la deificación del gobernante, hecho de rai-gambre religiosa, histórica y literaria, tanto en la Grecia clásica y helenística como en Roma; asunto complejo, contradictorio y discutido, pero insoslayable y que ha originado ríos de tinta sin omitir el aporte de H. y V.

Como de Octavio se trata, su relación con los dos poetas plantea otra *quaestio disputatissima*: el tratamiento de la figura imperial en la poesía.

El poeta se pregunta a cuál de los dioses Júpiter dará la tarea de expiar el crimen (no mencionado explícitamente, pero sí aludido, que es el de Rómulo, al que podríamos añadir la injusta muerte de Ilia, su madre).

⁴⁴ Oppermann, H. *Horaz. "Dichtung und Stadt"* en *Römertum*, Darmstadt, Wiss. Buchg., 1976, p. 262.

⁴⁵ Está desarrollada en la oda IV, 15 al desplegar los rasgos de la *aetas Augusti*.

¿Qué dios?

Enunciados en un *priamel* se descartan sin explicaciones, porque H. supone que para el lector son obvias: Marte, que como dios de la guerra, aunque *auctor* del linaje romano, ya tuvo su patrocinio, si así puede decirse, en el *bellum civile*, y aunque sea un dios *ultor*, no es el adecuado por su carácter sangriento para vengar las muertes señaladas y la del 44 a.C. Tal vez aquí haya una velada alusión en contra de nuevas proscipciones.

Venus, obviamente **no**, porque no se trata de una relación materno-filial ni conyugal, sino de identidad con una divinidad masculina.

Apolo, dios protector de Augusto, especialmente, *post Actium*, tampoco, ya que como divinidad que marca lejanía y distancia respecto de los hombres no es el más adecuado para caminar sobre la tierra y tener una identificación que repugna a su peculiaridad⁴⁶, aunque de él se dice que expía las pasadas faltas de la sangre⁴⁷, como se ve en la purificación expiatoria en Tesalia realizada después de haber matado en Delfos a la serpiente Pitón. Queda Mercurio (v. 41-44).

Mercurio

sive mutata iuvenem figura
ales in terris imitaris, almae
filius Maiaie, patiens vocari
Caesaris ultor⁴⁸

Mercurio, cuyos rasgos divinos han sido cantados en I,10 y aludidos en otras odas (I, 24, 18; II, 7, 13; etc.) fue honrado por Horacio como su patrono personal -*vir Mercurialis* (II, 17, 29) se considera a sí mismo-, no presenta el distanciamiento terrífico de Apolo, es dios de dicha y ventura, está en el séquito de Venus, madre de los Julios, y puede pensárselo bajando a la tierra y caminando por ella con los trazos del *iuvenem* Augusto (los latinos consideraban joven a una persona hasta los 45 años o tal vez por esa cierta intemporalidad que evidencia su estatuaria imperial con imágenes que tienen poco o nada de terreno). Esta peculiaridad del descenso del dios, de su abajamiento a una forma humana que su naturaleza reviste en los rasgos del príncipe, tiene algo de humildad y condescendencia, y a la vez de dilección para con el hombre, por parte del dios *patiens*, aunque sea *patiens*, en sentido restringido. Aquí no aparece una deificación por ascenso, que *deo mediante*, es la más común, sino por descenso⁴⁹ y con un cierto

⁴⁶ Otto, W. *Teofanía*, B. Aires, Eudeba, 1968, p. 111-124.

⁴⁷ Syndikus, H.P. *Die Lyrik des Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, Band I, p. 38-57.

⁴⁸ ...o si con cambiada figura, (dios) alado, hijo de Maya nutricia, que toleras ser llamado vengador de César, asumes los rasgos del joven.

⁴⁹ Nisbet, R.- Hubbard, M. *Op. cit.* (1970), p. 35.

grado de κένωσις o anonadamiento.

Por su solo estar aquí asumiendo la figura del joven *imperator*, avalará la salvación política⁵⁰ y ayudará a resolver la cuestión de los partos, peligrosos aún para Roma. 'Imitaris' traduce el verbo griego ἑίσκεiv usado por Hesíodo en *Los trabajos y los días* (v.62), donde por orden de Zeus, Hefesto modela a Pandora imitando o haciéndola semejante a la imagen de las diosas inmortales, con movimiento inverso al de Mercurio que se vuelve semejante al Príncipeps.

En Egipto tempranamente es asimilado Augusto a Hermes-Thot, honra rechazada por Octavio⁵¹, no ignorada de los emperadores helenísticos posteriores a Alejandro. Tampoco se debe olvidar que desde el 42 a.C., Augusto es considerado *Divi Filius*, hijo del divinizado Julio César. Syndikus acentúa el aspecto de prosperidad como rasgo mercurial evidente, como consecuencia del ordenamiento político después de *Actium*⁵².

F. Cairns recuerda que Mercurio descendió a la tierra después del Diluvio con la clave de la repoblación, lo que ejecutaron Deucalión y Pirra, subiendo luego el dios al cielo; en este caso asumiría *-imitaris-* los rasgos del príncipe como restaurador de la humanidad en prevención de una nueva catástrofe diluvial temida por los romanos; el autor sostiene también la importancia de la noción de *saeculum* y de los *portenta* que acompañan el cambio de uno a otro. Oficialmente esto ocurrió en el 17 a.C., pero sabemos que la fecha fue diferida por diversas circunstancias; entonces Augusto como *magister* de los *XV viri* cumplió con los *piacula* o expiaciones, deviniendo Mercurio un heraldo de los *Ludi saeculares* y del cambio de siglo⁵³.

Bickermann insiste como Fraenkel en el rasgo de θεός λόγιος o ἀγοράιος o *facundus*, es decir del discurso persuasivo, concepto de origen estoico según La Penna⁵⁴. Mercurio es verbo y en este caso encarnado, salvando las debidas distancias, lo que La Penna admite a pesar suyo⁵⁵; Pasquali⁵⁶, con cierta ligereza, objetiva que es '*incarnazione, concetto del tutto estraneo alla religione romana*', aunque los dioses helenos y romanos asumen forma humana y no animal.

Para West⁵⁷ la deificación no es tan extraña dados los precedentes, pero la simbiosis Mercurio-Octavio es un calculado borrón en la lógica de H., resultando un poco simple decir que '*Octavian is the god Mercury in human form*'. Para

⁵⁰ Syndikus, H.P. *Idem* nota 47.

⁵¹ En la isla de Cos se halló una estatua de Augusto, venerado con el título de Hermes (Scott, K. "Merkur-Augustus und Horaz, C. I, 2", en *Hermes* 83, 1928, pp.15-33). Según el autor hay dos testimonios seguros de esta identificación: la inscripción de Cos y la oda I, 2); Syndikus, en su comentario ya citado, aporta otros testimonios plásticos (gema y monedas) que corroboran esta identificación, pero las evidencias de este culto son escasas.

⁵² Syndikus, H.P. *Op. cit.*, p. 53.

⁵³ Cairns, F. "Horace. Odes 1, 2" en *Eranos* 69, 1-4, 1971, pp. 68-88.

⁵⁴ La Penna, A. *Apéndice* a G. Pasquali. *Orazio lirico*, p. 820.

⁵⁵ La Penna, A. *Orazio e la ideologia del Principato*, p. 83.

⁵⁶ Pasquali, G. *Op. cit.*, p. 182-183.

⁵⁷ West, D. *Op. cit.*, pp. 8-15.

Syndikus significa un cambio lleno de misterio que indica una permanencia olímpica en la conducción del estado y determina su destino⁵⁸.

Visto en un encuadre teológico, Augusto es un enviado divino, un don del cielo a la tierra. Así como condujo Hermes a Príamo hasta la tienda de Aquiles y rescató a Horacio del campo de Filipos, en los trazos de Augusto rescata al pueblo romano y puede ser el único capaz de paliar el crimen de la fundación y los subsiguientes y además soportar ser considerado vengador de la muerte de Julio César, esfuerzo que Horacio prefiere derivar contra los partos (v. 51) como alternativa a la guerra civil.

Ésta es la respuesta del poeta a la pregunta del v. 29-30: '*Cui dabit partis scelus expiandi/ Juppiter?* (¿A quién dará Júpiter la atribución de expiar el crimen?) y es con seguridad el sujeto real de III, 6, 1: *Delicta maiorum immeritus lues* (Inocente purgarás los delitos de tus antepasados).

Virgilio en *Geórgica* I, 498-502 otorga al príncipe ese papel de joven salvador, pero no lo identifica con Mercurio; A. M. Guillemin⁵⁹ ha visto claramente la relación entre el epodo 7 y la oda I, 2, sin extraer todas sus consecuencias -ése no era su objeto- porque así aclara un pasaje menos nítido del mantuano -Eg. IV, 13-14 (omite el v. 31)- y le facilita la relación con *Geórgica* I, 500 y *Eneida* I, 292-3.

El catálogo con la tríada divina sugiere el peligro de una renovación del *bellum civile*, pero también la adjetivación anuncia paz y orden interior, en fin admonición y encomio⁶⁰.

Fraenkel⁶¹ considera esta '*approximation*' entre Mercurio y Augusto sujeta a ciertas limitaciones por parte del mismo H. Son notables en I, 2 estos elementos que preparan nociones que culminará y plenificará el cristianismo con el misterio de la Redención, aun concediéndole a Fraenkel, a Pasquali y a La Penna todas sus restricciones, ya que '*one does not wish to press analogies too far, but it would be equally wrong to ignore clear resemblances*' según advierte sensatamente⁶² Nisbet.

Por eso Hommel⁶³ no vacila en llamarla oda mesiánica, que por su contenido y significado debe colocarse confiadamente junto a la IV égloga. T. Zielinsky⁶⁴ tituló el artículo donde analiza I, 2 *Le messianisme d'Horace*.

En esta única oda H. ha mostrado la peculiaridad de sus indagaciones más que en cualquier otro poema, incluso que en la epístola II, 1, 16 donde erige aras

⁵⁸ Syndikus, H.P. *Idem* nota 47.

⁵⁹ Guillemin, A.M. *Virgile, Poète, Artiste et Penseur*, Paris, A. Michel, 1951, p. 81-84.

⁶⁰ Santirocco, M. *Unity and Design in Horace's Odes*, pp. 25-26.

⁶¹ Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 249. '*to the possibility of such a change as one of several desirable acts of divine mercy*', luego casi inmediatamente en una especie de '*retractatio*' añade que '*he has carried the approach to certain conceptions of the East further than anywhere else*'. Nisbet y Hubbard lo siguen en *Op. cit.* p. 35, pero luego en p. 38 han señalado: '*the extravagant presentation of Octavian is incompatible with a restored republic*'.

⁶² Nisbet, R.-Hubbard, M. *Op. cit.*, p. 35. No se pueden llevar las analogías muy lejos, pero es un error ignorar nítidas semejanzas.

⁶³ Hommel, H. *Op. cit.*, p. 64

⁶⁴ Zielinsky, T. «Le messianisme d'Horace» en *L'Antiquité classique* 8, 1939.

al *numen* del emperador, o en oda III, 3, 11-12 donde lo contempla ya en el coro de los olímpicos bebiendo néctar⁶⁵. El poeta ha vislumbrado misteriosamente como una gracia la naturaleza compleja de la mediación entre dios y los hombres y ha apuntado a una doble naturaleza o la ha atisbado.

Por añadidura la exaltación real y simbólica que hace de Augusto en esta oda irradia sobre todas las composiciones de los tres primeros libros, ya que ocupa en la arquitectura de los mismos un lugar capital: el primero después de la dedicatoria a Mecenas, insumiendo cada poema, aun los de problemática más individual, en un *nos* hondamente ligado a la comunidad y al destino de Roma.

La Oda IV, 15 no menciona la asunción simbiótica de Mercurio-Augusto, porque pone el acento en la expiación cumplida. Lo importante para H. consiste en que es un dios el mediador y el expiador, pero un dios que puede abajarse a tomar una figura humana, la del más virtuoso en el poder; el hombre solo no alcanza ni puede analógicamente. Horacio intuye con restricciones la mediación de una divino-humanidad que redime en la historia concreta -no en la esfera del alma individual o para el más allá-, sobre todo política y comunitariamente, sustrayendo a la ciudadanía del caos de las guerras civiles y pacificándola.

Con estas imágenes H. replantea la figura de Mercurio a un nivel impensado por los griegos y se abre al *continuum* de la historia.

María Delia Buisel

Universidad Nacional de La Plata

oas1@speedy.com.ar

Resumen

Examinamos la configuración de Mercurio en la poesía horaciana. Si bien es heredada en parte de la tradición homérica e hímica griega, su presencia en el poeta de Venusa excede el arquetipo helénico, que es recepcionado depurándose de ciertos rasgos, atenuados y nobilitados ya desde las *Sátiras*, para culminar en las *Odas*, o bien adquiriendo algunos rasgos nuevos motivados por sus experiencias individuales, u otros de insospechada dimensión política en vinculación con Augusto (*Oda* I, 2).

Palabras clave: Mercurio - atributos - romanización - vir Mercurialis - Augusto.

Abstract

We examine the Mercury's configuration in Horace's poetry. Although it is partially inherited from Homeric tradition and Greek hymnody, its presence in the poet from Venusa goes beyond the Hellenic archetype, and when it is received some features are purified, already mitigated and improved from the *Satires*, to end up in the *Odes*, where Mercury also acquires so-

⁶⁵ Tampoco se trata de la vinculación que en otras odas se hace con Aquiles (I, 37, 17-20), *Liber Pater* (*Epist.* II, 1, 5), Hércules (III, 3, 9), Rómulo (*Epist.* II, 1, 5), Pólux (*idem* y oda III, 3, 9), Cástor (*Epist.* II, 1, 5), con lo que Octavio asume los caracteres del héroe; heroización que también se ve en Virgilio como un modo de mitificar la historia y sustraerla a la temporalidad.

me new features created by his personal experiences or others of unsuspected political nature associated with August (Ode I, 2).

Keywords: Mercury - attributes - Romanization - vir Mercurialis - August.

RECIBIDO: 14-05-2008 - **ACEPTADO:** 23-07-2008

72

AUSTER 13 (2008)

¿LE TEMÍA CLAUDIO A LA MUERTE? (SUETONIO, *CLAUDIO* 43-46)

Suetonio retrata al emperador Claudio como un hombre con incapacidad mental, un tonto manipulado por sus esposas y libertos. Enfatiza como su defecto principal su extrema timidez y su temor a todo. Entre los autores antiguos Suetonio es el que presenta este defecto de manera más exagerada y la figura del emperador de forma menos positiva. Dado que su punto de vista es senatorial, esta animosidad es entendible. Claudio había sido elegido por los soldados de la guardia pretoriana, mientras los senadores deseaban una vuelta a la República. Además, los senadores consideraban sus deficiencias como un insulto al Imperio y lo creían incapaz de gobernar. Todas las fuentes antiguas presentan su ascenso al poder como un evento fortuito. De acuerdo con ellas, Claudio fue emperador por casualidad y todo su imperio se caracterizó por la inseguridad y la inestabilidad. McAlindon afirma: "Claudius differed from Tiberius and Nero in that his unexpected and dramatic accession took place in an atmosphere still tense with conspiracy and resentment, against the wishes of a large number of senators."¹ La relación entre Claudio y el senado, por lo tanto, no podía ser buena.² El ascenso de Claudio al trono fue seguido de una serie de conspiraciones y al mismo tiempo por una serie de medidas preventivas adoptadas por Claudio para mantener su poder. Suetonio nos cuenta en la sección 11 que Claudio quiso borrar toda memoria de esos dos días durante los cuales se buscó la restauración de la República y que hizo ejecutar a los que estaban involucrados en esos actos. Y en la sección 29 Suetonio relata que Claudio, bajo la influencia de sus libertos y esposas, impuso la pena de muerte sobre treinta y cinco senadores y más de trescientos caballeros. Tan gran inestabilidad caracterizó todo su gobierno que era natural que sintiera miedo. Pero este defecto, el temor, aparece notablemente exagerado, especialmente por Suetonio, quien dedica varios capítulos a su descripción. Sin embargo, cuando llega el momento de narrar la muerte de Claudio, Suetonio presenta una narración de los hechos simple y reducida. De acuerdo con su relato, Claudio había decidido favorecer el ascenso al trono de su hijo Británico, cansado de las acciones de Agripina, y murió, quizás envenenado por la misma Agripina. Suetonio no dice nada del estado anímico de Claudio al tomar esta decisión. Pero no podemos negar que el emperador era consciente de que su decisión de favorecer a Británico iba a ocasionar su propia muerte y sin embargo se mantuvo firme en su resolución. De esta manera, el momento de su muerte aparece como un punto decisivo en su vida. Ahora bien,

¹ McAlindon, D. (1957), 280.

² Acerca de la relación entre Claudio y el senado, cfr: McAlindon, D. (1957) and McAlindon, D. (1956).

¿actuó Claudio en contra de su naturaleza, al decidir una acción que involucraba coraje y determinación como lo era el ascenso al poder de su hijo Británico? ¿Se arrepentía de sus actos pasados? ¿Se daba al fin cuenta del real carácter de su esposa Agripina y actuaba en consecuencia con este descubrimiento? De cualquier forma que fuese, esta última acción de su vida, requería valor y decisión y también justicia y rectitud de pensamiento.

Suetonio ha disminuido la importancia de este último acto de Claudio, narrándolo de una manera muy simple y concisa, sin comentarios, sin interpretación. Es cierto que Suetonio casi nunca introduce su propio pensamiento en la narración, pero su intención se hace evidente en la extensión o brevedad de los episodios, en el énfasis o falta de énfasis que pone en la descripción de los eventos, en sus omisiones y en los detalles que introduce. En el caso de la vida de Claudio, él trata intencionalmente de agrandar los defectos de Claudio, su miedo y su crueldad, con el fin de ridiculizar al emperador y de presentar un retrato desfavorable de éste e intenta a la vez disminuir sus virtudes, por medio de una narración de los hechos rápida y concisa.³

El propósito de este artículo es, por lo tanto, mostrar la tendenciosidad del relato de Suetonio y rescatar la imagen del emperador injustamente vilipendiada.⁴ Para mostrar la exageración de los defectos del emperador y la omisión de las virtudes, procederé a la comparación con las otras fuentes antiguas: Tácito, Dion Casio y Flavio Josefo.

1. Los defectos de Claudio

Suetonio presenta dos defectos principales en el emperador Claudio: *saevitia* ('crueldad') y *metus* ('miedo'). Enumera ejemplos que muestran ambos vicios. Lo interesante es que Suetonio no dice que estos defectos provocaron la furia de la gente. Claudio gozó siempre del favor y del apoyo del pueblo. En realidad estos defectos son motivados por las circunstancias particulares de su ascenso al poder, son la consecuencia de la inestabilidad de su gobierno. Evidentemente debió haber habido alguna tendencia en la personalidad de Claudio al miedo. Pero Suetonio enfatiza este defecto e incluye algunos ejemplos verdaderamente ridículos, con el fin de denigrar la imagen del emperador. Por otra parte, exage-

³ Vale la pena destacar que también la conquista de la Bretaña es mencionada brevemente y trata- da como algo insignificante.

⁴ Estudios recientes han tratado también de rescatar la imagen del emperador Claudio, presentán- dolo como una figura más activa e interesante. R. Graves en su novela *Yo Claudio* presenta al intelectual, al historiador experto, al hombre de cultura y al buen emperador que no era manejado por sus mujeres y libertos en asuntos de mayor importancia y en sus nobles acciones sino sólo en sus peores actos. Barbara Levick nos presenta a un Claudio astuto, ambicioso y con claros planes. Es- tas diferentes visiones del emperador muestran cuán parciales y poco confiables eran considera- das las fuentes antiguas.

ra su crueldad y disminuye dos de las virtudes más importantes de Claudio, la clemencia y la moderación, la primera mencionada por Tácito y la segunda por Flavio Josefo y Dión Casio.

a) Crueldad

Suetonio en la sección 34 refiere que Claudio era cruel y sanguinario por naturaleza ("saevum et sanguinarium natura fuisse" (34.1)). Explica por ejemplo que Claudio deseaba estar presente en la tortura y castigos de los parricidas. En Tíbur deseaba ser testigo de una ejecución según la costumbre antigua e hizo todo lo que estaba a su alcance para presenciársela. En los juegos de gladiadores, si alguien caía al suelo, daba orden de que lo mataran. Obtenía gran placer de las peleas de bestias y solía condenar a los hombres por pretextos triviales. Suetonio agrega luego una sección, la 38, acerca de su ira e irritabilidad, que ubica intencionalmente después de la descripción de su timidez y desconfianza, relacionando de alguna manera ambas características, el miedo y la irritabilidad. Suetonio afirma que Claudio empujó con su propia mano a algunos que se dirigían a él de forma inadecuada en público y que desterró a una persona que había sido secretario de un cuestor, e incluso a un senador, sin escucharlos y siendo inocentes; al primero porque lo había tratado rudamente cuando era él todavía ciudadano particular, al segundo, por haber impuesto una multa, cuando era edil, a algunos arrendatarios suyos que vendían viandas cocidas en contra de las leyes y además por haber hecho azotar a su intendente que intervino en la causa. Mientras Suetonio afirma que Claudio era cruel por naturaleza y ambos, Suetonio y Tácito, comparten la afirmación de que Claudio tenía una tendencia a la ira, Dión Casio, por el contrario, es más positivo. Él divide las acciones del emperador en buenas y malas y atribuye las primeras al mismo Claudio, pero las segundas a su esposa Mesalina y libertos:

Ταῦτα μὲν οὖν αὐτοῦ τε τοῦ Κλαυδίου ἔργα ἦν καὶ ὑφ' ἀπάντων ἐπηνεῖτο· ἐπράχθη δὲ καὶ ἄλλα τότε, οὐχ ὁμοίότροπα, ὑπὸ τε τῶν ἐξελενθέρων αὐτοῦ καὶ ὑπὸ τῆς γυναικὸς Οὐαλερίας Μεσσαλίνης (Historia Romana, LX. 8.4)

Estas cosas [las buenas] fueron actos del mismo Claudio y fueron elogiadas por todos; pero algunas otras cosas fueron hechas en ese tiempo, no de la misma naturaleza, por sus libertos y por su esposa Valeria Mesalina.

Según Dión Casio, su esposa Mesalina y sus libertos fueron responsables de su crueldad y de los asesinatos que cometió porque, cada vez que ellos deseaban obtener la muerte de alguien, aterrorizaban a Claudio para que su miedo lo llevara a cometer crímenes. El mismo historiador relata que Claudio ofreció competencias de gladiadores constantemente y que se mostró contento ante la muerte de esclavos que habían conspirado contra sus amos (60.13.1). Pero más tarde explica y aclara que los libertos imperiales y Mesalina fueron los responsables de estos actos. Además, de acuerdo con Dión Casio, la crueldad de Claudio era una consecuencia de su temor. A menudo sus actos de crueldad eran el resultado de un momento de alarma y luego Claudio volvía en sí y se arrepentía (60.14.2).

