

Emiliano J. Buis. "Sentimientos creados: tecnologías jurídicas de lo afectivo y justicia postconflicto en la antigua Grecia". *Circe, de clásicos y modernos* 25/2 (julio-diciembre 2021).

DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/circe-2021-250201>



SENTIMIENTOS CREADOS: TECNOLOGÍAS JURÍDICAS DE LO AFECTIVO Y JUSTICIA POSTCONFLICTO EN LA ANTIGUA GRECIA

Emiliano J. Buis [Conicet/ Universidad de Buenos Aires]
[ebuis@derecho.uba.ar]
ORCID: 0000-0002-8138-1962

Resumen: Las experiencias de justicia transicional en la antigüedad griega muestran hasta qué punto las emociones pueden jugar un papel específico en el restablecimiento social de la memoria, la justicia y la verdad. A partir de un estudio de fuentes clásicas provenientes de Atenas, Dicaea y Nacone, el propósito del presente trabajo es identificar la ficción afectiva sobre la que reposan estos marcos institucionales: al proyectar el plano emocional desde los individuos hasta la colectividad, se produce una instalación política del *páthos* que, mediante la planificación, procura superar los efectos traumáticos de la guerra civil y diseñar una comunidad emocional basada en las virtudes de la reconciliación.

Palabras clave: reconciliación; emociones; tecnología afectiva; amnistía; *stásis*

Created Feelings: Legal Technologies of Affect and Post-Conflict Justice in Ancient Greece

Abstract: The experiences of transitional justice in Greek antiquity show to what extent emotions can play a specific role in the social reestablishment of memory, justice and truth. Based on a study of classical sources from Athens, Dikaia and Nakone, the purpose of this paper is to describe the affective fiction supporting this institutional framework: by expanding the emotional dimension from the realm of individuals to the society, a political installation of *pathos* is achieved with the aim of overcoming the traumatic effects of the civil war through the planning and design of an emotional community based on the virtues of reconciliation.

Keywords: reconciliation; emotions; affective technology; amnesty; *stasis*



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional (Atribución - No Comercial - Compartir Igual) a menos que se indique lo contrario.

CIRCE N° 25/2 / 2021 / pp. 17-37

Introducción¹

Memoria, verdad y justicia constituyen la tríada esencial de lo que conocemos como justicia transicional, es decir, de aquellas experiencias de reconstrucción social que una sociedad determinada dispone como respuesta a una situación grave de crisis político-institucional. Mucho se ha escrito acerca de los modos en que cada nación o pueblo ha privilegiado, con mecanismos particulares, alguno de estos tres elementos a la hora de saldar cuentas con su pasado y avanzar, con mayor o menor resiliencia, hacia el restablecimiento y la recuperación postconflicto².

1 Este artículo se inscribe en el marco de las tareas llevadas a cabo en el Proyecto de Investigación UBACYT (convocatoria 2020-2022) “Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia” (Código 20020190100205BA, Modalidad 1 / Tipo C / Conformación III), que dirijo en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Exp. UBA N° EX-2020-01595677-UBA-DME#SG), así como en el Proyecto “Pensar las emociones en la Atenas democrática: diálogo entre la comedia y la filosofía (PATHE)”, financiado por el Programa LOGOS de ayudas a la investigación en Estudios Clásicos (Fundación BBVA, España).

2 Respecto del caso argentino y del valor de la educación en los tres valores, por ejemplo, puede consultarse BUIS, ADAMOLI, LUTERSTEIN Y ROISENSTRAJ (2014: 71-92). Acerca de los complejos sentidos de la “justicia transicional”, cfr. ANDRIEU (2012). Un

Precisamente hace dos décadas la jurista argentina Ruti TEITEL, profesora de derecho comparado en la Universidad de New York, publicaba su célebre libro *Transitional Justice* (2000), en el que discutía desde una mirada interdisciplinaria diferentes respuestas que, a fines de siglo, podían esgrimirse con el fin de poner coto a los regímenes autoritarios y permitir el restablecimiento de patrones democráticos. El debate dio lugar a una propuesta vinculada con la necesidad de consolidar estrategias de imaginación jurídica para proponer experiencias superadoras, capaces de reemplazar el castigo penal con otros criterios alternativos que podían facilitar el cambio radical de las circunstancias sociopolíticas. Este ejercicio de imaginación jurídica, en mi opinión, lleva a la necesidad de entender la singularidad de los distintos procesos colectivos a través de los cuales las diferentes sociedades, a lo largo de la historia, lidiaron con sus experiencias de crisis.

A pesar de ser un período mayormente excluido de las reflexiones contemporáneas, la antigüedad griega supone un terreno fecundo para indagar los modos en los que, históricamente, las sociedades han podido enfrentar las consecuencias y los efectos de la violencia armada. En

hito ineludible para quien desee introducirse en el tema es Louis Joinet (1934-2019), quien supo identificar los principales desafíos a los que se enfrentan las sociedades que buscan recuperar su normalidad después de situaciones de violencia exacerbada. Véase, por ejemplo, una síntesis de estos desafíos centrales en JOINET (2008).

efecto, la omnipresencia de la guerra (externa –*pólemos*– o civil –*stásis*–) en el mundo helénico ha generado experiencias concretas respecto de lo que hoy conocemos como *ius post bellum* o justicia transicional, en la medida en que, a lo largo de sus vaivenes conflictivos, las distintas ciudades-Estado lograron desarrollar mecanismos técnicos concretos, en términos jurídicos, para reinstalar la integridad social tras períodos de violencia generalizada³.

En este trabajo me ocuparé de relevar ciertas experiencias que conocemos a través de fuentes jurídicas y extrajurídicas de los s. V a III a.C., en las que diversas *póleis* establecieron algunas de estas soluciones mediante dispositivos normativos particulares. Me refiero, primero, a la experiencia de la reinstalación democrática en Atenas en el 404 a.C.; en segundo lugar, a los ejemplos del decreto asambleario que impone las estrategias de pacificación establecidas en la ciudad de Dicea, una colonia de Eretria en Calcídice; finalmente, me referiré al texto del arreglo propuesto por los enviados de Segesta para poner fin al conflicto interno ocurrido en la pe-

3 No es posible, por razones de espacio, abreviar en las interminables discusiones a las que ha dado lugar el concepto de *stásis* en la Grecia clásica. Acerca de las complejidades inherentes a este fenómeno en el mundo antiguo, GRANGÉ (2015) ofrece una mirada filosófica en la que la guerra civil se reconoce como parte de la coyuntura cotidiana, pero se conjura, disfraza y oculta de múltiples maneras. Las tecnologías jurídicas de lo afectivo que analizaré en este trabajo podrían funcionar como uno de esos mecanismos de desactivación del horror.

queña ciudad de Nacone, en la isla de Sicilia.

A pesar de las diferencias entre los tres casos de estudio, es posible identificar algunos puntos en común, entre los cuales me centraré en relevar las tecnologías desplegadas de manipulación afectiva. En efecto, si en algo coinciden estas decisiones institucionales, a pesar de su aparente distanciamiento (político, cronológico y geográfico), es que se trata de tres medidas de orden y reconciliación basadas en una técnica de proyección a la esfera pública de institutos propios de la dimensión doméstica. Así, en el marco de una investigación más amplia sobre el papel de las regulaciones afectivas en las prácticas políticas de la antigüedad griega, propondré aquí una lectura de dichos testimonios a partir del cruce entre la normatividad privada de las emociones interpersonales y su proyección institucional al plano político colectivo.

Del afecto individual a las comunidades emocionales

Comencemos recordando la importancia que ha tenido el llamado “giro afectivo” en los estudios sobre la cultura antigua, que para el caso del mundo griego ha producido un enorme caudal bibliográfico en los últimos años⁴. Este interés por el plano emocional en el mundo helénico se ha centrado en gran medida en

4 Acerca de una introducción a los fundamentos históricos de este interés por las emociones, ver ROSENWEIN, B. H. y R. CRISTIANI (2018: 19-25).

la teorización aristotélica, que entiende el *páthos* como una pieza central de la construcción discursiva de los alegatos retóricos⁵. Según el filósofo, entre las pruebas fundamentales suministradas mediante el discurso (*písteis éntekhnoi*) o modos de persuasión, sin las cuales no es posible construir un argumento, se incluyen las “emociones” (*πάθη*), definidas como “aquello por lo que los hombres cambian y difieren para juzgar, y a las cuales sigue pena y placer” (*Retórica* 1378a20-3)⁶. Ello lo lleva a identificar un inventario de diez “emociones” particulares, presentadas en pares contrapuestos, respecto de las cuales reconoce causas y efectos definidos.

En esta teorización aristotélica, en que confluyen *páthos*, *lógos* y *éthos*, deviene claro que los afectos no se imponen de modo irrefrenable por la naturaleza, sino que, a través del lenguaje, el hombre puede moderarlos, orientarlos o incluso producirlos⁷.

- 5 A partir del libro señero de KONSTAN (2006), focalizado en las emociones aristotélicas, pero en relación con el resto de los testimonios literarios de la Atenas clásica, pueden citarse las destacadas contribuciones de los volúmenes colectivos de MUNTEANU (2011); CHANIOTIS (2012); CHANIOTIS y DUCREY (2013) y CAIRNS y FULKERSON (2015).
- 6 Respecto de la teoría de Aristóteles en torno de los *páthe*, es imprescindible consultar como punto de partida el volumen de FORTENBAUGH (1975), así como las contribuciones que desde la filosofía han hecho BOERI (2006) y TRUEBA ATIENZA (2009).
- 7 Cfr. BÉGORRE-BRET (2009: 54-57), quien identifica en esta “manipulación” una propuesta didáctica: mediante las emociones se podría instalar una educación afectiva del buen ciudadano. CAMPS (2011: 58)

Aunque la mayor parte de la bibliografía se ocupa de trabajar las emociones en su faceta individual y estática (sobre todo en torno de la pregunta referida a qué es una emoción), el pasaje del estagirita precisamente enfatiza su naturaleza cambiante y dinámica. La idea de que las emociones producen cambios es de capital importancia porque, en tanto resultan generadoras de juicios, develan un componente cognitivista que antecede en mucho las recientes tendencias críticas que examinan las emociones desde la psicología.

Uno de los principales desafíos críticos a los que suele hacer frente quien estudia el fenómeno de las emociones es, evidentemente, su definición esquiva⁸. Pero más allá de esa complejidad inherente, es posible

apunta que un mayor dominio de la retórica favorece siempre la generación de emociones en el auditorio.

- 8 El problema de la indeterminación de la noción está sin duda en el corazón de los debates teóricos; cfr. CAIRNS y FULKERSON (2015: 1-2). Es posible reconocer que existen diferencias entre las nociones de “afecto”, “emoción” y “sentimiento”. Mientras que los afectos representan una dimensión más preconsciente y material, las emociones son fenómenos más conscientes y relacionados con estados mentales; por su parte, los sentimientos representarían una dimensión más prolongada, personalizada y social; cfr. HOGGETT y THOMPSON (2012); ARIAS MALDONADO (2016: 55-56). Para DAMASIO (1994: 127-163), por ejemplo, los sentimientos funcionan como “percepción de las emociones”. En este planteo sobre la tecnología de las emociones, no es necesario recuperar la sutileza de dichas clasificaciones y distinciones teóricas. Aun teniendo en cuenta sus diferencias de fondo, al formar parte de la misma experiencia

afirmar que, al menos desde los postulados del cognitivismo que sustentan mi interpretación, las emociones constituirían un conjunto extendido de complejos diferenciados que están constituidos por lo menos por interacciones mutuamente transformadoras entre sistemas biológicos y otros sistemas físicos y socioculturales (McDERMOTT 2004: 692). Hablar de “emociones”, por tanto, significa referirse a experiencias y expresiones socialmente significativas que, lejos del universalismo que les atribuyó DARWIN hace dos siglos (1872)⁹, dependen en rigor de costumbres, usos e instituciones comunes. Siguiendo algunas líneas teóricas, podría decirse que habría dos sistemas interdependientes y necesarios de las emociones en la experiencia humana: uno primero, más intuitivo, automático, pre-consciente e irreflexivo, y uno segundo, más lento, reflexivo y gobernado por reglas (KHANEMAN 2011: 211).

En su complejidad, entonces, todo ejercicio racional puede implicar una impronta afectiva en sus cimientos¹⁰. Las pasiones devienen imprescindibles para comprender de modo cabal el comportamiento o la conducta de los sujetos involucrados en determinado accionar y, por lo tanto, sirven para

explicar el surgimiento de las reglas que condicionan su ejecución¹¹. Esta característica de las emociones, pues, conduce a pensar la consagración y reproducción de regulaciones sentimentales en un plano comunitario que excede la individualidad. En efecto, la revolución cognitiva ha indicado que las emociones, experiencias en inicio corporales, son susceptibles de devenir construcciones colectivas. Del mismo modo en que los individuos están caracterizados por emociones, es posible afirmar que las sociedades pueden desarrollar una orientación afectiva de grupo (JARYMOWICZ y BAR-TAL 2006: 367-392)¹², como bien ha desarrollado ROSENWEIN al identificar en la Edad Media “comunidades emocionales”, es decir, grupos en los cuales los integrantes adhieren a las mismas normas de expresión emotiva y aprecian (o no) las mismas o semejantes emociones (2006: 2)¹³.

11 Cfr. FRIJDA (1986).

12 En el mismo sentido, BAR-TAL, HALPERIN y DE RIVERA (2007: 441-460) concluyen que las emociones colectivas son siempre resultado de experiencias compartidas ocurridas en determinado contexto social.

13 Sobre la idea de una “cultura emotiva”, entendida como fenómeno social desde una mirada antropológica sobre los afectos, se ha expresado LE BRETON (2004: 179-207). Proyectado a un plano más amplio, se ha incluso hablado de “sentimientos estatales”, representados por patrones que distintas naciones desarrollan entre sus ciudadanos (al interior y en sus asuntos exteriores) por motivaciones históricas, políticas, económicas o religiosas. MOÏSI (2007: 8-12), ha sentado así el concepto de “cultura emotiva”, que resulta útil para comprender, en las relaciones internacionales, cómo ciertos países experimentan afectos que van desde el miedo o la humillación hasta la esperanza.

emotiva emplearé los tres términos como sinónimos.

9 En la misma línea, identificando gestos de tipo universal y rechazando el carácter relativo y cultural de las expresiones emotivas, cfr. EKMAN (1982).

10 “*L'émotion ne s'oppose pas frontalement à la rationalité mais tisse des liens étroits avec elle*”, como indica FLÜCKIGER (2009: 77).

Me interesa precisamente este alcance grupal de la experiencia afectiva, que ha llevado a la idea de que en un ámbito social las emociones circulan, se potencian y se convierten en expresiones supraindividuales¹⁴. Y es precisamente en aquellos casos en los que las sociedades atraviesan experiencias traumáticas vinculadas con conflictos armados, tensiones internas o disturbios institucionales, donde las emociones son capaces de contribuir en la regeneración en conjunto de un nuevo estado de cosas (Ross 2014: 123-150)¹⁵.

El caso de la Grecia antigua, como adelanté, es particularmente relevante desde esta mirada. Como se planteará en las páginas que siguen, entiendo que los intentos jurídicos de imposición de una paz social, generados como consecuencia de una ruptura, desavenencia o discordia en la trama colectiva, funcionaron en ciudades como Atenas, Dicea o Nacone como

instancias normativas convencionales de apropiación política del *páthos* y de construcción de una comunidad emocional unitaria. A partir de una suerte de tecnología de lo emocional, dicho espacio colectivo pasará a verse definido sobre la base de sentimientos positivos que pretenden reproducirse desde la esfera individual/familiar hasta el ámbito del *dêmos*.

Emociones colectivas en la Atenas clásica

Por cuatro meses, el gobierno oligárquico de los Treinta Tiranos que tomó el poder en una Atenas debilitada por la derrota ante Esparta llevó adelante persecuciones políticas que culminaron con crímenes masivos¹⁶. Cuando en 404 a.C. se reestableció la democracia, las fuentes disponibles nos indican que se dispuso en Atenas un sistema por medio del cual, por un lado, se sancionó a quienes habían ocupado los lugares de autoridad, pero, por otro, se acordó una amnistía con relación al resto de los partícipes (considerando que ellos no habían dado las órdenes de ejecutar las masacres, sino que se habían limitado a obedecer los mandatos de los cargos superiores)¹⁷. El recurso aquí

14 La noción de “circulación de los afectos” ha servido, por ejemplo, para explicar algunas de las características de las experiencias políticas internacionales en la actualidad; cf. Ross (2014).

15 Sobre el alcance político de las emociones comunitarias en la recuperación de un trauma colectivo, ver HUTCHISON (2016). Acerca de la importancia de la construcción de esas comunidades afectivas en situaciones postconflicto, concluye МИХАЙ (2016: 169): “... *engaging emotions constructively is an important normative and prudential concern for all democratic communities, at all times, and across persons*”. Esta socialización emotiva, que se verá a continuación en los ejemplos escogidos, repercute de modo positivo en una idea más inclusiva de democracia capaz de alejar los recuerdos de un pasado violento.

16 Según Isócrates (7.67), el número de víctimas fue altísimo: contabiliza unas mil quinientas personas masacradas sin juicio previo y otras cinco mil obligadas a desplazarse forzosamente de la ciudad. Cfr. Arist. *Ath. Pol.* 35.4.

17 La amnistía del 404 a.C. fue examinada en profundidad por DORJAHN (1946), LOENING (1987) y CARAWAN (2013), quienes dedicaron trabajos específicos sobre

a la amnistía como mecanismo de superación de la experiencia traumática preanuncia elementos que son propios de las experiencias modernas de justicia transicional. Ello porque traduce el hecho de que, para superar la espiral de violencia propia de una *stásis* profunda, no siempre el castigo penal es suficiente. A veces se ha visto como más apropiado recuperar los vínculos de sociabilidad a partir del olvido colectivo de los daños sufridos, con el fin de mirar hacia el porvenir y no permanecer atados a las heridas muy próximas del pasado.

Las operaciones afectivas que se ponen en juego a la hora de fijar la amnistía como respuesta a los delitos cometidos son claras. De hecho, en el cruce entre emociones privadas y plano político, el perdón público se vislumbra como una superación de la violencia, se entiende como un modo efectivo de dejar atrás, con un nuevo estado afectivo, las consecuencias negativas del conflicto interno. Según Andócides (1.81), en este caso concreto de la Atenas de fines del s. V a.C. se trató de valorar las ventajas de la reconciliación en relación con la repetición de afectos signados por una historia sangrienta:

Y cuando regresaron del Pireo, y les llegó a ustedes la posibilidad de ven-

garse (τιμωρεῖσθαι), consideraron que lo pasado había pasado y valoraron más la salvación de la ciudad que la venganza privada y decidieron que no había que reprocharse entre sí, mediante el recuerdo de los males, las cosas pasadas (ἔδοξε μὴ μνησικακεῖν ἀλλήλοις τῶν γεγενημένων).

El propósito de esta amnistía, que fue producto de un delicado acuerdo entre diversos sectores, consistía en dar por terminada la *stásis*¹⁸ y reinstalar el tejido social democrático luego de la imposición oligárquica de los Treinta¹⁹. De acuerdo con la cita, la amnistía consistió literalmente en la imposición de un olvido. Se trataba de impedir que se recordaran aquellos eventos malos que habían tenido lugar (μὴ μνησικακεῖν)²⁰, como se señala de modo específico al describirse el texto del juramento que debía ser pronunciado por cada ciudadano:

No reprocharé mediante el recuerdo de los males (οὐ μνησικακήσω) a ningún ciudadano con excepción de los Treinta y los Once, ni siquiera a aquel que quiera rendir cuentas por la magistratura que ocupó (Andócides 1.90).

El ejercicio de borrar la memoria implica en estos testimonios una decisión de la *pólis*. La salvación colec-

ella. Sobre la importancia de este episodio en nuestras experiencias contemporáneas, cf. ELSTER (2004: 7-8) y LANNI (2010: 551-594). A pesar de ser el caso más documentado, no se trata del único ejemplo registrado de amnistías concedidas en el mundo clásico, como permite apreciar SMITH (1921: 345-346).

18 Como opina JOYCE (2008: 517-518).

19 En términos políticos, claramente se trataba de una contraposición entre valores democráticos y antidemocráticos, como explica COHEN (2001: 347).

20 Cfr. CARAWAN (2006: 57-76) y (2012: 567-581).

tiva de la ciudad se construye como contraria al mantenimiento de una emoción privada, ajena al control político, como es el caso de la venganza²¹. Es evidente que el juramento funciona aquí como dispositivo adecuado para consolidar la reconciliación, en tanto instala al individuo en un espacio de compromiso frente al resto²². Durante este período de recuperación social, el principal objetivo de haber acordado este juramento es instalar desde los órganos de la ciudad mecanismos institucionales para reconstruir la unidad ateniense y la paz social (LANNI 2010: 593-594). Esta puesta en acto de una nueva voluntad política, en mi opinión, recayó en una fuerte manipulación del elemento afectivo. Mediante una ficción creada por medio de la ley, se anuló la *timoria* para dar lugar a la experiencia forzada del olvido.