Tácito, por su parte, comenta acerca de la clemencia de Claudio más que Suetonio y que Dión Casio. Suetonio hace una breve referencia a los cuatro hijos del gladiador que imploraron a Claudio la liberación de su padre y lograron que el emperador lo dejara en libertad. (21.5). Pero Tácito hace la clemencia de Claudio más explícita. Él comenta en *Anales* 2.13.2 que Claudio prohibía el trato salvaje de los deudores. Tácito enfatiza especialmente la clemencia de Claudio hacia su esposa Mesalina. Y explica que Narciso, liberto del emperador, había decidido actuar él mismo en el asesinato de Mesalina, porque sabía que, si Claudio accedía a escuchar a su esposa, iba a estar inclinado a perdonarla. Hasta tal punto llegaba su clemencia. Melissa Dowling en su libro, *Clemency and Cruelty in the Roman World*⁵, explica que algo cambió cuando Claudio llegó al poder: "From the time of his accession, however, Claudius faced serious opposition and apparently was not able to continue his initial gestures of *clementia* in any sort of uniform policy."⁶ Estos cambios incluían una serie de conjuras que siguieron a su ascenso al poder. En el año 42 Apio Silano fue acusado de complotar para matar a Claudio; en el 43 Arruncio Camilo Escriboniano condujo una revuelta y fue asesinado (Suet. *Claud.* 13). Podemos afirmar, en consecuencia, que los actos de crueldad de Claudio son el fruto de estos cambios. Y por otra parte, si algunos actos de crueldad fueron llevados a cabo por Claudio, no debemos olvidar que él fue considerado en general un emperador virtuoso y digno del poder imperial. La popularidad de Claudio no se vio disminuida por sus actos de crueldad, pues estos actos no estaban dirigidos, por lo general, a la gente común sino a sus oponentes. Melissa Dowling también menciona la moderación como una de las características del gobierno de Claudio: "Claudius' reign is the first in which a general expectation of just treatment seems to have prevailed and little acute fear of his *severitas* was felt.... Claudius' *moderatio* seems to have been so taken for granted that orators and plaintiffs in the law court felt free on occasions to lose their tempers with the emperor, one even

⁵ Dowling, M. (2006), 192.

⁶ Dowling (2006), 142.

going so far as to throw his tablets and stylus in Claudius' face (Suetonius, *Claud.* 15). No reprisal was meted out."⁷ Por su parte, el historiador judío Flavio Josefo en su obra *Antigüedades de los Judíos* (libro 19) también enfatiza el noble nacimiento y las virtudes de Claudio y su moderación tanto como ciudadano particular como en su papel de emperador.

ἐν τινι στενωπῷ κατειλημμένος ἔκρυνπτεν ἑαυτὸν οὐδεμίαν κινδύνων αἰτίαν πλὴν τῆς γενναιότητος ὑφορώμενος· μέτριον γὰρ ἰδιώτης ὦν ἦγεν αὐτὸν καὶ τοῖς πᾶσιν ἀρκῶν ἦν, παιδεία τε συνίων καὶ μάλιστα τῇ Ἑλληνίδι καὶ παντὸς τοῦ εἰς θόρυβον ἀνακειμένου παντοίως ἀπαλλάσσων αὐτὸν (*Antigüedades de los judíos*, 19.213)

Sucedió que él [Claudio] se escondió en cierto lugar angosto, a pesar de no tener otra razón para sospechar peligros que la dignidad de su nacimiento; pues mientras era un ciudadano particular, él se comportó con moderación, y estuvo satisfecho con los bienes que tenía, entregándose al aprendizaje, y, especialmente, al del griego, y manteniéndose enteramente ajeno a todo lo que pudiera causarle disturbio.

En la sección 4.2 de las *Antigüedades de los Judíos* leemos acerca de la promesa de moderación realizada por Claudio al senado en el momento de su ascenso al poder y nos enteramos de la bondad con que trató al pueblo judío, ya como emperador. Él mostró también actos de misericordia, por ejemplo perdonó a Sabino, uno de los asesinos de Cayo. Lo puso en libertad y le permitió mantenerse como jefe del ejército. La imagen de Claudio presentada por Flavio Josefo es muy positiva. Es la imagen de un emperador clemente y moderado. También Dión Casio habla de la moderación de Claudio y de sus actos de "civilidad"⁸.

οὕτω τε ὡς ἀληθῶς ἐς πάντα τὰ τοιαῦτα ἐμετρίαζεν ὥστε γεννηθέντος αὐτῷ υἱέως, ὃς τότε μὲν Κλαύδιος Τιβέριος Γερμανικὸς ὕστερον δὲ καὶ Βρεττανικὸς ἐπωνομάσθη, οὗτ' ἄλλο τι ἐπιφανὲς ἔπραξεν οὗτ' Αὔγουστον αὐτὸν ἢ τὴν γε Μεσσαλῖναν Αὔγουσταν ἐπικληθῆναι ἐφῆκεν. (*Historia Romana*, 60.12.5)

⁷ Dowling (2006), 144.

⁸ "Civilidad" indica la actitud del emperador hacia los demás ciudadanos, consistente en no actuar como un dios o un autócrata, sino por el contrario rehusar toda distinción y prerrogativas. Cfr. Wallace-Hadrill (1983), 157.

De hecho, Claudio mostró tanta moderación en todos los asuntos de este tipo, que, habiendo nacido un hijo que entonces fue llamado Claudio Tiberio Germánico, pero luego solo Británico, él no lo hizo evidente de ninguna manera y no permitió que él fuera llamado Augusto ni Mesalina Augusta.

Dión Casio y Flavio Josefo destaca la moderación de Claudio, mientras que Tácito pone énfasis en su clemencia. Ahora bien, si el gobierno de Claudio estaba caracterizado por su moderación y clemencia, la descripción que Suetonio hace de Claudio como cruel por naturaleza parece completamente tendenciosa y exagerada.

b) Miedo

Suetonio también hace uso de la timidez de Claudio para denigrarlo. Por esta razón, enumera una larga lista de temores y enfatiza que el "miedo" era su peor defecto.

Sed nihil aeque quam timidus ac diffidens fuit. (Claud. 35.1)

Pero él no era nada en tan gran medida como temeroso y desconfiado.

Después de esta afirmación, Suetonio introduce algunos ejemplos: Claudio no se atrevía a unirse a un partido a no ser rodeado por hombres armados y con soldados en lugar de esclavos; él no visitaba a ningún enfermo a no ser que la cama fuese inspeccionada con anterioridad; hacía revisar a los que lo iban a saludar; cuando Camilo provocó una revuelta y le envió una carta diciendo que él debía renunciar al imperio y vivir una vida de ocio, él se debatía sobre si debía hacer esto o no.

Después de mencionar estos temores extremos, Suetonio procede a introducir esos miedos provocados por supuestas conspiraciones.

Quasdam insidias temere delatas adeo expavit, ut deponere imperium temptauerit. (Claud.36.1)

Estaba tan aterrado por ciertas conspiraciones denunciadas apresuradamente, que intentó renunciar al gobierno.

En la sección 36 Suetonio menciona cómo Claudio decidió permanecer alejado de lugares públicos, cuando un hombre con una espada fue apresado cerca de él en el momento en que estaba ofreciendo un sacrificio; Suetonio añade en la

misma sección que Claudio puso a un lado su amor por Mesalina por miedo del peligro ('periculi metu') porque pensaba que ella trataría de adquirir el imperio para Silio. Describe cómo Claudio huyó de manera vergonzosa y lleno de miedo al campamento ('foedum in modum trepidus'), preguntando si su cargo estaba seguro.

De nuevo en la sección 37 Suetonio describe su miedo exagerado:

Nulla adeo suspicio, nullus auctor tam leuis extitit, a quo non mediocri scrupulo iniecto ad cauendum ulciscendumque compelleretur. (Claud. 37.1)

Ninguna sospecha era tan insignificante, ningún consejero era tan poco confiable, por quien fuera obligado a tener cuidado y a vengarse, cada vez que una pequeña preocupación caía sobre él.

Suetonio explica en la sección 37 cómo un hombre fue ejecutado después de ser acusado por otro hombre que decía haberlo visto en sueños como el asesino del emperador. Mesalina y Narciso (el liberto de Claudio) dispusieron la muerte de Apio Silano de modo similar, diciendo que lo habían visto en sueños atacando al emperador.

Dión Casio también menciona el miedo de Claudio. De hecho, él hace explícito que muchos de sus asesinatos se debieron a su miedo, pues, cada vez que sus libertos o Mesalina deseaban una muerte, solían aterrorizarlo para obtenerla. Él también relata que muchas veces Claudio estaba sometido a un súbito terror y ordenaba asesinatos de los cuales luego se arrepentía. Dión Casio cuenta la historia de la muerte de Silano, modificando de alguna forma la historia transmitida por Suetonio. De acuerdo con Dión Casio, Narciso le habló a Claudio acerca de un sueño que él había tenido, en el que había visto a Claudio asesinado por Silano. Y Mesalina exageró la importancia del sueño.

Después de esto, Dión Casio comienza el relato de las conspiraciones que tuvieron lugar después de la muerte de Silano, las de Anio Viniciano y Furio Camilo Escriboniano. Dión Casio comenta que sólo cuando Camilo estuvo muerto, Claudio pudo poner a un lado su miedo y recuperar su confianza.

Κλαύδιος δὲ τέως μὲν πάνυ κατέδεισεν, ὥστε καὶ ἐθελοντῆς ἐτοίμως ἔχειν τοῦ κράτους αὐτῷ ἐκστῆναι, τότε δὲ ἀναθαρσῆσας τοὺς μὲν στρατιώτας ἄλλοις τέ τισιν ἠμείψατο... (Historia Romana, 60.15.4)

Claudio durante un tiempo tuvo gran terror, de modo que estaba listo para renunciar a su poder en favor de Camilo, pero luego, habiendo recobrado el valor, recompensó a los soldados de diferentes maneras.

Vemos entonces como Dión Casio admite el miedo de Claudio. Pero él no da ejemplos ridículos como los introducidos por Suetonio en la sección 35.

Tácito, por su parte, menciona el miedo de Claudio, refiriéndose en particular al episodio de Silio. Como el libro séptimo de los *Anales* se concentra en el imperio de Claudio, durante el cual el poder de su esposa Mesalina era enorme, el miedo de Claudio es mencionado como una consecuencia del casamiento de Mesalina con Silio. Tácito dice:

satis constat eo pavore offusum Claudium, ut identidem interrogaret, an ipse imperii potens, an Silius privatus esset. (*Anales*, 11.31)

Es suficientemente claro que Claudio estaba tan sobrecogido por el terror, que en repetidas circunstancias preguntó si se encontraba en verdad en posesión del poder, si Silio era todavía un ciudadano particular.

Tácito menciona este defecto, sin exageraciones. Su historia está más concentrada en la figura de Mesalina, quien es retratada como lujuriosa y derrochadora. Suetonio, dado que escribe biografías y está más concentrado en la figura del emperador, presenta sólo las características de Claudio y sus reacciones y no profundiza en el retrato de Mesalina.

Finalmente, Flavio Josefo en las *Antigüedades de los Judíos*, 19, hace muy poca referencia al miedo de Claudio. Él dice, hablando del ascenso al trono de Claudio y de los sucesos que siguieron al asesinato de Cayo, que Claudio estaba perturbado por todas estas cosas y temía por su propia seguridad. (ὅφ' ὧν ἀπάντων ἡ Κλαύδιος ἐθορυβεῖτο δεδιώς περὶ τῆς σωτηρίας... (19.216.1)). No aparecen más referencias. De hecho el retrato de Claudio dado por Flavio Josefo en este libro es notablemente positivo.

2. La muerte de Claudio

Cuando llega el momento de la muerte de Claudio, Suetonio presenta una narración de los hechos simple y breve. Dice solamente que Claudio decidió favorecer el ascenso al trono de su hijo Británico, cansado de los actos de Agripina y que murió envenenado. Suetonio hace explícito el cambio de actitud y de pensamiento del emperador Claudio hacia Agripina y Nerón.

Sub exitu uitae signa quaedam nec obscura paenitentis de matrimonio Agrippinae deque Neronis adoptione dedit...(Suetonius, *Claudius*, 43.1)

Hacia el final de su vida, él dio algunas muestras de su cambio de pen-

samiento acerca de su matrimonio con Agripina y de la adopción de Nerón.

Estos indicios fueron los siguientes: después de condenar a una mujer culpable de adulterio, expresó que los hados le habían dado mujeres infieles pero impunes; cuando encontró a Británico, lo abrazó y le dijo: "El que causó la herida, la curará" ('ὁ τρώσας ἰάσεται'); cuando entregó a Británico la toga, le dijo: "para que el pueblo romano pueda finalmente tener un verdadero César" ('ut tandem populus R. verum Caesarem habeat.'). Después de esto, redactó su testamento. Pero sus acciones fueron interrumpidas por Agripina. Suetonio cuenta que las acciones de Claudio fueron detenidas por Agripina, pero él no afirma que ella fue la que administró el veneno. De acuerdo con Suetonio, hay diferentes versiones y es incierto quién administró el veneno.

Et ueneno quidem occisum conuenit; ubi autem et per quem dato, discrepat. (*Claud.* 44.2)

Es comúnmente aceptado que Claudio fue muerto con veneno. Sin embargo, hay desacuerdo sobre dónde y por quién fue administrado.

A continuación, Suetonio explica que la muerte de Claudio fue ocultada hasta que los preparativos para su sucesor Nerón estuvieron listos.

Finalmente, en la sección 46 Suetonio enumera la serie de presagios que anticiparon la muerte de Claudio y afirma que muchos indicios mostraban que él era consciente de la cercanía de su fin.

sed nec ipse ignorasse aut dissimulasse ultima uitae suae tempora uidetur, aliquot quidem argumentis. nam et cum consules designaret, neminem ultra mensem quo obiit designauit, et in senatu, cui nouissime interfuit, multum ad concordiam liberos suos cohortatus, utriusque aetatem suppliciter patribus commendauit, et in ultima cognitione pro tribunali accessisse ad finem mortalitatis, quanquam abominantibus qui audiebant, semel atque iterum pronuntiauit. (*Claud.* 46)

Pero él mismo no parece haber ignorado o disimulado los últimos momentos de su vida, por varios indicios. Pues cuando designó a los cónsules, no eligió a ninguno más allá del mes en que murió, y en el senado, la última vez que estuvo presente allí, habiendo calurosamente exhortado a sus hijos a reconciliarse, luego, con sentimiento, encomendó la juventud de cada uno ellos a los senadores, y en ocasión de su

última aparición en el tribunal como juez, declaró una y otra vez que estaba llegando al final de su vida mortal, a pesar de que los que escuchaban rechazaban la idea.

Suetonio, por lo tanto, hace explícito que el emperador era consciente de que iba a morir. Sabía que su decisión de proteger y elegir a Británico como heredero del imperio iba a causar su muerte. Esta es la razón por la que él había estado hablando de su muerte desde tiempo antes de que esta ocurriera. El momento de la muerte de Claudio es un momento decisivo de su vida. Al final de su vida, Claudio cambió de idea y decidió actuar valientemente. Su último acto fue un acto de coraje y de valor y digno de elogio. Él no le temió a la muerte y prefirió morir por el bien de la patria. Esta actitud no es elogiada ni valorada en la narración de Suetonio. Su muerte aparece simplemente como el final de una vida que dio lugar al siguiente emperador.

Dión Casio es más explícito al presentar las intenciones de Claudio. De acuerdo con él, Claudio estaba furioso ante las acciones de Agripina, de las que era consciente y trató de favorecer a su hijo Británico y le mostraba su afecto cada vez que lo encontraba. En el relato de Dión Casio las intenciones de Claudio son más evidentes. Además, agrega:

οὐκ ἤνευκε τὸ γινόμενον, ἀλλ' ἐκείνην τε καταλῦσαι καὶ
τὸν υἱὸν ἐς τοὺς ἐφήβους ἐσαγαγεῖν καὶ διάδοχον τῆς ἀρχῆς
ἀποδείξει παρεσκευάζετο (*Historia Romana*, 60. 34. 1)

No soportaba el comportamiento [de Agripina] sino que se estaba preparando para poner fin a su poder, para conducir a su hijo a tomar la *toga virilis* y para declararlo heredero al trono.

Dión Casio expresa claramente el proyecto que Claudio tenía en mente. Luego introduce la reacción de Agripina:

μαθοῦσα δὲ ταῦτα ἡ Ἀγριππίνα ἐφοβήθη, καὶ αὐτὸν προκαταλαβεῖν φαρμάκῳ πρὶν τι τοιοῦτονπραχθῆναι ἐσπούδασεν (*Historia Romana*, 61. 34. 2.)

Agripina, habiendo comprendido esto, tenía miedo y se apuraba a de-

tenerlo mediante el veneno antes de que él [Claudio] realizara alguna de estas cosas.

En cuanto al autor del asesinato, en el relato de Dión Casio, Agripina es directamente acusada como responsable del asesinato de Claudio con veneno. Dión Casio agrega que Agripina tuvo miedo (ἐφοβήθη) cuando supo de los planes de Claudio. Es digno de destacar que en el relato de Dión Casio los roles parecen estar invertidos. Claudio parece firme y seguro y Agripina es la que siente miedo.

En el relato de Tácito (*Anales* 12.64) se dice que el terror de Agripina era evidente.

sed in praecipuo pavore Agrippina, vocem Claudii, quam temulentus iecerat, fatale sibi ut coniugum flagitia ferret, dein puniret, metuens, agere et celerare statuit.. (*Anales*, 12.64)

pero con evidente pavor, Agripina, temiendo algunas palabras de Claudio, que él había lanzado estando borracho, que estaba determinado por el destino que él soportara la infamia de sus mujeres y al final la castigara, ella decidió actuar y apresurarse.

Tácito comparte con Dión Casio la afirmación acerca del miedo de Agripina. Pero Tácito no muestra un plan claro de parte de Claudio. El miedo de Agripina fue causado sólo por algunas palabras de Claudio pronunciadas bajo los efectos del alcohol. Movida por este temor, ella decidió envenenarlo. Tácito explica que ella eligió un veneno rápido porque temía que, si elegía uno lento y de efecto prolongado, Claudio pudiera, al detectar la traición, volver el afecto a su hijo. Por lo tanto, el plan de Claudio para favorecer a su hijo Británico no es presentado explícitamente por Tácito. Aparece como sólo temido por Agripina. Tácito comparte con Dión Casio algunos detalles sobre la muerte de Claudio. Ambos dicen que una persona calificada, llamada Locusta, fue elegida para preparar el veneno. Dión Casio indica que el veneno fue administrado por Agripina misma, mientras que Tácito sostiene que fue administrado por un eunuco llamado Haloto. Suetonio afirma que es incierto quién suministró el veneno. Todos están de acuerdo en que fue colocado en unos hongos. Sobre lo que ocurrió a continuación hay diferentes versiones. Dión Casio dice sólo que Claudio murió durante la noche, después de comer el hongo. Tácito narra otra versión, señalando que Claudio no murió inmediatamente por la condición de su estómago, intoxicado o aletargado, por lo que Agripina tuvo que pedirle a un doctor que completara el asesinato introduciendo en la garganta de Claudio una pluma untada con veneno rápido, bajo la pretensión de estar tratando de provocarle el vó-

mito. Suetonio presenta ambas versiones con algunos detalles más. Finalmente Flavio Josefo en *Antigüedades de los Judíos* 20.8.1 narra solamente que Claudio murió habiendo reinado por trece años, ocho meses y veinte días y que se dijo que fue asesinado por su esposa Agripina. Luego pasa directamente a su sucesor, Nerón. Evidentemente Flavio Josefo, que está narrando la historia del pueblo judío, no está interesado en las circunstancias de la muerte de Claudio.

CONCLUSIÓN:

Suetonio presenta acerca de la muerte de Claudio una narración de los hechos simple y breve. En ella el coraje y la decisión del último acto de la vida del emperador están disminuidos. La narración de Suetonio de la muerte de Claudio sugiere que Claudio tenía un plan bien meditado para otorgar el trono a su hijo Británico pero no lo dice explícitamente. De esta manera, Suetonio reduce la fuerza y la importancia de los actos que Claudio llevó a cabo al final de su vida. Por otra parte Suetonio amplifica y exagera los defectos del emperador: el miedo y la crueldad. Por lo dicho, la imagen de Claudio presentada por Suetonio aparece desfigurada por exageraciones y omisiones. Es, por lo tanto, necesario subrayar el cambio ocurrido en las actitudes de Claudio al final de su vida y el valor y el coraje que mostró en su último acto, con el fin de llegar a comprender un poco mejor la compleja personalidad de este enigmático emperador romano.

María Natalia Bustos de Lezica

Fordham University (U.S.A)

mbustos@fordham.edu

Bibliografía:

1. Fuentes antiguas:

Suetonius (2003), *Opera*, Vol.1, Teubner.

Tacitus, C. (1960), *The Annals*, books IV-VI, XI-XII, LOEB, Harvard University Press, Vol.III.

Dio Cassius (1924), *Roman History*, LOEB, Harvard University Press, Vol. VII, VIII.

Flavius Josephus (1965) *Jewish antiquities*, books XVIII-XX, LOEB, Harvard University Press, Vol. IX.

Traducciones:

Suetonius (2000), *Lives of the Caesars*, Oxford University Press.

Tacitus, C. (1960), *The Annals*, books IV-VI, XI-XII, LOEB, Harvard University Press, Vol.III.

Tacitus, C. (2003), *The Annals and the Histories*, Modern Library.

Dio Cassius (1924), *Roman History*, LOEB, Harvard University Press, V. VII, VIII.

Flavius Josephus (1965) *Jewish antiquities*, books XVIII-XX, LOEB, Harvard University Press, Vol. IX.

2. Referencias:

- Baldwin, B. (1983), *Suetonius*, Amsterdam.
- Dowling, M. B. (2006), *Clemency and Cruelty in the Roman World*, Univ. of Michigan Press.
- Fagan, G.G. (2002), "Messalina's Folly", *CQ* 52, 566-79.
- Griffin, M. (1990), "Claudius in Tacitus", *CQ* 40, 482-501.
- Graves, R. (1998), *I Claudius*, Manchester.
- Leon, E.F. (1948), "The *Imbecillitas* of the Emperor Claudius", *TAPhA* 79, 79-86.
- Levick, B. (1990), *Claudius*, Yale University Press.
- McAlindon, D. (1956), "Senatorial opposition to Claudius and Nero", *AJPh* 77, 113-132.
- McAlindon, D. (1957), "Claudius and the Senators", *AJPh* 78, 279-286.
- Scramuzza, V.M. (1940), *The Emperor Claudius*, Oxford.
- Suhr, E.G. (1955), "A Portrait of Claudius", *AJA* 59, 319-322.
- Vessey, D.W.T.C (1971), "Thoughts on Tacitus' Protrayal of Claudius", *AJPh* 92, 385-409.
- Wallace-Hadrill, A. (1983), *Suetonius*, London.

Resumen

Todas las fuentes antiguas presentan el ascenso al poder de Claudio como un evento fortuito. De acuerdo con ellas, Claudio fue emperador por casualidad y todo su imperio se caracterizó por la inseguridad y la inestabilidad. Tan gran inestabilidad caracterizó todo su gobierno que era natural que él sintiera miedo. Pero este defecto, el temor, aparece notablemente exagerado por Suetonio, quien dedica varios capítulos a su descripción. Sin embargo, cuando llega el momento de narrar la muerte de Claudio y su decisión de favorecer a su hijo Británico en su ascenso al trono y el coraje que esta decisión implicó, Suetonio presenta una narración de los hechos simple y reducida. Suetonio ha disminuido intencionalmente la importancia de este último acto de Claudio, narrándolo de una manera muy simple y concisa, sin comentarios, sin interpretación, a la vez que ha enfatizado y exagerado los defectos del emperador, el miedo y la crueldad. El propósito de este artículo es, por lo tanto, mostrar la tendenciosidad del relato de Suetonio y rescatar la imagen del emperador injustamente vilipendiado.