Un testimonio muy anterior puede servir de contrapunto para ayudarnos a comprender este mecanismo público de control sentimental. Me refiero a la representación teatral de la toma de Mileto en el año 494 a.C. Allí las fuentes nos indican que, tras la puesta en escena de la obra por parte del tragediógrafo Frínico, la *pólis* fijó no sólo una sanción pecuniaria, sino que además se decidió “regular” el flujo de emociones de los ciudadanos:

21 COHEN (2001: 339), precisamente, resalta que el infinitivo negado μη μνησικακείν presuponia la superación de la lógica tradicional de venganza interpersonal.

22 Cfr. SOMMERSTEIN & BAYLISS (2013: 129-144).

Los atenienses hicieron evidente que estaban padeciendo en extremo por la captura de Mileto en muchos modos y cuando Frínico escribió un drama sobre la toma de Mileto y lo representó, el teatro rompió en lágrimas y lo multaron con mil dracmas por haber hecho recordar males familiares (ὡς ἀναμνήσαντα οἰκίρια κακά) y establecieron que nunca más se podría mostrar ese drama (Heródoto *Historia*, 6.21.10).

La materialización teatral de la captura de la ciudad de Mileto se presenta aquí en términos emotivos: el recuerdo (ἀνάμνησις) de aquel episodio se opone a la lógica del μη μνησικακείν que al final de la *stásis* oligárquica establecerá Atenas. La guerra se describe en el pasaje de Heródoto como un mal (κακόν) que produjo emociones negativas (lágrimas) en el público. El evento bélico, así, se “domesticó” al ser procesado afectivamente como una experiencia centrada en afectos que resultaban propios del ámbito privado: οἰκίρια κακά. De la guerra al conflicto intestino, entonces, lo que provocó la representación de la tragedia de Mileto fue un quebrantamiento de la integridad emocional del *dêmos*. El contraste con el pasaje de Andócides es claro: las amnistías y reconciliaciones desempeñarán –como técnica política– una función contraria, en tanto servirán para reinstalar las bondades de la paz familiar, trasladando de modo ficcional esas experiencias positivas al espacio de lo público.

¿Cómo entender, entonces, esta práctica de institucionalización afec-

tiva que la *pólis* ateniense consagró mediante sus dispositivos jurídicos? La puesta en acta de la experiencia postconflicto no parece ser ajena a otros casos en los que se pretendió, desde la propia ciudad, canalizar las emociones individuales y llevarlas por vía de la analogía a la dimensión grupal con el fin último de construir una comunidad afectiva y dejar de lado reacciones sentimentales adversas. Es posible traer aquí a colación el ejemplo de la ley de Dracon en materia de homicidio, ya que allí he relevado oportunamente²³ una operación semejante en la que se pretendió superar la venganza interpersonal para consolidar una nueva práctica jurídica desde la propia *pólis*²⁴. En dicha norma asistimos al reemplazo de viejas emociones ligadas con la represalia por la cimentación de afectos positivos. El establecimiento del perdón (*aídesis*) funciona en el texto legal como dispositivo capaz de conjurar, en ciertos casos, los efectos negativos de la mancha de sangre propia del homicidio (líneas 13-20):

Se otorga perdón si hay un padre o hermanos o hijos, por parte de todos ellos, o tiene prioridad quien lo impide. Y si no hay éstos, se otorga perdón por parte de aquéllos hasta el grado del hijo del primo y el primo, si todos quieren perdonarlo; tie-

23 Cfr. BUIS (2020).

24 La datación de la ley es dudosa, pero su adopción puede fijarse hacia fines del s. VII a.C. Conocemos el texto no por su versión original, que está perdida como casi todos los *thesmoi* arcaicos, sino por el testimonio epigráfico de su copia, reescrito en 409/8 a.C.

ne prioridad quien lo impide. Y si siquiera hay alguno de éstos vivos, y el asesino actuó involuntariamente, y los Cincuenta y Uno, los efetas, deciden que actuó involuntariamente, que entonces los miembros de la fratría lo admitan en la ciudad, si diez (de ellos) quieren. Que los Cincuenta y Uno elijan a estos hombres según su rango.

La *aídesis* que aquí aparece se refiere a una comunión posible entre quien resulta responsable de la comisión del crimen y los familiares del muerto. Más allá de que la norma se encarga de fijar de modo eficaz quiénes son los parientes que podían efectuar el perdón, el texto draconiano considera fundamental la existencia de un acuerdo unánime²⁵. En caso de ausencia de familiares de la víctima, correspondía a los efetas seleccionar una decena de miembros de la fratría, entre aquellos de mayor rango, para que acordaran o no el otorgamiento del perdón²⁶. Esta lógica institucional resulta interesante para la lectura aquí propuesta: no sólo se concibe al grupo de parientes de quien fue asesinado como un conjunto ficticio (al serle exigido una actuación común, sin posibilidad de disensos internos), sino que la apelación a los *phráteres* transforma la emoción del “perdón”

25 Cfr. MEYER (1965: 531). Más allá de los deseos y emociones de cada integrante de ese *oikos*, cobra especial trascendencia aquí la imagen de la familia como una unidad, lo cual sin duda implica un mecanismo de subjetivación del colectivo. Al respecto, ver GLOTZ (1904: 68); RUBINSTEIN (2000: 87) y MCHARDY (2017: 72).

26 STROUD (1968: 50); MACDOWELL (1963: 124).

en una ficción²⁷. En efecto, la *aídesis* deja de reposar en la voluntad personal de quien, de modo subjetivo, decide concederla; ahora la dimensión emotiva está atravesada por decisiones que exceden el cuerpo de las víctimas en pos de una actuación de la *pólis*. Ocurriría aquí un fenómeno que, en aquel trabajo previo²⁸, identifiqué como “institucionalización afectiva”: el *páthos* propio de las relaciones interpersonales es apropiado por parte de los órganos de la ciudad. Lejos de combatir las pasiones (Ost 2018: 26), el derecho se vale de ellas para proyectarlas al plano social, consolidando mediante una técnica precisa las bases normativas de una comunidad emocional asentada en ficciones comunes.

La institucionalización afectiva a la que hacemos referencia (consistente entonces en la posibilidad de que los miembros de la fraternidad escogidos por los efetas pudieran reemplazar el perdón otorgado por los primeros grados del orden familiar) permite comprender mejor los entretelones afectivos de la experiencia política posterior al gobierno oligárquico que tomó el poder *de facto* en Atenas²⁹. Muestra bien de qué modo, desde sus primeros ensayos legislativos, la *pólis* implementó una verdadera tecnología afectiva a partir de la progresiva

ficcionalización de las emociones colectivas, con miras al establecimiento de una comunidad afectiva capaz de compartir valores positivos de coexistencia.

Las regulaciones postconflicto de Dicea y Nacone: el diseño de tecnologías de lo afectivo

Corresponde ahora analizar el caso de otras experiencias de reconciliación fuera de Atenas, a los efectos de contrastar las operaciones involucradas con lo que se ha descrito para el caso de la amnistía del 404 a.C. Se focalizará la atención en los testimonios epigráficos de Dicea y Nacone, que nos dan a conocer dos modalidades diferentes de reacción ante la superación de situaciones de conflicto interno. El primero de ellos (*Supplementum Epigraphicum Graecum* [SEG] 57.576) se refiere a una colonia eretria en la costa de la Calcídice³⁰. En particular se ha conservado en la zona una serie de normas jurídicas aprobadas en tiempos del reinado de Pérdicas III de Macedonia (365-359 a.C.), por medio de las cuales se aceptaba el regreso de quienes habían sido exiliados durante la *stásis*. Poseemos cinco textos de la asamblea, un relato de los acontecimientos y el texto de un juramento. El documento sobre el que me focalizaré detalla con precisión el alcance de las

27 Sobre esta “institucionalización” del procedimiento y la participación de individuos que no forman parte del círculo familiar originario, cfr. PAPA-KONSTANTINOU (2008: 85).

28 Cfr. BUIS (2020: 13-40).

29 Este aspecto fue trabajado ya en BUIS (2015: 27-61).

30 Acerca de la información con que contamos sobre la ciudad de Dicea (*Dikaía*), cfr. FLESTED-JENSEN (2004: 826-827).

obligaciones fijadas para los ciudadanos (líneas 1-13)³¹:

Buena fortuna. Resuelto por la Asamblea. Licio y los conciliadores hicieron la siguiente propuesta respecto de la reconciliación. Que Licio sea autorizado a hacer votar en la asamblea y a hacer adoptar todas estas disposiciones. La asamblea decidió que todos los ciudadanos pronuncien el juramento que ha sido colocado en los tres templos más sagrados y en el ágora, por Zeus, la Tierra, el Sol y Poseidón, tras sacrificar un jabalí. Que Licio y la comisión de reconciliación estén presentes en la prestación del juramento. Que el juramento y todos los compromisos sean inscritos en piedra y colocados en el santuario de Atenea. Que el mismo juramento y los mismos compromisos sean del mismo modo colocados en el ágora e inscritos en una piedra. Que todos pronuncien su juramento dentro de los tres días...

El texto normativo impone, por tanto, la pronunciación de un *hórkos* por parte de cada uno de los ciudadanos (τοὺς [π]ολίτας πάντας ὁμόσ[α] ι ὄρκον). Se destaca la naturaleza obligatoria de la norma acordada (mediante la fórmula de inicio típica de los decretos asamblearios), así como su carácter universal. El contenido de este juramento, precisamen-

te, aparecerá poco después en la inscripción (líneas 67-80):

Seré justo en mi conducta como ciudadano hacia todos, en los asuntos públicos y privados. No cambiaré la constitución ancestral (τῆμ πολιτεῖαν οὐ μεταστήσω τῆμ πα-/τριάν) ni admitiré extranjeros en perjuicio de la comunidad de los diceopolitanos ni de ningún individuo. No reprocharé mediante el recuerdo de los males a nadie ni en palabra ni en hechos (καὶ οὐ μν-/ησικακήσω οὐδενὶ οὐτ[ε] λόγῳ οὔτε ἔργῳ). No mataré ni castigaré a nadie al exilio ni confiscaré la propiedad de nadie por lo que ocurrió en el pasado (ἐνεκα τῶμ παρηκόντων). Y si alguno reprochara recordando males, no lo permitiré (καὶ ἂν τις μνησικακήῃ, οὐκ αὐ[τ]-/ῶι ἐπιτρέψῳ). Y alejaré de los altares y seré alejado de ellos. Daré y recibiré la misma buena fe (καὶ πίστιν δώσω καὶ δέξομαι τὴν αὐτήν). Purificaré y seré purificado de acuerdo a lo establecido (τάξι[η]ι) por la comunidad [τὸ] κοινόν. Y si asumí un compromiso frente a alguien o lo hicieron frente a mí, daré y recibiré (δώσω καὶ δ-/ [έ]ξομαι) según lo asumido por mí o por otro...

El vocabulario del pasaje reproduce en gran medida la terminología que ya hemos encontrado en las fuentes referidas a la experiencia ateniense de amnistía. Así, las líneas de la inscripción fijan de modo expreso la obligación del olvido de las experiencias negativas, en una primera persona del futuro que reproduce la misma expresión que se hallaba en el juramento ateniense de amnistía: οὐ μνησικακήσω. La voluntad de erradicar

31 El texto está disponible en CHANIOTIS, CORSTEN, STROUD y TYBOUT (2007). La *editio princeps* corresponde a VOUTIRAS y SISMANIDIS (2007: 253-274). Véase además VOUTIRAS (2008: 781-792) para un estudio preciso de sus cláusulas.

los actos de memoria, del mismo modo que habíamos visto al examinar el restablecimiento democrático en Atenas, presupone un dispositivo por el cual se construye, a partir de una ficción que prohíbe la evocación, una nueva realidad que de manera explícita deja atrás los acontecimientos negativos que vivió la *pólis*.

Pero lo más interesante quizás en el contenido de este *hórkos* tiene que ver con el establecimiento institucional de una suerte de reciprocidad que, a partir del intercambio mutuo de promesas, termina sellando el acuerdo colectivo. Los pares antitéticos de la entrega y la obtención de compromisos (mediante el juego de verbos en futuro δάσω/δέξομαι y en pasado ἐπίστωσα/ἐπίστωσάμην) fomentan el intercambio de manifestaciones de confianza. En términos léxicos, se traduce aquí una realidad contractual bilateral que el juramento recupera a partir de una obligación jurídica asumida: se impone a los ciudadanos, hacia el porvenir, la puesta en acto conjunta de una reciprocidad propia de los intercambios mercantiles, sustentados en la lógica de las prestaciones referidas al dar y al recibir³². Ello responde a una construcción social, a un dispositivo de ordenamiento generado por la propia comunidad, como se reconoce en forma explícita: es lo que la propia comunidad establece. El sinalagma funciona, en gran medida, como una suerte de contrato

32 DRISCOLL (2016: 137-142) ya reconoció que esta reconciliación en realidad está basada en la forma contractual propia del derecho privado.

social que deja en claro las conductas admitidas en el nuevo estado de cosas.

En lo que se refiere al Decreto de Nacone (SEG 30.1119), del s. IV/III a.C., cabe indicar en principio que se trata de un documento legal, inscripto en una tablilla de bronce, en que la asamblea de esta pequeña ciudad al oeste de Sicilia³³, en la Magna Grecia, aprobó la reconciliación decidida por árbitros de la vecina localidad de Segesta³⁴. La decisión tomada es definida en el texto conservado en los siguientes términos (líneas 10-27):

Entre aquellos que tuvieron la divergencia porque se opusieron sobre los asuntos comunes, que sean convocados por la Asamblea para reconciliarse entre sí, habiéndose escrito previamente una lista de treinta miembros de cada grupo. Que quienes fueron adversarios en el pasado establezcan las listas respectivas, cada uno del otro grupo. Los magistrados deben anotar los nombres de cada grupo separadamente en tablillas, y colocarlas en dos urnas, y luego sacar una tablilla de cada una. Y que del resto de los ciudadanos agreguen a esos dos por sorteo otros tres, por fuera del paren-

33 Las fuentes históricas acerca de la ciudad de Nacone, con excepción de este decreto y algunas fuentes numismáticas, son inexistentes. Cfr. FISCHER-HANSEN, NIELSEN y AMPOLO (2004: 217-218).

34 El texto ha sido objeto de variados análisis. Además de aquellos estudios que mencionaremos de modo preciso en las notas que siguen, también se han ocupado de él ASHERI (1985: 135-145); DÖSSEL (2003: 235-247) y EICH (2004: 95-99), todos ellos con acertados comentarios vinculados con la forma y el oscuro contenido de la norma.

tesco (ἔξω τᾶν ἀγχιστεῖαν) que la ley ordena excluir de los tribunales. Aquellos que han sido sacados juntos deberán ser hermanos elegidos entre sí, unidos por la concordia con toda justicia y amistad (καὶ ἐς τὸν αὐτῶντα οἱ συν-/λαχόντες ἀδελφοὶ αἰρετοὶ ὁμονοῦντες ἀλλ'ἀ<λ>οις με-/τὰ πάσας δικαιοῦτος καὶ φιλίας). Luego de sacar las sesenta tablillas (...) se asignará el resto de los ciudadanos por sorteo en grupos de cinco, y ellos serán hermanos entre sí como los que habían sido elegidos en primer lugar (καὶ ἐς / τὸν αὐτῶντα ἀδελφοὶ καὶ οὗτο καθὰ [κ]αὶ τοῖς ἔμπροσ-/θεν αὐτοῖστα συνλελογχότες).

El texto, que ha suscitado el debate entre especialistas, instala la idea de una hermandad convencional (ἀδελφοὶ αἰρετοὶ) sustentada en la determinación política. De forma explícita se sostiene que en la creación de estos nuevos vínculos corresponde excluir los tradicionales vínculos de familia (ἔξω τᾶν ἀγχιστεῖαν). Se deja de lado, por lo tanto, la *ankhisteia* y se la reemplaza por círculos políticos de solidaridad por fuera de ella. Con esta suerte de pseudo-fraternidad (SEBILLOTTE CUCHET 2006: 197-198), se insiste en el carácter convencional del nuevo nexo de colateralidad, que ahora pasa a tener un fundamento exclusivamente social y anula las relaciones de origen natural³⁵.

El acto de colocar los nombres en tablillas para luego escoger pares que simularán un vínculo familiar

responde con detalle a las prácticas habituales del ejercicio judicial de la época, en el que muchas veces los jueces de los tribunales populares eran elegidos a partir de un sistema de sorteo mediante procedimientos muy específicos. La presencia de tabillas y urnas, pues, da cuenta de este mecanismo creado, de esta tecnología implementada para fundar los soportes del nuevo orden comunitario. En las líneas 27-33 de la inscripción se retomará esta misma idea y se explicará la lógica de funcionamiento del dispositivo:

Que los *hieromnamones* ofrezcan una cabra blanca en sacrificio, y el ayudante proporcione todo lo que sea necesario para el rito. Y de modo semejante que los sucesivos magistrados sacrifiquen ese mismo día todos los años a los antepasados y a la Armonía (τᾶι Ὁμονοίαι) un animal que hayan evaluado, uno para cada uno, y que los ciudadanos participen todos en un festival por grupos, de acuerdo con las hermandades creadas (κατὰ τὰ <ς ἀ>δελφοθετίας).

Como sostiene LORAUX en su célebre texto sobre la ciudad dividida, no hay duda de se trata aquí de la consagración de una consanguinidad artificial: la *adelphothetia* (nótese el verbo *tithemi* vinculado de modo directo con la fijación o imposición) (2008: 197-198)³⁶. En términos metafóricos, el decreto pretende recuperar un tiempo

35 Acerca del sentido de αἰρετοί en contraposición con el vínculo natural surgido ἐκ γένους, cfr. Platón *Menexeno* 238d3-4.

36 Anteriormente había estudiado en la inscripción las referencias a la fraternidad LORAUX (1987: 5-35). Ver también BÖRM (2018: 65-66).

remoto de lazos fraternos a partir de la ficción de los sentimientos positivos que genera la necesidad de recuperar la concordia perdida. Responde en este sentido a un planteo fuertemente impregnado por la dimensión cronológica: la recuperación de los viejos nexos de parentesco implica dejar sin efecto el pasado reciente y volver, casi míticamente, sobre la unidad originaria del colectivo político.

La alusión a los “hermanos elegidos” como modo de afianzamiento de un parentesco determinado por la ciudad recuerda, por lo demás, la estrategia legislativa referida a la apelación a los *phráteres* en la ley de Dracon: en ambos casos se busca con esta construcción política de los vínculos propios de la familia naturalizar mediante el *nómos* una decisión jurídica que nada tiene que ver con la matriz biológica de la familia consanguínea (propia de la *phýsis*).

Se ha dicho que el documento de Nacone es ciertamente único, puesto que no poseemos otros testimonios de una fraternización acordada por medio de un decreto (VAN EFFENTERRE y VAN EFFENTERRE 1988: 698). Sin embargo, detrás de esa originalidad subyace una tecnología jurídica recurrente, según la cual la *pólis* se vale del vocabulario inherente a la dimensión emotiva de los vínculos de sangre para imponer una institucionalidad, generando vínculos de parentesco ficticios que servirán para restablecer la unidad perdida. En este sentido debe ser entendido el alcance cívico de los rituales posteriores a la *adelphothetía*. La *Homónoia*, en

tanto tipo especial de reconciliación, no sólo presenta un alcance religioso en el pasaje a través de su presentación divinizada (ASHERI 1982: 1034-1035): sirve asimismo como un concepto aglutinador de una emotividad compartida sobre bases armónicas comunes³⁷.

En la apropiación de un lenguaje del plano privado para su empleo funcional en la dimensión política, cabe decir que no estamos lejos de las conclusiones del trabajo de MITCHELL (1997), quien analizaba el uso diplomático de las relaciones privadas de *philia* para explicar los acercamientos internacionales no sólo entre ciudades griegas sino además con macedonios, tracios y persas. En efecto, la cercanía de los vínculos de amistad promueve un imaginario de simetría que sirve para asentar la actividad política. Pero aquí, a mi juicio, se suma a ese juego terminológico una clara arista afectiva, una recuperación del *páthos* solidario entre hermanos que se proyecta a la *pólis* en su conjunto (la cual, en la eficacia de la analogía, funcionaría en este ideal como un gran *oikos*). La inclusión de la referencia a la *adelphía*, por cierto, repercute de modo claro en el plano emocional con claros ribetes políticos. Mediante la tecnología legislativa de la reproducción de la lógica doméstica intrafamiliar al plano cívico se busca reproducir la comunión de emociones que muchas fuentes grie-

37 Acerca de la *Homónoia* y su valor como superador de la *stásis* en estas experiencias de recuperación política, ver GRAY (2017: 66-85).

gas atribuyen a la relación entre *adelphoi*³⁸.

Los dos testimonios epigráficos descritos en esta sección resultan relevantes para pensar estrategias destinadas a revertir los efectos de una crisis institucional. El contraste a simple vista puede mostrar sus desencuentros. En efecto, existen profundas diferencias entre los casos de Dicea y de Nacone, que han llevado a que un autor como GRAY postulara en ellos paradigmas claramente opuestos: el primero centrado en la individualidad de quien jura, el segundo en el carácter colectivo de quienes resultan hermanados. En su mirada, se trata de dos modelos netamente distintos, que expresan mecanismos y dispositivos alternativos para hacer justicia luego de una ruptura del acuerdo social (2015: 35-78).