Palabras clave: muerte, miedo, crueldad, coraje, senado, clemencia, moderación, tendenciosidad, ridiculización, exageración, omisión.

Abstract

All ancient sources present Claudius' accession to power as a fortuitous event. According to them, Claudius became emperor by chance and all his reign was characterized by insecurity and instability. Such an instability being so great he was obviously afraid. But this defect, fear, is greatly exaggerated by Suetonius, who devotes several chapters to its description. Nevertheless, when the moment comes for him to narrate Claudius' death and his decision of the successor in favour of Britannicus, his son, and his courage implicit in that decision, Suetonius presents a simple and short narration of the facts. Suetonius has deliberately reduced the importance of this last act of Claudius, by narrating it in a simple and concise way, without commentaries, without interpretation, and at the same time, he has emphasized and exaggerated his defects, fear and cruelty. The main goal of this paper is, therefore, to show the tendentious feature present in Suetonius' narration and to rescue the image of the unjustly reviled emperor.

Keywords: Death, fear, cruelty, courage, Senate, clemency, moderation, tendentiousness, moc-

MARÍA NATALIA BUSTOS DE LEZICA

kery, exaggeration, omission.

RECIBIDO: 23-04-2008 - **ACEPTADO:** 12-06-2008

LA TRANSMISIÓN DE LOS EPIGRAMAS DAMASIANOS (SS. IV-X)

1. INTRODUCCIÓN

Al abordar la problemática de la transmisión de los epigramas compuestos por el papa Dámaso (366-384), la primera particularidad que se presenta es el carácter mixto de una tradición epigráfica, por una parte, y, por otra, de una tradición paleográfica, con la preeminencia de una sobre la otra de acuerdo con la dinámica histórica, cultural y literaria de cada período histórico. Aquello que hoy se denomina '*corpus*' de los epigramas damasianos no es más que el resultado moderno de una recopilación de textos procedentes de ambas tradiciones, que tuvo su origen en el s. XVI y se aumentó y perfeccionó gradualmente a medida que salían a la luz numerosos fragmentos de las inscripciones y se recuperaban las antiguas síloges epigráficas de la ciudad de Roma. La presente contribución tiene como finalidad examinar las diversas formas y circunstancias de transmisión de los epigramas desde que se colocaron en los cementerios suburbanos por voluntad del obispo de Roma en el s. IV hasta las primeras colecciones manuscritas de la época carolingia (ss. VIII-X). Se procura, pues, organizar las fases de transmisión del material que más tarde fue reunido en las ediciones impresas a partir del s. XVI¹.

2. TRANSMISIÓN EPIGRÁFICA

2.1. INSCRIPCIONES ORIGINALES FILOCALIANAS

Desde el punto de vista de la tradición textual de los epigramas damasianos, constituye un hecho de singular interés la posibilidad de confrontar las variantes de las sucesivas copias paleográficas y, en algún caso, también epigráficas con los arquetipos epigráficos 'firmados' por Dámaso y ejecutados materialmente por el célebre lapicida Furio Dionisio Filocalo². Numerosas inscripciones originales, conservadas íntegramente o en fragmentos, son prácticamente el úni-

¹ Esta contribución tiene como objetivo establecer el estado de la cuestión de la transmisión de los epigramas damasianos, a fin de llevar a cabo el trabajo de confrontación entre el material epigráfico y el paleográfico, que se realiza en el marco del Proyecto UBACyT F008 "Transformaciones en la recepción y transmisión de textos latinos clásicos: metodologías y lecturas en material seleccionado desde el tardoantiguo al siglo XXI", bajo la dirección de M. E. Steinberg.

² ED = FERRUA, A. 1942: *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano. Quedan excluidos del análisis los epigramas ED 1 y ED 2, ya que no fueron compuestos para ser grabados en el mármol y corresponden desde el siglo IV a la tradición manuscrita.

co testimonio de transmisión de la obra damasiana durante los tres primeros siglos, pues consta que hasta mediados del s. VII aún no había sido transcripta en colecciones de pública divulgación³. Cuando el papa Vigilio (537-555) se dispuso a reparar los daños causados en el suburbio romano por el asedio de los godos, se lamentó de la desaparición de las inscripciones reducidas a fragmentos en los santuarios que habían sido devastados por el ejército de Vitige⁴.

Tales circunstancias, sumadas a ciertos rasgos poéticos, como la frecuente autocitación y la reiteración del formulario encomiástico, sugieren que la intención del autor era ajena a la lectura continua de los epigramas en una publicación manuscrita y que esta poesía, de acuerdo con su carácter epigráfico, se hallaba arraigada en el espacio sagrado para el que había sido destinada y, por lo tanto, allí mismo debía ser actualizada y proclamada como una 'liturgia perenne' grabada sobre la piedra⁵. Por lo demás, frente a la supuesta fragilidad de un volumen manuscrito, es posible inferir la confianza propiamente romana en la perduración de las lápidas marmóreas, que habrían de conservar el nombre de Dámaso a través de los siglos (ED 57, 7)G⁶.

Desde las primeras ediciones impresas⁷, se tuvieron en cuenta tres criterios principales para discernir la autenticidad de las poesías damasianas: la autoridad de los códices de edad medieval, la *sphragis* del autor en el epigrama y la similitud de estilo en relación a las poesías *certe damasiana*. En el contexto de los precipitados descubrimientos arqueológicos del s. XIX, Giovanni Battista De Rossi inauguró la utilización de un ulterior criterio de principal importancia: la caligrafía filocaliana. La particular modelación de la escritura *quadrata* clásica ideada por Filocalo es una garantía casi absoluta de autenticidad, ya que no hay prueba alguna de que éste se aplicara a la epigrafía ni antes ni después del pontificado de Dámaso ni tampoco para otro fin que no fuese el de diseñar las elegantes inscripciones damasianas. La caligrafía filocaliana no sólo permite certificar la autoría del obispo de Roma, al modo de los restantes criterios, sino que otorga un altísimo grado de certeza de que la inscripción sea, además, el primer ejemplar oficial del texto damasiano.

Del conspicuo número de inscripciones en caligrafía filocaliana, once poseen un texto relativamente legible, de las cuales tres se conservan casi íntegra-

³ VIVES, J. 1954: "Las inscripciones de las catacumbas", *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas*, Madrid, pp. 409-603.

⁴ *sed periiit titulus confracto marmore sanctus* (ED 41, 7). Cfr. FERRUA, A. 1967: "I lavori del papa Vigilio nelle catacombe", *La Civiltà Cattolica*, pp. 143-148.

⁵ FONTAINE, J. 1981: *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, p. 114.

⁶ *quae Damasi teneant proprium per saecula nomen*.

⁷ Principalmente, FABRICIUS, G. 1562: *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana*, I, Basileae; FABRICIUS, G. 1564: *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana*, II, Basileae; BARONIUS, C. 1588-1607: *Annalium ecclesiasticorum*, XII, Romae; BARONIUS, C. 1586: *Martyrologium Romanum cum notis*, Romae; SARAZANI, M. M. 1638: *S. Damasi Papae opera quae extant cum notis*, Romae; RIVINUS, A. 1652: *S. Damasi carmina sacra hymni elogia et epigrammata*, Lipsiae; MERENDA, A. 1754: *S. Damasi Papae opuscula et gesta cum notis M. M. Sarazani*, Romae.

mente⁸: el elogio de Eutiquio en la vía Appia, el elogio de Santa Inés en la vía Nomentana y el epitafio de la difunta Proiecta⁹. Los fragmentos de un grupo de siete inscripciones coinciden con el texto completo de epigramas transmitidos por las síloges¹⁰, mientras que el texto de un último grupo de dieciocho epígrafes fragmentarios no encuentra correspondencia con los epigramas conservados en las síloges¹¹.

2.2. INSCRIPCIONES ORIGINALES NO FILOCALIANAS

Hay ciertas inscripciones que, pese a presentar peculiaridades propias de la escritura filocaliana, se apartan en gran medida de la severa norma epigráfica establecida por Filocalo: son las inscripciones denominadas 'semifilocalianas' o 'pseudofilocalianas'. El único ejemplo seguro de un epigrama damasiano escrito por medio de caracteres semifilocalianos corresponde al elogio de Nereo y Aquiles (ED 8), cuyos fragmentos fueron hallados en 1874 en la zona del ábside de la basílica subterránea del cementerio de Domitilla¹². El epígrafe presenta un estilo filocaliano decadente, realizado con posterioridad a los epígrafes *vere* filocalianos¹³. Según Maximilianus Ihm, no se trata de la inscripción original, sino de una copia confeccionada con posterioridad. No obstante, la caligrafía es demasiado cercana a la filocaliana como para suponer que haya habido necesidad de transcribirla luego de una destrucción como en el caso del epigrama ED 41, compuesto por Vigilio a mediados del s. VI.

Es más factible que sea un original no filocaliano adscribible cronológicamente al último período del pontificado de Dámaso o al pontificado de su sucesor, el papa Siricio (384-399), puesto que sobre la base del *graffiti* del 398 y de la inscripción datada en el 390, aún *in situ*, resulta posible que Siricio haya concluido los trabajos de la basílica iniciados por Dámaso al final de su pontificado¹⁴.

⁸ ED 37, 3, 4¹, 16, 19, 21, 24, 25, 34, 37, 47, 51; ICVR, IX 24310.

⁹ ED 21, 37, 51.

¹⁰ ED 7, 17, 18, 28, 29, 35, 48.

¹¹ ED 5, 6, 13, 14, 18-2, 22, 23, 26, 27, 30, 36, 38, 49, 52, 53, 54, 55, 56.

¹² DE ROSSI, G. B. 1863-1894: *Bullettino di Archeologia cristiana*, Roma, (1874, p. 5-35).

¹³ Sólo De Rossi pensó que se trataba de una inscripción realizada por Filocalo. De acuerdo con su teoría, después de la muerte de Dámaso, Filocalo habría abandonado el estilo dedicado al venerado pontífice a cambio de otro simplificado que utilizó para el papa Siricio. El epigrama, compuesto por Dámaso pero inscripto durante el pontificado de Siricio (384-399), habría sido preparado durante la construcción de la basílica en honor a los mártires. De Rossi funda su conclusión en dos hallazgos de la zona del santuario datados en los años 390 y 395. Para la datación de la basílica, cfr. PERGOLA, PH. 1986: "*Nereus et Achilleus martyres*: L'intervention de Damase à Domitille (avec un appendice sur les résultats des fouilles récentes de la Basilique de Damase à Generosa)", *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I*, Città del Vaticano, pp. 203-224.

¹⁴ FERRUA, A. 1942, op. cit., p. 101; VIVES, J. 1954, op. cit., p. 455; FASOLA, U. M. 1980: *La catacomba di Domitilla e la basilica dei martiri Nereo e Achilleo*, Città del Vaticano; FIOCCHI NICOLAI, V. 1998: "Origine e sviluppo delle catacombe romane", *Le catacombe cristiane di Roma: origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Regensburg, pp. 9-69.

Tanto el texto como la ejecución de las restantes inscripciones pseudofilocalianas¹⁵, parecen circunscribirse a la obra de Siricio, difícil de identificar, ya que éste no se dedicó mayormente a emprender nuevas obras, sino a prolongar aquellas comenzadas por Dámaso¹⁶.

Aunque no consta la existencia de inscripciones *vere* filocalianas ajenas al proyecto del papa Dámaso, sí consta la existencia de inscripciones damasianas que no fueron confeccionadas con la caligrafía filocaliana ni con la semifilocaliana. Se trata de los epitafios inscriptos con caracteres vulgares, según los tipos corrientes de la epigrafía de la segunda mitad del s. IV, que Dámaso dedicó a su madre Lorenza (ED 10) y a su hermana Irene (ED 11). Ambas inscripciones, grabadas sobre un soporte marmóreo similar y con semejantes características epigráficas, fueron colocadas simultáneamente en el cementerio de la vía Ardeatina¹⁷, muy probablemente durante los primeros años del pontificado de Dámaso, cuando aún no poseía la colaboración de Furio Dionisio Filocalo¹⁸.

2.3. COPIAS EPIGRÁFICAS

Dentro del repertorio tardo-romano, el epigrama de Eusebio es un ejemplo singular de transmisión de un texto epigráfico, debido a la coexistencia de los testimonios conservados: seis fragmentos del arquetipo filocaliano (ED 18); casi la totalidad de una lastra opistógrafa que presenta, en la superficie más antigua, un epígrafe datado en el año 214¹⁹ y, en la superficie contraria, una copia de la inscripción damasiana realizada hacia finales del s. VI (ED 18¹)²⁰, posiblemente a continuación de las invasiones longobardas de Ariulfo en el 592 o de Agilulfo en el 593; por último, las copias de las síloges de Lorsch y de Tours.

Si se considera la brevedad del texto y que la inscripción del s. VI fue copiada directamente desde el original filocaliano, las diferencias son no poco notables. Junto al primer verso del epigrama se añadió una cruz. Sólo en la firma de Filocalo, hay un error por adición en *pappae* por *papae*, por sustitución en *amatot* por *amator* y otro por sustitución voluntaria en *atque* por *adque*, que es la forma corriente en los epigramas damasianos. La presencia de la *s* entre *Damasi* y *pappae* puede ser entendida como un error involuntario o bien como una adición voluntaria de la abreviación del término *sanctus*. En el texto de la poesía, hay erro-

¹⁵ ED 48¹, 65, 17², 17¹, 49, 49² y 49³, 69, 75, 68, 47², 19¹.

¹⁶ PIETRI, CH. 1976: *Roma Christiana*, I, Roma, pp. 546-551.

¹⁷ SAINT-ROCH, P. 1981: "La région centrale du cimetière connu sous le nom de Cimetière des Saints Marc et Marcellien et Damase", *Rivista di Archeologia Cristiana*, Città del Vaticano, pp. 209-251; SAINT-ROCH, P. 1986: "Sur la tombe du Pape Damase", *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I*, Città del Vaticano, pp. 283-290.

¹⁸ FERRU, A. 1942, op. cit., p. 33.

¹⁹ CIL VI 1067.

²⁰ FERRU, A. 1942, op. cit., pp. 133-134.

res de sustitución en *sum* por *sua* y por omisión en *scinditur partes* por *scinditur in partes*, en *caede* por *caedes*, en *exemplo* por *extemplo*, en *omino* por *domino*, en *gliscent* por *gliscente* y en *tinacrio* por *trinacrio*.

También fue copiada directamente desde el epígrafe original, actualmente perdido, la inscripción dedicada a Pedro y Pablo en la basílica *Apostolorum* de la vía Appia (ED 20). Sólo se conservaban, al parecer, los tres primeros versos del epigrama cuando el *quadratararius* medieval realizó la copia al inicio del s. XIII, hoy visible en la pared izquierda del oratorio de Honorio III en la basílica de San Sebastián²¹. Respecto de la inscripción original se observa la omisión del vocablo *sponte*, reconstruible a través de las síloges epigráficas que transmitieron el texto del epigrama²².

A pesar de que escapa al período histórico en cuestión, es digna de mención la copia epigráfica de la mitad derecha de la inscripción del Vaticano (ED 3), verosímilmente ubicada en origen junto al acueducto en el monte que cae sobre el lateral derecho de la basílica. En un momento difícil de determinar, la inscripción fue desplazada hacia la pared exterior del lado derecho de la basílica²³, donde la vio Sabinus en la segunda mitad del s. XV, cuando consignó las particularidades ortográficas de la inscripción damasiana original: *adque, adgressus, quidquid, umor, immensi*.

En 1574, la inscripción fue colocada en dos partes en el pavimento de la basílica, hasta que en 1580 la mitad izquierda fue trasladada a un corredor subterráneo de las criptas vaticanas, donde se encuentra actualmente. En esa misma circunstancia, se añadió una copia de la mitad faltante, corrigiendo el texto en coincidencia con las notas de Sabinus: *atque por adque, humor por umor*²⁴. La diferencia entre el nuevo texto y las anotaciones de Sabinus fueron notadas por Ernst Diehl, aunque recién en 1928 Josep Vives, luego de un examen detenido de la inscripción, advirtió que la mitad derecha era una copia "con claros intentos de falsificación", realizada hacia finales del s. XVI²⁵.

2.4. CITAS Y ALUSIONES EN LA EPIGRAFÍA

La epigrafía métrica de los cristianos se manifiesta con un siglo y medio de atraso respecto de las inscripciones en prosa. Luego de la paz de la Iglesia, el número de composiciones métricas aumentó progresivamente, a la par de la imitación literaria, sintomática del proceso de conquista de un lenguaje específicamente cristiano²⁶. Frente a la prosa, los epígrafes en verso suelen acoger de mo-

²¹ FERRUA, A. 1990: *La basilica e la catacomba di S. Sebastiano*, Città del Vaticano, p. 53.

²² DE ROSSI, G. B. 1857-1888: *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, II, Romae, p. 32.

²³ FERRUA, A. 1942, op. cit., p. 90.

²⁴ *immensi* y *adgressus* se encontraban en la mitad original de la inscripción.

²⁵ DIEHL 1760; VIVES, J. 1928: "De arqueologia cristiana", *Analecta Sacra Tarraconensia*, pp. 261-270.

²⁶ TESTINI, P. 1980: *Archeologia Cristiana*, Bari, pp. 451-454.

do más evidente el repertorio acuñado por los modelos acreditados. Los epigramas del obispo de Roma, primera manifestación sistemática de una epigrafía métrica propiamente cristiana, asumieron una función emblemática en la praxis epigráfica latina desde finales del s. IV.

En lo que respecta al ámbito de los cementerios suburbanos de Roma, la emulación de los epigramas parece proceder del contacto inmediato con las lápidas conmemorativas. El prestigio del que gozaban las inscripciones oficiales de la Iglesia, firmadas por el mismo pontífice y colocadas en los sepulcros venerados, debió de ejercer una particular atracción sobre los fieles cristianos, que se apropiaron de los textos oficiales para sus propios epitafios, colocados, a menudo, en las cercanías de las tumbas martiriales acondicionadas por Dámaso.

En la zona del cementerio de Dámaso y de su familia sobre la vía Ardeatina, una difunta romana de nombre Julia reformuló en su epitafio métrico la presentación que el obispo había compuesto para su hermana Irene: *fuit mihi nativitas romana, nomen si queres / Iulia bocata so*²⁷. Las numerosas desviaciones de la norma demuestran que, hacia fines del siglo IV e inicios del siguiente, la tendencia a emular los elogios damasianos no se limitaba al círculo restringido de la aristocracia y del alto clero. A esta categoría pertenece el epitafio métrico del diácono *Redemptus* (ED 63), hallado en la región Liberiana del cementerio de Calixto, el cual reproduce el estilo laudatorio de las vecinas lápidas damasianas ED 15 y ED 16²⁸. Una inscripción votiva del cementerio *Iordanorum* alude a la inscripción que Dámaso había dedicado a uno de los siete hijos de Felicitas, sepultado en la misma catacumba de la vía Salaria²⁹. Del área funeraria de Pánfilo proviene la inscripción de un cierto *Leberianus*, que eligió dos versos del epigrama compuesto por Dámaso para sí mismo como texto de su propio epitafio³⁰.

Además de los epígrafes propiamente funerarios, el modelo del pontífice encontró un gran número de emuladores, eclesiásticos y laicos deseosos de componer inscripciones métricas para la conmemoración de nuevos monumentos, para la proclamación de dogmas o para alabanza de mártires, de papas y de otros personajes ilustres. En cuanto a las primeras, se destaca una serie de epígrafes consagrados a baptisterios³¹, entre los cuales sobresale el de Sixto III (432-

²⁷ ICVR, IV 11927; *hic soror est Damasi, nomen si quaeris, Irene* (ED 11, 2).

²⁸ En especial, las locuciones *subito rapuit sibi regia caeli* (ED 63, 2) y *nunc paradisi habet sumis qui ex hoste tropaea* (ED 63, 7) derivan de *perculerat saxis, tulerat qui ex hoste tropaeum: / martyrium primus rapuit levita fidelis* (ED 15, 4-5); *sublimes animas rapuit sibi regia caeli / hic comites Xysti portant qui ex hoste tropaea* (ED 16, 4-5).

²⁹ ICVR, IX 24312. *munus Alex[and]ro septem de fratribus uni / Marcel[lin]us ovans hunc abacum pos[ui]t; ICVR, IX 24310. septimus ex numero fratrum [---] / hic voluit sanctus martyr sua con[de]re membra] / atr[ia] quod] caeli sciret sibi lon[---].*

³⁰ ICVR, X 26653. *vivere qui prestat morienti / a semina terrae solve qui pot / uit letalia vincula morti / depositus Leberianus III id(us) acu / stas in pacem; vivere qui prestat morientia semina terrae, / solve qui potuit letalia vincula mortis* (ED 12, 2-3).

³¹ GROSSI GONDI, F. 1920: *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma, pp. 334-340.

440), todavía visible en el aula bautismal de San Juan de Letrán y en cuyo texto resuena el epigrama damasiano³²: *unus fons, unus spiritus, una fides*³³. Otra serie notable inaugurada por Dámaso corresponde a las inscripciones métricas que evocan el dogma del primado de Pedro, como aquella que fue colocada por Simplicio (468-483) en el pórtico de la basílica vaticana³⁴.

Fuera de Roma, hay importantes testimonios de la transmisión indirecta por medio de citas y alusiones en inscripciones de Bolsena, Pollentino, Viena, Spoleto y Milán³⁵. Son significativas las imitaciones, al modo de centones epigráficos, de Pavía y otro de Tréveris, en la que un cierto *Ericus* adaptó el epigrama sepulcral de Dámaso mediante la sustitución del nombre del obispo por el suyo propio³⁶. Dada la amplia y temprana propagación de los epigramas damasianos fuera de Roma, no se debe descartar la posibilidad de que hayan estado incluidos en aquellos formularios de uso privado, que se recopilaban principalmente en los grandes centros de producción y luego se difundían por todo el mundo romano, de modo que cualquiera podía servirse ocasionalmente de alguna fórmula consagrada para redactar su propio epitafio³⁷.

3. TRANSMISIÓN PALEOGRÁFICA

3.1. COPIAS AUSENTES EN LAS SÍLOGES CEMENTERIALES

Durante las invasiones bárbaras, los daños materiales más sensibles de las inscripciones damasianas se llevaron a cabo cuando los godos, guiados por Vitige, dispusieron el asedio de Roma en marzo del 537, intentando expugnarla por un año entero, hasta marzo del 538. El papa Vigilio (537-555) se dedicó a confeccionar nuevas inscripciones y a restaurar los monumentos dañados³⁸. Una inscripción recuerda la renovación del santuario erigido sobre la tumba del mártir Diógenes sobre la vía Salaria *vetus*, mientras que sobre la vía Salaria *nova* dos nuevos epígrafes métricos (ED 41 y ED 46) fueron compuestos en sustitución de los damasianos.

La lápida del elogio a Marcelino y Pedro (ED 28), cuyos fragmentos fueron recuperados en 1913, fue destruida probablemente con motivo de una irrupción de los godos en el complejo *ad duas lauros*. A diferencia de los elogios damasianos ED 31 y ED 32 del mismo cementerio, el epigrama no fue incluido en las sí-

³² *una Petri sedes, unum verumq. lavacrum* (ED 4, 5)

³³ DIEHL 1513.

³⁴ ICVR II, 55. *qui regni claves et curam tradit ovilis, / qui coeli terraeque Petro commisit habenas, / ut reseret clausis, ut solvat vincla ligatis, / Simplicio nunc ipse dedit sacra iura tenere, / praesule quo cultus venerandae cresceret aulae*. Cfr. GROSSI GONDI, F. 1920, op. cit., pp. 343-344.