Es mi opinión, en cambio, que una mirada que preste atención sólo a ese aspecto deviene sesgada, puesto que deja de lado otros elementos interesantes que justifican esos avances jurídicos. Considero que en la estructura profunda de ambas decisiones postconflicto pueden hallarse las grandes similitudes de fondo: a pesar de sus contenidos disímiles, ambos decretos de reconciliación se fundan en la creación de dispositivos jurídicos a partir de las normatividades propias del ámbito del derecho interno.

En el primer caso de Dicea, se trata del establecimiento de vínculos con-

tractuales, lo que supone una institucionalización colectiva de la confianza privada comercial. En el supuesto de Nacone, por su parte, se advierte la determinación de vínculos políticos de parentesco, es decir, la institucionalización en el nivel comunitario de nexos familiares privados como el de la hermandad. Ambas relaciones del orden de lo emocional (la *pístis* comercial y la armonía fraterna, respectivamente) son útiles en este despliegue tecnológico por parte de las *póleis*.

En sus obras en torno de la consolidación del *ius civile* romano como sistema regulatorio, Yan THOMAS insistía con criterio en la eficacia que en la emergencia del derecho han tenido los distintos procesos de institucionalización pública del orden jurídico, entendidos como un artificio ficcional capaz de imitar lo natural (2011)³⁹. Su razonamiento resulta extrapolable a otros contextos, dado que todo sistema de derecho construye a menudo su legitimación normativa a partir de la réplica analógica, metafórica, de experiencias privadas que conocemos y damos por sentadas. En el caso de las experiencias posteriores a un conflicto intestino, como las que se han analizado aquí, se impulsan tecnologías destinadas a crear un orden de justicia transicional apoyado en la expansión de las emociones particulares al plano colectivo. Se trata de estrategias concebidas para reconciliar las facciones

38 Es el caso, por ejemplo, de Aristóteles, para quien la conexión entre hermanos implica proximidad de temperamento y de emociones; cfr. *Ética a Nicómaco* 8, 1161a25-27, 1161b33-1162a1, 1162a9-15.

39 El derecho, en su opinión, consigue imitar la naturaleza a partir de "*opérations de la pensée*", instalando un discurso institucional mediante el artificio; cfr. THOMAS (2011: 40).

opuestas a partir de la institución de una comunidad emocional imaginaria. Con ello, la *pólis* pasa entonces a convertirse en una unidad sentimental y, por lo tanto, en un solo bloque político que reposa (o pretende hacerlo) en valores normativos compartidos⁴⁰.

A modo de conclusión: tecnologías del *páthos*

Los ejemplos de Atenas, Dicea y Nacone permiten concluir que, mediante artificios de progresiva institucionalización, muchas *póleis* consagraron un novedoso plano afectivo en el que el *páthos* podía abandonar su sustrato individual y su carácter natural para convertirse en un elemento más de la ficción del derecho. En la amnistía ateniense (así como en el *thesmós* draconiano) la emoción del perdón dejaba de preexistir al orden jurídico para ser impuesta por él. En esta refundación del tejido emotivo se sentaban los cimientos de una justicia colectiva, fundamentada en la intervención de terceros, con miras a una reconciliación más amplia.

El trabajo con las inscripciones de Dica y Nacone permite añadir que las respuestas que se establecieron jurídicamente para restablecer el or-

den y la reconciliación en estos ejemplos postconflicto recuperaron en la esfera pública institutos propios de la dimensión doméstica, tales como los juramentos de confianza mutua de los contratos interpersonales y al establecimiento institucional de vínculos familiares.

A partir de las normas interpersonales y los afectos entre particulares, estas tres instancias jurídicas de pacificación post-*stásis* reposaron en una apropiación institucional y en la construcción artificial de un colectivo como unidad, capaz de asegurar la integridad emocional de la *pólis* a partir de una proyección expansiva de las reglas más estables de los vínculos interpersonales. Una mirada cognitiva del *páthos* permite ver cómo, en estos ejemplos, se consigue delinear una comunidad emocional mediante una arquitectura jurídica precisa, a través de una tecnología de lo afectivo diseñada con cuidado.

Asimismo, los casos examinados permiten llegar a una conclusión más genérica, relacionada con la pretendida racionalidad que atribuimos con frecuencia al derecho. Si bien parece ser cierto que con los decretos estudiados se empezó a dejar de lado el ejercicio de la venganza interpersonal propio de los conflictos intestinos, ello de ninguna manera implicó un abandono de la afectividad en el diseño de la estructura jurídica postconflicto⁴¹. A pesar de sus distancias, las propuestas

40 El concepto de “comunidad emocional”, que como vimos fue acuñado por ROSENWEIN (2006), ha sido empleado para comprender los rituales religiosos en la Grecia clásica por CHANIOTIS (2011: 264-290). En este sentido, creo haber mostrado cómo las experiencias políticas de reconciliación, como las examinadas, cumplen un rol semejante de promoción de valores afectivos compartidos.

41 Acerca de la importancia de las emociones en los testimonios oficiales preservados en inscripciones de la época ya se expresaba CHANIOTIS (2013: 745-760).

formuladas en Atenas, Dicea o Nacone consistieron en programar nuevos resortes artificiales de afectividad que, a partir de este momento de inflexión y a falta de experiencias individuales, podían ser ahora determinados por el cuerpo legislativo. Se optó en los tres ejemplos por constituir, instituir y regular un *páthos* de la ciudadanía para asegurar –ficción eficaz mediante– los valores comunes y la integridad subjetiva de la comunidad. Ello es prueba de que las emociones, como indicaba el propio Aristóteles, no se apartan de un manejo racional y están sujetas a estrategias retóricas de apropiación.

En definitiva, la institucionalización de las emociones a través de las fuentes del derecho, como dejan entrever las experiencias de la amnistía entre los atenienses o los dos decretos de reconciliación estudiados, da cuenta de un fenómeno claro de imaginación jurídica que nos habilita a repensar, a pesar de los profundos cambios, en los fundamentos de algunas experiencias modernas, muy cercanas algunas, de justicia transicional. Con la imposición del perdón, del olvido, de la confianza o la fraternidad, los modelos transicionales procesan la tensión entre verdad, memoria y justicia. Por intermedio de estas emociones artificialmente decretadas, el objetivo subyacente es superar el caos vivido mediante la reproducción de una tecnología de lo afectivo: se busca promover la ingeniería de un programa sentimental que, lejos de ser espontáneo, se revela a fin de cuentas como un instrumento racionalmente concebido, ideológicamente diseñado y eficazmente dispuesto.

Ediciones y traducciones

- BURNET, J. (1922). *Platonis Opera*, vol. III (Oxford Classical Texts). Oxford: Clarendon Press.
- BYWATER, I. (1962 [1894]). *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Oxford Classical Texts). Oxford: Clarendon Press.
- CHANOTIS, A., CORSTEN, T., STROUD, R. S. y TYBOUT, R. (eds.) (2011). *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Vol. LVII (2007). Leiden/Boston: Brill.
- EDWARDS, M. (1995) *Andocides* (Greek Orators, IV), Warminster: Aris & Phillips.
- HUDE, C. (1927) (ed.). *Herodoti Historiae*, Vol. I: Libri V-IX (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press.
- KENYON, F. G. (ed.) (1920). *Aristotelis Atheniensium Respublica* (Oxford Classical Texts). Oxford: Oxford University Press.
- NOLIN, G. (1929). *Isocrates*, Vol. II: On the Peace. Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus (Loeb Classical Library, 229). Cambridge (MA): Harvard University Press.
- ROSS, W. D. (ed.) (1959). *Aristotelis Ars Rhetorica* (Oxford Classical Texts). Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía citada

- ANDRIEU, K. (2012). *La justice transitionnelle. De l'Afrique du Sud au Rwanda*. Paris: Gallimard.
- ARIAS MALDONADO, M. (2016). *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita.
- ASHERI, D. (1982). "Osservazioni storiche sul decreto di Nakone" en NENCI, G.

- (ed.). *Materiali e contribute per lo studio degli otto decreti da Entella*. Pisa: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa; 1033-1053.
- ASHERI, D. (1985). "Formes et procédures de réconciliation dans les cités grecques: le décret de Nakone" en FERNÁNDEZ NIETO, F. (ed.). *Symposium 1982. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Colonia/Viena: Böhlau; 135-145.
- BAR-TAL, D., HALPERIN, E. y DE RIVERA, J. (2007). "Collective Emotions in Conflict Situations: Societal Implications": *Journal of Social Issues* 63/ 2; 441-460.
- BÉGORRE-BRET, C. (2009). "Aristote et les émotions. D'une physique des affects à une politique des caractères" en ROUX, S. (ed.). *Les émotions*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin; 33-57.
- BOERI, M. (2006). "Pasiones aristotélicas, mente y acción" en SANTIAGO, T. y TRUEBA ATIENZA, C. (eds.). *De acciones, deseos y razón práctica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos; 23-54.
- BÖRM, H. (2018). "Stasis in Post-Classical Greece: The Discourse of Civil Strife in the Hellenistic World" en BÖRM, H. y LURAGHI, N. (eds.). *The Polis in the Hellenistic World*. Stuttgart: F. Steiner; 53-83.
- BUIS E., ADAMOLI, M. C., LUTERSTEIN N. M. y ROISENSTRAJ, A. (2014). "L'Argentine face à son passé violent: justice pénale, politiques de la mémoire et défis éducatifs" en SAADA, J. y AÏT SAADI, L. (eds.). *Enseigner le passé violent. Conflit, après-conflit, et justice à l'école*. Artois: Presses de l'Université d'Artois; 71-92.
- BUIS, E. J. (2015). "Between *Isonomía* and *Hegemonía*: Political Complexities of Transitional Justice in Ancient Greece" en BERGSMO, M., CHEAH, W. L., SONG, T. y YI, P. (eds.). *Historical Origins of International Criminal Law Vol. 3*. Bruxelles: Torkel Opsahl (FICHL Publication Series 22); 27-61.
- BUIS, E. J. (2020). "Emociones draconianas: la institucionalización afectiva del perdón en la ley ateniense sobre homicidio (IG I³ 104, 13-20)": *Nova Tellus* 38/ 2; 13-40.
- CAIRNS, D. y L. FULKERSON (2015). "Introduction" en CAIRNS, D. y L. FULKERSON (eds.). *Emotions Between Greece and Rome*. London: Institute of Classical Studies; 1-22.
- CAMPS, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- CARAWAN, E. (2006). "Amnesty and Accountings for the 'Thirty': *Classical Quarterly* 56/1; 57-76.
- CARAWAN, E. (2012). "The meaning of *mē mnēsikakein*": *Classical Quarterly* 62/2; 567-581.
- CARAWAN, E. (2013). *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law*. Oxford: Oxford University Press.
- CHANIOTIS, A. (2011). "Emotional Community through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World" en CHANIOTIS, A. (ed.). *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*. Stuttgart: F. Steiner; 264-290.
- CHANIOTIS, A. (ed.) (2012). *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: F. Steiner.
- CHANIOTIS, A. (2013). "Affective Epigraphy: Emotions in Public Inscriptions of the Hellenistic Age": *Mediterraneo Antico* 16/ 2; 745-760.
- CHANIOTIS, A. y DUCREY, P. (eds.) (2013). *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome*. Stuttgart: F. Steiner.

- CHANOTIS, A., CORSTEN, T., STROUD, R.S. y TYBOUT, R.A. (2007). "SEG 57-576. Dikaia. Dossier of documents concerning the reconciliation of the Dikaipolitai, ca. 364/3 B.C." en *Supplementum Epigraphicum Graecum*, consultado en: <http://dx.doi.org/10.1163/1874-6772_seg_a57_576> [fecha de consulta: 10-05-2021]
- COHEN, D. (2001). "The rhetoric of justice: strategies of reconciliation and revenge in the restoration of Athenian democracy in 403 BC": *Archives européennes de Sociologie* 42/2; 335-356.
- DAMASIO, A. (1994). *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam.
- DARWIN, Ch. (1872). *The Expressions of Emotions in Man and Animals*. London: John Murray.
- DORJAHN, A. P. (1946). *Political Forgiveness in Old Athens: The Amnesty of 403 B.C.* Evanston: Northwestern University.
- DÖSSEL, A. (2003). *Die Beilegung innerstaatlicher Konflikte in den griechischen Poleis vom 5.-3. Jahrhundert v. Chr.* Frankfurt: P. Lang.
- DRISCOLL, E. (2016). "Stasis and Reconciliation: Politics and Law in Fourth-Century Greece": *Chiron* 46; 119-155.
- EICH, A. (2004). "Probleme der staatlichen Einheit in der griechischen Antike": *ZPE* 149; 83-102.
- EKMAN, P. (1982). *Emotions in the Human Face*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELSTER, J. (2004). *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FISCHER-HANSEN, T., NIELSEN, T. y C. AMPOLO (2004). "Sikelia" en HANSEN, M. H. y NIELSEN, T. H. (eds.). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press; 172-248.
- FLENSTED-JENSEN, P. (2004). "Thrace from Axios to Strymon" en HANSEN, M. H. y NIELSEN, T. H. (eds.). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press; 810-853.
- FLÜCKIGER, A. (2009). "Pourquoi respectons-nous la soft law? Le rôle des émotions et des techniques de manipulation": *Revue européenne des sciences sociales* 47(144); 73-103.
- FORTENBAUGH, W. (1975). *Aristotle on Emotion*. London: Duckworth.
- FRIJDA, N. H. (1986). *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLOTZ, G. (1904). *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris, Fontemoing.
- GRANGÉ, N. (2015). *Oublier la guerre civile? Stasis, chronique d'une disparition*. Paris: J. Vrin/EHESS.
- GRAY, B. (2015). *Stasis and Stability: Exile, the Polis, and Political Thought, c. 404-146 BC*. Oxford: Oxford University Press.
- GRAY, B. (2017). "Reconciliation in Later Classical and Post-Classical Greek Cities" en MOLONEY, E. y M. S. WILLIAMS (eds.). *Peace and Reconciliation in the Classical World*. New York/London: Routledge; 66-85.
- HOGGETT, P. y THOMPSON, S. (2012) (eds.). *Politics and the Emotions. The Affective Turn in Contemporary Political Studies*. London: Continuum.
- HUTCHISON, E. (2016). *Affective Communities in World Politics. Collective Emotions after Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JARYMOWICZ, M. y BAR-TAL, D. (2006). "The Dominance of Fear over Hope in the Life of Individuals and Collec-

- tives": *European Journal of Social Psychology* 36; 367-392.
- JOINET, L. (2008). "Face aux dilemmes de l'instauration des processus de justice transitionnelle": *Mouvements* 53(1); 48-53.
- JOYCE, Ch. J. (2008). "The Athenian Amnesty and Scrutiny of 403". *Classical Quarterly* 58(2); 507-518.
- KHANEMAN, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- KONSTAN, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- LANNI, A. (2010). "Transitional Justice in Ancient Athens: A Case-Study"; *University of Pennsylvania Journal of International Law* 32; 551-594.
- LE BRETON, D. (2004 [1998]). *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*. Paris: Payot.
- LOENING, T. C. (1987). *The Reconciliation Agreement of 403/402 B.C. in Athens: Its Content and Application*. Stuttgart: F. Steiner.
- LORAUX, N. (1987). "Oikéios polemos. La guerra nella famiglia": *Studi storici* 28; 5-35.
- LORAUX, N. (2008 [1997]). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*: Buenos Aires: Katz.
- MACDOWELL, D. M. (1963). *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*. Manchester: Manchester University Press.
- MCDERMOTT, R. (2004). "The Feeling of Rationality: The Meaning of Neuroscientific Advances por Political Science": *Perspectives on Politics* 2; 691-706.
- MCHARDY, F. (2017). "The role of the extended family in exacting blood revenge in classical Athens" en HUEBNER, S. R. y NATHAN, G. S. (eds.). *Mediterranean families in antiquity. Households, extended families and domestic space*. Malden: Wiley Blackwell; 65-78.
- MEYER, E. (1965). *Geschichte des Altertums Band 3*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MIHAI, M. (2016). *Negative Emotions and Transitional Justice*. New York: Columbia University Press
- MITCHELL, L. G. (1997). *Greeks Bearing Gifts. The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-323 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOÏSI, D. (2007). "The Clash of Emotions: Fear, Humiliation, Hope, and the New World Order": *Foreign Affairs* 86; 8-12.
- MUNTEANU, D. (2011) (ed.). *Emotion, Genre, and Gender in Classical Antiquity*. Bristol/London: Bristol Classical Press.
- OST, F. (2018). *Le droit, objet de passions? I crave the law*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- PAPAKONSTANTINOU, Z. (2008). *Law-making and Adjudication in Archaic Greece*, London: Duckworth.
- ROSENWEIN, B. H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- ROSENWEIN, B. H. y CRISTIANI, R. (2018). *What is the History of Emotions?* Cambridge: Polity.
- ROSS, A. A. G. (2014). *Mixed Emotions. Beyond Fear and Hatred in International Conflict*. Chicago/ London: University of Chicago Press.
- RUBINSTEIN, L. (2000). *Litigation and Cooperation: Supporting Speakers in the*

- Courts of Classical Athens*. Stuttgart: F. Steiner.
- SEBILLOTTE CUCHET, V. (2006). *Libérez la patrie! Patriotisme et politique en Grèce ancienne*. Paris: Belin.
- SMITH, G. (1921). "The Prytaneum in the Athenian Amnesty Law", *Classical Philology* 16/4; 345-353.
- SOMMERSTEIN, A. H. y BAYLISS A. J. (2013) *Oath and State in Ancient Greece*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- STROUD, R. S. (1968). *Drakon's Law on Homicide*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- TEITEL, R. (2000). *Transitional Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- THOMAS, Y. (2011). "L'institution juridique de la nature. Remarques sur la casuistique du droit naturel à Rome" en *Les opérations du droit*. Paris: Galimard/Seuil; 21-40.
- TRUEBA ATIENZA, C. (2009). "La teoría aristotélica de las emociones": *Signos Filosóficos* 11(22); 147-170.
- VAN EFFENTERRE, H. y VAN EFFENTERRE, M. (1988). "L'acte de fraternisation de Nakone": *Mélanges de l'École française de Rome Antiquité*, 100/ 2; 687-700.
- VOUTIRAS, E. (2008). "La réconciliation des Dikaiopolites: une nouvelle inscription de Dikaia de Thrace, colonie d'Érétrie": *CRAI* 152(2); 781-792.
- VOUTIRAS, E. y SISMANIDIS, K. (2007). "Δικαιοπολιτών συναλλαγáι. Μία νέα επιγραφή από τη Δικαία αποικία της Ερετρίας": *Ancient Macedonia* 7; 253-274.

Recibido: 19-09-2021
Evaluado: 30-09-2021
Aceptado: 01-10-2021





JUSTICIA EN TROYANAS DE EURÍPIDES

Paula Cristina Mira Bohórquez

[Universidad de Antioquia, Colombia]
[paula.mira@udea.edu.co]
ORCID: 0000-0003-4999-2357

Resumen: En el artículo realizaré un estudio de algunos pasajes de *Troyanas* de Eurípides, en busca de posibles sentidos de justicia en el texto. En primer lugar, analizaré el pacto realizado entre Poseidón y Atenea en la primera parte del prólogo (1-97); a continuación, me concentraré en la paradójica intervención de Casandra, antes de ser embarcada como esclava de Agamenón (308-461); para terminar, resaltaré algunos puntos del *agón* entre Hécuba y Helena, que tiene como juez a Menelao (860-1059). Considero que en estos pasajes hay alguna alusión a débiles concepciones de justicia, aunque llegaré a conclusiones pesimistas al respecto.

Palabras clave: justicia; *Troyanas*; *Hécuba*; venganza; Helena

Justice in Euripides' *The Trojan Women*

Abstract: In this article, I will study some passages of Euripides' *The Trojan Women* in search of possible meanings of justice in the text. First, I will analyze the pact made between Poseidon and Athena in the first part of the prologue (1-97); then, I will concentrate on the paradoxical intervention of Cassandra, before being embarked as Agamemnon's slave (308-461); finally, I will highlight some points of the *agón* between Hecuba and Helen, which has Menelaus as judge (860-1059). I consider that in these passages there is some allusion to weak conceptions of justice, although I will come to pessimistic conclusions in this regard.

Keywords: Justice; *Trojans*; *Hecuba*; revenge; Helen

Introducción

Cuenta Tucídides que, en la guerra del Peloponeso, los peloponesios asediaron largamente la ciudad de Platea, aliada de Atenas, de manera que esta, debilitada y casi sin víveres, terminó aceptando la propuesta de los lacedemonios de entregar la ciudad voluntariamente y permitir que estos fueran sus jueces, con la promesa de castigar sólo a los culpables de la alianza con Atenas. Se realizó el juicio, en el que los tebanos participaron en contra de los plateos: los jueces preguntaron a los hombres si habían prestado servicio a los lacedemonios o a sus aliados durante la guerra, cuando decían "no", los mataban. Así, los lacedemonios mataron a doscientos plateos y veinticinco atenienses que habían sido atrapados por el asedio, por su parte, las muje-



res pasaron a la condición de esclavas. La ciudad fue entregada durante un tiempo a megarenses, pero luego fue destruida y con los materiales fue construido un santuario de Hera. Así, narra Tucídides, terminó entonces la cuestión de Platea, después de haber sido aliada de Atenas durante 92 años (*Historia de la Guerra del Peloponeso* 3.52-68). La historia de Platea no fue una historia poco común ni antes ni durante la guerra del Peloponeso, la práctica de las expediciones que terminaban con la muerte de los hombres y la esclavitud de mujeres y niños era tan extendida que, años después de Tucídides, Aristóteles en su *Política* (1255a3-1255b15) diferencia entre “esclavitud natural” y “esclavitud legal” y nos introduce en la discusión sostenida sobre la última. El esclavo “por ley” lo es por el acuerdo según el cual “aquello que se conquista en guerra pertenece a los conquistadores” (1255a6-7). Muchos, nos indica Aristóteles, rechazan esta “justicia”, pues les parece temible que quien ha sido objeto de violencia sea sometido por aquel que tiene más poder y puede ejercer la violencia¹.

Eurípides escribió *Troyanas* durante la misma guerra que narra Tucídides, en épocas en que, a pesar de una tregua, la guerra se había hecho parte de la cotidianidad ateniense².

1 Aristóteles, en efecto, pone en cuestión la “justicia” de la “esclavitud por ley”, llegando a la lamentable conclusión de que aquella que se justifica es la “natural” (*Política* 1255a3-1255b15; 1255b16-40).

2 A Claudio Eliano (*Historias curiosas* 2.8) le debemos la clara datación de esta obra

Su obra tiene bastante en común con la narración sobre el destino de Platea y la discusión planteada por Aristóteles sobre la esclavitud. La obra muestra el sufrimiento de las mujeres

y la información de las demás obras de la tetralogía. La obra fue representada en el 415 a.C. (el año de la nonagésima primera Olimpiada), junto con dos tragedias, también del ciclo troiano, *Alejandro* y *Palamedes*, así como el drama satírico *Sísifo* (la tetralogía ganó sólo el segundo puesto, el primero lo obtuvo un tal Jenocles, del que no se tiene más noticia). No es posible saber si el segundo puesto que obtuvo el autor en las dionisiacas se debió a un afán crítico de los espectadores contra el decidido carácter antibélico de la obra; es conocida ya la propuesta de MURRAY (1962: 134-135) de relacionar esta obra con la captura de Melos por parte de los atenienses, como una especie de antecedente inspirador de la obra. La captura de Melos tuvo lugar en el 416 a.C., la ciudad fue destruida por los atenienses, sus hombres asesinados y sus mujeres y niños esclavizados. Este ataque no tuvo ningún efecto importante en el desarrollo de la guerra, la ciudad fue destruida, al parecer, sin fin alguno. Tucídides, sin embargo, le dedica muchos capítulos de su obra (*Historia de la Guerra del Peloponeso* 5.84-116), concentrándose, como resalta MURRAY (1962: 134-135), más en cuestiones morales de esta invasión que en problemas militares. Ha sido ya muy discutida la presunta influencia del episodio de Melos en Eurípides a la hora de escribir la obra; Melos fue atacada en el 416 a.C. y la obra se presentó en la primavera del 415 a.C., la proximidad de ambas fechas hace improbable la relación entre Melos y la escritura de *Troyanas*. Aun así, como indica CROALLY (1994), el acento podría estar, no en la escritura, sino en la representación de la obra; para cuando se representó el pueblo ateniense sabía ya lo sucedido en Melos, de manera que la obra podía servir para hacerse un juicio sobre lo sucedido. Para una visión crítica a la postura de CROALLY, véase la introducción a la obra de KOVACS (2018).

troyanas en el tiempo que pasa entre la caída de Troya y la partida de ellas, ya como esclavas, en las naves de los griegos. Su protagonista indiscutible es Hécuba, que ocupa con su dolor toda la escena. La viuda de Príamo lo ha perdido todo ya al inicio de la obra, y, sin embargo, en el transcurso de la acción trágica le sobrevienen todavía más males y le llegan noticias que ahondan más su dolor. Casandra y Andrómaca son también esclavas ya, a la espera de la partida. Helena, aunque en situación similar a las demás, tiene posibilidades de un mejor desenlace, debido a que será entregada a Menelao, su antiguo esposo³. Así,

3 La obra sólo tiene dos personajes masculinos en escena: Taltibio y Menelao. Aparece también Astianacte, hijo de Héctor y Andrómaca, asesinado por los griegos, precisamente, para no permitir que crezca el último hombre de Troya, el hijo del más excelente padre (718). De su presencia nos enteramos porque Hécuba nos informa que llega al campamento al lado de su madre (568-571); de su dolor por el angustioso discurso de despedida de esta (735-774), y de su muerte porque al final de la obra es entregado a su abuela Hécuba para recibir sepultura (1119). Taltibio es, por un lado, el típico personaje del heraldo en la tragedia, que tiene la función de transmitir noticias y generar así un cambio en el desarrollo de la acción. Pero, por otro lado, es una versión distinta del heraldo, pues, no sólo tiene nombre, sino que además desarrolla una relación con las troyanas marcada por la compasión e incluso por la vergüenza por aquellos mensajes que debe enviar de parte de los griegos a estas mujeres (712, 781-784). Como lo indica GILMARTIN (1970: 213), el personaje no sólo tiene una función dramática, sino que representa lo poco que queda de orden y civilización entre el desastre, el dolor y la ruina. El otro personaje masculino es Menelao, que cumple la

Troyanas es una obra que pone en tablas el dolor femenino, narrado por aquellas mujeres que, como tantas mujeres griegas y ‘bárbaras’, sobrevivieron a los hombres de sus ciudades en las guerras, para ser esclavizadas por otros hombres. Troya, como Platea, ha dejado de existir; para cuando empieza la acción trágica es, según Poseidón, “humo y cenizas” (8-9)⁴, para cuando esta termina, Taltibio nos informa que los capitanes van a incendiar la ciudad, para acabar definitivamente con ella (1260-1264). El final de la obra está además determinado por la ironía trágica, reflejada en que las mujeres lloran por el anonimato en que caerá Troya (1319), mientras el espectador sabe que no hay ciudad de mayor fama.

No hay en esta obra una presentación de héroe trágico en algún sentido común del término. Algunos puntos contribuyen a ello: 1) las mujeres tienen pocas posibilidad de agencia, dado que son vencidas y, precisamente, parte del desarrollo de la obra se trata del proceso de esclavizarlas y entregarlas a sus “amos”; 2) han perdido el dominio de sus vidas, de forma tal que la presencia de Taltibio, el heraldo de los griegos, es esencial en la obra, porque sólo a través de él pueden saber qué será de ellas; 3) no hay para ellas nada que decidir, ni hay

función de juez en el *ágon* entre Hécuba y Helena (860-1059), como en muchas otras versiones de la mitología es un personaje débil, que adivinamos manipulable.

4 La citación de los pasajes sigue las ediciones de PALEY (1857-2010) y de KOVACS (2018). La traducción es propia.

en la acción trágica posibilidad de cambio alguno en el desarrollo de la acción: Troya está destruida, la guerra ha acabado, la acción que está por venir está fuera del espacio y el tiempo de estas acciones. En este sentido, las mujeres hacen parte de un entramado de acciones que las trasciende y, sólo en algunas ocasiones, como en el caso de Helena y su intento de convencer a Menelao de su inocencia para salvarse (860-1059), pueden tomar algún control de las circunstancias. Los héroes griegos de las aventuras troyanas han muerto en su mayoría y de aquellos que siguen vivos sólo tenemos noticias por medio de Taltibio; la presencia de estos sólo llega a nosotros por la visión que las mujeres tienen de su participación en su trágico destino. Es el caso de Agamenón, que se llevará a Casandra (249); y de Odiseo que, no sólo se llevará a Hécuba, sino que además aparece como un ser terrible, que ha ordenado la muerte del hijo de Andrómaca (277, 716); así también de Ajax “el menor” (hijo de Oileo de Lócrida) que ha violado a Casandra en el templo de Atenea (71). El muerto Aquiles también siguen teniendo influencia en la acción, pues sobre su tumba ha sido sacrificada Políxena (264) (aunque esta acción no aparece en la acción dramática). Por último, Menelao, único héroe presente en la acción, también llega a tomar en sus manos el destino de Helena. Así, entonces, esta es una acción trágica en la cual los hombres están ausentes, pero, al mismo tiempo, determinan el destino de las mujeres presentes.

Dado lo expuesto hasta ahora, pareciera que la obra presenta la ausencia total de justicia para estas vencidas en la guerra; así como que hay un orden de cosas establecido en la posguerra, que no incluye justicia, venganza, reivindicación o protección alguna para estas. Las guerras suelen terminar con pactos o tratados que, en la medida de lo posible, garanticen algún tipo de justicia para las partes. Atenas misma negoció varios durante la guerra del Peloponeso; en el 421 a.C. terminó la primera parte de la guerra con la llamada “paz” de Nicias, un acuerdo que, aunque fue muy irrespetado, dio alguna tranquilidad a dos bandos agotados. También en el 404 a.C., tras su rendición, Atenas vivió los beneficios de un trato justo, cuando los Espartanos se negaron a destruirla. Estos pactos se dieron entre hombres y garantizaban un mejor final para los Estados. El caso que muestra *Troyanas* nos lleva a plantear la pregunta sobre si, no habiendo dos bandos de hombres guerreros, dos Estados comprometidos, sino mujeres vencidas, es posible pensar un final de guerra que pueda garantizar un mínimo de justicia. ¿Hay justicia para las no guerreras, para las mujeres solas, para las esclavas? o ¿nos sitúa Eurípides en la perspectiva de que la justicia que permite transitar de tiempos de guerra a tiempos de paz sólo se pacta entre hombres y sólo a estos beneficia? En las siguientes páginas analizaré los posibles sentidos de justicia que se manifiestan en la obra y su influencia en las vidas de estas mujeres, al menos en los momen-

tos que constituyen la acción trágica. Habrá que decir desde este momento que estos análisis, aunque presentan algunos sentidos de justicia, no podrán cambiar la idea fundamental de que estas mujeres son botín de guerra, que quedan al arbitrio sin control de quienes las esclavizan. Las troyanas están sometidas a la “justicia” propia de la guerra, que ya había reseñado con Aristóteles, según la cual: “aquellos que se conquista en guerra pertenece a los conquistadores” (*Política* 1255a6-7). Bajo esta concepción, los conquistados en guerra pierden su condición de humanos libres y pasan a ser propiedad, con la consecuencia obvia de que la justicia sólo protege a los humanos libres, porque a la propiedad ha de protegerla su dueño, el cual, sin embargo, no está sometido a ningún escarnio ni crítica por aquello que haga con lo que le pertenece. También según esta concepción de justicia, no hay razón para que quien vence en la guerra no tome el botín, que, sin cuestionamientos, le pertenece; así, no tendría sentido esperar para estas mujeres un futuro distinto, porque sus vidas han pasado a ser regidas por la justicia que protege al conquistador.

En primer lugar, analizaré el pacto realizado entre Poseidón y Atenea en la primera parte del prólogo (1-97); a continuación, me concentraré en la paradójica intervención de Casandra, antes de ser embarcada como esclava de Agamenón (308-461); para terminar, resaltaré algunos puntos del *agón* entre Hécuba y Helena, que tiene como juez a Menelao (860-1059).

Considero que en estos pasajes hay alguna alusión a débiles concepciones de justicia, aunque concluiré que, para la tragedia de las troyanas no presenta Eurípides consuelo alguno.

Poseidón, Atenea y el pacto

El prólogo de esta obra es típico de Eurípides⁵: empieza con un monólogo hablado, en este caso el de Poseidón (1-47); seguido de un diálogo, en este caso entre Poseidón y Atenea (47-97). Al final tiene lugar una monodia lírica de los personajes principales, la de la obra es de Hécuba (99-152). La primera parte del prólogo nos da todos los detalles esenciales para ubicarnos en la acción trágica, poniéndonos en contexto sobre los acontecimientos inmediatamente anteriores. Como en otras obras, el monólogo de apertura lo hace un dios: Poseidón.

El monólogo de Poseidón nos brinda toda la información necesaria para ubicarnos en la escena. Este primer monólogo se podría dividir en dos partes. La primera nos brinda información sobre lo sucedido poco antes de la acción trágica, nos ubica en la caída de Troya. Así, esta primera parte podemos a la vez subdividirla de la siguiente manera. 1) El dios nos cuenta que ha abandonado la profundidad del mar. 2) Canta su amor por los frigios. 3) Ubica al espectador en

5 Prólogo, según el modelo aristotélico, es todo lo que va antes de la párodos (*Poética* 1452b19-20). La párodos, dice Aristóteles, es la primera aparición del coro (*Poética* 1452b22-23).

el estado actual de Troya: “que humea, destruida y devastada por las lanzas argivas” (8-9). 4) Le cuenta al espectador cómo ha sido destruida Troya, con el “caballo de madera” (14), y habla sobre la profanación de los templos, pues Príamo ha caído en el de Zeus (16-17). 5) Poseidón ubica a los frigios en la escena e informa que se disponen a volver a casa (18-22): vencido él también en esta guerra por Hera y Atenea, abandonará Troya. En Troya ya no hay nada que salvar, ni nadie que pueda rendir culto. En esta parte, así como en el diálogo con Atenea, Eurípides parece privilegiar la visión de dioses interesados y ofendidos en su ego (23-35). 6) La parte final de esta primera mitad del prólogo es la que nos ubica propiamente en el *páthos* central de la obra, en el dolor de las mujeres troyanas; de ellas se dicen que: “el eco de sus lamentos resuena en el Escamandro” (28-29). Poseidón nos ubica en una escena en la playa, bajo las tiendas de los ejércitos griegos. En ellas están las mujeres que “aún no han sido sorteadas”, entre quienes está también Helena. Presta Poseidón especial atención al dolor de Hécuba, de nuevo Eurípides concentra la atención en el *páthos*, en las lágrimas y las desgracias, esta vez el de su protagonista (36-47). Este monólogo entonces ofrece una visión panorámica de la situación que enmarca la obra, para terminar en la situación concreta de su protagonista. Me concentraré en el análisis de un par de pasajes especialmente relevantes para el tema de este escrito, teniendo en cuenta, además, que estos

pasajes constituyen buenos ejemplos de ironía trágica.

- a) En 19-22 Poseidón nos informa que los helenos están cargando sus barcos con los trofeos de la guerra y esperan un viento favorable para volver a casa a ver esposas e hijos, después de diez años. El dios, en este caso, no posee la información que cualquier espectador conoce, a saber, que buena parte de los helenos no podrán llegar a sus tierras y que no habrá buen viento. Pero, además, resaltar la esperanza de los helenos contrastará fuertemente con las siguientes escenas, en las cuales Poseidón pactará, precisamente, no permitir el regreso de los helenos a su casa. Al contarle al espectador que Helena también está en escena, Poseidón nos dice que es “correctamente considerada prisionera” (35). Este apartado anticipa el foco que pondrá la obra en Helena como la culpable de las desgracias de Troya en general y de las mujeres troyanas en concreto⁶. De hecho, como veremos más adelante, el único juicio que vemos en la obra es el hecho a Helena.
- b) Hacia el final de su parte del monólogo (36-44), el dios eleva el patetismo de la obra, no sólo

6 HALL y MORWOOD (2000) interpretan este constante tono adverso contra Helena en la obra como un tono antiespartano, comprensible también por los tiempos de guerra que se viven cuando se presenta la obra.

hablando de Hécuba postrada y gimiendo, sino además haciendo un recuento de los males que la aquejan. Pero, algunos son males de los que la misma Hécuba aún no está enterada: el sacrificio de Polixena o la entrega de Casandra a Agamenón. Es decir, al empezar la obra Hécuba es ya una mujer destruida y compadecida por el dios, ha perdido a sus hijos y a su marido, pero, aún no se ha enterado del destino de sus hijas. El dios lo anticipa aquí a los espectadores, que entran a escena con Hécuba teniendo información sobre sus desgracias que el personaje no posee. La fuerza de este elemento dramático es grande, pues el espectador, al ver llorar a Hécuba por sus desgracias al principio de la obra, tendrá en mente que aún no se ha enterado de sucesos que harán más profunda su herida. El apartado es también una confrontación del destino de los hombres con el de las mujeres en la guerra. Príamo y sus hijos han muerto, literalmente: “han desaparecido” (41), como Troya. Por su parte, las mujeres no mueren en la guerra, su destino es seguir sufriendo vivas; ellas no desaparecen con su ciudad, sino que la abandonan como esclavas.

c) En su despedida, Poseidón ya determina claramente un culpable de lo sucedido a Troya: culpa a Palas Atenea (con quien líneas adelante pactará). Desde la perspectiva del dios, las culpas están

claras, pero, dada la culpable, no hay justicia posible para los troyanos. Debido a que él ha perdido en la disputa contra Palas, se dispone a partir.

La segunda parte del prólogo (48-97) es la parte dialógica, en este caso entre Atenea y Poseidón. Este diálogo sellará el destino de los griegos, que serán condenados a expiar sus crímenes no volviendo a casa. Sin embargo, los crímenes por los que serán condenados poco tienen que ver con lo sucedido a las mujeres troyanas. Antes de analizar este pacto es importante anotar que Eurípides conserva hasta este punto la línea de *Ilíada*, con Atenea presentada como amiga y protectora de los griegos, mientras ha cambiado la línea con Poseidón, que, si bien en esta obra es amigo de los troyanos, en *Ilíada* es también un dios a favor de los griegos. No obstante, a partir de este punto Atenea cambia también de bando. Estos cambios frente a *Ilíada* son favorables dramáticamente: Eurípides puede mostrar así en el diálogo la reconciliación de dos dioses de bandos contrarios y, además, elige al dios perfecto para este, pues sólo Poseidón puede llevar a cabo los designios de Atenea. Miremos entonces de qué se trata este pacto.

a) Atenea propone a Poseidón (su pariente) cesar las hostilidades, le indica que tienen intereses en común y le dice que ha ido a Troya para que se unan en una causa (48-58). Poseidón pregunta si el

cambio de Atenea se debe a que ahora se compadece de los troyanos (59-60); la respuesta llegará pronto, y no tendrá nada que ver con la compasión. Ninguno de los dos dioses muestra compasión por el destino de los troyanos (ya vimos cómo Poseidón abandona Troya porque ya no habrá culto para él). Poseidón, al menos, conoce y resalta el destino de las troyanas y el dolor de Hécula. Atenea, por su parte, ni las menciona, es totalmente indiferente al dolor dejado en la ciudad que, como se lo resalta Poseidón, ella misma ayudó a destruir (72).

- b) Ante la pregunta de Poseidón sobre a quién apoya (63-64), Atenea confiesa su cambio de bando, usando una expresión bastante confusa: “quiero que los troyanos se alegren” (65). No es claro por qué habrían de alegrarse los troyanos por sus futuras acciones: por un lado, todos los hombres han muerto ya, de manera que nada de lo que suceda a los ejércitos griegos los puede afectar en modo alguno; por el otro, las únicas que quedan son las mujeres, para las que en la venganza planeada por Atenea no se retribuye nada del daño sufrido. Está claro entonces que es una expresión que refleja una actitud que, en realidad, no tiene nada que ver con los troyanos, sino que se enfoca en los griegos. El problema de Atenea no está en los crímenes cometidos por los griegos contra

los troyanos, sino en las profanaciones cometidas contra ella. Esto se evidencia claramente cuando Atenea responde a Poseidón: “¿No sabes que hemos sido atrocemente insultados, yo y mis templos?” (69). Así también, al terminar de explicar en qué consistirá la ayuda de Poseidón en el castigo a los griegos, Atenea sentencia: “Para que de ahora en adelante los aqueos aprendan a venerar mis templos y a respetar a los dioses” (85-86). Así entonces, la preocupación de la diosa, única capaz de brindar justicia o “alegrar” a las troyanas, no es brindar justicia a los troyanos, menos a las troyanas. Sin duda la profanación de los templos está estrechamente ligada con lo sucedido a troyanos y troyanas: Príamo ha sido asesinado en el templo de Zeus, Casandra ha sido violada en el templo a la misma diosa (sobre esto último llama la atención Poseidón, no Atenea misma (70)); pero el centro de la ira de Atenea está en sus templos, no en quienes sufrieron en ellos.

- c) Ante el recuerdo de Poseidón de que Casandra fue violada por Ajax en el templo de Atenea (70), el contrapunto de la diosa resalta de nuevo varios aspectos de su ira: “Y nada le han hecho, ni dicho” (71). Esto es, los aqueos no han tomado ninguna acción para castigar la profanación del templo (el punto de la violación de Casandra es aquí sólo secundario). La ira

está entonces concentrada en que los aqueos: 1) han profanado sus templos y 2) no han castigado a quienes lo han hecho. De ahí entonces que sean más amargas para la diosa las palabras, ya mencionadas, pronunciadas por Poseidón, recordándole que ella misma les ayudó a destruir Troya (72).