³⁵ DIEHL 3433, 3427, 2440, 1851, 1044. FERRUA, A. 1942, op. cit., p. 14.

³⁶ FERRUA, A. 1942, op. cit., p. 13, p. 112.

³⁷ FERRUA, A. 1942, op. cit., p. 13; GROSSI GONDI, F. 1920, op. cit., pp. 411-414.

³⁸ FERRUA, A. 1967, op. cit.

loges medievales, puesto que al parecer ya no se encontraba en su sitio original en la época de recolección de los textos epigráficos³⁹. Sin embargo, dentro del sistema heterogéneo de transmisión del 'corpus' damasiano, el *carmen* de Marcelino y Pedro constituye un ejemplo excepcional, ya que se conservó interpolado en el relato legendario de los mártires compuesto por un autor anónimo, que hacia inicios del s. VI visitó la catacumba *ad duas lauros* y copió el texto del epígrafe directamente desde la lápida marmórea⁴⁰.

Por otra parte, la práctica de hacer coincidir el altar de la celebración eucarística con la tumba del mártir, intensificada desde la primera mitad del s. VI, llevó a la creación de verdaderas basílicas *ad corpus*⁴¹, que en numerosos cementerios afectaron radicalmente las precedentes organizaciones damasianas. La basílica construida por Honorio (625-638) en la vía Nomentana comportó cambios drásticos en el santuario primitivo de Santa Inés, cuya lápida fue utilizada en el pavimento de la nueva construcción, de donde fue extraída en 1728. A pesar de que la inscripción no pudo ser recopilada en las síloges medievales junto con los otros epigramas damasianos, el texto, conservado entre antiguos manuscritos de Prudencio, fue transcrito en el s. VI directamente desde la inscripción filocaliana o desde alguna síloge anterior a las conocidas del s. VII⁴².

El tercer epigrama transmitido por códices diversos del conjunto del 'corpus' es el que Dámaso compuso para su propia tumba en la vía Ardeatina (ED 12). Como señaló Angelo Silvagni, parece extraño que el epitafio del pontífice, enterrado en el suburbio de Roma, haya sido excluido de las síloges cementeriales, mientras que aparece intercalado en antologías carolingias que no tienen ninguna inscripción cementerial⁴³. Se podría presumir que se trata de una interpolación realizada a partir de algún apógrafo más completo de inscripciones cementeriales, pero la multiplicidad y diversidad de los códices inducen a incluirlo en la fuente que es común a todas las colecciones que lo presentan, es decir, la segunda síloge Vaticana. Silvagni propone, entonces, la hipótesis de que el autor de esta síloge haya transcrito la inscripción damasiana en el s. VIII en la basílica de San Pedro, donde habría estado colocado el epitafio luego del traslado del cuerpo del pontífice a la ciudad de Roma.

³⁹ GUYON, J. 1986: "L'oeuvre de Damase dans le cimetière 'aux deux lauriers' sur la via Labicana", *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I*, Città del Vaticano, pp. 225-258.

⁴⁰ AA. SS. iunii I: *Haec omnia Damasus cum lector esset puerulus didicit ab eo qui eos decollaverat et postea factus episcopus in eorum sepulcro his versiculis declaravit*.

⁴¹ FIOCCHI NICOLAI, V. 1998, op. cit., p. 59.

⁴² DE ROSSI, G. B. 1857-1888, II, op. cit., pp. 44-45.

⁴³ Anth. Isidoriana; Cod. carminum Theodulfi; Sylloge Cantabrigensis. Cfr. SILVAGNI, A. 1921: "Nuovo ordinamento delle sillogi epigrafiche di Roma anteriori al sec. XI", *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, pp. 179-229.

3. 2. SÍLOGES CAROLINGIAS

Hacia mediados del s. VII, durante el auge del peregrinaje romano⁴⁴, la situación de los epigramas damasianos se mantenía relativamente inmutable desde el punto de vista de su ubicación topográfica y de la integridad y visibilidad de las lápidas en los santuarios martiriales. Los centenares de *graffiti* trazados sobre las paredes de las criptas martiriales revelan la fuerte presencia de visitantes procedentes del área anglosajona, franco-longobarda, africana y, naturalmente, de peregrinos locales⁴⁵. Los tres itinerarios conocidos como *Notitia ecclesiarum*, *Itinerarium Malmesburiense* y *De locis* constituyen el mejor testimonio de la dinámica del peregrinaje a los santuarios del suburbio romano⁴⁶. Estas guías, de carácter práctico, ofrecían la información topográfica indispensable sobre la localización de los cementerios junto con los nombres de los mártires venerados hacia la mitad del s. VII.

En el contexto del peregrinaje internacional, surgió la primera 'edición' de los epigramas damasianos, difundida por todo Occidente⁴⁷. A mediados del s. VII, se redactó un itinerario similar a los mencionados, que intercalaba las inscripciones cristianas relativas a los *loca sancta* enumerados en la guía de la ciudad de Roma, incluyendo, naturalmente, gran parte de las inscripciones del papa Dámaso. Pero la unión entre el itinerario y la ilustración epigráfica debió de fraccionarse tempranamente. La colección de inscripciones, separada del itinerario, perdió partes importantes antes de ser recuperada y difundida en numerosas redacciones a partir del renacimiento carolingio. Mientras que el objetivo de la colección primitiva era principalmente devocional, en la edad carolingia los epigramas despertaron el interés de los ambientes intelectuales y artísticos, de manera que las inscripciones fueron despojadas del contenido propio del itinerario sagrado para ser insertadas fragmentariamente en verdaderas antologías poéticas de uso literario y escolástico denominadas *syllogae epigraphicae*⁴⁸.

En líneas generales, los redactores de las síloges omitieron poesías enteras, establecieron un nuevo orden topográfico y se permitieron añadidos, enmiendas y modificaciones que alteraron gravemente la colección primitiva. Con frecuencia, las síloges presentan una secuencia desarticulada de los epigramas y éstos raramente son introducidos mediante la indicación del santuario de procedencia y el título. Además, es habitual la exclusión del texto en prosa de las inscripciones, por lo que muchos epigramas han sido transmitidos de modo incomple-

⁴⁴ GUYON, J. 1976: "Le pélerinages à Rome dans la Basse-Antiquité et le Haut Moyen-Âge (IVe-IXe s.)", *Pélerins de Rome*, Paris, pp. 41-70.

⁴⁵ FIOCCHI NICOLAI, V. 2000: "Sacra martyrum loca circuire: Percorsi di visita dei pellegrini nei santuari martiriali del suburbio romano", *Christiana loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, Roma, pp. 221-230.

⁴⁶ VALENTINI, R. - ZUCCHETTI, G. 1942: *Codice Topografico della città di Roma*, II, Roma. pp. 67-153.

⁴⁷ FERRUA, A. 1942, op. cit., pp. 14-17.

⁴⁸ Para una síntesis de las colecciones epigráficas, cfr. TESTINI, P. 1980, op. cit., pp. 32-36.

to, de manera que a menudo carecen del nombre del mártir al cual le estaba dedicado el elogio y del nombre de Dámaso, cuando se hallaban fuera del texto versificado. Las síloges Centulensis, Einsidlensis, Harelana, Laurenschamensis, Turonensis y Viridunensis forman un grupo homogéneo por contenido, datación y origen de las colecciones epigráficas. Faltan por completo las inscripciones de las vías Flaminia, Aurelia y Portuense, casi todas las de la vía Nomentana y hay notorias ausencias para otras vías.

Aunque carece de títulos y de orden topográfico, la más completa es la síloge Palatina o Laurenschamensis (L) del monasterio de San Pedro en Lorsch (ss. IX-X)⁴⁹. Junto con la Palatina, forman un grupo homogéneo la síloge del códice Harleiano (H) del s. XV⁵⁰ y la síloge Centulensis (C) redactada en Saint-Riquier (ss. VIII-IX)⁵¹. Menos completa que (L) pero de singular importancia es la síloge Turonensis (T)⁵², que conservó cierto orden topográfico y algunos de los títulos⁵³. Muchos más títulos que en la síloge (T) fueron transcritos en la síloge Viridunensis (V), asignada por De Rossi al año 761 pero conocida por un manuscrito de Verdun del s. X⁵⁴. Si bien presenta varias lagunas, reproduce con precisión las indicaciones topográficas de la zona de las vías Salaria y Nomentana⁵⁵. Entre las colecciones de menor importancia, cabe mencionar la síloge Einsidlensis (E) de los siglos VIII-IX⁵⁶, la síloge Cantabrigensis (Ca) del s. XII⁵⁷ y la del códice Parisino (P)⁵⁸.

3.3. CITAS Y ALUSIONES EN TEXTOS PALEOGRÁFICOS

El excesivo empeño que en el s. XIX se puso en la investigación de la fuentes de los autores cristianos, sobre todo, respecto de los clásicos, ignorando el panorama sincrónico de las producciones más tardías, condujo a la desnaturalización de la poesía latina del s. IV, cuyo procedimiento fundamental es precisamente la *retractatio* de los autores antiguos. No obstante, el minucioso trabajo de la *Quellenforschung* para la obra damasiana facilita considerablemente el examen del fenómeno de la transmisión de los epigramas por medio de citas y alusiones

⁴⁹ Sylloge Laurenschamensis (L): cod. Vat. Palat. 833. Cfr. DE ROSSI, G. B. 1857-1888, II, op. cit., n. VIII. Contiene las inscripciones ED 4, 7, 8, 11, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 32, 33, 40, 42, 43, 44, 47, 48, 50, 57.

⁵⁰ cod. Harleiano 3685. Cfr. DE ROSSI, G. B. 1857-1888, II, op. cit., n. IX.

⁵¹ Sylloge Centulensis (C): cod. Petropolitano F. XIV. Cfr. DE ROSSI, G. B. 1857-1888, II, op. cit., n. VII.

⁵² Sylloge Turonensis (T): cod. Closterneoburgensi 723 (s. XII); cod. Göttweihensi 64, alias 78. Cfr. DE ROSSI, G. B. 1857-1888, II, op. cit., n. VI.

⁵³ Por ejemplo, para ED 7 indica *in via Ostiensi iuxta sanctum Paulum*; en ED 8 incluye el primer verso en prosa omitido en (L); para ED 20 señala la ubicación *in via Apia in sancto Sebastiano*.

⁵⁴ Sylloge Viridunensis (V): cod. Viridunensi 45 (s. X). Cfr. DE ROSSI, G. B. 1857-1888, II, op. cit., n. VIII.

⁵⁵ En particular para las inscripciones ED 39, 40, 42, 43, 44, 46, 57, 58.

⁵⁶ Sylloge Einsidlensis (E): cod. Einsid. 226. Cfr. DE ROSSI, G. B. 1857-1888, II, op. cit., n. II.

⁵⁷ Sylloge Cantabrigensis (Ca): cod. bibl. Univers. Cantabrigensis Kk.IV.6 (s. XII).

⁵⁸ Sylloge codicis Parisini 8071 (P) (siglos X-IX).

en la literatura posterior⁵⁹.

Entre finales del s. IV e inicios del s. V, cabe destacar la presencia de referencias a los poemas damasianos en el *Peristephanon* de Prudencio⁶⁰, redactado luego de un impactante recorrido por los santuarios romanos⁶¹, y en los *Carmina natalicia* de Paulino de Nola⁶². A lo largo del s. V, el desarrollo de la épica cristiana favoreció la difusión de los epigramas, presentes en la obra de Sedulio, Paulino de Périgueux y Enodio⁶³. Entre la poesía de este siglo, donde más se advierte la fuerza expresiva de las fórmulas y locuciones acuñadas por Dámaso en las inscripciones monumentales de las catacumbas de Roma es en la obra de Draconcio⁶⁴. En el marco de la epopeya hagiográfica de mediados del s. VI, aparecen referencias a los epigramas en la obra de Venancio Fortunato⁶⁵.

Hacia fines del s. IV, comenzó la circulación de relatos hagiográficos anónimos y en prosa, que se diferencian de las *passiones* primitivas por una orientación particular que Delehaye denominó 'épica'⁶⁶. Los epigramas damasianos constituyen una fuente de información privilegiada para los autores de los relatos legendarios y, a menudo, se advierte que los datos fueron tomados directamente desde las inscripciones monumentales del pontífice, como en la *passio* de Félix y Adaucto del s. VII, donde se describe la tumba de los mártires y se precisa de la posición del cementerio de Commodilla⁶⁷. Por otra parte, la presencia del texto damasiano en el origen de la elaboración de la *passio* es delatada por una incompreensión del epigrama, en especial del primer verso *o semel adque iterum vero de nomine Felix* (ED 7, 1), que dio lugar a la inserción de dos hermanos presbíteros de nombre Félix en la leyenda hagiográfica: *Fuere autem duo fratres, nomine et opere Felices, ambo presbyteri*. En cuanto a la leyenda de Marcelino y Pedro, mencionada en relación a la copia del s. VI (ED 18¹), es evidente que el rela-

⁵⁹ WEYMAN, C. 1905: Vier Epigramme des hl. Papstes Damasus I, München; WEYMAN, C. 1926: Beiträge zur Geschichte der christlichen lateinischen Poesie, München; IHM, M. 1895: "Die Epigramme des Damasus", *Rheinisches Museum für Philologie*, Frankfurt; IHM, M. 1895: *Damasi epigrammata. Accedunt pseudodamasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea*, Lipsiae; AMEND, M. 1894: *Studien zu den Papstes Damasus. Nebst einem Anhang: Damasi Carmina*, Würzburg.

⁶⁰ *Perist.* II, 568; *Perist.* IV, 191; *Perist.* V, 92, 237; *Perist.* V, 257; *Perist.* XI, 7-10, 13, 28-30; *Perist.* VIII, 7; *Perist.* X, 947; *Perist.* XIV, 16; *Perist.* XIV, 21. En otras obras: *Contra Symm.* I, 46; *Contra Symm.* I, 482; *Cath.* X, 94; *Apoth.* 656. Para más referencias, cfr. WEYMAN, C. 1896, op. cit.; WEYMAN, C. 1905, op. cit.

⁶¹ Sobre el viaje de Prudencio a Roma donde recibió la inspiración literaria de los epigramas damasianos, cfr. FUX, P.-Y. 2003: *Les sept Passions de Prudence (Peristephanon 2.5.9.11-14)*, pp. 57-61.

⁶² *Carm.* XII, 1; *Carm.* XIII, 1-2; *Carm.* XIX, 10; *Carm.* XXI, 374; *Carm.* XX, 5, 66; *Carm.* XXI, 423; *Carm.* XXII, 90; *Carm.* XXVII, 309; *Carm.* XXVIII, 264; *Carm.* XXXV, 219.

⁶³ Para Sedulio, cfr. *Pasch. carm.* I, 338; III, 227, 139-140; V, 262, 54. Para Paulino, cfr. *Vit. Mart.* I, 16, 143; II, 400, 677; IV, 169; VI, 4; V, 260. Para Enodio, cfr. 348, 15.

⁶⁴ *Or.* 100; *Controv.* 65; *Or.* 281; *Satisf.* 114; *Satisf.* 312; *Med.* 206; *Med.* 330; *Med.* 444; *Controv.* 272; *De Deo* III, 49; *De Deo* III, 120. Cfr. AMEND, M. 1894, op. cit., pp. 10-12.

⁶⁵ *Carm.* IV, 7, 9. *Carm.* II, 19, 1-5.

⁶⁶ DELEHAYE, H. 1966: *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, pp. 172-173.

⁶⁷ AA. SS. augusti VI, pp. 546-547. Cfr. GROSSI GONDI, F. 1919: *Principi e problemi di critica agiografica. Atti e spoglie dei martiri*, Roma, p. 45.

to fue construido a partir de la breve narración del epigrama de Dámaso⁶⁸. En la edad carolingia, se compuso una *passio* métrica que reproduce los hechos del epigrama damasiano ya modificados por la leyenda en prosa⁶⁹.

Por último, cabe recordar las menciones a las inscripciones damasianas en los itinerarios del suburbio de Roma, cuya mejor expresión está representada por el *De locis sanctis martyrum*, que invita a los peregrinos a detenerse ante la tumba de Félix y Adaucto en el cementerio de Commodilla: *et non longe inde ecclesia sancti Felicis est ubi ipse dormit, cum quo quando ad caelum migravit, pariter properabat Adauctus*, en abierta alusión al epigrama ED 7, *qua ad caelum victor pariter properavit Adauctus*⁷⁰.

4. CONCLUSIÓN

El análisis de las diversas formas de transmisión permite extraer importantes conclusiones para el abordaje literario y para el estudio de la recepción de los epigramas damasianos desde el s. IV al s. X. En primer lugar, se vuelve evidente que el concepto de '*corpus*', en el sentido de obra unitaria y orgánica, no es más que la consecuencia de un proceso de recolección progresiva de los epigramas, acentuado desde el s. XVI, pero ya comenzado, en alguna medida, en el primitivo itinerario devocional de mediados del s. VII. Esta observación, por más elemental e irrefutable que parezca, ha sido ignorada por la crítica literaria del s. XIX y gran parte del XX, que, a partir de la lectura continua de los epigramas, los condena por la "repetición hasta la náusea" de las mismas expresiones⁷¹.

En segundo lugar, la heterogeneidad de la transmisión pone de manifiesto el carácter inacabado del '*corpus*', ya que en el proceso de recolección de los epigramas se advierte la presencia de un factor que podría denominarse 'casualidad', fundado en la discontinuidad de los hallazgos arqueológicos y de la recuperación de manuscritos. En efecto, por diferentes motivos, numerosos epigramas fueron transmitidos con independencia de las síloges y se conser-

⁶⁸ AA. SS. iunii I, pp. 173-176.

⁶⁹ AA. SS. iunii I, p. 176.

⁷⁰ Debido a una interpretación errónea del epigrama de la tumba de Dámaso, el redactor del *De locis* aclara que el papa está enterrado junto a su hermana Marta, *sanctus Damasus papa depositus est et soror eius Martha*, cuando en realidad el epigrama se refiere a Marta, personaje bíblico, que vio resucitar a su hermano Lázaro luego de tres días (*Io. 11, 39-43*), *post tenebras, fratrem post tertia lumina solis / ad superos iterum Martae donare sorori* (ED 12, 4-4). Posiblemente a una lectura equivocada se debe también la adición de un santo llamado *Victor*, enumerado en el itinerario a continuación de los mártires Proto y Jacinto de la catacumba de Bassilla. En efecto, el elogio ED 47, situado en la cripta de estos mártires, finaliza con la afirmación de que Jacinto, *victor*, mereció la palma y Proto la corona, *hic victor meruit palmam prior ille coronam* (ED 47, 6).

⁷¹ FERRUA, A. 1942, op. cit., p. 12. Para una valoración crítica de este aspecto en los epigramas damasianos, cfr. PRICOCO, S. 1953: "Valore letterario degli Epigrammi di Damaso", *Miscellanea di Studi della Letteratura cristiana antica*, 4, Catania, pp. 19-40.

van en códices aislados, en el arquetipo damasiano o en una copia epigráfica posterior. A la inversa, en las síloges hay epigramas de los que no se conserva ningún rastro del epígrafe original. Unos subsisten en modo tan fragmentario, que resultan ilegibles y de otros se tiene noticia de que existieron, pero no se recuperaron fragmentos considerables ni fueron copiados en las síloges de época medieval.

En cuanto a la recepción de los epigramas, se observa la transformación de las formas de transmisión del texto, de acuerdo con las expectativas de los lectores en cada período histórico, del que se distinguen, en líneas generales, tres fases sucesivas. En una primera fase (ss. IV-VI), los epigramas permanecen principalmente dentro del ámbito funerario; los textos son leídos y copiados desde la lápidas originales y, fuera de Roma, circulan posiblemente en formularios de uso privado para la producción de nuevos textos de tipo sepulcral. Paralelamente, poetas como Prudencio y Paulino de Nola conocen los epigramas en los mismos cementerios de Roma y, desde entonces, comienza una difusión literaria que perdura en el Medioevo. Una segunda fase (ss. VII-VIII) está caracterizada por el carácter devocional de la lectura de los epigramas en el marco del peregrinaje masivo e internacional; los epigramas son recogidos en íntima conexión al itinerario de los lugares santos del suburbio de Roma. En la tercera fase (ss. VIII-X), los lectores del período carolingio se desentienden del interés religioso del período anterior y los epigramas pasan a formar parte de antologías poéticas, con la consecuente transformación del texto original.

Finalmente, queda por examinar de manera sistemática dicha transformación, en qué modo y en qué medida se puede descubrir el horizonte de recepción de los epigramas en relación al movimiento literario que se extendió durante todo el período carolingio, garantizando la continuidad de la transmisión de los textos damasianos desde el Medioevo hasta la actualidad.

Inés Warburg

UBA - UCA - CONICET

ineswarburg@hotmail.com

Resumen

La presente contribución tiene como finalidad examinar las diversas formas y circunstancias de transmisión de los epigramas damasianos desde que se colocaron en los cementerios suburbanos por voluntad del obispo de Roma en el s. IV hasta las primeras colecciones manuscritas de la época carolingia (ss. VIII-X).

Palabras clave: Dámaso - epigramas - transmisión- epigrafía métrica - poesía tardoantigua

Abstract

The aim of this contribution is to examine the different forms and circumstances of transmission of Damasus' epigrams that were placed in suburban cemeteries by the will of the bishop of Rome in the fourth century until the early manuscript collections of the Carolingian period (eight century to tenth century).

Keywords: Damasus - epigrams -transmission- metrical epigraphy- late antiquity poetry

RECIBIDO: 23-05-2008 - **ACEPTADO:** 6-08-2008

EL CARMEN PASCHALE DE SEDULIO COMO POEMA ALEGÓRICO: EL SIMBOLISMO DE LOS NÚMEROS

I. CONSIDERACIONES PREVIAS

El latín cristiano es especialmente proclive al lenguaje figurado para expresar de forma gráfica y, a veces, eficaz los principales conceptos de su religión¹, como puede comprobarse, por ejemplo, en las parábolas de Jesús que aparecen en el Nuevo Testamento.

La comprensión del sentido figurado de esas parábolas apenas ofrece dificultades por la sencillez de las comparaciones y metáforas empleadas. Ahora bien, esta situación es muy distinta en los textos poéticos cristianos, en los que las expresiones figuradas no son tan simples ni elementales. El uso que de ellas hacen los poetas latinos para interpretar, fundamentalmente, el sentido espiritual o doctrinal de las Sagradas Escrituras adolece, en ocasiones, de un marcado retoricismo que dificulta en gran medida su comprensión. Esta dificultad es aun mayor si tenemos en cuenta el predominio de lo abstracto y teológico en la exégesis de carácter tipológico de los textos bíblicos. A ello hay que sumar otros dos factores no menos importantes y que afectan al plano puramente formal del latín poético: la presencia de un vocabulario rebuscado y afectado y la tendencia a la verbosidad y a los giros perifrásticos.

II. SEDULIO, POETA ALEGÓRICO

A) *El Carmen Paschale y las imágenes alegóricas*

Un caso sobresaliente del sofisticado uso de expresiones figuradas es la poesía de Sedulio y, en particular, su *Carmen Paschale*², compuesto a mediados del siglo V. Aunque el hilo argumental de esta obra son los *clara miracula* divinos (*Carm.* I 23-26), con especial atención a la vida, muerte y resurrección de Cristo, conviene advertir que el texto de Sedulio no es un mero poema narrativo de tono épico y de contenido bíblico, como en el caso, por ejemplo, de la *Historia Evangelica* de Juvenco, considerado el primer testimonio de la épica latina cristiana.