Estos cortos pasajes emulan algunos aspectos de un juicio: se ponen en evidencia los crímenes cometidos, se evidencia el nulo interés de los enjuiciados en castigar a los criminales entre ellos, finalmente, se llega a la condena. La condena es el pacto mismo entre ambos dioses participantes en el prólogo y es aquella que la tradición le hereda a Eurípides; en palabras de Atenea: “quiero arruinar su regreso a casa” (75). Para llevar a cabo este castigo, informa Atenea que contará con la ayuda de Zeus (78-80). El pacto con Poseidón se debe a que este, como dios del mar, ha de acompañar los rayos que envíe Zeus con un gran oleaje, de manera que se llene: “de cadáveres la cóncava bahía de Eubea” (84). Atenea quiere entonces el castigo, como lo indiqué antes, para que los griegos aprendan a respetar a los templos y a los dioses. Es de destacar que, de hecho, dentro de toda esta trama, este es el único castigo que se infringirá a los griegos, la única forma clara de justicia que se llevará a cabo, en este caso justicia cuasi penal, bajo la forma de castigo por los crímenes cometidos. Pero, esta es una forma de justicia con algunas características especiales; precisamente, la

ironía de que en este prólogo todo sea dicho en presencia de Hécuba⁷, pero, sin que ella escuche ni sea consciente de lo que se dice, fortalece el aspecto trágico de una justicia de la cual las troyanas, protagonistas de la obra, no tendrán noticia. El hecho de que los griegos no podrán realizar su viaje a casa es algo que quedará entre el espectador y los dioses; el accionar trágico de los personajes en la obra operará sin esta información del prólogo. Este prólogo constituye una acción que se cierra en su línea final: no tiene ninguna continuidad en la obra, no tiene influencia sobre las acciones de esta, no va entonces a constituir ningún tipo de justicia para las troyanas mismas.

Casandra y el discurso paradójico

Sobre Casandra nos dice GARCÍA GUAL: “Casandra es un personaje esencialmente trágico. Y es en la tragedia, y no en Homero, donde se nos muestra en toda su peculiar grandeza patética” (2016: 180). Según las reconstrucciones de

7 Al respecto nos dice KOVACS (2018): “Que Hécuba esté presente durante el diálogo de las dos divinidades sin ser consciente de su presencia contribuye a una disonancia irónica. Los dos dioses discuten la dimensión divina de lo que le ha ocurrido a Troya y lo que les ocurrirá a los griegos. Hécuba, por el contrario, como se mostrará a lo largo de la obra, tiene opiniones (plurales e incoherentes entre sí) sobre de los dioses y su papel en el mundo, que se contradicen por este diálogo inicial de apertura, y por otras cosas, en esta obra y en *Alejandro*” (121). Traducción propia.

la tragedia *Alejandro*, perteneciente, como se indicó, a esta trilogía (MURRAY 1962; SHAPIRO y BURIAN 2009), Casandra cumple ya en esta primera tragedia de la trilogía su papel trágico por excelencia. Allí, es ella la única que sabe que la suerte de Alejandro, al no ser asesinado por Hécuba, y la alegría de Hécuba, al no haber asesinado a su hijo, se traducirán en el dolor y la tragedia de Troya. Se trata de un ejemplo de lo que MURRAY (1962: 134) llama ‘*paracharaxis* trágica’, dado que en esta obra se pone en evidencia que las cosas que son llamadas buenas deberían ser llamadas malas y viceversa. Así entonces, se supone que en *Alejandro* Casandra es el único personaje que sabe que el mejor desenlace para la ciudad hubiese sido la muerte del mismo Alejandro; mientras el espectador está, sin duda, consciente de eso. En *Troyanas*, el personaje recita dos largas *rhésis* (308-461) en las que, paradójicamente, también presenta las situaciones de la forma en como sólo ella las puede entender. Se muestra una presunta alegría en el dolor, un triunfo en la gran derrota. Líneas más adelante tomaré algunos aspectos de estas *rhésis* para mostrar el sentido de justicia que trae Casandra a la obra.

Antes de eso, es necesario llamar la atención sobre la dramática introducción a la primera *rhésis* (308-340). En esta, Casandra se comporta como mujer celebrando sus nupcias, con los rituales correspondientes. Invita a cantar, invita a celebrar con ella⁸.

8 Sobre esta *rhésis* escribe PALLEY (1857-2010): “La tensión salvaje que sigue es admirablemente adaptada al carácter de

La ironía y el drama son aquí protagonistas y esto desde varias perspectivas. Por una parte, celebra las bodas quien va a ser entregada como esclava. Pero, en Casandra se trata de una alegría irónica, pues sabe, como sabe el espectador, que su “boda” significará la muerte de Agamenón y la caída de la casa atrida. Por otra parte, es su madre la principal espectadora de este espectáculo, y ella no conoce (no conocerá en toda la obra) el motivo de la loca alegría de su hija. Lo que logra aquí Eurípides es entonces ahondar en el *páthos*, profundizar el dolor de Hécuba, sumando otro dolor a su amplia lista. No sólo su hija será entregada a su boda “a punta de lanza, obligada por las armas argivas” (346-347); sino que, además, ha perdido la esperanza de que su destino la devolviera de su locura (349-350). La escena genera tensión entre madre e hija, así como entre los personajes y el espectador.

La primera *rhésis* (308-340) puede dividirse en varias partes: 1) predice la ruina que, por su boda, caerá a la casa de Agamenón (353-364); 2) afirma que el destino de los aqueos en la guerra ha sido el peor (365-385); 3) afirma que el destino de los troyanos en la guerra ha sido el mejor (385-

una frenética doncella, que pretende irónicamente que está haciendo un espléndido matrimonio mientras está a punto de convertirse en la concubina de un rey soldado. Invoca a Himeneo, mientras blande la antorcha nupcial; llama a su madre, incluso en medio de su luto, para que sea testigo de su alegría, y a las doncellas troyanas para que canten y bailen con ella” (465, nota 308). Traducción propia.

405). La segunda *rhésis* (424-461) se puede dividir de la siguiente forma: 1) predice el tormentoso viaje a casa de Odiseo, además de la muerte de su madre y de su propia muerte (424-450); 2) reitera la ruina de los atridas y se despide (451-461). De estas, la primera (308-340) es la que resulta más interesante para el presente análisis, por cuanto consolida la visión vengativa de Casandra, y su intento de cambiar el sentido de la derrota. Como lo que indica MURRAY sobre este personaje (1962: 150): “En lo más sombrío y profundo de la derrota de Troya ve ella el principio de la venganza triunfante de ésta”. Venganza que, desde la perspectiva del personaje, y sólo de este personaje, significará la justicia para los derrotados. Procedo entonces a resaltar algunos aspectos de esta *rhésis*.

- a) Inicialmente (353-364), cuando Casandra empieza a hablar con su madre y le dice que vengará a su padre y hermanos, se genera de nuevo ironía trágica; esta se da por un pacto entre el espectador y Casandra, del cual los demás en escena no pueden hacer parte. El espectador antiguo conocía bien el destino de Casandra al llegar a la casa de Agamenón; nosotros lo conocemos porque Esquilo nos lo ha contado brillantemente en su *Agamenón*. Casandra y Agamenón morirán a manos de Clitemnestra, desatándose así una saga de venganza y muerte. La alegría de Casandra por sus bodas es una alegría por la venganza

implicada en estas. Esta visión de venganza se ve consolidada, en primer lugar, en la comparación de su boda con la de Helena: así como la boda de Helena significó la desaparición de Troya, así, predice Casandra, su boda significará la desaparición de la casa atrida. En el mismo sentido afirma GARCÍA GUAL (2016: 181): “Hay en la figura de Casandra, la cautiva de Agamenón, un extraño contraste con Helena, como señala Elisabeth Frenzel. El rapto de la reina de Esparta será falta para Troya; el de la hija de Príamo será fatal para Agamenón” En segundo lugar, Casandra se atribuye a sí misma el crimen que, sabemos, no comete ella (matar a Agamenón), enfatizando, además, que vengará así a su padre y hermanos (356-360). Lejos de verse como sacrificada, Casandra se percibe así misma como justiciera. Pero la conexión irónica y trágica con el espectador se establece, precisamente, por el hecho de que este sabe que Casandra sí será sacrificada, en un conflicto que nada tiene que ver con ella, y que, de hecho, nada tiene que ver con los troyanos. De la misma forma, la total ignorancia por parte de su madre de la historia por venir no le dejará consuelo alguno; Hécuba no logrará comprender el sentido de justicia para con su esposo y sus hijos. Algunos aspectos de esta “justicia” vengativa son similares a los vistos en el caso del pacto entre Poseidón y Atenea. Primero, aquella ven-

ganza de la que habla Casandra se consolida en acciones que sobrepasan el tiempo de la obra; segundo, la venganza prometida sería para Príamo y sus hijos muertos, no para las mujeres esclavizadas. Llama la atención cómo Casandra no se incluye, en este pasaje, a sí misma en la promesa de venganza: no habla de vengarse por aquello que le han hecho. Irónico es también el hecho de que su violación sea la única ofensa contra las troyanas que será vengada, como vimos en la primera parte, aunque, en ese caso, la justicia esté dirigida a la profanación del templo.

Así, ni Príamo ni sus hijos experimentarán directamente justicia alguna, ni, en todo caso, las mujeres troyanas. Para su madre, todo este discurso es una desgracia más de uno de sus hijos; de una hija que, no sólo perderá también trágicamente, sino que, además, desde su óptica, ha perdido la razón.

- b) Precisamente, la locura de Casandra establece el punto de partida de su discurso paradójico, a saber, parafraseando al *Gorgias* de Platón, el de la demostración de que es mejor ser derrotado en la propia casa que vencedor en casa ajena, o, como lo indica MURRAY (1962: 150), la demostración de que: “los justos vencidos son más felices que los injustos vencedores”. Para asumir esta demostración, Casandra, primero, reconoce estar poseída por la locura

báquica, pero, en segundo lugar, afirma estar libre de esta locura al momento de dar su discurso (366-367). Esta es una afirmación que debe poner tanto al espectador como a los demás personajes en escena en alerta, para prestar especial atención a lo que viene y tomarlo en serio; pero que, dada la compleja tesis que el discurso defiende, no encuentra eco en los demás personajes y resulta difícil de aceptar para el espectador. Eurípides sabe dejar sola a Casandra en su tesis de que los justos, derrotados y muertos son más felices que los injustos y vencedores, aunque muchos de ellos estén también muertos. En realidad, Casandra procede de manera ordenada, dando primero argumentos a favor de la infelicidad de los vencedores griegos (365-385), para pasar a probar la felicidad de los vencidos troyanos (386-405). Los argumentos de Casandra sobre la felicidad del vencido se pueden resumir de la siguiente manera. 1) Los griegos han iniciado semejante guerra por causa de una mujer (368-369). En este argumento se une a la constante animadversión de los personajes de la obra frente a Helena, y, además, este presupone una antesala importante, porque Helena sigue en escena y puede responder por sus actos. 2) Agamenón ha perdido lo que más quería por culpa de su hermano y de una mujer que: “vino voluntariamente y no raptada” (370-373). La primera

parte de la afirmación es una clara alusión a Ifigenia, sacrificada por Agamenón para tener buen viento y poder llegar a Troya, aunque Casandra no tenía por qué saber esta historia. La segunda contrasta con la defensa que Helena intenta hacer de sí misma líneas más adelante. 3) Los griegos murieron lejos de sus casas y sus cuerpos han quedado en la tierra troyana, mientras en sus casas las viudas y los huérfanos no tienen tumbas sobre las cuales llorar (373-385). Si bien Casandra resalta en su demostración algunos de los puntos más trágicos de toda guerra, no todo en su argumentación habla a su favor. Sin duda, la apuesta de perder a Ifigenia en sacrificio, en el caso de Agamenón, así como de perder miles de vidas, en el caso de todos los troyanos, con el único objetivo de recuperar a una sola mujer, es desproporcionada y representa una gran pérdida para los griegos. Pero, y aunque esto no compense la pérdida de vidas, lo paradójico es que los griegos, como trasfondo de esta escena, están saqueando Troya y están, como lo dijo Poseidón, cargando los barcos de oro (18-22). Más paradójico aún, los griegos se están cobrando el botín con las mismas mujeres que escuchan este discurso. El argumento de Casandra apunta a la tradición de tantas culturas de poder enterrar a sus muertos y resalta el drama de toda guerra, en la que muchos hombres se van y no vuelven, ni

vivos ni muertos. Las palabras de Poseidón al principio de la obra, donde señala que los griegos esperan buen viento para poder llegar a casa (18-22), fortalecen esta visión presentada por Casandra de unos griegos cansados de la distancia, deseosos de emprender por fin el viaje de regreso. Lo que queda en entredicho es si estas palabras también fortalecen no sólo la idea de la felicidad del vencido, sino también la de que hay justicia para los troyanos en estos padecimientos de los griegos.

El siguiente apartado (386-405) recupera los anteriores argumentos, pero esta vez a favor de los troyanos. De estos se dice que tuvieron la gloria de morir en su tierra, enterrados por su familia. De Héctor se dice que adquirió fama con esta guerra; e, incluso, de Paris se dice que se casó con la hija de Zeus, lo que lo libró de un matrimonio oscuro. Esto último, en franca contradicción con el desprecio que Casandra ha mostrado líneas antes frente a Helena, pero también con el argumento de que los griegos han perdido miles de vidas sólo por ella. En este argumento, más arriba comentado, no se hace alusión al linaje de Helena, que bien podría ser también argumento para que los griegos la quisieran de vuelta. Y esto muestra que quizá esta parte de la argumentación es la más frágil, porque fama han alcanzado todos los héroes caídos en esta guerra, griegos y troyanos, y el feliz matrimonio

no ha sido tal. Una cosa es que los griegos hayan perdido mucho en esta guerra, otra, que hayan perdido más que los troyanos. Una cosa es entonces que el vencedor no sea feliz, otra que el vencido lo sea más que el vencedor.

Aun así, hemos de decir que no parece haber sarcasmo alguno en las palabras de Casandra y que ella está convencida de aquello que han ganado los troyanos en esta guerra. También, que Casandra habla en tono heroico, pues la fama lo era todo para los héroes (GARCÍA GUAL 2020: 30). Pero es precisamente en este punto en el que es claro que la justicia, así sea bajo esta perspectiva de quién tiene más gloria en la muerte, está reservada para los hombres. Incluso si su discurso tuviera un eco real en las mujeres que la escuchan, la posición de Casandra se basa en la justicia para el guerrero, que no hace referencia alguna al daño vivido por las mujeres en la guerra. Es posible que, de tener eco, las mujeres entendieran estos argumentos como el consuelo por estar del lado de los “más felices”, aunque no de los vencedores; pero, esto no daría consuelo alguno para su situación de esclavitud. Quienes reciben justicia a través de la fama, si el argumento convence, son los hombres muertos, no las mujeres vivas.

El discurso paradójico de Casandra es un juicio de guerra en el cual no es realmente claro que gane el vencido. Y, aun así, es un

discurso hermoso, porque resalta que, en realidad, nadie gana una guerra; que en toda guerra hay dos bandos sufriendo y perdiendo y que detrás de todo combatiente hay familias (mujeres, niños, ancianos) que sufren en la guerra sin combatir y quedan siempre abandonados en el camino.

El final de esta *rhésis* resalta dos puntos. El primero es una corta reflexión aleccionadora (400-404), muy propia de Eurípides. Y el segundo es la promesa que Casandra hace a su madre de vengarse (404-405). En la reflexión Casandra afirma que es malo hacer la guerra, contradiciendo la idea de que la guerra es natural e inevitable. Pero, si se hace, afirma, hay que morir en ella dignamente. La promesa, por su parte, consiste en el retorno a lo dicho antes con respecto a su destino. Llama la atención que, de nuevo, Casandra se apropia de un acto que no es suyo (el asesinato de Agamenón), aunque esta vez es clara en mostrar que matará a sus enemigos a través de su boda, mostrándose así a sí misma como arma de venganza. Es importante, además, resaltar que esta sí es una promesa hecha en nombre de las mujeres, por cuanto dice a su madre que se vengará: “de los enemigos que más odio y de los tuyos” (404-405).

Dos reacciones genera la primera parte de la *rhésis*: la primera es del coro, en cuya voz Eurípides resalta, precisamente, el problema de este tipo de justicia, pues se trata de una promesa lejos del actual sufriendo

to de las mujeres. Así, el coro dice: “cuán alegremente te ríes de los males de tu casa y cantas lo que no se ha cumplido” (406-407). La segunda es la de Taltibio, que, indignado por el insulto contra los griegos, afirma que nunca tomaría como esposa a una mujer loca como ella (408-423). En ambos casos se ve que el discurso de Casandra no surte efecto: las troyanas (el coro) no comparten su idea de la felicidad de los vencidos, por el contrario, lo encuentran como una burla. Taltibio entiende el tono ofensivo del discurso para con los griegos, pero no se toma en serio la afirmación hecha por Casandra de que está hablando desde la cordura.

La reacción al final de ambos discursos nos lleva al mismo punto (466 ss.). Nadie entiende las palabras de Casandra, ninguna troyana se siente consolada por su promesa de venganza. El argumento en favor de la felicidad de los vencidos no cambia en nada el dolor del momento. Hécula se derrumba ante la partida de su hija; no comparte su felicidad, no entiende su venganza, no reacciona ante la idea de que su marido y sus hijos muertos han tenido un mejor final que los muertos griegos. Y con este contraste, precisamente, marca Eurípides la soledad de Casandra, su carácter de “personaje esencialmente trágico”. Trágico también porque morirá una muerte terrible que a nadie consolará, que no será buena para nadie. El sentido de justicia, entonces, en estas bellas palabras de Casandra, no sólo no se consolida en la obra misma y frente a lo sufrido por las mujeres,

sino que no encuentra comprensión alguna por parte de ningún personaje. Las mujeres no mueren con fama, son anonimizadas por la esclavitud sexual. Desde la perspectiva femenina, tan bien retratada aquí por Eurípides, la fama del muerto no significa nada, porque la muerte de los hombres significa la soledad y la indefensión de las mujeres. Ya se lo dice Taltibio a Andrómaca cuando le anuncia que su hijo será asesinado: “No tienes ayuda en ningún lado, piénsalo, han desaparecido tu ciudad y tu marido” (724-725). Cuando los hombres mueren las mujeres no tienen a quien recurrir, quedan indefensas, de ahí que las palabras de Casandra no generen ningún impacto (de ningún tipo, porque en realidad nadie se toma en serio sus reflexiones).

Justicia y el juicio a Helena

En 860 entra Menelao a escena. Lo hace, como es usual en la primera entrada de un personaje, con un monólogo (860-883) que presenta al personaje o, como en este caso, presenta su visión sobre los hechos acontecidos en la obra. La perspectiva de su monólogo nos muestra la necesidad de justicia del otro lado de la moneda, el de los griegos y la forma en cómo, del modo como lo presenta Menelao, de alguna forma se ha hecho justicia. Así, Menelao informa que no ha ido a Troya a recuperar a su esposa (contrario a lo planteado por Casandra), sino a buscar a quien él hospedó en su casa y luego la robó (864-868). Menelao, incluso, considera que en ese sentido

se ha hecho justicia pues quien la ha robado ya ha muerto “por lanza helénica” (868). El único cabo suelto que queda entonces, desde esta perspectiva de justicia, es Helena misma, la mujer robada. Sobre esta, nos informa Menelao, ha habido ya una suerte de juicio entre los guerreros griegos (“aquellos que lucharon por causa de ella”, 873-874), que han autorizado al otrora esposo, o a matarla, o a llevársela sin matarla a Argos (874-875). La decisión de Menelao, informa, ha sido la de matarla en tierras griegas, para compensar así a aquellos que han perdido la vida en Ilión (876-879). Como resalta KOVACS (2018: 267), no se supone que un personaje no sea sincero en un monólogo de este tipo. Por lo tanto, podemos partir del hecho de que Menelao sí ha entendido la guerra como una cruzada para vengar la injusticia cometida contra él y su casa, y que, una vez terminada esta tarea con los hombres, ha de proceder con la mayor culpable del asunto. También ve Menelao a Helena como la culpable de la guerra y, en este caso, como la culpable de las muertes griegas. Helena es entonces vista como la culpable por excelencia de todos los dolores y penas que hay de fondo en esta obra y es culpable para ambos bandos. Quizá sea por esto que Eurípides introduce a Menelao, así como al posterior *agón* (911-1059) entre Hécuba y Helena: precisamente para plantear un juicio final a la última culpable de las desgracias de las troyanas. Pero las consecuencias de este juicio no quedan del todo claras, así como tampoco entonces el resultado de este último intento

de brindar justicia a estas mujeres. Es por esto que, para terminar este escrito, presentaré algunos aspectos de la escena en cuestión, relevantes para el tema. Terminaré con los confusos resultados del *agón* y la pregunta por si se concede la justicia pedida por Hécuba al iniciar este juicio o si es posible sostener la perspectiva de que este juicio es una más de las calamidades sufridas por esta mujer.

a) Es necesario, sin embargo, retomar la escena del monólogo de Menelao, y su posterior comunicación con Helena y Hécuba, para llamar la atención sobre varios puntos relevantes para el análisis. Primero, Helena, como todas las demás “prisioneras” (871-872), como las llama Menelao, no conoce su suerte y también debe preguntar qué han decidido los griegos sobre su vida (900). La suerte de Helena será distinta de la del resto de estas prisioneras, pues Menelao le informa que no ha habido claridad en el ejército sobre qué hacer con ella y que han decidido que sea entregada a él, que es el “ultrajado”, para matarla (901-902). Entonces, aunque Helena no esté condenada a ser esclava, el *agón* significará para ella una lucha por la vida. Es entonces cuando Helena pide justicia para ella misma, pues pide hablar para probar que, si muere, será injustamente (903-904). La visión de ambas mujeres sobre su situación produce un contraste dramáticamente fuerte. Helena

es el contrapeso de Hécuba en varios sentidos, quizá el principal de ellos es que la primera también considera que tiene razón, que es una víctima, que debe recibir justicia; pero también que Hécuba está en manos del bando contrario, mientras la maleabilidad de las lealtades de Helena no la atan a un solo destino. A diferencia de Hécuba, a quien sólo le queda sufrir su destino de esclava, Helena todavía tiene la posibilidad, no sólo de salvar su vida, sino de ser llevada a su antiguo hogar y de seguir su vida allí (como de hecho lo indican muchas tradiciones del mito). Sobre esto último Hécuba ya ha expresado de alguna forma su miedo, pues ha pedido a Menelao no mirar a Helena a los ojos, debido a su gran poder seductor (890-894). Eurípides, según mi lectura, pone aquí un elemento que siembra la duda acerca de las posibilidades de que Helena sea, en efecto, la única mujer en salir bien librada de esta tragedia.