* Una primera versión, más abreviada, de este trabajo se presentó en las I Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos ORDIA PRIMA: "Imágenes y representaciones en la antigüedad grecolatina" (Universidad de Córdoba, Argentina, 2-4 de agosto de 2007).

¹ Vid. Blaise 1955: 40 y ss.

² Para el texto del *Carmen Paschale* = *Carm.* sigo la edición de Huemer de 1885. En las citas extensas del poema se indica en romanos el libro correspondiente de los cinco que conforman la obra; en números arábigos, los versos y, después, la página de la edición manejada. Las traducciones de poema latino de Sedulio son todas mías y también las del *Opus Paschale*.

El *Carmen Paschale* es, en efecto, algo más que un poema narrativo de contenido bíblico. Su autor pretende, ante todo, dar a conocer el mensaje oculto y espiritual de los actos de Dios y Cristo, es decir, revelar el significado místico de los hechos narrados en el Antiguo y Nuevo Testamento³ y, en particular, su *mystica virtus* (*Carm.* I 75), sus *mystica miracula* (IV 264) y sus *mystica secreta* (V 241), como luego veremos. Para ello el medio expresivo al que el autor recurre con más frecuencia son las locuciones figuradas. Entre ellas ocupan un lugar destacado las imágenes alegóricas⁴, es decir, representar o designar una cosa mediante otra cosa distinta, así como las disquisiciones sobre el simbolismo de los números.

B) *Testimonios e interpretación*

B. 1. *El simbolismo de los números*

Veamos, en primer lugar, el sentido alegórico que en el *Carmen Paschale* tienen algunos números. Del número tres -cuyo valor simbólico y mágico es de sobra conocido- los ejemplos son especialmente frecuentes, por lo que sólo nos vamos a detener en los más representativos. Uno de ellos es el episodio relativo a los regalos de los Reyes Magos, del que nos cuenta Sedulio lo siguiente (*Carm.* II 93-101, pp. 50-1):

Thensaurisque simul pro religione solutis,
ipsae etiam ut possint species ostendere Christum,
aurea nascenti fuderunt munera regi,
tura dedere Deo, myrram tribuere sepulchro.
Cur tria dona tamen? Quoniam spes maxima vitae est
hunc numerum confessa fides, et tempora summus
cernens cuncta Deus, praesentia, prisca, futura,
semper adest semperque fuit semperque manebit
in triplici virtute sui [...]⁵

"Y cuando abrieron, conforme al ritual, de una vez los tesoros, como muestra de que esos mismos objetos también podían representar a Cristo, le ofrecieron oro al nacido por ser rey, incienso le dieron por ser Dios y mirra como tributo a su sepulcro. ¿Pero por qué tres regalos? Porque la mejor esperanza de vida es la fe, que se expresa en ese número, así como el sumo Dios que distingue cada periodo de tiempo, el

³ Sobre el uso de la exégesis bíblica en el *Carmen Paschale* véase, en particular, Small 1986 y Springer 1988: 71 y ss., especialmente pp. 84-90. Para una visión general vid. Roberts 1985.

⁴ Este aspecto, que ya fue destacado, aunque de forma superficial, por Manitius 1891: 309 y ss, no ha sido objeto de especial atención por parte de los estudiosos de Sedulio, con excepción de Mayr 1916: 56 y ss, Small 1986, Springer 1988: 88-90 y, en cierta medida, Corsaro 1956: 189-190. Habla de pasada de ello Fontaine 1981: 250.

⁵ Acerca de este pasaje véase Springer 1988: 85 y 89.

presente, el pasado y el futuro. Siempre está, siempre fue y siempre permanecerá en su triple virtud"

Esta explicación simbólica de los dones de los Reyes Magos es mucho más extensa en la versión prosificada que el propio Sedulio realizó del *Carmen Paschale*, y que se conoce como *Opus Paschale*⁶. En ella se indica lo siguiente:

Nec devotionem munerum divino caruisse nutu credamus. Nam per illas species merito variae significationis oblatas Christi potentia patuit declarata. Aurum namque diligentius inquiramus quid pronuntiet adtributum? Sine dubio tam praeclara materies et opulentia metallici splendoris inradians utpote regi memoratur inlata. Sed et in hoc rege duplicem fatemur esse substantiam: Christus enim et spiritualiter regnat in caelis, et carnaliter natus est rex Iudaeis. Turis autem munus, quia religioso libamini illud olim proficiebat incensum, Christo datur ut Deo; myrra vero, quia tumulandis est apta corporibus, humanam morituro per carnem sepulchralem traditur ad honorem. Ipsa quoque trinae quantitatis oblatio cultum catholici dogmatis pronuntiabat ex numero, quippe Deus omnipotens, qui praesentia praeterita conspicit ac futura semperque manet, mansit iugiter ac manebit, triplicis in sua deitate virtutis in eorum temporum cursu rerum omnium posuit fundamentum, quamquam praesentia sub eius oculis semper universa consistant, qui nec vetustatis senium nec iuventutis suscepit incrementum, sed qui semper quod est idem esse non desinit (*Op.* II 8, 17-20, p. 207; II 8, 1-15, p. 208)

"Y no pensemos que el ofrecimiento de los regalos no era una manifestación de Dios. Porque el poder de Cristo se puso claramente de manifiesto gracias a estos objetos, entregados como dones en razón de su distinto significado. Así pues, ¿podemos averiguar exactamente el significado del oro como tributo? Sin duda, porque este material tan preciado y radiante por la riqueza y nobleza de su metal se recuerda por su atribución, como es natural, al rey. Pero digamos también que en este rey se contienen dos seres, pues, por un lado, Cristo reina, de forma inmaterial, en los cielos y, por otro, carnalmente, nació como rey de los judíos. El regalo del incienso es la ofrenda a Cristo como Dios porque en otro tiempo se aprovechaba el incienso quemándolo en los sacrificios religiosos; la mirra, por su parte, se le ofrece a él, como hombre que por su condición carnal debe morir, para honrar su sepulcro, pues

⁶ Para el *Opus Paschale* = *Op.* sigo también la edición de Huemer (1885), con indicación en números romanos del número del libro y del capítulo correspondiente y, a continuación, las líneas del texto y la página o páginas de dicha edición.

la mirra se aplica a los cuerpos cuando son enterrados. La propia ofrenda de esta triple cantidad era además la proclamación del culto del dogma católico por su propio número. Porque Dios omnipotente, que contempla el presente, el pasado y el futuro y siempre está, estuvo permanentemente y estará, estableció en ese periodo de tiempo como base de todas las cosas su divinidad de triple virtud, aunque bajo sus ojos todas las cosas siempre sean del presente, pues ni alcanzó la edad proveya de la vejez, ni experimentó el crecimiento de la juventud, sino que no deja de ser el mismo que siempre es"

La primera impresión que se tiene al leer este texto, todo un *excursus* sobre la naturaleza eterna y abstracta de Dios, es la verbosidad y prolijidad del latín empleado⁷. Sin embargo, a pesar de su artificioso retoricismo, este testimonio nos da la clave del sentido espiritual de los tres dones de los Reyes, sentido espiritual que se consigue gracias a las expresiones figuradas e imágenes alegóricas aplicadas a los tres regalos.

No era la primera vez que los tres regalos de los Reyes Magos eran objeto de interpretación mística por parte de los poetas cristianos. Un siglo antes que Sedulio, el poeta Juvenco también prestó atención a este asunto en su *Historia Evangélica* (I 246-251). Dice al respecto Juvenco:

Gaudia magna Magi gaudent sidusque salutant,
et postquam puerum videre sub ubere matris,
deiecti prono straverunt corpore terram
submissique simul quaesunt; tum munera trina
tus, aurum, murram regique hominique Deoque
dona dabant [...]

"Experimentan los Magos una gran alegría, dan vivas al astro y, después que vieron al niño al pecho de su madre, tras haberse echado a tierra, se tendieron en el suelo con sus cuerpos boca abajo y al mismo tiempo suplican humillados. Entonces le iban ofreciendo tres dones de incienso, oro y mirra y se los daban como regalos al que era rey, hombre y Dios"⁸

Para Juvenco, por tanto, los tres regalos simbolizan simplemente la realeza, la divinidad y la pasión de Cristo. Por su parte, para Sedulio esa interpretación

⁷ Sobre este aspecto véase Curtius 1955: 649-652 (vol. I), cuya visión excesivamente crítica del poema seduliano ha sido justamente matizada por Small 1986 y Springer 1988: 110 y ss.

⁸ Traducción de Miguel Castillo Bejarano: Juvenco, *Historia Evangélica*, Madrid: Gredos, 1998, p. 80, sobre el texto latino editado por Johannes Huemer, *Gaii Iuvenici Evangeliorum libri quattuor*, Vindobonae (Viena), 1891, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL vol. 24) (reimpr. New York-London, 1968).

es insuficiente o demasiado evidente y por ello va más lejos, en pos de un sentido espiritual mucho más profundo, que no es otro que relacionar los tres regalos con la triple naturaleza de la propia Trinidad y, a su vez, con la triple manifestación del Tiempo, presente, pasado y futuro, conceptos y números de los que también de forma alegórica se ocupa Sedulio en otros pasajes del *Carmen Paschale*, como, por ejemplo, a propósito de la Trinidad (*Carm.* I 291-299), texto en el que de forma tipológica se relaciona un hecho del Antiguo Testamento con otro del Nuevo Testamento.

Otro tanto cabe decir de los milagros de Dios ocurridos durante la travesía de Moisés por el desierto⁹. No menos simbólico, como ya señaló Small 1986: 234, es el pasaje sobre la herida de lanza que sufrió Jesús durante su crucifixión. El agua y la sangre que brotó de su cuerpo representan los sacramentos, considerados como instrumentos de la salvación de la humanidad. Así lo explica Sedulio (*Carm.* V 289-292):

Haec sunt quippe sacrae pro religionis honore
corpus, sanguis, aqua, tria vitae munera nostrae.
Fonte renascentes, membris et sanguine Christi
vescimus, atque ideo templum deitatis habemus.

Nótese que en este último texto el número tres se aplica al término *munera* (*tria munera*), como en el caso de los tres regalos de los Reyes Magos.

Otro ejemplo del simbolismo de los números desde la peculiar visión alegórica de Sedulio lo encontramos en el pasaje del *Carmen Paschale* dedicado a la resurrección de Cristo. El texto es el siguiente (*Carm.* V 239-244, p. 132):

[...] Nam lux ut tempore fulsit
nascentis Domini, sic hoc moriente recessit,
non absens mansura diu, sed mystica signans
per spatium secreta suum; quippe ut tribus horis
caeca tenebrosi latuerunt sidera caeli,
sic Dominus clausi triduo tulit antra sepulchri

"Pues del mismo modo que brilló la luz en el momento de nacer el Señor, así se apagó cuando murió; pero no para permanecer ausente mucho tiempo, sino para anunciar durante ese periodo los arcanos sagrados; pues, ciertamente, al igual que las estrellas permanecieron tres horas ocultas en las tinieblas del cielo, así sufrió el Señor tres días en las cavidades de un sepulcro cerrado".

⁹ *His igitur iam sacra tribus dans munera rebus / Christus erat panis, Christus petra, Christus in undis* (*Carm.* I 158-159, p. 27).

El número tres, por tanto, vuelve a ser interpretado por Sedulio de una manera simbólica, a saber, el número de días que Jesús permaneció enterrado fue idéntico al de las horas en que el cielo se oscureció cuando murió en la Cruz (nótese, además, el contraste luz/brillo/vida, oscuridad/muerte/sepulcro, habitual en el latín cristiano). La interpretación espiritual de los *mystica secreta* que menciona Sedulio en el texto, es decir, de esas horas de oscuridad del cielo, como si del luto de las estrellas se tratase, es mucho más explícita en la versión profusificada del *Opus Paschale*, que reza así:

Sicut enim Domino nascente lux claruit, ita moriente discessit. Tunc stella per diem fulsit, modo nec in nocte comparuit. Sed quamquam caelo terraque fugituum lumen abscessit, non tamen diutius in hac remotione permansit per ipsa temporis interualla suspensi, magno visum convenire mysterio. Nam sicut tribus horis mundi facies tenebris oppressa subiacuit, ita Dominum triduo clausum tumuli sepultura contextit (Op. V 19, 15-22, p. 290)

"Pues así como brilló la luz al nacer el Señor, así se apagó al morir. Entonces resplandeció la estrella por la mañana y de noche casi no se dejó ver. Pero aunque la luz huyó desapareciendo del cielo y de la tierra, sin embargo, no se quedó apartada mucho tiempo en el intervalo que estuvo en suspenso: decidió ponerse de acuerdo con el gran misterio. Porque del mismo modo que durante tres horas la faz del mundo permaneció cubierta por las tinieblas, así también una tumba sepulcral cubrió al Señor, encerrado tres días".

Otro número mágico y susceptible de interpretación figurada o espiritual es el cuatro. De ello da buena cuenta Sedulio al referirse a los cuatro brazos de la cruz en la que murió Jesús. He aquí los versos (*Carm.* V 188-195, p. 128)¹⁰:

Neve quis ignoret speciem crucis esse colendam,
quae Dominum portavit ovans, ratione potenti
quattuor inde plagas quadrati colligat orbis.
Splendidus auctoris de vertice fulget Eous,
Occiduo sacrae lambuntur sidere plantae,
Arcton dextra tenet, medium laeva erigit axem,
cunctaque de membris vivit natura creantis,
et cruce complexum Christus regit undique mundum

¹⁰ La fuente de Sedulio es Matt. XXVII 27-31

"Y para que nadie ignore cuán digno de honor es el símbolo de la cruz, que de forma victoriosa llevó al Señor, que juiciosamente lo ponga en relación con las cuatro regiones del orbe armonioso. El Oriente brilla resplandeciente en la cabeza del Creador, la estrella de Occidente lame sus pies sagrados, la parte de la derecha comprende a la Osa, la de la izquierda alcanza el mediodía, y toda la naturaleza vive de los miembros del Creador, y Cristo gobierna por todas partes el mundo atado a la cruz".

En este texto el poeta compara la cruz con los cuatro puntos cardinales, como símbolo cósmico del poder absoluto de Jesús en la tierra. Para reforzar este simbolismo, Sedulio recurre a un vocabulario extremadamente culto y clasicista de raigambre virgiliana (por ejemplo, los términos mitológicos *Eous* y *Arcton*). Tal ornamentación retórica embellece el texto, pero también dificulta, en cierto modo, el mensaje doctrinal o espiritual que se pretende transmitir, mensaje que en el caso de la versión en prosa del *Opus Paschale* resulta más comprensible:

Ut autem nullus animo peregrinetur ignaro, crucis speciem causam venerationis ostendere, quae Dominum meruit adoranda portare, per quattuor eam plagas orbis extendi prudenti debet quisque ratione colligere. Caput enim Christi distentis in cruce membris expositi axis Orientis accepit, Occiduus autem limes plantis arrisit, Arctous dextera claruit, medius laeva refulsit. Cunctaque prorsus mundi substantia Creatoris corpore fecundata crucis in se lineam rectis obliquisque limitibus demonstravit impletam, quam primae lucis ab origine cernitur consecuta (*Op.* V 15, 17-20, p. 285; V 15, 1-7, p. 286)

"Para que nadie se quede sin saber que la imagen de la cruz constituye la causa de nuestra devoción porque consiguió llevar venerablemente al Señor, todo el mundo debe concluir de forma cuerda y cabal que la cruz se extiende a través de las cuatro regiones del mundo. En efecto, la región celeste de Oriente ocupa la cabeza de Cristo, dispuesta en la cruz con sus miembros desplegados; la línea de Occidente acarició sus pies, la Osa brilló por el lado derecho, por el lado izquierdo resplandeció el mediodía. Y, en suma, todas las cosas del mundo nacidas del cuerpo del Creador mostraron el diseño de la cruz en sí misma en línea recta u oblicua, pues es evidente que desde el origen de la primera luz son su consecuencia".

El número cuatro y su múltiplo, el número doce, vuelve a ser objeto de otra disquisición alegórica de altos vuelos en el siguiente pasaje del *Carmen Paschale*

(I 359-363, p. 42)¹¹:

Quatuor hi proceres una te voce canentes
tempora ceu totidem latum sparguntur in orbem.
Sic et apostoli semper duodenus honoris
fulget apex numero, menses imitatus et horas,
omnibus ut rebus totus tibi militet annus

"Estos cuatro próceres, que te celebran al unísono, se difunden por el vasto mundo en número igual al de las estaciones. Y, así, siempre es distinguida la suma dignidad de los doce apóstoles, cuyo número imita el de los meses y horas, para que el año entero esté a tu servicio en todo momento".

La versión prosificada del *Opus Paschale* es casi idéntica:

Quattuor isti proceres ac praecones una te voce canentes ceu tempora totidem per latissimam totius orbis spatiantur effigiem. Sic apostolici quoque culminis et honoris duodenus apex semper effulgens numeris horas imitatur et menses, ut rebus omnibus congregatis annus tibi militet universus (*Op. I 31, 4-9, p. 196*)

"Estos cuatro próceres y pregoneros, que te celebran al unísono, se extienden, en número igual al de las estaciones, por la amplísima superficie del mundo entero. También la suma dignidad y honra de los doce apóstoles, siempre distinguida, imita con su número a las horas y los meses, para que todo el año esté a tu servicio en todo su conjunto".

Según Mayr (1916: 60), esta explicación de Sedulio sobre el número cuatro y el número doce en referencia a los Evangelistas y a los apóstoles no era nueva. En un texto atribuido a San Jerónimo ya se relaciona a los cuatro Evangelistas con las cuatro estaciones del año, así como a los doce Apóstoles con las doce horas del día y los doce meses del año. El texto en cuestión dice así: '*annum Domini' id est quia annus quattuor tempora habet, ostendit quattuor evangelistas et duodecim menses duodecim apostolos ostendit* (*Hier. Exp. Lc. M 30, 570*).

La dependencia temática que guarda el texto de Sedulio con el del pseudo-Jerónimo parece, por tanto, clara, lo que revela un buen conocimiento de los principales exégetas latinos de la Biblia. Pero conviene señalar, una vez más, que en el plano formal las expresiones figuradas empleadas por Sedulio son mucho más complejas y artificiosas (por ejemplo, el uso de la partícula *ceum* o la expresi-

¹¹ Cf. Springer 1988: 100.

sión ampulosa *apostoli honoris duodenus apex*, en forzado hipérbaton, para designar a los doce apóstoles).

En otros casos, las construcciones alegóricas de Sedulio son menos complejas y más fieles a la fuente bíblica. Prueba de ello es el simbolismo del número cuatro referido de nuevo a los evangelistas y a los cuatro ríos del Paraíso que aparece en el siguiente texto (*Carm.* III 170-175, p. 77)¹²:

Haec in apostolicas ideo prius edidit aures
omnipotens, ut ab his iam sese auctore magistris
in reliquum doctrina fluens decurreret aevum:
qualiter ex uno paradisi fonte leguntur
quatuor ingentes procedere cursibus amnes,
ex quibus in totum sparguntur flumina mundum¹³

"Esto dijo el Omnipotente para que lo escuchasen sus discípulos, con tal de que por medio de estos maestros y bajo su magisterio la doctrina se propagase de manera uniforme en el futuro. Del mismo modo que, según se cuenta, de la única fuente del paraíso brotaron cuatro ríos de largo curso, de los cuales derivan los ríos que recorren el mundo".

B. 2. Dos ejemplos significativos

Dejemos los números y su valor simbólico y pasemos a otro grupo de textos del *Carmen* y el *Opus Paschale*, en concreto a dos testimonios en los que las imágenes alegóricas vuelven a ocupar un lugar destacado en la interpretación espiritual de los episodios bíblicos.

El primero de ellos se encuentra en el último libro del *Carmen Paschale* (V 392-404, p. 143). Dice así el poeta Sedulio:

Gnarus item Dominus Petro piscante per aequor
cum sociis captum esse nihil dimittere lina
in dextras hortatur aquas. Mox gurgite clauso
pendula fluctivagam traxerunt retia praedam,
per typicam noscenda viam: nam retia dignis
lucida sunt praecepta Dei, quibus omnis in illa
dextra parte manens concluditur ac simul ulnis
fertur apostolicis Domini ad vestigia Christi.

¹² Cf. *Gen.* 2, 10-14.

¹³ La interpretación que figura en el *Opus Paschale* es muy similar: *Quod ideo prius apostolicae tradidit disciplinae, ut ab eorum dehinc magisterio propagata in posteros deflueret sequentis aevi doctrina, sicut ex uno paradisi fonte quattuor leguntur amnes erumpere, de quorum tractibus derivata per totius mundi limitem flumina vagantur innumera* (*Op.* III 14, 14-16, p. 243; 14, 1-3, p. 244).

Nec piscis prunaeque vacant et panis in uno
discipulis inventa loco. Quisnam ambigat unam
his rebus constare fidem, quippe est aqua piscis,
Christus adest panis, sanctusque Spiritus ignis.
Hinc etenim abluimur, hoc pascimur, inde sacramur

"Sabido asimismo el Señor que Pedro, que se encontraba en el mar pescando con sus compañeros, no había conseguido ninguna presa, le anima a lanzar la red en aguas más propicias. Inmediatamente, las redes, suspendidas sobre el mar cerrado, extrajeron la presa que vaga por las ondas; esta acción debe entenderse de una manera simbólica, pues para los virtuosos las redes representan de forma clara los preceptos divinos por retener a todos los que permanecen en la parte correcta y, al mismo tiempo, por conducirlos, en brazos de los apóstoles del Señor, tras las huellas de Cristo. Y tampoco están exentos de valor simbólico el pez, sus brasas y el pan, hallados por los discípulos en un mismo lugar. Que alguien ponga en duda que la fe está constituida por estos elementos, pues ciertamente el agua es el pez, Cristo el pan y el Espíritu Santo el fuego. En efecto, con aquélla nos purificamos, de aquél nos alimentamos y con éste somos consagrados".

No menos prolija y, en ocasiones, confusa es la versión que sobre este pasaje aparece en el *Opus Paschale*:

Tale genus ergo miraculi non vulgari facto sentiri, sed typica debet intellegentia ponderari. Retia siquidem credamus praecepta Dei lucida nimis atque perspicua, quibus omnes dextera sectantes a saeculi fluctibus eruendi clauduntur Christi vestigiis inclinati. Nam et piscis supra prunas adpositus, eodemque panis in loco simul ab ipsis inventus catholica religione cernitur non carere. Nam piscis aqua videtur intellegi, qua nos abluere certum est ac renasci, panis Christum significat salvatorem, cuius eodem corpore vescimur ad salutem. Ignis Spiritus sancti gerit imaginem, quo devoti consecramur ad fidem (Op. V 34-5, 9-20, p. 300)

"Por tanto, este tipo de milagro no debe ser entendido como un hecho común, sino que debe juzgarse con un razonamiento simbólico, en el sentido de que consideramos las redes como los preceptos de Dios de forma bastante clara y evidente. Ellos retienen a todos los que en pos del camino correcto deben ser arrancados de las agitaciones mundanas siguiendo las huellas de Cristo. Porque tanto el pez colocado sobre las brasas, como el pan hallado por ellos mismos en ese mismo lugar po-

nen de manifiesto que pertenecen al culto católico. Pues el pez debe entenderse como el agua con la que ciertamente nos purificamos y renacemos; el pan designa el Cristo salvador, de cuyo propio cuerpo nos alimentamos para salvarnos. El fuego representa la imagen del Espíritu Santo por el que somos consagrados como devotos de la fe".