Aun así, Menelao no cambia su opinión, pues estaba sinceramente convencido de terminar la venganza por los actos cometidos matando a Helena y se niega a dejarla hablar (905). Es, precisamente, Hécuba quien pide que se deje hablar a Helena, quien propicia el *agón*, pidiendo que a ella también se le deje hablar (905-908). La esperanza de Hécuba es aquí, cuando menos, paradójica, pues piensa que dándole a conocer a Menelao los males que Helena ha causado

a Troya, quedará finalmente sellada su muerte (909-910). ¿Por qué estaría Menelao interesado en los males de Troya? No es claro. La visión de Hécuba es, quizá, ingenua: Menelao ha llegado a vengar los males cometidos contra él y contra los griegos y no cambia de opinión en el resto de la obra.

- b) El *agón* es iniciado por Helena (914-965)⁹. En este desarrolla una serie de argumentos, algunos más o menos sorprendentes. Culpa de lo sucedido a ella a Hécuba, por haber dado a luz a Paris, así como al anciano por no haber matado al niño (seguro también en referencia *Alejandro*, la tragedia que el público todavía tenía en mente). Culpa a los dioses, incluso al mismo Menelao. Sólo después de un rato empieza a reconocer que puede haber alguna causa contra ella (945), al no haber dejado Troya una vez Paris había muerto.

9 Este ha sido muchas veces comparado con el *Encomio a Helena* de Gorgias; incluso se ha hablado de una influencia de este en Eurípides para la construcción de este discurso. Pero, como también lo indica Kovacs (2018), la datación de la obra de Gorgias no es clara, y, por lo demás, son discursos verdaderamente distintos. El defensor de Helena en el *Encomio* afirma: "En efecto, ya sea por designios de la fortuna y por decisiones de los dioses como por decreto de la necesidad hizo lo que hizo, o raptada por la fuerza, o persuadida por las palabras, o arrebatada por el amor" (6.31). Nuestra Helena, por el contrario, se defiende negando categóricamente que haya sido persuadida o arrebatada por el amor. Su defensa se centra, precisamente, en la constricción de su voluntad o de su cuerpo.

Pero aquí ya los culpables, según ella, son los Troyanos y su tercer marido, que la mantuvieron cautiva. Muchos de los argumentos expuestos no corresponden con ninguna tradición mítica y, de hecho, pueden parecer cínicos al espectador, pues, según sus propias palabras, Helena llevaba más de diez años sin hacer nada malo por voluntad propia, a pesar de todos los estragos causados a su alrededor. En este tipo de monólogos, que hacen parte del *agón*, sí que son posibles las palabras poco sinceras del personaje.

La intervención de Hécuba (969-1032) pretende responder punto por punto a estos argumentos. Exculpa a las diosas, culpa a Helena de haber caído rendida ante la belleza de Paris, pero, además, de ser ambiciosa y querer el oro de Troya. Le pregunta por qué no opuso ninguna resistencia en Esparta, le dice que no sólo no intentó huir de Troya a la muerte de Paris, sino que desoyó a la misma Hécuba cuando se lo pidió. Sus palabras suenan más sinceras que las de Helena, quizá porque la perspectiva del espectador es de simpatía por Hécuba. Lo que no es claro es que tengan el efecto esperado de asegurar la muerte de Helena.

- c) Al final de *agón* Menelao reconoce estar de acuerdo con Hécuba en que Helena ha ido a Troya voluntariamente y confirma su sentencia de muerte (1036-1040). Pero no dice que haya sido convencido

por Hécuba, de hecho, esta parece haber sido siempre la opinión de Menelao. Si no, no hubiera ido por Helena con la intención de matarla por sus culpas. Aquí, entonces, el efecto de las palabras de Hécuba parece haber sido nulo y el tiempo perdido. Acto seguido, ambas mujeres suplican, Helena por su vida, Hécuba por la muerte de Helena (1042-1045). Hécuba, incluso, cambia la argumentación y le pide a Menelao no traicionar a su gente perdonando a Helena. La escena es triste (1046-1051), son dos mujeres llorando desesperadas. Para ambas el momento es decisivo: Helena ve pronta su ejecución, Hécuba parece que pone aquí las únicas esperanzas de justicia. La muerte de Helena sería, de hecho, el único consuelo de Hécuba en esta obra. Menelao afirma que se sostiene en su decisión, pero Eurípides deja sembrada la duda sobre el destino de Helena, al poner esta duda en boca de Hécuba, que, no convencida de que se ejecutará la sentencia contra Helena, le pide a Menelao que no vaya Helena en el mismo barco que él. Ante la sarcástica pregunta de Menelao de si es que Helena “pesa más ahora” (1050), la respuesta de Hécuba es, de nuevo, una razón para dudar de si el destino de Helena será fatal, pues responde: “una vez amante, siempre amante” (1051)¹⁰. Al finalizar,

¹⁰ Tomo esta traducción de MORWOOD (HALL y MORWOOD, 2000), quien a su vez la toma de S.A. BARLOW.

Menelao, que en ningún momento ha mencionado ni mostrado interés por los desastres ocasionados por Helena en Troya, accede a ir en otro barco y reafirma su sentencia de muerte (1052-1059). Pero afirma que esta será un escarmiento, para que todas las mujeres “sientan temor por su ligereza” (1058-1059). El tono misógino de estas conclusiones no deja duda de que Menelao no matará a Helena (si es que lo hace) por justicia alguna frente al pueblo troyano, lo que muestra, una vez más, que, en realidad, el discurso de Hécuba no ha tenido efecto alguno. La sentencia sería ejecutada para vengar el honor del marido traicionado.

Ha sido ya muy discutido si Eurípides le da, en la sentencia a Helena, alguna justicia al padecimiento de Hécuba. No es claro si realmente se castigará a Helena, debido a que, con todas estas señales de duda de Hécuba, Eurípides podría estar indicando que el destino de Helena será feliz, tal y como lo transmite la tradición. De hecho, queda en el espectador la duda, sembrada por la propia Hécuba, que ve en Helena una seductora a la que nadie se puede resistir. Pero, como indica LLOYD (1984), en realidad Eurípides nunca pone en palabras de Menelao el perdón a Helena, ni siquiera la duda sobre la sentencia. Sabe entonces el trágico ponernos a dudar sobre esta última parte. A la Hécuba de la obra sólo le queda la duda y la promesa de Menelao, pues

todo lo demás está fuera de la obra. Siguiendo con LLOYD:

Eurípides podría haber mostrado fácilmente a Menelao perdonando a Helena allí mismo, bien porque le convencieron sus argumentos o porque, estando de acuerdo con Hécuba, admitió que la justicia no significaba nada para él [...] El hecho de que la obra no haga esto, muestra que el escape de Helena, correcto o no, no es un problema de esta obra (1984: 304)¹¹.

Así entonces, el debate sobre si hay justicia para Hécuba en la muerte de Helena supera los hechos de la obra y en esta no queda más que la duda. Queda también la duda sobre ¿por qué es Helena la que debe morir? ¿Por qué se concentra toda la culpa en ella? Es paradójico que Hécuba recurra a Menelao para pedir justicia por los actos de una mujer que no combatió, ni mató, y está en la misma playa esperando conocer su suerte. ¿Por qué no quiere vengarse de Menelao, que al final de cuentas sí tomo parte en la batalla y ahora en el saqueo? El pensamiento heroico y la lógica de guerra parecen justificar el comportamiento de los héroes; las mujeres no parecen esperar que los hombres se comporten de forma distinta. Hay un derecho del vencedor a poseer todo lo que le pertenece al vencido, incluyendo a sus mujeres. En este caso, en medio de la profunda humanidad de este dolor, Eurípides parece recordarnos que las troyanas son botín de guerra, sin derecho a réplica. Ellas lloran su

11 La traducción es propia.

tragedia, pero Casandra es la única que denigra abiertamente de los héroes griegos y que promete vengarse de todo lo que estos han hecho. Y Casandra no habla desde la cordura, las mujeres cuerdas de esta obra no se concentran en las culpas de la guerra. Hay, eso sí, un reclamo en Andrómaca por la muerte de su hijo. Esta, en uno de los momentos más dramáticos y patéticos de la obra, dice: “¡Oh griegos, generados de terribles males, dignos de bárbaros! ¿Por qué matan a este niño que de nada es culpable?” (159-760). Mientras, sobre Helena, mujer infiel, se espera que caiga todo el peso de la justicia humana. Al final, esta es totalmente una tragedia femenina.

Para las troyanas no parece haber posible justicia ni consuelo, no, al menos, en los sucesos que quedan en escena. Las posibilidades de esta justicia están más allá del tiempo de la obra: quedan como parte de la ironía trágica y fortalecen la tragedia, pues el espectador sabe que todas estas mujeres están ancladas a la incertidumbre del aquí y el ahora. De todos modos, la venganza de Casandra es la tragedia de Casandra; y Eurípides, al poner fuera de escena la posible muerte de Helena, única mujer con posibilidades de salvación en la obra, enfatiza el hecho de que esta muerte en nada cambiará los hechos trágicos de esta.

Ediciones y traducciones

- CORTÉS COPETE, J.M. (trad.) (2006). *Claudio Eliano. Historias curiosas*. Madrid: Gredos.
- GARCÍA YEBRA, V. (ed. y trad.) (1992). *Poética de Aristóteles*. Madrid: Gredos.
- GUZMÁN GUERRA, A. (trad.) (2014). *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza Editorial.
- KOVACS, D. (trad.) (2018). *Eurípides. Troades*. Oxford: Oxford University Press.
- MARCOS, G. y DAVOLIO, M.C. (trads.) (2011). *Gorgias, Encomio a Helena*. Buenos Aires: Ediciones Winograd.
- MOORWOOD, J, y HALL, E. (ed. y trad.) (2000). *Eurípides. The Trojan Women and Other Plays*. Oxford: Oxford University Press.
- PALEY, F. A. (ed.) (2010 [1857]). *Eurípides. Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSS, D. (ed.) (1958). *Aristotelis. Politica*. London: Oxford University Press.
- SHAPIRO, A. y BURIAN, P. (ed. y trad.) (2009). *Eurípides. Trojan Women*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía citada

- CROALLY, N.T. (1994). *Euripidean Polemic. The Trojan Women and the function of tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GARCÍA GUAL, C. (2016). *La muerte de los héroes*. Madrid: Turner.
- GARCÍA GUAL, C. (2020). *La deriva de los héroes en la literatura griega*. Madrid: Siruela
- GILMARTIN, K. (1970). “Talthybius in the Trojan Women”: *American Journal of Philology* 91/2; 213-222.

LLOYD, M. (1984). "The Helen Scene in Euripides' *Troades*": *The Classical Quarterly* 34/ 2; 303-313.

MURRAY, G. (1962). *Grecia clásica y mundo moderno* (trad. de J.M. GIMENO). Madrid: Editorial Norte y Sur.

Recibido: 12-09-2021
Evaluado: 21-09-2021
Aceptado: 23-09-2021





AMOR Y MEMORIA: UNA ESTRATEGIA PLATÓNICA PARA LA IDENTIDAD Y LA INMORTALIDAD

María Angélica Fierro

[Conicet/ Universidad de Buenos Aires]

[mariamariangelica@gmail.com]

ORCID: 0000-0002-9805-2081

Resumen. Mostraremos aquí la vinculación ἔρως-μνήμη como estrategia para alcanzar un cierto grado de identidad e inmortalidad en dos obras platónicas. En *Banquete* veremos cómo amor y memoria contribuyen a: i) la supervivencia fiel de los ἐρωτικοὶ λόγοι de la cadena narrativa; ii) la preservación de la identidad e inmortalidad *aliud pro alio* a través de la procreación de individuos de la misma especie, de producciones culturales perdurables, y de los componentes somáticos y mentales de cada individuo. En el *Fedro* trataremos la relación "amor-reminiscencia-identidad personal-inmortalidad" para distinguir entre: i) quienes no rememoran el plano eidético, reproduciendo su configuración psicósomática actual u otras similares en vidas futuras; ii) los filósofos quienes, gracias al amor a lo bello, logran la ἀνάμνησις, asemejándose a la actividad noética del ἔρως alado, divino e inmortal.

Palabras clave: amor; memoria; identidad; inmortalidad; Platón

Love and memory: a Platonic strategy for identity and immortality

Abstract: Here, I address the link between ἔρως-μνήμη as a strategy to attain identity and immortality in two platonic dialogues. In the *Symposium* I show that love and memory help to: i) a faithful survival of the ἐρωτικοὶ λόγοι in the narrative weaving; ii) an *aliud pro alio* preservation of identity and immortality through the procreation of individuals of the same species, enduring productions in the cultural field and the body-mind elements of each individual. In the *Phaedrus* I tackle the interconnection "love-reminiscence-personal identity-immortality" in order to distinguish: i) those who, being unable to recall the eidetic realm, reproduce their psychosomatic configuration at the present time and similar psychosomatic configurations in their next lives; ii) the philosophers for whom, thanks to their love for the beautiful, ἀνάμνησις and a god-like immortality are available along with their sharing in the noetic activity of winged Eros.

Keywords: love; memory; identity; immortality; Plato



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución - No Comercial - Compartir Igual) a menos que se indique lo contrario.

© IRCC N° 25/2 / 2021 / pp. 61-83

Es motivo de general reconocimiento el significativo aporte de Platón de reflexiones filosóficas fundacionales sobre la memoria, en particular¹, en razón de sus originales desarrollos conceptuales acerca de un tipo de memoria especial –la ἀνάμνησις– consistente en la restitución de un conocimiento “previo” de las Formas, la cual, por otra parte, demuestra o supone la inmortalidad del alma². Asimismo, es ampliamente

admitida la preminencia que el filósofo ateniense adjudicó a la emoción del amor en su pensamiento, por otra parte, con características tan peculiares que la tradición le confirió el rótulo especial de “amor platónico”³. Menos usual ha sido, en cambio, la indagación sobre la especial vinculación que existe entre amor y memoria⁴, y, menos aún, su implicancia respecto a la identidad personal⁵ y la inmortalidad⁶.

- 1 Entre otros parámetros, puede sopesarse el peso del concepto platónico de ἀνάμνησις por su resonancia en contextos tan disímiles como la caracterización del conocimiento *a priori* de Kant y la idea de “reencarnación” propia del pensamiento oriental que supone una conservación latente de las experiencias de las vidas pasadas. En el primer caso, es particularmente representativa la obra del filósofo alemán Paul Natorp *Platos Ideenlehre* de 1901/1923, que cuenta con una traducción reciente comentada al inglés (vid. NATORP 2004), donde este autor considera a Platón el iniciador del Idealismo e interpreta a las Ideas como hipótesis categoriales (vid. también n.32 *infra*). En cuanto a lo segundo, pueden citarse como ejemplo las palabras del pensador hindú Vivekananda en su comentario al sutra II.9 de los *Aforismos de Patanjali*, uno de los textos fundacionales del yoga, cuando afirma: “En la India el apego a la vida ha sido uno de los argumentos esgrimidos para probar la experiencia y existencia pasadas. [...] Los hombres de ciencia modernos sostienen que eso [*i.e.* esa experiencia] pertenece al cuerpo, pero los yoguis sostienen que esa es la experiencia de la mente, transmitida por medio del cuerpo. Esto es la llamada teoría de la reencarnación” (VIVEKANANDA 2010: 198).
- 2 Así, por ejemplo, en su capítulo sobre la memoria en Platón, CHAPPELL (2017: 385-395) ofrece una muy buena síntesis del tratamiento platónico de la reminiscencia

en el *Menón* y el *Fedón*, señalando acertadamente las diferencias entre uno y otro. Asimismo, son valiosas sus observaciones acerca de las reflexiones en el *Teeteto* sobre el recordar como proceso intermedio entre el olvidar y el aprender en las que Platón se sirve de las imágenes de la tableta de cera y de la pajarera. No obstante, la autora no menciona los significativos aportes sobre la ἀνάμνησις en el *Fedro* y su relación con el amor ni tampoco las reflexiones sobre la conexión entre amor y memoria que surgen del *Banquete*, cuestiones en las que se centra el presente trabajo. NIKULIN (2015: 59), en cambio, sí hace referencia al pasaje de Platón, *Banquete* 208a-b que es uno de los aquí considerados (vid. n. 27 *infra*). Sobre la reminiscencia en Platón puede consultarse también KAHN (2006: 119-132).

- 3 Leemos así en el DRAE “Amor platónico: amor idealizado y sin relación sexual”. Al respecto vid. GOULD (1963: 47); BOERI (2016: 362); FERRARI (1995: 248-276).
- 4 Una excepción es, por ejemplo, LEDESMA (2016: 99-102) quien analiza la relación “amor-olvido”.
- 5 Sobre la identidad personal puede verse ZILLIOLI (2002: 58-63).
- 6 Se ha abordado la relación “amor-inmortalidad” sobre todo en relación con el *Banquete* a fin de establecer si a través del amor se alcanza solo, en términos de HACKFORTH (1950), una inmortalidad “vicaria” (vid. también LIZANO, 2005), o si en Platón, *Banquete* 212a2-7 puede haber referencias a una

Nos proponemos aquí mostrar cómo se entrelazan amor (ἔρως) y memoria (μνήμη) como estrategia para alcanzar un cierto grado de supervivencia identitaria y de inmortalidad en dos obras platónicas: el *Banquete* y el *Fedro*. En nuestro recorrido nos detendremos primero en el *Banquete*. Veremos que allí el amor es presentado como principal estímulo para mantener vivo el recuerdo de aquello amado y estimula de ese modo el entrenamiento de la memoria. Asimismo, nos referiremos a cómo a ἔρως, dada su condición carente-expeditiva, le está vedada la posesión del objeto de deseo por lo cual se ve obligado a re-producirlo permanentemente. Esto conlleva una preservación vicaria de la identidad ya en términos biológicos, “según el cuerpo”, a través de la generación de individuos de la misma especie, ya en términos culturales, “según el alma”, por la supervivencia en la memoria colectiva a través de las creaciones. Asimismo, la actividad procreativa de ἔρως en cuerpo y alma asegura la reproducción de los contenidos somáticos y mentales y se revela entonces como constitutiva de la identidad individual, especialmente a través del entrenamiento (μελέτη) de la memoria. No obstante, en todos estos tipos de procreación solo se alcanza una

inmortalidad trascendente (EVANGELIOU, 1985; FIERRO (2001b: 23-43).; *vid.* también LUCE, 1952: 137-141). Sobre los tipos de inmortalidad platónica puede asimismo consultarse SEADLEY (2009: 309-328). El vínculo “amor-memoria” en la cultura griega y su recepción el pensamiento platónico lo he abordado en FIERRO (2020: 1-13).

perduración relativa que no alcanza a equipararse a la identidad e inmortalidad absoluta consigo misma que es solo propia del dios.

En el *Fedro* nos adentraremos ya en el tratamiento más propiamente platónico del enlace entre estos ejes temáticos en el Segundo Discurso de Sócrates. Mostraremos que allí la ἀνάμνησις implica la recuperación de un conocimiento previo de las Formas, restitución que es especialmente estimulada por el ἔρως alado el cual, a partir de la hermosura física del amado, se remonta a la captación de la esplendorosa Forma de la belleza. A su vez, de esta particular vinculación entre memoria y amor resulta una compleja relación entre identidad personal e inmortalidad. En tal sentido veremos que a aquellos con formas de vida no-filosóficas e incapaces de alcanzar una reminiscencia en sentido estricto solo les cabe la reproducción de su configuración psicossomática actual y una hipotética supervivencia en la que adquieren nuevas configuraciones de este orden (es decir, a través de la metempsicosis o reencarnación). En cambio, en el caso de los filósofos, a través de una ἀνάμνησις estimulada por el amor por la verdad, logran una cierta identidad con la actividad noética propia de las almas aladas de los dioses y alcanzan, al menos por un cierto lapso de cada ciclo cósmico, una inmortalidad equiparable a la divina⁷.

7 Las traducciones de los pasajes del *Banquete* y el *Fedro* son mías según el texto griego de BURNET (1899 – 1907). Las traducciones del *Fedro* corresponden a FIERRO (en prensa).

1. La dupla “amor-memoria” como estrategia para la identidad y la inmortalidad en el *Banquete*

1.1. Supervivencia y fidelidad de las narraciones erótico-memoriosas en el *Banquete*

Me referiré, en primer término, a cómo la singular cadena de narradores que sostiene el entramado textual del *Banquete* constituye una representación dramática de que ἔρως es, a la vez, activador y objeto de la memoria a través del entrenamiento de esta (μελέτη) por medio de la transmisión oral. Veremos también que, por una parte, se indica que, gracias al apasionado interés de los informantes, el relato guarda cierta fidelidad respecto a los discursos originariamente pronunciados en la fiesta de Agatón y de este modo ha sobrevivido a través del tiempo, pero, por otra parte, se señala la deformación y fragmentación que puede haber sufrido en su propagación. Por último, nos referiremos a cómo la memoria ilustrada a través de esta estructura narrativa es de carácter fundamentalmente acrítico y mecánico, con excepción del relato de Sócrates que apunta entonces a una preservación reflexiva del mensaje esencial del λόγος.

Ya desde la apertura del diálogo se establece una primera conexión entre el amor y la memoria a través del personaje de Apolodoro, quien en la frase de inicio manifiesta no estar “mal preparado” (οὐκ ἀμελέτητος)

para relatar los “discursos amorosos” (ἔρωτικοὶ λόγοι) que se pronunciaron en la fiesta en casa del poeta Agatón⁸. En efecto, por una parte, la μελέτη que se atribuye a sí mismo Apolodoro refiere en términos generales a una actitud de cuidado y atención, pero, en un sentido más específico, al ensayo, por ejemplo, de un actor, para declamar en público, es decir, tal como se aplica aquí, al entrenamiento para repetir parlamentos de memoria. Por otra parte, el género de los ἔρωτικοὶ λόγοι remitía tanto a las expresiones de un amante para celebrar los atributos de su amado y/o seducirlo⁹, por ejemplo, en el contexto de un festín, como a tratados sobre el amor, o al conjunto de preceptivas sobre cómo comportarse en una relación amorosa¹⁰. El entusiasmado interés de la audiencia de Apolodoro por enterarse de qué se habló en ese famoso banquete hace suponer que sus oyentes están pensando probable-

8 δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελήτητος εἶναι (“Me parece que sobre lo que ustedes me están preguntando no estoy mal preparado”), Platón, *Banquete* 172a1-2. En esta frase de apertura no sabemos todavía a quién está hablando Apolodoro. Platón mantiene la intriga hasta 173c cuando nos enteramos que son un grupo de amigos ricos a quien Apolodoro compadece por no dedicarse como él a la filosofía, mientras que ellos, como afirma uno de estos en 173d, lo consideran a él un “loco” (μανικός), o bien un “blando” (μαλακός). Sobre este último punto, *vid.* FIERRO (2006: 175-176).

9 En *Lisis* 204c3-d9 se hace referencia al primer sentido al mencionar cómo Hipotales ha ensordecido a sus amistades con sus interminables elogios del bello Lisis.

10 *Vid.* LASERRE (1944: 169-178).

mente en el primer sentido de ἐρωτικοὶ λόγοι, aunque en el transcurso del diálogo quedará claro que se trata más bien del segundo puesto que los distintos oradores desarrollarán elogios al amor (excepto en el caso de Alcibiades quien a su vez exaltará y denostará al hombre de quien está enamorado: Sócrates). Queda entonces ya sugerido desde estas primeras líneas que Apolodoro ha ejercitado su memoria para la conservación de charlas de tema amoroso.

Ahora bien, las implicancias de esta relación entre amor y memoria se articulan de un modo aún más estrecho a través de la compleja cadena narrativa que sostiene la estructura dramática del diálogo¹¹.

Con respecto a la importancia en sí de la memoria para el sostén de la transmisión discursiva a través del tiempo son significativos los siguientes elementos textuales. Apolodoro va a repetir a un grupo de amigos, no muy bien definido (*Banquete* 173c2-3), lo que ha relatado a Glaucón hace dos días (172a1-ss.). A su vez, Apolodoro ha recibido el relato de Aristodemo (173b1-4), quien fue hace muchos años testigo ocular de la reunión. Por otra parte, cuando Aristodemo, tras relatar los discursos sobre el amor de algunos de los presentes en la fiesta de Agatón, nos transmite las palabras de Sócrates, descubrimos que no se trata de la exposición de su admirado maestro sino de la instrucción que Sócrates habría recibido en sucesivas

visitas a una sapientísima sacerdotisa de Mantinea, Diotima (201d1-212a7). Se mencionan, además, cadenas narrativas subsidiarias: Glaucón también recibió el relato, aunque de modo impreciso, a través de Fénix (172b3-4), quien, de cualquier forma, resulta depender del reporte de Aristodemo (173b1). Por otra parte, Apolodoro, el narrador inicial, comenta que ha podido confirmar el relato que va a ofrecer con Sócrates (173b4-8). La intermediación narrativa está, además, intensificada por el uso, de principio a fin, del estilo indirecto¹². Asimismo, a través de la diferencia de años que media entre la fecha dramática del relato inicial y la de la fiesta en casa de Agatón, se sugiere que la transmisión del relato ha sobrevivido de boca en boca por un lapso de aproximadamente doce años¹³. Todo esto señala dramáticamente la indispensable activación de la memoria para que sea posible la permanencia del λόγος a través del tiempo.

En cuanto al papel del amor en esta transmisión memoriosa, el diseño mismo del *Banquete* muestra que el amor cumple un rol fundamental respecto a la activación de la memo-

12 HORNSBY (1956: 37-40).

13 El relato ha sobrevivido por un lapso de aproximadamente doce años, puesto que la fecha dramática de la fiesta en la casa de Agatón sería el 416 a. C. (Ateneo, *Deipnosophistas* 216f-217a), y la de la conversación inicial, alrededor del 404 a. C., teniendo en cuenta que en Aristófanes *Ranas* 83-85, del 405 a.C., se menciona el alejamiento de Agatón de Atenas referido también en *Banquete* 172c. A este respecto *vid.* BURY (1932: lxvi-lxvii).

11 NUSSBAUM (2001: 165-199); HALPERIN (1992: 113-129); FIERRO (2001a: 23-38).

ria tanto por ser una temática como una emoción que incita privilegiadamente a su ejercicio. En efecto, de la misma manera en que un enamorado ensordece a todos hablando sin cesar de su amado, así también, después de muchos años, se ha mantenido una repetición incesante del relato de aquella fiesta y de los ἔρωτικοὶ λόγοι allí impartidos. A este respecto, como han señalado algunos autores (HALPERIN 1992: 113-129), a través de este curioso diseño narrativo Platón procura que la configuración misma del texto del *Banquete* sea una representación de la naturaleza de ἔρως tal como lo ha de describir Sócrates/Diotima. En tal sentido los sucesivos narradores, entre los cuales los amantes o fanáticos tienen un rol privilegiado¹⁴, encarnan la índole μεταχύ o “intermediaria” propio de ἔρως así como la tendencia a la propagación –muy especialmente de discursos de tema amoroso– que lo caracteriza. Al mismo tiempo, el seguimiento de esta enmarañada cadena de transmisión genera una creciente expectativa por conocer de qué trataron esos discursos eróticos de modo que el lector mismo vivencie la falta constitutiva de ἔρως como motor para la búsqueda de la verdad. El amor se presenta entonces en el *Banquete* como asunto y, a su vez, disposición afectiva que estimula la ejercitación de la memoria.

Agregado a ello, el análisis de la construcción de la cadena narrativa nos muestra que, frente a la evidente fragilidad de la memoria, el amor

constituye un esencial colaborador para superar sus limitaciones y poder así preservarlo y transmitirlo con cierto grado de fidelidad. Como ya había advertido FRIEDLÄNDER (1969:4), a través de esta secuencia de transmisión con múltiples narradores, sumada a la distancia temporal de las circunstancias narradas, el relato original parece volverse lejano. Con ello Platón podría querer advertirnos, como apunta NUSSBAUM (2001: 165-199), respecto a la precariedad de nuestro conocimiento del amor –de hecho, hay cadenas narrativas no coincidentes sobre el mismo evento– y a la necesidad de reconstruirlo a través de historias. Esta vulnerabilidad de la memoria queda también expuesta por su carácter fragmentario. En efecto, además de la deformación probable del relato por su transmisión oral a lo largo de un lapso considerable de tiempo, Aristodemo le advierte a Apolodoro que se acordaba bien de cada uno de los discursos y Apolodoro, a su vez, manifiesta a su audiencia algo similar, donde agrega que solo referirá lo más digno de mención. Leemos así en Platón, *Banquete* 178c1-5:

Ahora bien, ni Aristodemo recordaba perfectamente (οὔτε πᾶνυ ἐμέμνητο) lo que dijo cada uno ni yo, a mi vez, [recuerdo] (οὐτ' αὖ ἐγώ) todo lo que él me dijo. No obstante, de lo que me pareció más digno de recuerdo (ὡν ἔδοξέ μοι ἀξιολημνόμενυτον), les referiré cada uno de los discursos.

A ello debe agregarse que Aristodemo ha escuchado dichos ἔρωτικοὶ

14 Vid. FIERRO (2006: 171-178).

λόγοι en estado de moderada pero sostenida embriaguez; también que, según él mismo relata, en algún momento de la juerga final que quiebra el mesurado festejo de inicio, se ha quedado dormido, tal como le ocurre a la mayoría de los concurrentes, a diferencia de Sócrates, Agatón y Aristófanes a quienes Aristodemo sorprende conversando cuando despunta el día. No obstante, al mismo tiempo que el entramado narrativo pone al descubierto las debilidades del relato transmitido, también muestra que lo que se dijo sobre el amor aquella noche es de tanta relevancia y actualidad que sigue siendo recreado y solicitado aún muchos años después gracias a no haberse extinguido la pasión e interés por estos discursos. Por otra parte, en contrapunto al carácter fragmentario y posible deformación la cadena narrativa de Apolodoro-Aristodemo es prestigiada como la más precisa y también más confiable en tanto Apolodoro ha corroborado la información con Sócrates (172b8-c7; 173b4-6).

Por último, que, si bien a través de la cadena narrativa se subraya el valor de la memoria activada por ἔρως, puesto que gracias a ella tiene lugar la preservación y rescate del olvido de aquellas célebres conversaciones sobre el amor, por otra parte, esta rememoración se reduce a una repetición mecánica en la que los narradores operan como parlantes que reproducen acriticamente ese relato atesorado. En efecto, en el retrato que nos ofrece el *Banquete* de Apolodoro y Aristodemo solo destaca la fidelidad

y devoción de ambos hacia Sócrates y a todo cuanto este hace y dice, al punto que Aristodemo copia incluso sus costumbres y hasta el modo de vestir de su maestro (173b1-2; d5-6). La excepción en la cadena narrativa es el relato de Sócrates de su conversación con Diotima, que él ha en parte reproducido en su intercambio con Agatón. Allí, a diferencia de los otros discursos, Sócrates da cuenta de una exposición dialogada que evidencia el interés por parte de la sacerdotisa de incentivar en su interlocutor la comprensión a través de una memoria reflexiva (201d1-e5). El λόγος se conserva así no tanto en la repetición palabra por palabra sino en la reconstrucción de su mensaje esencial a través de la discusión “en vivo”.

1.2. Amor y memoria en el *Banquete*: creatividad, identidad e inmortalidad

En este apartado consideraremos ciertas secciones del discurso que Sócrates ha recibido de la sacerdotisa Diotima a fin de analizar cómo de la actividad procreativa propia de la naturaleza a la vez carente y expeditiva de ἔρως surgen tanto la continuidad a través de la reproducción de individuos de la misma especie y de las obras que permanecen en la memoria colectiva como el ejercicio de la memoria que preserva la identidad corporal y mental de cada individuo. Asimismo, nos referiremos a cómo, a través de esta actividad de preservación por medio de un continuo reemplazo, el deseo se proyecta en último

término en el horizonte del anhelo por una inmortalidad divina, es decir, de una existencia permanente en identidad absoluta consigo misma, que, no obstante, es imposible de ser alcanzada plenamente por el ser humano.

En el *Banquete* –y, como veremos en la siguiente sección, también en el *Fedro*– Platón desarrolla una concepción *sui generis* de ἔρως, pero se basa para ello en la rica noción sobre este ya elaborada en su contexto socio-histórico, la cual puede resumirse del siguiente modo¹⁵: a) es un deseo sexual, intenso y sobrecogedor, por una persona en particular, provocado por la belleza ante todo física que se percibe en ella; b) su poder invasivo puede conducir a quien lo experimenta a la realización de los actos más terribles, pero, también operar como una fuerza positiva y cohesionadora tanto a nivel político como cósmico; c) por ser una fuerza ajena a nuestro control era considerado por los griegos a la vez como una emoción –ἔρως– y como un dios –ἔρως–; d) si bien esa emoción se atribuía a relaciones de cualquier orientación sexual, se presenta de un modo peculiar en la relación homoerótica entre el adulto ἐραστής y el joven ἐρώμενος, característica de la aristocracia ateniense en tanto cumplía un rol iniciático del nuevo ciudadano en la vida política. Es esta concepción de ἔρως la que tienen en mente no solo dentro de la ficción los ricos amigos de Apolodoro que quieren informarse sobre los

ἐρωτικοὶ λόγοι que se pronunciaron en la casa de Agatón, sino también el lector de la época y en gran medida el actual¹⁶ que se acerca por primera vez al texto. Platón no rechaza esta noción del amor del sentido común, sino que la toma como punto de partida y a su vez la transforma de modo tal que ἔρως no es prioritariamente el deseo erótico intenso, ya sea sublimado o no, por otro ser humano, sino, ante todo, la pasión que guía nuestras vidas en una determinada dirección¹⁷, y que redundará también, por supuesto, en un particular modo de concebir el amor interpersonal, que, en parte, se condice con lo que usualmente entendemos como “amor platónico”¹⁸.

En esta reelaboración del concepto de amor, a través de los primeros cinco discursos del *Banquete*, Platón describe, desde distintas perspectivas¹⁹ y bajo diversas máscaras, las características y bondades de ἔρως que terminará de desplegar más acabadamente en el discurso de Sócrates/

16 KONSTAN (2017: 133-148).

17 Sobre este punto *vid.* FIERRO (2008: 21-52) y n. 21 *infra*.

18 Al respecto debe apuntarse que, si bien el ἔρως platónico no excluye en términos absolutos una dimensión carnal (*vid.* FIERRO 2019a: 184-212), la intención última de Platón en el *Banquete* sería la de ofrecer una “teoría del amor”, al cual describe como “deseo de poseer lo bueno para ser felices” (BOERI, 2016: 362).

19 Los primeros cinco elogios al Amor que relata Aristodemo pueden considerarse como concepciones de la época provenientes de distintos campos o disciplinas con las cuales Platón compite al tiempo que se apropia de sus registros discursivos. *Vid.* NIGHTINGALE (1995: 93-132),

15 Para una ampliación al respecto *vid.* CALAME (1992: *passim*)

Diotima²⁰. Allí, a través de la historia de los natalicios de ἔρως (203b-204c), se especifica que este no es propiamente un dios (θεός) sino una divinidad (δαίμων) con una naturaleza “carente-expeditiva” y en tal sentido “híbrida” (no es ni bueno ni malo, ni bello ni feo) a su vez que “intermediaria” (μεταξύ) entre lo mortal y lo inmortal. Esta estructura del amor, que es constitutiva de la existencia de todo ser humano (ya sea amante del dinero, de los ejercicios físicos o de la sabiduría, 204a-b)²¹ implica entonces una falta constitutiva aunada a su astucia para satisfacerla, si bien solo temporariamente, pues, por la evanescencia propia de su objeto, se verá obligado sin cesar a restituirlo (203d-e). Esto explica la afirmación en 203d-e de que la inmortalidad de ἔρως, representada allí en la posesión del objeto deseado, se derrumba constantemente cuando lo pierde para renacer con su recuperación:

Y no es por naturaleza ni inmortal ni mortal οὔτε (ὡς ἀθάνατος πέφυ-

20 Sobre cómo interpretar los discursos previos al de Sócrates *vid.* SOARES (2009: 60-61), REALE, (2004: *passim*) y DORTER (1969: 215-234).

21 Así se afirma en Platón (204e5-b7) que el amor es φιλό-σοφος filósofo en tanto intermediario entre el sabio el ignorante; pero, por otra parte, en 205a-d Diotima explica a Sócrates que ‘todos’ los seres humanos somos amantes, puesto que todos deseamos lo bueno (y no solo aquellos a quienes habitualmente denominaríamos como tales) y, así nuestra existencia está determinada por el tipo de objeto al que nuestro amor se orienta, tales como los bienes materiales, los ejercicios físicos o la sabiduría.

κεν οὔτε ὡς θνητός) , sino que, en un mismo día, a veces florece y vive, cuando tiene recursos, a veces muere, pero de nuevo vuelve a la vida gracias a la naturaleza del padre; y lo que consigue siempre se desliza de modo que el Amor no es ni del todo carente de recursos ni rico.

En tal sentido, si bien ἔρως anhela perpetuarse a través de la posesión ininterrumpida de lo bueno junto con una subsistencia permanente²², dicha inmortalidad resulta ser solo un ideal regulativo que motoriza las tareas (ἔργα) de “procrear” y “dar a luz” (τίκτειν καὶ γεννᾶν) en la belleza propias de su naturaleza (206a1-209e5), ante la imposibilidad de conservar el objeto original. Así, “según el cuerpo”, animales y humanos continúan existiendo como los mismos y son así inmortales solo a través de la generación biológica de individuos de la misma especie, a los que cuidan, alimentan y defienden, aun a costa de la propia vida. En términos aristotélicos, este proceso sugiere una especie de “memoria genética” que garantiza la perpetuidad de las formas naturales.²³ En el caso de las creaciones

22 τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῷ εἶναι αἰεὶ ἔρωσ ἐστίν. ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι. Platón, Banquete 207a2-4 (“[E]s cierto que el amor es deseo de poseer siempre lo bueno; entonces es necesario, a partir de este razonamiento, que sea también deseo de inmortalidad”).

23 La ley de transmisión de la forma es ilustrada en la famosa sentencia de Aristóteles, *Metafísica Z* 7.1032a25: ἀνθρωπος γὰρ ἀνθρωπον γεννᾶ. Autores como DELBRÜCK (1971: 50-55) han visto en ello incluso una anticipación de la teoría del ADN.

“según el alma”, ἔξωσ se inmortaliza a través de actos heroicos y/o de producciones culturales rescatados en la memoria colectiva. Los individuos sobreviven así a través del renombre que alcanzan por su conducta ejemplar y por el recuerdo de sus aportes para la vida comunitaria. En ambos tipos de procreación el amor realiza entonces su intermediación entre lo mortal y lo inmortal al habilitar una supervivencia vicaria²⁴, “a través de otro” (204c-209e), y, en tal sentido garantiza una perduración individual solo en términos relativos²⁵.

Ahora bien, la exposición de Diotima depara afirmaciones más sorprendentes aún pues esta actividad erótico-procreativa es la que garantiza no solo la continuidad *aliud pro alio* ya mencionada, sino también la preservación de la existencia propia de cada individuo humano a través de la continua reposición de sus propios componentes corporales y mentales. Leemos así en 207d-e:

Pues asimismo en el período en que cada ser viviente se dice que está vivo y es uno y el mismo individuo (ἐν ἑκάστον τῶν ζώων ζῆν καλεῖται

24 Sobre la inmortalidad vicaria en *Banquete*, es decir, “a través de otro” *vid.* HACKFORTH (1950: 43-45).

25 ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτη μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι αἰεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ [...] (“La naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Y solo es posible a través de este modo, a través de la generación porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo”). Platón, *Banquete* 207d1-3.

καὶ εἶναι τὸ αὐτό) (tal como se dice, por ejemplo, que alguien es el mismo individuo desde niño hasta que llega a viejo), a pesar de que se diga que es el mismo individuo, nunca tiene en sí las mismas características, sino que, en un sentido, permanentemente se está renovando pero, en otro sentido, se está destruyendo (οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὁμῶς ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος αἰεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς) en su pelo, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en todo el cuerpo. Y no creas que solo en el cuerpo: también en el alma sus modos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, miedos, cada una de estas cosas, nunca es la misma en cada individuo, sino que algunas se generan y otras perecen. Y todavía algo más extraño que esto: los conocimientos (ἐπιστήμαι)²⁶ que tenemos, algunos se generan, otros perecen, y nunca somos los mismos tampoco en los

26 En Platón ἐπιστήμη es siempre “conocimiento” en sentido fuerte, es decir, con un fundamento racional en oposición a la δόξα, que, acertada o no, carece de fundamento (cfr. Platón, *Banquete* 202a5-10). Puede abarcar entonces a la “técnica” (τέχνη) en tanto producción guiada por un principio racional; no obstante, refiere más propiamente a las “ciencias” (ἐπιστήμαι), sobre todo a las matemáticas, como la aritmética, geometría, estereometría, astronomía y armonía, que se independizan en su operativa más propia del ámbito sensible (cfr. Platón, *República* 522c-531e). En su sentido más pleno la ἐπιστήμη es el conocimiento de las Formas, del ser en tanto que es (cfr. Platón, *República* 478a), es decir, “la” ciencia por antonomasia que en el caso del *Banquete* es la de “lo bello en sí” (cfr. Platón, *Banquete* 211c9). Es aquí donde se alcanza la identidad más plena también, es decir la similitud con el estado noético del dios.

conocimientos, sino que cada uno de estos experimenta el mismo proceso. En efecto lo que se denomina “ejercitarse” (μελετᾶν) tiene lugar porque el conocimiento puede irse de nosotros. Y el olvido (λήθη) es el egreso del conocimiento, y la “ejercitación” (μελέτη), al crear una nueva memoria (καινήν μνήμην) en lugar del conocimiento que se fue, salvaguarda nuestro conocimiento, de modo tal que parece ser el mismo.