Como vemos, Sedulio hace una lectura espiritual de un suceso bíblico muy concreto, la pesca de San Pedro, cuyo valor simbólico sólo puede ser revelado por medio de imágenes figuradas (*typica via* o *typica intelligentia*, según sus palabras), habituales en el método exegético empleado por los escritores cristianos en su reescritura literaria de la Biblia. Que Sedulio estaba familiarizado con el método de interpretación no literal de los textos sagrados es evidente. De hecho, en un pasaje del *Opus Paschale* habla del *tripartitus intelligentiae sensus* con el que debe leerse la Biblia, es decir, el sentido literal (*secundum litteram*), el moral (*moraliter*) y el espiritual (*spiritualiter*)¹⁴.

Por otra parte, también es evidente, a tenor de los ejemplos que hemos recopilado, que Sedulio sabía poner en práctica ese método exegético. Buena prueba de ello es este otro testimonio del *Carmen Paschale* basado en el Evangelio de San Juan (IX 1-41). He aquí los versos de su poema (*Carm.* IV 258-270, pp. 108-9):

Nec visum tamen ante capit, quam voce iubentis
accepta Domini Siloam venisset ad undam
et consanguinei tutus medicamine limi
pura oculos fovisset aqua. Mox ergo gemellae
vultibus effulgent acies tandemque merentur
ignotum spectare diem. Cognoscite cuncti,
mystica quid doceant animos miracula nostros.
Caeca sumus proles miserae de fetibus Evae,
portantes longo natas errore tenebras.
Sed dignante Deo mortalem sumere formam
tegminis humani, facta est ex virgine nobis
terra salutaris, quae fontibus abluta sacris
clara renascentis reserat spiramina lucis

"Y, sin embargo, no recobró la visión hasta que, obedeciendo a la voz del Señor, hubo llegado a las aguas de Siloé y, cubriéndose con el unguento del barro consanguíneo, lavó sus ojos en el agua pura. Así pues, resplandece al punto en su rostro el brillo de sus dos ojos, que por fin logran contemplar la luz del día, que no conocían. Sabed todos qué es lo que a nosotros nos enseñan estos milagros místicos. Somos la

¹⁴ Véase *Op.* II 17, p. 224. Cf. Springer 1988: 87 y ss.

prole ciega de los descendientes de la desgraciada Eva y soportamos las tinieblas nacidas del continuo pecado. Pero cuando Dios se dignó a asumir la forma mortal en piel humana, la tierra fue saludable para nosotros merced a la virgen, que, al ser purificada en las fuentes sagradas, abre los canales de la brillante luz renaciente".

En el *Opus Paschale* el anterior texto poético se prosifica de la siguiente manera:

Omnes igitur spiritualiter haec legentes oportet advertere, quid mystica doceant huius facti miracula. Caeca sumus etenim proles fetibus Evae creati miserrimae, per tenebras genuinae caliginis longis erroribus incedentes. Sed postquam Deus habere dignatus est humanae carnis effigiem, data nobis est terra salutaris ex virgine, quae fontibus sacri lota baptismatis, renascentis aperuit lumina claritatis (*Op.* IV 20, 12-18, p. 270)

"Por lo tanto, es conveniente que todos los que leen estas cosas de forma espiritual presten atención a la enseñanza de los milagros místicos de este hecho. Somos verdaderamente la prole ciega nacida de los descendientes de la desgraciadísima Eva y avanzamos a través de las tinieblas de los continuos pecados. Pero cuando Dios se dignó adoptar la imagen carnal del hombre, nos fue entregada una tierra saludable gracias a la virgen, que, purificada en las fuentes del sagrado bautismo, reveló la luz de la claridad renaciente".

Como acabamos de ver, para Sedulio el mensaje espiritual del episodio bíblico no es otro que el de la salvación de la humanidad gracias a la acción divina, que el poeta trata de revelar a través de los *miracula* de Dios y de Cristo (*mystica miracula*)¹⁵.

En los dos anteriores textos la exposición narrativa de la sanación del ciego en la fuente de Siloé es mucho más breve que la exposición exegética, especialmente en el testimonio del *Opus Paschale*, cuyo tono especulativo o meditativo suele ser más acusado. La interpretación espiritual del texto bíblico, es decir, su contenido doctrinal, es, por tanto, lo más importante para el poeta, y por ello ocupa una mayor extensión en sus textos. Pero, a su vez, era el componente temático de su poesía que presentaba una mayor dificultad en el plano expresivo, dificultad que Sedulio suele superar por medio de las construcciones alegóricas,

¹⁵ Según Springer 1988: 105, la salvación de la humanidad es el mensaje fundamental del *Carmen Paschale*. A su juicio, los dieciocho milagros del Antiguo Testamento narrados por Sedulio se relacionan temáticamente con la idea de salvación. No olvidemos, además, que el propósito del poeta es describir los *clara salutiferi miracula Christi* (*Carm.* I 26), es decir, los milagros de Cristo salvador.

aunque su comprensión requiera grandes dosis de paciencia por parte del lector.

III. CONCLUSIONES

Si expresar en molde poético el contenido doctrinal del cristianismo era una tarea compleja en el quehacer literario de los poetas latinos cristianos, mucho más lo era interpretar el sentido espiritual de las Escrituras, todo un auténtico *tour de force* del que bien puede considerarse a Sedulio como uno de sus exponentes más brillantes y audaces. Y Sedulio lo es, sobre todo, por marcar la pauta en el uso de las construcciones alegóricas como eficaz medio expresivo en la reinterpretación de la Biblia, sin descuidar, además, el embellecimiento literario.

La riquísima variedad de imágenes empleadas en el *Carmen Paschale*, una obra a medio camino entre la poesía épica clásica y la poesía didáctica cristiana, así lo confirma, a pesar del rebuscamiento y retoricismo de su latín y de la sofisticación estilística de sus versos, más acusada, si cabe, en la versión en prosa del *Opus Paschale*.

Raúl Manchón Gómez

Universidad de Jaén (España)

rmanchon@ujaen.es

BIBLIOGRAFÍA

- BLAISE, Albert (1955): *Manuel du latin chrétien*. Turnhout: Brepols (reimpr. Brepols 1986).
- CORSARO, Francesco (1956): *Sedulio poeta*. Catania: Istituto Universitario di Magistero di Catania.
- CURTIUS, Ernst Robert (1955): *Literatura europea y Edad Media latina*. Trad. Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (3ª reimpr. 1981).
- FONTAINE, Jacques (1981): *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIe siècle*. Paris: Études Augustiniennes.
- HUEMER, Johannes (1885): *Sedulii opera omnia*. Vindobonae (Viena), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL vol. X) (reimpr. Nueva York-Londres 1967).
- MANITIUS, Max (1891): *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*. Stuttgart: Cotta.
- MAYR, Theodor (1916): *Studien zu dem Paschale Carmen des christlichen Dichters Sedulius*. Augsburg: Pfeiffer.
- ROBERTS, Michael (1985): *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*. Liverpool: Francis Cairns.
- SCHEPS, Nicolaas (1938): *Sedulius' Paschale Carmen boek I en II. Ingeleid, vertaald en toegelicht*. Delft: W. D. Meinema.
- SMALL, C. D. (1986): "Rhetoric and exegesis in Sedulius' *Carmen Paschale*", *Classica et Mediaevalia* 37, pp. 223-244.
- SPRINGER, Carl P. E. (1988): *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius*. Leiden-New York: E. J. Brill.

Resumen

Sedulio recurre con cierta frecuencia en su *Carmen Paschale* a las imágenes alegóricas o simbólicas para interpretar determinados sucesos bíblicos. En este trabajo se estudia el uso y función de la alegoría en dicho poema latino y en su versión prosificada, *Opus Paschale*. Se presta especial atención a determinados pasajes del *Carmen Paschale* relativos a la simbología del número: los tres regalos de los tres Reyes Magos, los cuatro brazos de la cruz en la que Jesús fue crucificado, los cuatro evangelistas y los Doce Apóstoles.

Palabras clave: Sedulio - *Carmen Paschale* - *Opus Paschale* - poesía latina cristiana - Biblia - alegoría - lenguaje figurado - simbolismo de los números

Abstract

Many allegorical or symbolic images are frequently used by Sedulius in *Carmen Paschale* in order to interpret certain biblical episodes. In this paper we study the use and function of allegory in *Carmen Paschale* and in its prose version, *Opus Paschale*. We pay special attention to those *Carmen Paschale* passages related to number symbolism, namely, the three gifts of The Three Wise Men, the four arms of the Cross where Christ was crucified, the four Evangelists and the Twelve Apostles.

Keywords: Sedulius - *Carmen Paschale* - *Opus Paschale* - Christian Latin poetry - Bible - allegory - figurative language - number symbolism

RECIBIDO: 17-05-2008 - ACEPTADO: 13-08-2008

TRADICIÓN CLÁSICA Y RETÓRICA EN EL *APRILIS DIALOGUS* DE VICENTE LÓPEZ. LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO DE AUTORIDAD

Histories of Humanism need to incorporate
the rich classical culture in Spanish America,
just as the boundaries existing for the Humanities today
need to be redefined, in order to admit
the abiding centrality of Latin writing
in the early modern age.

Andrew Laird¹

El surgimiento de grandes autores que sobresalen no sólo en Nueva España sino también en Europa a causa del destierro convierte al siglo XVIII en la época más importante de la literatura neolatina.² En este sentido, dice Hernández Sánchez Barba (1971:467):

El siglo XVIII en la América hispana se caracteriza por una línea evolutiva de enriquecimiento, de signo contrario a la metropolitana de empobrecimiento.

Las luchas de la pluma nacidas en el siglo XVI como manifestación literaria de la competencia entre españoles y criollos, continúan con mayor énfasis. En efecto, el espíritu cientificista del siglo XVIII es contradictorio con respecto al continente joven. La flora y la fauna son desacreditadas y los suelos considerados débiles e inhóspitos. Algunas de estas teorías tienen como objetivo disminuir el valor y la importancia de un baluarte de España, foco de interés económico para el resto de Europa. Un científico tan prestigioso como George Buffon, en su *Historia Natural Universal* (1749), pone en tela de juicio varios de los beneficios atribuidos a la naturaleza americana. Aun más vehemente es el prusiano Cornelius de Pauw, que en su obra *Recherches Philosophiques sur les Americains* (1772) habla, sin pruebas científicas, de la naturaleza embrutecida de los criollos, indígenas y mestizos.

Conviene recordar además que en 1735 se publica en Madrid el epistolario latino de Manuel Martí,³ deán de Alicante, quien pone en duda no sólo la capacidad intelectual hispanoamericana para el cultivo del espíritu mediante el estudio, sino que niega enfáticamente que se practique en las Indias Occidentales. La

¹ Cf. Laird (2006: 75).

² Cf. Osorio Romero (1981:142).

³ La obra lleva por título *Epistolarum libri duodecim*.

epístola 16 del L. VII, tomo II, de la cual transcribimos un pasaje, está dirigida a un joven estudiante que se dispone a viajar a América para continuar sus estudios: "Quo te uertes apud indos, in tam uasta litterarum solitudine? Quem adibis, non dicam magistrum, cuius praeceptis instituaris, sed auditorem? Non dicam aliquid scientem, sed scire cupientem? Dicam enucleatius a litteris non abhorrentem? Ecquosnam euolues codices? Ecquas lustrabis bibliothecas? Haec enim omnia tam frustra quaeres [...]"⁴ Al referirse a esta epístola, afirma Heredia Correa (2003: 86):

El conocimiento de esta carta levantó ámpula en el medio intelectual novohispano.

Desde Quito hasta México el cuerpo clerical reacciona con indignación y ve en Martí la culminación de doscientos años de arrogancia y desinformación peninsular acerca de América.⁵ Los novohispanos se sienten ofendidos como americanos y como criollos. La reacción no se reduce a una sola persona ni a un grupo; las respuestas son múltiples. De hecho, Juan José de Eguiara y Eguren, autor de la *Bibliotheca Mexicana*, declara en el prólogo su propósito de aniquilar, detener y aplastar la calumnia levantada por el deán alicantino.⁶ Su obra surge, pues, como defensa ante semejante ataque.

La *Biblioteca Mexicana* es uno de los textos que formula el catálogo de una tradición intelectual novohispana y proyecta la noción de una red cultural que reúne a todos los sujetos del virreinato bajo el signo de una hegemonía criolla. Dicha proyección forma parte del 'archivo' criollo, entendido como un conjunto de textos, actos y formaciones institucionales en los cuales empieza a vislumbrarse la imagen de una clase unida, dotada de un poder para influir en la configuración ideológica y política del virreinato y cuyos intereses se diferencian no sólo de los de la corona española sino también de los de los otros grupos étnicos⁸ que habitan el territorio de la Nueva España durante el siglo XVIII.⁹

En 1755, después de muchos desvelos, sale a la luz el tomo I de la obra de Eguiara y Eguren,¹⁰ acompañado de importantes textos prologales. Entre dichos

⁴ ¿Adónde volverás los ojos junto a los Indios, en medio de tan vasta soledad de letras? ¿A quién encontrarás, no me refiero a maestros para que te instruyas con sus preceptos, sino a estudiantes? No me refiero al que sabe algo sino al que está deseoso de saber o para decirlo de una manera más clara, al que no siente aversión por las letras. ¿Qué libros consultarás pues? ¿Qué bibliotecas recorrerás? En efecto, en vano buscarás todo esto [...]

⁵ Cf. Cañizares Esguerra (2001: 210).

⁶ Cf. Prólogo I.

⁷ La noción de archivo es la que maneja Foucault (1969: 169-173) y va más allá de un conjunto de libros y manuscritos. Abarca no sólo los textos impresos sino también los individuos, las instituciones y los códigos socioculturales.

⁸ La población de Nueva España se compone de varios grupos: españoles peninsulares o gachupines, españoles americanos o criollos, indígenas, mestizos y negros.

⁹ Cf. Higgins (2000: 31 ss).

textos se destaca el *Aprilis Dialogus*, en el que su autor, Vicente López, ofrece una contribución explícita a la defensa literaria del valor intelectual de los americanos.

Al hablar de sujeto y discurso coloniales, es importante tener presente el concepto de focalización para poder distinguir los siguientes binomios: lo visto y la visión representada, lo visto y el que ve, quien ve y quien habla. El sujeto colonial emisor de discursos no se define según quién es, sino según cómo ve, esto es, en virtud de la visión que presenta.¹¹ Tal es el caso de López que desde su condición de español peninsular, nos ofrece una visión identificada con los intereses criollos. De ahí su defensa de la cultura americana y, en particular, de la mexicana como si fuera la propia. En este sentido, es uno de los primeros autores del siglo XVIII que refiere en lengua latina los temas que definen la singularidad novohispana y, sobre todo, el fenómeno de "lo maravilloso americano". Dicho fenómeno, expresión cabal de la sensibilidad, representa el segundo paso en el proceso de concientización¹² de la 'singularidad novohispana',¹³ y es, en palabras de Lafaye (1977: 116), "lo más importante que ha ocurrido en la historia espiritual de la primera mitad del siglo XVII en la Nueva España".

El *Aprilis Dialogus* se caracteriza por su estructura dialógica. El diálogo es en sí un género literario clásico que se inscribe dentro de la literatura didáctica. Cultivado por Sócrates como instrumento cognoscitivo para averiguar la verdad filosófica por medio del debate en compañía de otros procedimientos como la ironía y la mayéutica, el diálogo llega a Roma, donde Cicerón le aporta cierto marco paisajístico y aumenta la dimensión de los parlamentos transformándolos a veces en verdaderos discursos. Durante la Edad Media el diálogo va perdiendo su contenido filosófico y comienza a utilizarse con intención didáctica, por lo cual incluye personajes alegóricos. El Renacimiento implica un resurgimiento del género, por medio de la imitación de los modelos grecolatinos. El género es abierto y ofrece la posibilidad de un eclecticismo de opinión y una libertad intelectual que no evidencian los géneros didácticos medievales más cerrados como el tratado o la suma. Con el auge del teatro barroco y los comienzos de géneros didácticos más solventes el diálogo decae en el s. XVIII.

Sin embargo, López utiliza la estructura dialógica a la manera ciceroniana en un texto donde es posible abordar distintos temas y tópicos en términos más completos. Dicha estructura es, pues, un artificio retórico y un pretexto para la argumentación.

¹⁰ De este catálogo biobibliográfico de los individuos, los lugares y las instituciones que habían intervenido en la historia de la región desde los primeros encuentros entre españoles e indígenas hasta 1755, a la muerte de Eguiara y Eguren sólo se publica el primer tomo que abarca las tres primeras letras del alfabeto. Del resto, cuyo manuscrito se encuentra en la Universidad de Texas y que llega hasta la letra J, sólo se han publicado las noticias sobre Sor Juana.

¹¹ Cf. Adorno (1988: 56).

¹² Cf. Vargas Alquicira (1986:17-39).

¹³ La expresión 'singularidad novohispana' le pertenece a Paz (1977:15), quien dice: "La conciencia de la singularidad novohispana aparece temprano, al otro día de la conquista [...]"

Si bien el tema principal es demostrar la existencia de una cultura novohispana, pues los mexicanos cuentan con la aptitud necesaria para el conocimiento y la erudición, la obra abarca variados tópicos (el comercio librario entre Europa y América, el chocolate y su influencia sobre la inteligencia, las causas del surgimiento de la *Bibliotheca Mexicana* de Eguiara y Eguren, entre otros), cuyo abordaje tiene como objetivo desmentir las despectivas observaciones del deán alicantino.

El diálogo se entabla entre un español, un belga y un italiano,¹⁴ representantes de los centros más celebres en los que la ideología y las prácticas del Humanismo se habían desarrollado: "Cum ineunte aprili, sub umbrosa platano Hispanus, Belga, Italus, pluresque alii Apollinis, et Mineruae alumni, in uilla non procul a Mexico Septentrionalis Americae metropoli, sub mane conuenissent, quonquodidem-inquit Italus-...in molli consedimus herba, / et nunc omnis ager, nunc omnis parturit arbos, / Nunc frondent, siluae nunc formosissimus annus / ...Dicitur".¹⁵ López apela a la forma más explícita y literal de la relación intertextual, es decir, a la práctica de la cita.¹⁶ Los versos 55-58 de Virgilio,¹⁷ correspondientes a la *Egloga* 3 le permiten al autor incluir el tópico literario del *locus amoenus*, uno de los más extendidos en relación con las descripciones de la naturaleza.¹⁸

A los elementos que definen el tópico- árboles, prado, arroyos, brisa, sombra- López agrega el mes de abril (*ineunte aprili*) para hacer referencia, por un lado, a la fecha de publicación de la *Bibliotheca Mexicana*,¹⁹ y por otro, a la primavera, época fructífera de la naturaleza y uno de los rasgos más característicos a partir de Homero.

Conviene recordar que los protagonistas del diálogo se retiran a leer la obra de Eguiara y Eguren una vez que el belga les ha relatado cuál ha sido el proceso de composición. Al día siguiente, los humanistas vuelven a reunirse en un es-

¹⁴ El belga y el italiano son los interlocutores más destacados por su notable conocimiento sobre el asunto expuesto; el español, en cambio, se limita a oír, y hacia el final, a asentir y a poner de manifiesto la conclusión.

¹⁵ Habiéndose reunido al amanecer, cuando comenzaba abril, bajo un umbroso plátano, en una casa de campo, no lejos de México, metrópoli de América Septentrional, un español, un belga y un italiano y muchos otros alumnos de Apolo y Minerva, puesto que -dijo el italiano- "[...] en la blanda hierba nos hemos sentado, y ahora todo el campo, todo árbol pare, ahora reverdecen los bosques, ahora el año es hermosísimo, decid [...]."

¹⁶ Cf. Genette (1989: 10).

¹⁷ Con respecto a las citas clásicas y a las variantes implementadas por López en algunas de ellas, cf. Suárez (2008).

¹⁸ Según Curtius (1975:266-268), los primeros antecedentes de este tópico se encuentran en los poemas homéricos, en los que aparecen paisajes placenteros. De Homero, pues, derivan las ideas que configuran el lugar ameno: eterna primavera, paraje placentero con árboles, fuentes y bosque; prado florido y fresco; naturaleza poblada. La naturaleza es idealizada y presentada a partir de una serie de elementos fijos tales como la serenidad, la belleza y la compostura. Un segundo hito importante lo constituye Teócrito, quien combina dentro del paisaje ideal el afán por la variedad y la sinfonía de sonidos. Como creador de la poesía bucólica se convierte en precursor de Virgilio, quien recibe y transfigura la herencia de su modelo. Versos como los de las *Églogas* contienen la esencia del tópico. Cf. Schönbeck (1962); Halperin (1983).

¹⁹ El virrey da la aprobación para que el primer tomo se publique el 28 de abril de 1755.

pacio propicio para la producción de un debate intelectual de alto nivel. Al respecto, afirma Higgins (2000: 37):

It is, significantly, as if the experience of reading Eguiara y Eguren's work of erudition has manufactured the necessary infrastructure for such debate.

De la cita virgiliana inicial que supone un diálogo intertextual con toda una tradición literaria en torno a la imagen de la naturaleza, López pasa a describir la belleza natural que rodea a los participantes, en lo que se considera la segunda digresión de la obra²⁰. La *descriptio* de lugares como digresión se denomina *topographia*.²¹ Algunos tratadistas distinguen entre la *topographia* como descripción de un lugar geográfico especialmente nombrado y la *topothesia* cuando se trata de la descripción de un lugar ficticio.²² El escenario mexicano en el que se desarrolla el diálogo es ficticio. El narrador²³ describe la escena en los siguientes términos: "Postera autem ubi dies exorta est, cum a potione indica conuiuae omnes recentes essent, e uilla, rusticationis²⁴ gratia in subiectum pratum descendunt, qua tenuis, ac placidus riuulus permeabat." ²⁵

Los elementos del *locus amoenus* comienzan a desplegarse por pares: *pratum, tenuis ac placidus riuulus*. La intervención del *Italus* aporta dos rasgos más: los elementos sonoros (*murmur, cantum aquulae*) y la frescura (*fons, umbra*): "Tunc Italus: Eccur non murmur, et cantum aquulae discurrentis sectabimur, qui nos ad fontem suum deducet, in quo forte sub alicuius arboris umbra, ubi Sol coeperit aestuare, inceptum heri sermonem claudemus." ²⁶

La voz del narrador retoma la *descriptio loci* intensificando sus virtudes:

²⁰ Estructuralmente, la obra cuenta con tres digresiones: la primera gira en torno al tema del chocolate, agradable bebida cuyo uso frecuente explica la suavidad y agudeza de ingenio de los mexicanos; la segunda corresponde a la descripción del lugar en el cual se lleva a cabo el debate y la tercera a la descripción de la ciudad de México.

²¹ Cf. Quint.*Inst.* 4.3.12.

²² Cf. Lausberg (1967: 235).

²³ El narrador, que representa al autor, es el encargado de presentar las circunstancias en las que se da el diálogo y señalar las intervenciones de cada interlocutor.

²⁴ El vocablo *rusticatio*, que no aparece en el *corpus* virgiliano, es un sustantivo verbal procedente del verbo *rusticor*, cuyo sentido de permanencia o estancia se encuentra en Cicerón (*Lae.* 27. 103): "Una domus erat, idem uictus, isque communis, neque solum militia, sed etiam peregrinationes rusticationesque comunes" (Una era la residencia, igual la alimentación y se compartía, y no solo éramos compañeros en la milicia sino también en nuestros viajes y temporadas campestres.) Columela, autor de temas rústicos, en *Rust.* 11.1, 12 utiliza la palabra *rusticatio* con el significado de asuntos campestres o escenas rurales: "Et ego intelligo difficillimum esse ab uno uelut auctore cuncta rusticationis consequi praecepta". (Comprendo que es muy difícil a partir de un solo autor abordar todos los principios de los asuntos campestres.)

²⁵ Pero al llegar el día siguiente, habiéndose refrescado todos los convidados con la bebida indiana, descienden de la casa de campo, porque se encontraban en el campo, al prado cercano por donde pasaba un tenue y plácido riachuelo.

²⁶ Entonces el italiano: Por qué no seguimos el murmullo y el canto del hilo de agua que corre, el cual nos llevará hasta su fuente, en la que quizás bajo la sombra de algún árbol, tan pronto como el sol haya comenzado a calentar, concluiremos la conversación iniciada ayer.

"eratque loco facies aspectu mirabilis, uariis peregrinisque plantis, et stirpibus consita densis arboribus inumbrata, in quibus plures, et apprime canorae auiculae nidificabant."²⁷

La *amoenitas* del lugar, *aspectu mirabilis*, se acrecienta con la presencia de una variada vegetación y aves canoras y la suma de todos los elementos que configuran el tópico convierte a ese lugar ficticio en un lugar único,²⁸ según lo expresa el español: "in loco per se amoenissimo, ullus amoenitates alias quaerat, aut diuerticula."²⁹

Ahora bien, cuando la descripción no contiene procesos, se convierte en un discurso epidíctico, cuyo eje central es el elogio de la belleza. Según Quintiliano (*Inst.* 3.7.27), todo *locus* puede ser elogiado teniendo en cuenta su aspecto (*ex specie*). Desde el punto de vista retórico, pues, la *topothesia*, es decir, la descripción del lugar ficticio donde se han reunido los tres humanistas, es una *laus*, construida sobre la reescritura del tópico literario del *locus amoenus*.

Conviene subrayar que en estos pasajes López no solo recrea el escenario neoclásico de los cuadros europeos renacentistas de paisajes ficticios, sino que incluye-y esto es lo más importante- una representación de la naturaleza americana considerada una fuerza positiva y no una fuerza hostil ni un *locus horridus*,³⁰ tal como aparece en la obra de Martí, Buffon y Pauw.

López pone fin a su diálogo valiéndose de la *topographia*. Se trata de la última digresión de la obra en la que apunta a la descripción de la ciudad de México, una constante en la producción literaria de los escritores novohispanos.

Según Quintiliano (*Inst.*3.7.26), la *urbs* puede ser elogiada a partir de su fundador (*ex conditore*), su antigüedad (*ex uetustate*), sus virtudes (*diuidendo laudem in species uirtutum*), su ubicación y protección (*ex positione et munitione*) y sus ciudadanos (*ex ciuibus*); el *locus*, en cambio, es alabado tomando en cuenta su aspecto y su utilidad (*speciem et utilitatem*).

El elogio de la ciudad de México, a cargo del belga, que encarna la voz de la autoridad, se divide en dos partes, la primera de las cuales se construye *ex utilitate* y *ex ciuibus*, combinando ambos esquemas (*urbs* y *locus*). El *argumentum* relacionado con la utilidad apunta directamente a la salubridad del clima y su influencia en los *ingenia*: "Propterea quod alendis ingeniis, inter diuersas orbis pla-

²⁷ El lugar tenía un paisaje de aspecto maravilloso, sembrado con variadas y exóticas plantas y retoños, ensombrecido también por espesos árboles en los que numerosas avecillas, especialmente canoras, hacían sus nidos.

²⁸ La mirada global del paisaje americano se realiza siempre desde la óptica de tópicos renacentistas. La idealidad del paisaje en el *locus amoenus* y "la tierra de la abundancia" ya están presentes en las cartas de Colón: "... en ella hay muchos puertos en la costa de la mar sin comparación de otros que yo sepa en cristianos, y fartos ríos y buenos y grandes que es maravilla: las tierras della son altas (...) y montañas altísimas (...) y todas andables y llenas de árboles de mil maneras y altas, y parecen que llegan al cielo (...) Y dellos estaban floridos, dellos con fruto (...) y cantaba el ruiseñor y otros pajaricos de mil maneras" (*Carta a Luis de Santángel*). Cf. García (2006).

²⁹ Que ninguno busque otras amenidades y diversiones en un lugar de por sí muy ameno.

³⁰ Acerca de las características del *locus horridus*, cf. Fedeli (1990:93).

gas nulla mexicano caelo sit aptior. Ut qui maxime Athenas illas ueteres, urbem-que Mexicum cognouerunt et contemplantur, pares aut simillimas faciant, aeris, ac caeli benignitate, quibus plerumque suum acumen, acies, et magnitudo constat ingeniis."³¹ Es de notar que la construcción de la imagen de un *locus amoenus* intelectual contempla la comparación de México con Atenas, símil que data del siglo XVI, cuando México comienza a ser denominada la Atenas del Nuevo Mundo.³²

Según se desprende del pasaje citado, los aires de la capital virreinal se prestan al cultivo del intelecto, afirmación que López confirma y legitima exhibiendo en notas marginales³³ autoridades de apoyo, entre las que se destaca Cicerón (*Agr.* 2. 95)³⁴ con motivo del tópico de la influencia del clima sobre el intelecto: "Non ingenerantur hominibus mores tam a stirpe generis, ac seminis, quam ex iis rebus, quae ab ipsa natura loci, et a uitae consuetudine"³⁵ suppeditantur, quibus alimur, et uiuimus."³⁶

Después de establecer las características geográficas y climáticas que contribuyen a que México sea un lugar propicio para el cultivo del intelecto, delinea los factores que ayudan a este proceso apelando al elogio *ex ciuibus*, es decir, alabando las cualidades innatas de los ciudadanos ("Ad quam caeli, et naturae indulgentis clementiam accedit Mexicanorum indoles apta, docilis, et ad scientias omnes et literas modulata").³⁷

El elogio de la *urbs* se completa hacia el final de la obra, cuando los participantes del diálogo le encargan al belga la tarea de llevar a Europa información sobre México, ya que ha sido quien más tiempo ha transcurrido en América Septentrional. Se reconoce a Carlos V, belga de nacimiento, como fundador de la ciudad ("tum quod urbs eadem Carolum Quintum Belgam conditorem ac parentem agnosceret")³⁸ y la labor de legitimación humanista culmina con el resumen que se difundirá entre los europeos.

Pese a que los escritores, cuando describen la ciudad de México, suelen asumir dos actitudes -describir desde la fantasía o sin perder sentido de la realidad-

³¹ Porque entre las diversas zonas del mundo ninguna es más apta que el cielo mexicano para alimentar la capacidad intelectual; de modo que quienes conocen y contemplan en gran medida aquella vieja Atenas y la ciudad de México, las consideran iguales o muy semejantes por la benignidad del aire y del cielo, por los cuales generalmente la agudeza, la penetración y la magnitud se mantienen.

³² Cf. Vargas Alquicira (1987: LXIII, n.43).

³³ Cf. Genette (2001: 277-278).

³⁴ Cabe señalar que la referencia indicada por López (Cicero, libro único, *Da fato*, num. 4) no corresponde al pasaje citado.

³⁵ Nótese que, al citar, López modifica el texto original: "*Natura nobis ad uitae consuetudinem*".

³⁶ No se engendran en los hombres las costumbres tanto por la estirpe del linaje y la simiente, cuanto por aquellas cosas que son provistas por la misma naturaleza del lugar y por el hábito de vida, por las que somos alimentados y vivimos.

³⁷ A esta clemencia del cielo y de la naturaleza indulgente se añade la índole de los mexicanos apta, dócil y modulada para todas las ciencias y letras.

³⁸ Ya porque la ciudad misma reconocía como fundador y padre a Carlos Quinto, el belga.

una serie de tópicos insoslayables que definen el fenómeno de "lo maravilloso americano"³⁹ se dan cita en toda descripción. López los sigue fielmente:

- 1) la amplitud ("Mexicanae Caroli Quinti coloniae ea est amplitudo, et maiestas, ut inter urbes nobilissimas terrarum orbis sit memorabilis");⁴⁰
- 2) la gran población ("Adde opulentorum ciuium aduenarum ex Africa, Aeuro-pa, et Asia frequentiam");⁴¹
- 3) la disposición característica de las calles y los canales ("Canales urbem intersecantes complures lintres enauigant rebus non solum quotidiano uictui opportunis, sed ad lautiorum delitias onusti. Viis publicis, et regionibus flexus nulli sunt, aut meandri; sed omnes aut ab Ortu in Ocassum, aut a Meridie in Septentrionem descriptae[...]");⁴²
- 4) la salubridad del clima⁴³ y la fertilidad del suelo ("Et si caeli clementiam solique ubertatem consideres, nullam fortasse inuenies quae palmam praeripiat; [...] hinc ea urbi salubritas, et spirantis aerae temperies, et lenitas; [...] Mexicani etiam agri, qui latissime patet, magnae utilitates sunt, et mira fertilitas");⁴⁴
- 5) la variedad de sus productos naturales ("Intra lacum⁴⁵ qui urbem circumluit, interdum uideas (Indi cinampas uocant) paruas insulas fluitare, et in mediis aquis radices agere, e quibus olera, ac uarii generis nascuntur legumina: ex iis aliquae suas arbores ferunt, quas non semel mirati sumus pomis refertas: sunt et aliae grandioris cespitis magnitudine, toto anno fronde uiridi, odoratisque floribus laetae").⁴⁶ En la economía azteca el sistema de chinampas⁴⁷ es de capital importancia y su historia está inextricablemente unida al crecimiento de la

³⁹ Los tópicos que definen este fenómeno son tres: la ciudad de México, la cultura indígena y la Virgen de Guadalupe.

⁴⁰ La amplitud y la majestad de la colonia mexicana de Carlos V es tal que es memorable entre las ciudades más célebres de las tierras del mundo

⁴¹ Añade la afluencia de opulentos ciudadanos llegados de África, Europa y Asia.

⁴² Muchísimas canoas cruzan los canales que dividen la ciudad, cargadas no sólo con las cosas oportunas para el sustento cotidiano, sino para las delicias de los refinados. Las vías públicas y los barrios no tienen ninguna curva o rodeo, sino que todas fueron trazadas ya desde el oriente hasta el ocaso, ya desde el meridiano hasta el septentrión.

⁴³ Acerca del encomio de las ciudades respecto del cielo y las estaciones, cf. Mén. Rh. 2. 347-348.

⁴⁴ Y si consideras la clemencia del cielo y la fertilidad del suelo, quizás no encuentres ninguna que le arrebatte la palma [...] De ahí que la ciudad tenga esa salubridad y temperatura del aura que sopla y esa suavidad [...] También en el campo mexicano que se extiende muy ampliamente, hay grandes utilidades y maravillosa fertilidad.

⁴⁵ El agua en sus distintos tipos también es un aspecto a tener en cuenta a la hora de elaborar el encomio de una ciudad. Cf. Mén. Rh. 2.349.

⁴⁶ Dentro del lago que baña la ciudad alrededor, a veces es posible ver que pequeñas islas flotan (los indios las llaman chinampas) y echan raíces en medio de las aguas, de las cuales nacen verduras y legumbres de varias clases. Algunas de esas islas producen árboles propios a los que admiramos no una sola vez repletos de frutos; también hay otras islas fecundas con mayor abundancia de césped, con fronda verde todo el año, y flores perfumadas.

⁴⁷ Los jardines flotantes o chinampas fueron creados al agotarse las tierras disponibles y al aumentar la población. Son pequeñas islas artificiales hechas con acumulación de lodo, sostenido por un revestimiento de juncos y por árboles, cuyas raíces unen fuertemente la tierra. El agua corre entre los estrechos fosos convirtiéndolos en canales. Todos los cultivos se logran con éxito ya que la fertilidad de la tierra se renueva constantemente por medio del agregado de lodo fresco antes de la siembra.

ciudad de Tenochtitlán, centro del vasto imperio. Cada provincia conquistada ofrecía a los miembros de la Triple Alianza⁴⁸ un tributo anual muy pesado y agravado por los gobernantes locales. Al hacer referencia a las islas flotantes, López alude, pues, a un pasado remoto encarnado en los antiguos dueños de México, los *Indi*.

En esta descripción final vuelve a combinarse el tratamiento previsto por Quintiliano (*Inst.* 3.7.26) para abordar el elogio de ciudades (*ex ciuibus, ex positio- ne, ex uetustate*) y lugares (*ex specie, ex utilitate*).

López concluye el elogio de México apelando a la figura retórica de la *euiden- tia* que le permite elaborar una descripción viva y detallada de la imagen de la Guadalupana ("Inter omnia uero Mexicani suburbii spectabilis est imago Deiparae Guadalupiae picta diuinitus"),⁴⁹ mediante la enumeración de sus particularidades sensibles, el uso del presente y el empleo de adverbios de lugar que refuerzan la atmósfera presencial: "Stat enim Virgo ore placidissimo, regio diademate insignis, infra talos promissa tunica, colore uario, partim niues, partim uiolas imitante, aureisque flosculis intermicantibus. Adhaec exigua cruce ad collum appensa, iunctis ad pectus manibus, ac demissis leniter oculis, supplicantis uultum praesefert. Et hic etiam uidere est Solem centum ac duodecim radiis picturam pone ambientem, stellas sex quadraginta caeruleum collustrantes reginae pallium, Lunamque ad pedes Virginia excubantem. Extremae uero tabulae Dei manu subiectus est angelus, Indi pueri habitu, suis humeris imaginem sustinentis."⁵⁰

El culto a la Guadalupana se remonta al siglo XVI. Alrededor de 1530, los primeros evangelizadores construyen una ermita en Tepeyac, el emplazamiento de un santuario prehispánico. Los indios frecuentan esta capilla con el sentimiento de que perpetúan de este modo el antiguo culto rendido a la Madre de los dioses, Toci ("Nuestra Madre"), divinidad telúrica.⁵¹ Ramona del Valle Herrera (1992:124) sostiene:

⁴⁸ La Triple Alianza estaba integrada por Tenochtitlán, Texcoco y Tlapocán.

⁴⁹ Pero entre todas las cosas del suburbio mexicano es admirable la imagen de Guadalupe, madre de Dios, pintada maravillosamente.

⁵⁰ En efecto, está de pie la Virgen insigne con rostro muy plácido, con diadema real, con una túnica que cae hasta por debajo de los tobillos, de variados colores, que imitan en parte a la nieve, en parte a las violetas y con doradas florecillas intermitentes. Además presenta un rostro suplicante con pequeña cruz colgada al cuello, con las manos juntas al pecho y con ojos caídos suavemente. Aquí también es posible ver el sol con ciento doce rayos que rodea la pintura por detrás cuarenta y seis estrellas que iluminan el palio azul de la reina y la luna que se acuesta a los pies de la Virgen. En la parte extrema de la pintura, ha sido puesto un ángel por la mano de Dios, con indumentaria de niño indígena, que sostiene la imagen sobre sus hombros.

⁵¹ La segunda mitad del siglo XVII y todo el siglo XVIII fueron testigos del surgimiento de numerosos relatos y poemas en castellano y en latín acerca de la aparición de la Virgen. Baste recordar, por su importancia, las siguientes obras: *Imagen de la Virgen María, madre de Dios, de Guadalupe, celebrada en su historia por la profecía del capítulo 12 del Apocalipsis* (Miguel Sánchez, 1648); *Guadalupe* (José de Villerías y Roel, 1730, aproximadamente); *Margarita mexicana, id est apparitiones Virginis Guadalupensis Joanni Didaco* (Lorenzo Boturini, 1745); *El escudo de Armas de México* (Cayetano de Cabrera y Quintero, 1746). Cf. Heredia Correa (1994:203).

Sin lugar a dudas las apariciones⁵² de la Nuestra Señora en el cerro de Tepeyac, en México, marcan el comienzo de la verdadera historia de la América católica.

En el siglo XVIII la Virgen de Guadalupe forma parte de la semiosis colonial novohispana,⁵³ pues en torno a ella se reúnen todos los novohispanos y su culto se convierte en el refugio de una época altamente convulsionada.

CONCLUSIONES

Los discursos creados sobre y por el sujeto colonial no surgen sólo con el deseo de conocer al otro sino por la necesidad de diferenciar jerárquicamente el sujeto del otro. La alteridad es una creación que permite establecer y fijar las fronteras de la identidad.⁵⁴

Los escritores novohispanos celebran en sus obras la naturaleza de América, la ciudad de México, la cultura indígena y la Virgen de Guadalupe. El dar a conocer todas estas maravillas americanas se convierte paulatinamente en una forma de expresar las diferencias entre españoles y criollos. Reconociendo al otro, los novohispanos se reconocen a sí mismos.

Ahora bien, López avanza un paso más, pues su texto cumple una función importante en relación al proyecto que Eguiara y Eguren pretende componer a través de su *Bibliotheca Mexicana*.

El *Aprilis Dialogus*, en el que aflora un profundo amor a la patria y una certera confianza en las instituciones de Nueva España, se caracteriza por una fuerte impronta del mundo clásico. Dicha impronta se pone de manifiesto mediante el uso de la estructura dialógica, las citas, la reescritura del tópico del *locus amoenus*, y el manejo de ciertos recursos retóricos, tales como la *topothesia* y la *topographia*, convertidas en discursos epidícticos de alabanza, y la *euidencia*. Todo este entramado de elementos de la tradición clásica se inserta en el discurso literario y va intertextualizándose⁵⁵ de acuerdo con el proceso de construcción de un espacio de autoridad e independencia cultural, última etapa en el camino de concientización de la singularidad novohispana.

Marcela A. Suárez

Universidad de Buenos Aires-CONICET

malesu@arnet.com.ar

⁵² Augé (1998:91) se pregunta si el término aparición se refiere a la Virgen o a la imagen, pues en 1555, por iniciativa del arzobispo Montufar, un pintor indígena realiza una obra según un modelo europeo, en un soporte de factura tradicional, que seduce a los indios y los asocia con los españoles en un mismo culto.

⁵³ Cf. Mignolo (1989).

⁵⁴ Cf. Adorno (1988: 66-67).

⁵⁵ Cf. Assís de Rojo-Flawia (1999: 31).

BIBLIOGRAFÍA

- * ADORNO, R. (1988), "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 28, XIV, pp. 55-68.
- * ASSIS DE ROJO, M.E. - FLAWIÁ DE FERNÁNDEZ, N.,(1999), "El mundo clásico grecolatino: espejo y síntesis", en BAÑULS OLLER, J.V.- SÁNCHEZ MÉNDEZ, J.- SANMARTÍN SÁEZ, J.(Eds.), *Literatura Iberoamericana y Tradición Clásica*, Universitat Autònoma de Barcelona, Universitat de València, pp.25-31.
- * AUGE M. (1998), *La Guerra de los Sueños. Ejercicios de Etno-ficción*, Barcelona
- * CAÑIZARES ESGUERRA, J.(2001), *How to write the world History of the New World*, California.
- * CURTIUS E. (1975), *Literatura Europea y Edad Media Latina*, México.
- * FEDELI, P. (1990), *La Natura Violata. Ecologia e Mondo Romano*, Palermo.
- * FOUCAULT, M. (1969), *L'Arquéologie du savoir*, Paris.
- * GARCÍA, P. (2006), «En el nombre de América: traducción y construcción alegórica», en *Cyber Humanitatis*, 38. (Revista virtual)
- * GENETTE, G. (1989), *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid.
- * GENETTE, G. (2001), *Umbrales*, Buenos Aires.
- * HALPERIN D. (1983), *Before Pastoral.Theocritus and Ancient Tradition of Bucolic Poetry*, New Haven and London.
- * HEREDIA CORREA, R. (1994), "El neolatín en los orígenes de nuestra identidad nacional", en *Nova Tellus* 12, pp. 197-213.
- * HEREDIA CORREA, R. (2003), "Eguiara y Eguren, las voces concordantes", en IRIGOYEN TROCENIS, P (comp.), *La Universidad Novohispana*, México, pp.85-129.
- * HERNÁNDEZ SÁNCHEZ BARBA, M. (1971), "La sociedad colonial americana en el siglo XVIII, en *Historia de España y América*, Barcelona, p. 467.
- * HERRERA R. (1992), "Influencia de María en la evangelización americana", en *V Centenario de la evangelización de América 1492-1992*, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 117-135.
- * HIGGINS, A. (2000), *Constructing the criollo archive: subjects of Knowledge in the "Bibliotheca Mexicana" and the "Rusticatio Mexicana"*, Purdue University Press.
- * LAFAYE, J.,(1977), *Quetzacóalt y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México.
- * LAIRD, A. (2006), *The Epic of America. An Introduction to Rafael Landívar and the Rusticatio Mexicana*, Great Britain.
- * LAUSBERG, H. (1967), *Manual de Retórica Literaria. Fundamentos de una Ciencia de la Literatura*, Madrid.
- * MIGNOLO, W.(1989), "Afterword: from colonial discourse to colonial semiosis", *Dispositio* XIV, 36-38, pp. 333-337.
- * OSORIO ROMERO, I. (1981), "Jano o la Literatura Neolatina de México (Visión retrospectiva)", en *Humanística Lovaniensia*, pp. 124-155.
- * PAZ, O. (1977), "Prefacio", en LAFAYE, J., *Quetzacóalt y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México.
- * SCHÖNBECK, G. (1962), *Der Locus Amoenus von Homer bis Horaz*, Helpt, Mecklenburg.
- * SUÁREZ, M (2008), "Tradición y autoridad: la práctica de la cita en el *Aprilis Dialogus* de Vicente López", ponencia presentada en el XX SNEC, Córdoba.
- * VARGAS ALQUICIRA, S. (1986), *La Singularidad Novohispana en los Jesuitas del s. XVIII*, México.
- * VARGAS ALQUICIRA, S. (1987), *Vicente López. Diálogo de Abril*, México.

Resumen

En 1755 se publica como prólogo o presentación de la *Bibliotheca Mexicana* de Juan José de Eguiara y Eguren, el *Aprilis Dialogus* de Vicente López, en el que se ofrece una contribución ex-

plícita a la defensa literaria del valor intelectual de los americanos. La obra se caracteriza por la fuerte presencia de la tradición clásica representada por el uso del diálogo, las citas, el manejo de ciertas figuras retóricas y el tópico literario del *locus amoenus*. El *Aprilis Dialogus*, que en una de sus digresiones consagra a la ciudad de México como el *locus amoenus* de la erudición, es un aporte al proceso de construcción de un espacio de autoridad compuesto por elementos de la cultura clásica y americana.

Palabras clave: Tradición clásica- Retórica- *Locus amoenus*- Diálogo- Literatura Neolatina

Abstract

In 1755 the *Aprilis Dialogus*, written by Vicente López, is published as a form of preface to the *Bibliotheca Mexicana* of Juan José de Eguiara y Eguren. The dialogue offers an explicit contribution to the literary defense of the intellectual value of criollos. It is characterized by the strong presence of classical tradition represented by the use of dialogue, quotations, rhetorical figures and the literary topic of *locus amoenus*. The text, which establishes Mexico City as the *locus amoenus* for erudition, through one of its digressions, is a contribution to the process of constructing a space of authority composed of elements belonging to classical and American culture.

Keywords: Classical Tradition- Rhetoric- *Locus Amoenus*- Dialogue - Neo-Latin Literature

RECIBIDO: 27-04-2008 - **ACEPTADO:** 18-07-2008

CRÓNICA

CRÓNICA

II JORNADAS NACIONALES DE HISTORIA ANTIGUA.

I JORNADAS INTERNACIONALES DE HISTORIA ANTIGUA.

'La Antigüedad desde una mirada interdisciplinaria: Investigación, perspectivas y problemas'.

Córdoba, UNC, Escuela de Historia, 22 a 24 de mayo de 2007

Estas Jornadas de Historia Antigua que, partiendo de un nivel local, han alcanzado un estatus internacional, han llegado para iniciar y anclar una tradición necesaria en nuestros países jóvenes, ya que ningún presente se esclarece ni se comprende sin el subsuelo de la experiencia pretérita, sobre todo la cimentada en la cuenca mediterránea. El tesón de nuestros colegas cordobeses es admirable y este congreso resulta también un producto interdisciplinario por la solidaridad de sus organizadores, miembros de los distintos departamentos humanísticos de la Facultad de Filosofía que con su empeño y dedicación lograron un encuentro brillante y de alto nivel académico.

Después del discurso inaugural de la Sra. Decana de la Facultad, las tres jornadas se repartieron entre conferencias a cargo de estudiosos nacionales e invitados extranjeros, presentación de libros y lectura de comunicaciones.

Las conferencias versaron en general sobre temas del área mediterránea (Egipto, Cercano Oriente, Grecia, Roma) extensibles en algunos casos a la cuenca mesopotámica como la de 'Texto y contexto del primer verso del Gilgamesh' por el prof. J.Silva Castillo del Colegio de México. Queremos destacar especialmente la del Dr. A. Bancalari Molina, de allende la cordillera (que también nos ha visitado brindando un curso en La Plata), sobre 'La identidad como forma de integración en el mundo romano' o la de R. Martínez Lacy de la U. Autónoma de México sobre 'Los ejércitos antes y después de las conquistas de Alejandro' o la de R. Teja de Cantabria acerca de 'La ruptura entre Oriente y Occidente: repercusiones religiosas de una realidad cultural y política'. Asimismo, la de M. Compagno 'Terminología de parentesco en los textos de las Pirámides'. Otras muestras de trabajo interdisciplinario fueron las disertaciones de dos argentinos, los Dres. A. Romano y H. Bauzá sobre 'La marginalidad en Roma' y 'La biblioteca de Filodemo' respectivamente.

Además fueron presentados dos libros editados en Córdoba 'Estudios interdisciplinarios de Historia Antigua', volumen colectivo correspondiente a las Jornadas del 2005 y el de la Prof. Marta Sagristani, una de las fervientes organizadoras de este Encuentro con el tema de 'La clientela romana. Función y trascen-

dencia en la crisis de la República', fruto de una laboriosa investigación.

No es posible enunciar las conferencias restantes ni enumerar el casi centenar de ponencias y presentación de proyectos que se discutieron y a todos nos enriquecieron, pero sí destacar la cordial hospitalidad con que los concurrentes fuimos acogidos en esa casa ancestral y aguardar la continuidad entusiasta de esas jornadas bianuales de la disciplina que es '*magistra vitae*'.

M.D.B.

I JORNADA SOBRE HISTORIA DE LAS MUJERES Y PROBLEMÁTICAS DE GÉNERO.

CAPÍTULO I: 'EL MITO EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA'

Morón, Universidad de Morón, 16 de junio de 2007

El encuentro organizado por la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades, y coordinado por la Cátedra Abierta de Estudios de Género, se llevó a cabo el sábado 16 de junio de 2007 en su sede, en torno al tema "El Mito en la Antigüedad Clásica".

La conferencia inaugural estuvo a cargo de la Prof. Elsa Rodríguez Cidre (UBA), quien disertó sobre "Cautivas de guerra en la mitología griega. Algunos ejemplos de la tragedia eurípidea". A continuación tuvieron lugar dos sesiones de comunicaciones libres, dispuestas en mesas de 'Latín', 'Griego' y 'Miradas Interdisciplinarias'.

En las ocho comisiones, participaron estudiosos de distintas universidades del país y se trataron diferentes áreas temáticas, en particular, la presencia de la mujer en la lírica, el teatro y la épica, y su relación con diversas disciplinas, como el derecho, la historia, la religión y el arte. Asimismo, en el marco de las Jornadas, se realizó la asamblea del Ateneo AADEC (Buenos Aires), con el fin de reunir a sus socios y efectuar el cambio de autoridades.

Agradecemos a los organizadores la cordialidad, la disposición y el espacio para el diálogo abierto y enriquecedor.

Soledad Pedernera

I JORNADAS INTERNACIONALES DE ESTUDIOS CLÁSICOS *ORDIA PRIMA*. *Imágenes y representaciones en la Antigüedad Greco-Latina*. Córdoba. 2 a 4 de agosto de 2007

Las I Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos *Ordia Prima* se llevaron a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la ciudad de Córdoba. La conferencia de apertura estuvo a cargo del Profesor Jaa Torrano (Universidade de São Paulo), quien expuso un interesante trabajo sobre "A noção de *apáte* na teologia de Ésquilo". Por la tarde, pudimos disfrutar de varias mesas de comunicaciones divididas en diferentes áreas: "Filosofía Griega (Platón)", "Poesía Latina (Virgilio y Ovidio)" e "Historiografía y Oratoria".

La mañana del viernes 3 de agosto comenzó con la exposición de diversas comunicaciones incluidas en las siguientes áreas: "El teatro y la Lírica de Grecia", "La cultura clásica y la teoría moderna" y "Virgilio, Neolatín y Recepción". Por la tarde, tuvo lugar la conferencia dictada por el Prof. Marcelo Boeri (Universidad de los Andes, Chile), titulada "Todos llevan a cabo lo que les parece bueno. El legado socrático de la ética aristotélica". Nuevamente, luego de la disertación, se abrieron varias mesas de ponencias con diferentes tópicos: "Representaciones de la mujer", "Filosofía Griega (Platón y Aristóteles)", "Literatura Latina" y "Polis y Derecho".

A lo largo de tres días se ofrecieron varios cursos dictados por reconocidos especialistas de la Argentina y el extranjero, tales como Rubén Florio (Universidad Nacional del Sur), Michele Napolitano (Università degli Studi di Cassino, Italia) y Viviana Gastaldi (Universidad Nacional del Sur).

La disertación de cierre sobre "La construcción de Nubes de Aristófanes" estuvo a cargo del Dr. Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires - CONICET). Agradecemos a nuestros colegas cordobeses por la organización de estas primeras Jornadas, esperando su continuidad para poder seguir intercambiando visiones, estudios y puntos de vista con estudiosos de las diversas naciones de América y de Europa.

Guillermina Bogdan

III JORNADA INTERDISCIPLINARIA. 'CONOCIENDO A HILDEGARDA. LA ABADESA DE BINGEN Y SU TIEMPO', Buenos Aires, UCA, 24 de agosto de 2007

Precedidas por diversas conferencias sobre la abadesa de Bingen, las Jorna-

das Hildegardianas van adquiriendo carta de ciudadanía académica por su continuidad bianual desde 2003 y por el mérito y tesón de su organizadora y 'alma mater', la Lic. Azucena A. Fraboschi. La misma Hildegarda vuelve interdisciplinario el encuentro académico por su actividad desplegada en diversos campos del saber y concita siempre a estudiosos de múltiples campos.

En esta ocasión el tema del encuentro se ha centrado en el tema de las Virtudes, sin por eso descuidar otros de la autora o de su época, dándole una consideración privilegiada al *Scivias* y al *Ordo Virtutum*; de éste último se presentó una traducción y su música, precedida de una conferencia explicativa de la Dra. Inés de Cassagne, acompañada además de un audiovisual con ilustraciones de la misma sibila del Rhin.

Asimismo se presentó el libro compilado por la Prof. Fraboschi *Desde el fulgor de la luz viviente...* con artículos propios y diversas comunicaciones escogidas de las Jornadas anteriores; también de gran interés, las leídas y discutidas en esta oportunidad se pueden consultar en la red en dos sitios:

<http://www.hildegarde.org>

<http://www.hildegardadebingen.com.ar>

Las conferencias plenarias y las comunicaciones posibilitaron el encuentro de estudiosos de universidades sitas en B.Aires, La Plata, Rosario, Mar del Plata, Paraná y Río de Janeiro con un intercambio fecundo por lo polifacético de las áreas en las que se expresó Hildegarda.

Como en otras Jornadas la organización impecable culminó con un ágape cordialísimo y con las 'masitas de la sabiduría' de receta hildegardiana y una señal más de su multidisciplinaria navegación.

Esperamos un nuevo encuentro para el 2009.

M.D.B.

III JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS Y MEDIEVALES 'DIÁLOGOS CULTURALES'

UNLP, 12 a 14 de septiembre de 2007

Entre los días 12 y 14 de septiembre de 2007 se desarrollaron en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de nuestra Universidad las III Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos Culturales", organizadas por el Centro de Estudios Latinos y por la cátedra de Literatura Española Medieval del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria. Contaron con el auspicio de las Secretarías de Investigación y de Posgrado de la Facultad, de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos y de la Sociedad Argentina de Hispanistas.

Tal como en las ediciones de 2003 y 2005, las Jornadas constituyeron un espacio de encuentro enriquecedor para investigadores, docentes y alumnos de la institución organizadora y de otras universidades de nuestro país y del extranjero.

Las actividades comenzaron el miércoles 12 con la conferencia inaugural "Egipto desde la conquista por Alejandro Magno hasta la dominación árabe: ¿encuentro de culturas o encrucijada cultural?" dictada por el Dr. Rodolfo Buzón (UBA - CONICET). Por la tarde tuvo lugar una sesión de comunicaciones y el panel "Literatura Europea y Edad Media Latina", coordinado por la Dra. Gloria Chicote, en el que participaron el Dr. Jorge Ferro (SECRET, CONICET), el Dr. Martín Ciorda (UBA) y la Dra. Silvia Delpy (UBA). El Dr. Arturo Álvarez Hernández (UNMdeP) cerró el primer día de trabajo con la conferencia "Lecturas del poema 35 de Catulo (o la imposible reconstrucción de un diálogo poético)".

El jueves 13 se desarrollaron dos sesiones de comunicaciones. El Dr. Carlos Astarita (UNLP) disertó sobre "Crisis del mundo antiguo y premisas del feudalismo entre los siglos V y VIII". Por la tarde, la Dra. María Minellono y la Dra. Graciela Wamba (UNLP) intervinieron en el panel de Literaturas Comparadas. La jornada culminó con el concierto de música medieval que ofreció el Ensemble *Labor intus* y la cena de camaradería.

Finalmente, el viernes 14 participaron en el panel acerca de Literatura Griega Clásica la Dra. Graciela Zecchin y el Dr. Juan Nápoli (UNLP); la Prof. Beatriz Rabaza, el Prof. Darío Maiorana y el Prof. Aldo Pricco (UNR) hicieron lo propio en el panel titulado "Comedia Romana". La Dra. Gladys Lizabe (UNCU) estuvo a cargo de la conferencia de clausura "Los 'silencios' de la literatura medieval española".

En el marco de las Jornadas se dictaron asimismo tres cursos de reconocidos especialistas. El Curso Internacional 2007 del Centro de Estudios Latinos, "La naturaleza del imperio romano. Roma y las provincias: propuestas de enfoque", fue dictado por el Dr. Alejandro Bancalari Molina (Universidad de Concepción, Chile). El Dr. Rubén Florio (UNS) brindó el curso acerca de "Tradiciones Culturales: Historia y Epopeya en el *Waltharius*" y la Lic. Georgina Olivetto (UBA), sobre "La difusión de Séneca en la Edad Media: florilegios y traducciones". Los miembros del Comité Organizador agradecemos la presencia de tantos y tan prestigiosos asistentes y esperamos recibirlos en las próximas Jornadas, programadas para 2009.

María Emilia Cairo

III JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS Y MEDIEVALES 'DIÁLOGOS CULTURALES'

"La difusión de Séneca en la Edad Media: Florilegios y Traducciones".

UNLP, 12 a 14 de Septiembre de 2007

En el marco de las **III Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales, Diálogos Culturales**, tuvo lugar el interesantísimo curso "La difusión de Séneca en la Edad Media: Florilegios y Traducciones" a cargo de Georgina Olivetto de la Universidad de Buenos Aires.

El curso se desarrolló en dos encuentros. Durante la primera parte, Olivetto expuso sobre el interés por Séneca en la Edad Media: Séneca medieval frente a Séneca clásico; el "cristianismo" de Séneca; la filosofía moral y el movimiento monástico; y por otro lado nos informó acerca de la transmisión de sus obras: el *corpus* de Séneca en las bibliotecas medievales; Séneca y Pseudo-Séneca; el comentario de los autores clásicos y sus consecuencias materiales: *Accessus ad auctores*, intervenciones interlineares, glosas. Durante la segunda parte del curso se trataron los temas de las compilaciones o florilegios: índices, diccionarios, colecciones de proverbios; la corte papal en Avignon como centro de producción y difusión; el caso de la *Tabulatio et expositio Senecae* de Luca Mannelli (s. XIV); y finalmente las traducciones en lengua romance: la traducción sobre obras auténticas, apócrifas y compilaciones; el nuevo público para las traducciones; el caso de las traducciones castellanas de Alonso de Cartagena (s. XV).

Agradecemos la presencia de la Licenciada Georgina Olivetto en nuestras Jornadas así como también la seriedad y el rigor científico con el que desarrolló los temas y su disposición para resolver las inquietudes de los participantes.

Julia Bisignano

III JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS Y MEDIEVALES 'DIÁLOGOS CULTURALES'

"Tradiciones culturales. Historia y Epopeya en el Waltharius"

UNLP 12 a 14 de Septiembre de 2007

En el marco de las **III Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos culturales"**, realizadas los días 12 al 14 de Septiembre de 2007, el Dr. Florio (Universidad Nacional del Sur) nos deleitó con su curso "Tradiciones culturales. Historia y Epopeya en el *Waltharius*". El tema, tratado con el habitual despliegue de

erudición y amenidad que caracteriza las lecciones del Dr. Florio, se destacó por su perfecta adecuación al espíritu de las Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales al aunar de manera impecable la proyección y la resemantización de la cultura latina durante el medioevo.

El Dr. Florio disertó sobre la original apropiación y la particular operación de inversión semántica que el texto hace de las fuentes latinas, especialmente Virgilio. También se trataron las variadas problemáticas que nos ofrece el *Waltharius*, entre las que se destacan los tres finales del mismo, la voluntad evidente de crear una obra a partir de "partes" de otras y las riquísimas referencias a la cultura germana.

Agradecemos la siempre excelente predisposición del Dr. Florio y su constante apoyo a todos nuestros proyectos.

Martín M. Vizzotti

CURSO INTERNACIONAL 2007 DEL CENTRO DE ESTUDIOS LATINOS: LA NATURALEZA DEL IMPERIO ROMANO. ROMA Y LAS PROVINCIAS: PROPUUESTAS DE ENFOQUE'. UNLP, 12 a 14 de septiembre de 2007

En el contexto de los 'Diálogos Culturales' también se desplegó otra edición del Curso Internacional del CEL, esta vez contando como invitado de honor al Dr. Alejandro Díaz Bancalari, docente de Historia de Grecia y Roma y sub-director de Posgrado en la Universidad chilena de Concepción, doctorado en Historia Antigua en la Universidad de Pisa, fundador de las Jornadas de Historia Clásica en la Univ. del Bío Bío y publicista destacado en su patria y fuera de ella sobre historia política y cultural de la república y el imperio romano.

La reflexión sobre la perdurabilidad del Imperio Romano, 800 años el de Occidente y 1000 años más el de Oriente y su vasta extensión territorial, cuando se lo compara con otras grandes realizaciones políticas de la Antigüedad generadoras de estructuras imperiales, pero incapaces de semejante preservación temporal, nos lleva a interrogarnos por su naturaleza y los principios políticos conformadores de su expansión que nos lo presentan como un ejemplo único en la historia universal.

Concretamente el historiador se pregunta sobre la relación entre Roma y sus provincias, es decir, por la romanización que abarca conquista y civilización, fenómeno de larga data entre los siglos III a.C. y V d.C., y por lo tanto de características disímiles según la época o el espacio geográfico a incorporar. Sin embargo, Roma con la continuidad tenaz de un proyecto político propio logró hacer partícipes del mismo a diversos pueblos que entrevistaron más o mejor la calidad

del derecho romano y su capacidad integradora; el verso del canto VI de la *Eneida* que confiere como misión política al romano, la de *parcere subiectis et debellare superbos* cristaliza en el poema una realidad que ya era una constante del accionar político tanto republicano como imperial.

El Dr. Bancalari Molina nos mostró este proceso expansivo a la luz de la crítica actual y de las diversas corrientes de interpretación contemporáneas que han modulado o matizado con su pluralidad criterios extremos entre la perspectiva tradicional de valoración positiva de la tarea imperial y muchas de las que juzgan con criterios del presente a la luz de los fenómenos de descolonización y de lo políticamente correcto, realizando una evaluación negativa de la romanización.

Nuestro visitante examinó además con originalidad la conformación del '*orbis romanus*' como el primer imperio global. Claro que un historiador no puede quedarse sólo en las semejanzas; en este caso, las diferencias a examinar han tenido y tienen un sentido paradigmático que cubre otras falencias contemporáneas.

También analizó el expositor diversas variables y modelos de romanización ejemplificando en la 2ª mitad del curso con la ciudad libre de Afrodiasias en Caria, Asia Menor, que gozó de ciertos privilegios religiosos, cívicos, militares y económicos. Los mismos le confirieron un '*status*' distintivo frente a otras que también tenían derechos de ciudadanía, lo cual mostró el realismo con que los romanos se manejaban para establecer e integrar los variados grupos humanos. Mucho le agradecemos a nuestro disertante la visión actualizada de una problemática siempre vigente.

M.D.B.

PUBLICACIONES RECIBIDAS

(en canje, por donación o compra individual y por el subsidio PICT 34416)

- * Boyle A. J. *The Chaonian Dove. Studies in the Eclogues, Georgics, and Aeneid of Virgil*. E. J. Brill. Leiden, 1986.
- * Boyle, A. J. *Roman Tragedy*, London and New York, Routledge, 2006.
- * Braund - Gill (Eds.). *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- * Cairns, Francis. *Virgil's Augustan epic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- * Camps W. A. *An Introduction to Virgil's Aeneid*. Oxford, Oxford University Press, 1969.
- * Clausen Wendell. *Virgil's Aeneid. Decorum, Allusion, and Ideology*. Leipzig, K.G. Saur München, 2002.
- * Dickie, Matthew W. *Magic and Magicians in the Greco - Roman World*, London and New York, Routledge, 2003.
- * Dupont, Florence. *Médée de Sénèque ou comment sortir de l'humanité*, Paris, Berlin, 2000.
- * Erasmo, Mario. *Roman Tragedy, Theatre to Theatricality*, Texas, University of Texas Press, 2004.
- * Fillion - Lahille, Janine. *Le De Ira de Sénèque et La philosophie stoïcienne des passions*, Paris, KLINCKSIECK, 1984.
- * Fitch, John. *Annaeana Tragica, Notes on the text of Seneca's tragedies*, Brill, Leiden, Boston, 2004.
- * Gransden. *Virgil's Iliad. An essay on epic narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- * Krostenko, Brian A. *Cicero, Catullus, and the Language of social performance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.
- * Latín. *Diccionario Latín - Español, Español - Latín*, Editorial Ramón Sopena, España.
- * Lee, Owen M. *Fathers and Sons in Virgil's Aeneid: Tum Genitor Natum*, United States of America, State University of New York Press, Albany, 1979.
- * Maso, Stefano. *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*, France, L' Harmattan, 2006.
- * McDonald M. y Walton M. (Eds.). *The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- * Putnam, Michael C. J. *Virgil's Aeneid. Interpretation and Influence*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1995.
- * Quinn, Kenneth. *Virgil's Aeneid. A critical description*, Great Britain, Bristol Phoenix Press, 2006.
- * R.O.A.M. Lyne. *Further voices in Vergil's Aeneid*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

PUBLICACIONES RECIBIDAS

- * Smith, Riggs Alden. *The Primacy of Vision in Virgil's Aeneid*, Austin, University of Texas Press, 2005.
- * Stroppini, Gianfranco. *L' Amour dans les livres I - IV de l' Enéide de Virgile ou Didon et la mauvaise composante de l' âme*, France, L' Harmattan, 2003.
- * Stroppini, Gianfranco, *Amour et dualité dans les Bucoliques de Virgile*, Paris, Klincksieck, 1993.
- * Syed, Yasmin, *Vergil's Aeneid and the Roman Self, Subject and Nation in Literary Discourse*, The University of Michigan Press, 2005.
- * Warrior, Valerie M. *Roman Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

NORMAS DE PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

PRESENTACIÓN • Las colaboraciones se presentarán en CD o diskette de 3 1/2 en formato Word 2003 o RTF. Se adjuntarán dos impresiones a simple faz, una de ellas anónima. Todo autor deberá proveer en hoja aparte su nombre completo, su dirección electrónica y la institución en la cual se desempeña.

ABSTRACTS • Los trabajos deberán incluir un *abstract* de no más de cien palabras y una lista de hasta cinco palabras clave. En ambos casos el autor deberá proveer una versión en inglés y otra en castellano, cualquiera sea la lengua en que esté redactado el artículo.

EXTENSIÓN • La extensión máxima para los artículos es de diez (10) páginas A4 en espacio de 1 1/2 .

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

FORMATO DEL TEXTO • El cuerpo del texto se compondrá en fuente Times New Roman de 12 puntos con espaciado de 1 1/2. Las notas van a pie de página en fuentes Times New Roman de 10 puntos con espaciado sencillo y sin sangría. Para el texto en alfabeto griego se utilizarán las fuentes Sgreek, Greek, Athenian o Attika. Las palabras griegas transliteradas deben llevar sus correspondientes acentos. Las citas textuales del cuerpo van entre "comillas dobles" (sin *bastardilla*). Las citas destacadas van en 11 puntos en párrafo aparte sangrado. Las palabras en idiomas extranjeros que no sean citas se colocan en *bastardilla*. Las citas de autores clásicos deben incluir su correspondiente traducción. En caso de citas breves o palabras sueltas, este requisito puede omitirse.

CITAS BIBLIOGRÁFICAS • Debido a que actualmente circulan varios paradigmas referenciales de bibliografía, cuyo uso depende de tradiciones y hábitos locales o particulares, sin que pueda determinarse el beneficio o la excelencia de uno sobre otros, la redacción ha decidido aceptar las variedades actuales teniendo en cuenta que una parte de los artículos provienen de investigadores extranjeros invitados y que existen diferencias de forma de citado entre ellos (normas de la *MLA*, *APA*, Chicago, etc.). La redacción entiende que para los destinatarios de esta publicación resulta sencillo y propio de la actividad de los investigadores identificar el modo de referencia, ya que nuestras tareas obligan a la continua consulta de textos con las más diversas variantes de cita bibliográfica.

Finalmente, sugerimos que se emplee la siguiente forma de referencia:

Cita de libro:

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

Cita de capítulo de libro:

Bodrero, E. "Orazio e la filosofia", en: Cagnetta, Mariella. *L' edera d' Orazio*, Venosa, Osanna, 1990, 117-34

Cita de publicación periódica:

Timpanaro, S., "Un nuovo commento all'*Hercules Furens* di Séneca nel quadro della crítica recente", *Atene e Roma* 26, 1981, 113-141

142

AUSTER 13 (2008)