Según vemos en este pasaje en el caso del material somático (pelo, carne, etc.) pareciera que habría que suponer que ἔρως activa y reedita un patrón formal en este caso respecto a los constituyentes biológicos de cada individuo que permite decir de “cada ser viviente [...] que está vivo y es uno y el mismo individuo” en el flujo perpetuo de su generación y corrupción. Asimismo, por un mecanismo similar, la fuerza erótico-generatriz garantiza, la preservación de la identidad personal a través de una ininterrumpida renovación de los contenidos psíquicos, tales como miedos, deseos, opiniones, hábitos; así los recursos procreativos de ἔρως para resarcirse de su falta constitutiva conspira contra la desaparición de estos contenidos mentales. En el caso puntual de los conocimientos, directamente se explicita que la reposición permanente a través de la actividad erótico-procreativa conlleva el ejercicio de la memoria (μελέτη) a fin de que los ἐπιστήμῃαι se renueven y de ese modo permanezcan en el alma. Cabe asimismo hacer notar que, dado que es el mismo ἔρως el que

opera tanto a nivel biológico como mental²⁷, actúa entonces, acorde a su carácter μεταξύ, como una fuerza integradora, a través de su actividad procreativa²⁸, de estos dos aspectos de nuestra forma de existencia actual, de un modo superador de un dualismo tajante “mente-cuerpo” (BROADIE 2001: 295.308; FIERRO 2013b: 7-42). Todo esto implica que, dado que tanto los materiales somáticos como los contenidos mentales cambian permanentemente, como las aguas que en el mismo río “fluyen distintas y distintas” (Heráclito, DK 22B12), la identidad individual se fundaría en último término en la actividad procreativa del amor que alimenta la μελέτη, es decir, en la “corriente erótica de deseo” que sostiene nuestra existencia a través del entrenamiento de la memoria.

El deseo por la inmortalidad como una existencia permanente en total identidad consigo misma, solo propia del dios²⁹ (207e), se revela entonces como la proyección en términos absolutos de esta identidad relativa y procreativa que es la única alcanzable desde nuestra naturaleza mortal. Solo el filósofo que se interna en los Misterios Mayores de la escalera amorosa podría quizá alcanzar en

27 NIKULIN (2015:59) también señala esta dimensión biológica a la vez que mental del ejercicio de la memoria que, como se apunta aquí, deriva a su vez de la actividad procreativa de ἔρος.

28 Vid. OSTENFELD (1982: 207); ROWE (1998: ad 207a5-208b6).

29 παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον (“ser absolutamente siempre lo mismo como el dios”). Platón, *Banquete* 208a9-b1.

vida, a través del contacto “repentino” (ἐξαίφνης; 210e4) con lo bello en sí, absolutamente idéntico a sí mismo y *causa sui*, una inmortalidad similar a la del dios a través de una actividad mental exclusivamente noética, si bien solo “por un instante”³⁰. En este punto Aristóteles presenta un planteo similar al de su maestro: en efecto, incluso el hombre que logre acceder a la forma de “vida teórica” (βίος θεωρητικός), alcanza la “intelección de la intelección” (νόησις νοήσεως) solo “a veces” (πότε), mientras que el Dios la realiza, por su propia esencia, “siempre” (ἀεί) (cfr. Aristóteles, *Metafísica* XII 1072b).

En el *Banquete* entonces el amor, con su doble naturaleza carente y con recursos, se perpetúa por medio de su supervivencia “en otro” –ya sea un ejemplar de la misma especie o una creación cultural– y, a través de la continuidad personal, sobre todo gracias al ejercicio de la memoria por la que se replican los componentes mentales y, de algún modo también, corporales de un individuo. En este último sentido dicho mecanismo erótico-procreativo constituye así un modo de preservación, en términos relativos, de su identidad y se alimenta a su vez del sueño de una inmortalidad divina, es decir de una identidad absoluta que, como veremos, solo

quizá a través de un tipo especial de memoria –la ἀνάμνησις– podríamos parcialmente alcanzar.

2. La dupla ἔρως-ἀνάμνησις como estrategia para la identidad y la inmortalidad en el *Fedro*

Es en el *Fedro* donde hallamos la reformulación que podríamos calificar como más propiamente platónica respecto del enlace entre los temas que aquí nos ocupan, a saber, el planteamiento de la posibilidad de una reminiscencia de las Formas a través de un amor metafísico que nos da acceso, por otra parte, a una identidad e inmortalidad similar a la de los dioses.

Aquí nuevamente, la representación dramática cumple un rol fundamental en la introducción de la conexión entre el amor y la memoria en el diálogo. Así en el “Prólogo” (*Fedro* 227a-230e) la *mise-en-scène* nos presenta al personaje de Fedro caminando por la campiña ateniense para aprenderse de memoria un discurso, curiosamente, descalificador del amor y los amantes, que ha escuchado esa mañana en una clase magistral del orador Lisias cuyo texto lleva oculto bajo su manto. El fortuito encuentro con Sócrates cuando va a emprender su caminata campestre le da la idea de ensayar con él, sin que este lo sepa, el parlamento recién memorizado, dado que ambos comparten una misma pasión: el fanatismo por los discursos. Mas Sócrates descubre su ardid, lo obliga a leer direc-

30 Sobre cómo a través de los adverbios “instantáneamente” (ἐξαίφνης) y “esforzada/parcialmente” (μόγις) Platón marca los límites del conocimiento humano *vid.* STEINTHAL (1993: 99-105). Sobre los distintos tipos de inmortalidad en Platón *vid.* SEADLEY (2009: 309-328) y FIERRO (2001b: 23-43).

tamente el Discurso de Lisias (230e-234c) y a partir de allí lo conduce a una conversación reflexiva, básicamente sobre el amor y la retórica, en la que pondrá en práctica el modo de hablar y amar netamente filosófico.³¹ De este modo proporciona a Fedro un *φάρμακον* en un doble modo: en tanto la conversación funcionará como un antídoto para evitar en Fedro una repetición acrítica y cultivar un amor intenso pero indiscriminado y potencialmente dañino por cualquier discurso proveniente de alguien notorio, y también como un remedio para revisar en qué consiste la naturaleza de *ἔρω*.

Para captar gradualmente la atención de su interlocutor y conducirlo a una nueva comprensión, Sócrates primero pronuncia un Primer Discurso (237a-238c) de tono similar al de Lisias, pero donde acerca a Fedro a un mejor entendimiento de al menos una parte de la esencia de *ἔρω*; su aspecto “izquierdo” en tanto deseo desmesurado por el placer que proporciona la belleza física del amado. No obstante, posteriormente, desarrolla una larga retractación en la que defiende al amor como el mejor tipo de locura divina. Es en este Segundo Discurso (243e-257c) donde Sócrates hace referencia a una memoria muy particular, la *ἀνάμνησις* o “reminiscencia”. Para dar cuenta de ella recurre, en el contexto de un relato

mítico (como en *Fedón* 72e-77a y en *Menón* 80d-86c), a los supuestos de la inmortalidad del alma y de su mayor o menor contacto de esta con las Formas. Pero aquí se trata más específicamente de una visión “previa” del entramado eidético que explica más puntualmente la capacidad de toda alma humana para organizar conceptualmente la multiplicidad empírica, la cual, de lo contrario, se presentaría como un caos ininteligible.³² Leemos así en *Fedro* 249b5-c8:

Pues el alma que nunca ha visto la verdad no adoptará una configuración de este tipo [*i.e.* la forma humana]. Ya que un ser humano necesariamente comprende lo que se dice de acuerdo con la Forma (*κατ’ εἶδος λεγόμενον*), al partir de múltiples sensaciones y agruparlas en una unidad a través del razonamiento (*ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον*). Y en esto consiste la reminiscencia (*ἀνάμνησις*) de aquellas cosas que nuestra alma una vez vio cuando, al viajar en compañía del dios y desdeñar las cosas que ahora decimos que son, asomó su cabeza hacia la verdadera realidad. Por ello es justo que únicamente la mente del filósofo adquiera alas (*δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφουδιάνοια*). Pues, gracias a la memoria (*μνήμη*), su mente está, en la medida de lo posible, siempre junto a aquellas cosas por proximidad a las cuales el dios es divino. Efectivamente, un hombre, al utilizar correctamente tales recor-

31 Se da, pues, aquí, a través de la intervención de Sócrates un pasaje de una “memoria acrítica” a una “memoria reflexiva” similar al que encontramos en la cadena de narradores del *Banquete*.

32 *Vid.* SCOTT (1987: 346-366) y MORAVCSIK (1994: 53-69) acerca de las similitudes de esta teoría platónica de la reminiscencia con el apriorismo kantiano. También n. 1 *supra*.

datorios (ὑπομνήμασιν) e iniciarse constantemente en los misterios perfectos, es el único que llega a ser verdaderamente perfecto (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται)³³.

Expresarse κατ' εἶδος puede significar de modo más estricto, organizar el discurso según las Formas o, en sentido más general, agrupar según "clases" conceptuales. En efecto, como es sabido, el término εἶδος, junto con ἰδέα, si bien es el que emplea Platón para referirse a las Formas metafísicas, también puede utilizarlos también de modo más amplio para referirse a los rasgos que comparten agrupamientos de todo tipo de entidades (237e, 253c, 265c)³⁴. En este pasaje el primer sentido predominaría sobre el segundo, pues remite en el contexto mítico al hecho de que todas las almas humanas han tenido (o intentado tener) una visión³⁵, si bien parcial, de la realidad

eidética antes de encarnar, mientras que en la Segunda Parte del diálogo predomina el segundo sentido en la formulación y descripción del método dialéctico. En cualquier caso, refiere a lo que nos capacita en tanto seres humanos a poder "rememorar", es decir, poder pensar y expresarnos a través de categorías universales, o, dicho de otro modo, a captar un rasgo común que la multiplicidad sensible exhibe de modo imperfecto, tal como el reconocimiento de lo igual en sí respecto a lo cual las cosas iguales "se quedan cortas" (*Fedón* 75a1-3). En tal sentido, como ha señalado acertadamente SCOTT (1987: 259-63), solo el filósofo ejercería la ἀνάμνησις en sentido estricto por ser el único capaz de "recordar", cabalmente si bien no completamente, el entramado eidético, es decir, de reconstruir activa y reflexivamente al menos secciones de la cartografía de lo real que respalda la multiplicidad empírica. Es en esta

33 Hay aquí un juego de palabras en griego irreproducible en castellano: τελεῖσθαι es "realizarse, consumarse, cumplirse" y, en ese sentido, "perfeccionarse", y también "ser iniciado en los misterios". El grado de ἀρετή en la condición humana depende de cuán capaces somos de rememorar la visión de las Formas, y esto constituye, a su vez, el modo más perfecto de iniciación.

34 Acerca de las características de las Formas, con el *Fedón* como texto de referencia, *vid.* ROSS (1986: 39-54); también GALLOP (1975: *ad Phd.* 65d4-e5). Sobre la vinculación en Platón y Aristóteles de las nociones de forma, realidad y función *vid.* BOERI (2012: 187-210).

35 El texto aparentemente se contradice pues, por un lado, en el primer ascenso al inicio del ciclo de diez mil años, unas pocas al-

mas no divinas, que serían identificables con las filosóficas, contemplan, parcialmente (*mógis*), el lugar supraceléstico, la mayoría de ellas, que serían identificables con las no filosóficas, pierden las almas y no llegan a esta visión. (πᾶσαι δὲ πολλὴν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρχονται; 248b4-5), pero, por el otro, en 249e4-5, se afirma que "toda alma humana por naturaleza ha visto las cosas que son" (πᾶσα ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει θετέαται τὰ ὄντα). Esto se podría resolver, de acuerdo a lo que desarrollo en el cuerpo del texto, al distinguir una ἀνάμνησις en sentido laxo, en tanto el lenguaje es propio de todo ser humano, y, en sentido estricto la del filósofo, que realmente recuerda y, míticamente, ya habría llegado en tiempos primordiales a algún grado de contemplación de la realidad eidética.

última acepción que la “teoría de la reminiscencia” resulta más claramente homologable a la caracterización que se hace en la Segunda Parte del *Fedro* de la “dialéctica” como “el” método para enlazar correctamente los géneros y especies bajo los cuales se agrupa la diversidad de lo real (*Fedro* 265d3-266b1).³⁶

Ahora bien, tal como sugiere en 249b-c, en la medida en que “la mente del filósofo es la única que puede adquirir alas” (μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια), la ἀνάμνησις en sentido estricto de la realidad eidética se aceleraría justamente a través de la intervención de ἔρως. La razón de ello es que la Forma de la belleza (a diferencia de las de la justicia o la moderación), al ser de inmediato reconocible en sus instancias particulares, aviva con rapidez el amor por ella y facilita su

evocación, especialmente en quien está enamorado³⁷. Así, en el caso del amante-filósofo, al captar con la vista la belleza física del amado, no solo se conmociona en cuerpo y alma, además, a través de esta experiencia, presente que el objeto de su loco amor es algo que trasciende los indudables encantos del hermoso joven, y, en algunos casos, incluso recuerda haber visto “antes” de encarnar en el σῶμα mortal, la belleza pura en su plenitud y esplendor³⁸. Esto aparece expresado en uno de los pasajes a su vez más hermosos y memorables del *Fedro*:

Así pues, tal como se dijo, toda alma humana por naturaleza ha contemplado la realidad. De lo contrario no hubiera ingresado en esta forma viviente [i.e. la forma humana]. Pero no es fácil para toda alma acordarse (ἀναμνησθεσθαι) de aquellas cosas [i.e. la visión directa de las Formas] a partir de las de aquí. [...] Efectivamente, quedan pocas almas que dispongan de suficiente memoria (τὸ τῆς μνήμης ἰκανῶς). Pero estas, cada vez que ven cierta semejanza de las cosas de allí, quedan fuera de sí y ya no son dueñas de sí mismas, pese a que ignoran qué es esta afección por no llegar a percibir las del todo. Ahora bien, de la justicia, de la moderación y de cuantas otras cosas que son pre-

36 La dialéctica designa para Platón en sentido amplio la habilidad de pensar y hablar correctamente lo que es, a través del entrelazamiento de lo uno y lo múltiple tanto en el pensamiento como en el lenguaje, en correspondencia con la estructura de lo real, a diferencia de la retórica tradicional que establece estas conexiones por pura convención y se desprende del compromiso con un referente objetivo (vid. DIXSAUT, 2001: 9; 103-132). Ahora bien, de modo más específico, la dialéctica es para Platón “el método ideal” para lograr dicha comprensión de lo real (ROBINSON, 1953: 66) y en el pasaje 265c y ss. del *Fedro* este arte es presentado como la definición de las entidades a través de la reunión y división de acuerdo con géneros y especies, pero, también, de modo más general, por medio de toda articulación apropiada de elementos múltiples en una unidad no sensible (una definición sintética, como dice DIXSAUT (2001: 118-119)).

37 La captación de la belleza facilita la captación intuitiva del fundamento de la real que complementa el trabajo reflexivo de la dialéctica. Vid. FIERRO (2019b: 138-174).

38 La belleza posee luminosidad (ἀύγη y, por ello, a diferencia de las otras Formas, es esplendorosa (λαμπρόν) y conserva esta irradiación (φέγγος) en sus imágenes. Sobre la concepción griega de la belleza vid. KONSTAN (2012: 133-148).

ciosas para las almas, no hay en los sí- miles de aquí irradiación alguna, sino que, con dificultad, por medio de instrumentos torpes,³⁹ y sumado a esto, tan solo unos pocos, al dirigirse a las imágenes de ellas, contemplan allí el género de lo imitado. Pero en aquel tiempo la belleza era esplendorosa a la vista, cuando, junto con el coro feliz –nosotros, a la zaga de Zeus,⁴⁰ otros, de algún otro de los dioses– vimos una visión y un espectáculo dichosos. [...] Todo ello por estar iniciados en revelaciones íntegras, absolutas, in- conmovibles y felices, alcanzar la iniciación final en la pura luminosidad, ser puros y no estar sepultados en esto que ahora llevamos alrededor y llamamos “cuerpo”, encadenados a él al modo de una ostra⁴¹ (249d4-250c6).

39 Estos ὄργανα –instrumentos– a través de los cuales percibimos las representaciones sensibles de Formas como la justicia o la moderación podrían ser las reglas de conducta codificadas, o bien los otros cuatro órganos de los sentidos, que son considerados inferiores a la vista, o bien instancias de Formas de la justicia o de la moderación, menos reconocibles que las de la Forma de la belleza.

40 Las almas filosóficas son las que siguen a Zeus (*Fedro* 259e1-5).

41 El σῶμα es σημα para el alma tanto en cuanto “tumba” como en cuanto “signo” de ella. Su comparación con la valva de una ostra que veda el acceso a la auténtica esencia del alma ocurre también en *República* 10.611c-612a. En el *Fedro*, esta concepción del cuerpo como ἐμπόδιον (“obstáculo”) se complementa con la de un cuerpo que puede transformarse, como en el caso de los dioses, en un ὄχημα (“vehículo”) de la actividad inteligente del alma. Esto último ocurriría parcialmente en el caso de nuestro cuerpo mortal, si bien queda abierta la posibilidad de la adquisición de un cuerpo óptimo en una existencia desencarnada. Vid. FIERRO (2013a: 27-50).

Asimismo, en el Segundo Discurso de Sócrates se profundiza y complejiza la relación entre la memoria, el amor, la inmortalidad y la identidad personal. En tal sentido se establece un vínculo entre inmortalidad y amor del siguiente modo. En primer término, a través de un argumento dialéctico, se establece que “toda alma” es inmortal por ser por naturaleza auto-motora de modo tal que no puede dejar de generar, en razón de su esencia, su propio movimiento eterno (245c5-246a2). A continuación, a través de la comparación del alma con un carro alado, se sugiere que las “alas” de ἔρως (246c1; d-3) son en definitiva la causa de este movimiento constante del alma que anima a todo viviente, ya sea mortal o inmortal⁴² (vid. FIERRO 2013a: 27-50; MOORE, 2014: 179-208).

Ahora bien, según la dirección resultante de ἔρως en cada alma, resultan distintas formas de inmortalidad, interpretables a su vez como distintos modos de hacer memoria y preservar

42 El tipo de configuración que puede tener el alma se explica por medio del símil del carro alado (donde, en el caso del alma humana, se retoma de modo simbólico la teoría tripartita del alma desarrollada en el libro IV de la *República*): el caballo negro representaría la parte apetitiva que engloba los deseos sensuales y pecuniaros; el caballo blanco, la parte irascible que es el impulso para confrontar lo real, triunfar y predominar; el auriga, lo λογιστικόν que calcula, reflexiona y busca la verdad. Pero se trata de un carro con “alas”, las cuales representan a ἔρως (246d6-8) como la fuerza resultante del modo en que se interrelacionan las tres fuentes principales de motivación del alma.

la identidad personal que podemos dividir en dos grandes grupos:

- a) La mayoría de las almas humanas que no son capaces en su existencia somatizada de recordar en sentido estricto el entramado eidético (si bien sí pueden, en tanto humanas, servirse automáticamente de él a fin de ordenar el caos de la multiplicidad sensorial), ni de reconocer y despertar al amor por lo bello en sí cuando se enamoran, solo alcanzan una mera supervivencia que se da a través de sucesivas encarnaciones en los cuerpos mortales que animan⁴³ En este caso, en términos similares a la teoría de la reencarnación en su versión oriental⁴⁴, habría que suponer que retienen

43 Estas son las almas humanas que, en el contexto mítico, cuando comienza el ciclo cósmico de diez mil años, antes de su primera reencarnación, sus alas del deseo son débiles y se quiebran sin llegar a contemplar las cosas en sí y la belleza resplandeciente antes de su primera encarnación en cuerpos mortales.

44 Los términos griegos correspondientes a “transmigración” y “reencarnación” –μετεμψύχωσις y παλιγγενεσία– recién aparecen en testimonios bastante posteriores a Platón: como Galeno (4.763) y el *Comentario a “De anima”* (27.18) de Alejandro de Afrodisia en el caso del primero; el *De esu carniū* 2.998c de Plutarco en el caso del segundo. La expresión que utiliza Platón en referencia al alma es πάλιν γίγνεσθαι en *Fedón* 73c y *Menón* 81b; en *Fedro* 246c4 la de “tomar” (λαβεῖν) un cuerpo terrestre y en 248d1 la de “ser implantada” (φυτεύσαι). Sobre la relación de la teoría de la reencarnación platónica con el orfismo y pitagorismo antiguo *vid.* BERNABÉ (2011: 97-114).

algún tipo de “memoria” de las impresiones sensoriales y de los apetitos y deseos que predominaron en su existencia anterior⁴⁵ y que su identidad a lo largo de las distintas transmigraciones consistiría en la reproducción de estos contenidos mentales en una nueva reconfiguración psicodinámica⁴⁶. Asimismo, puede conjeturarse que cada vez que se da su implantación en un cuerpo distinto esa identidad se habría de expresar necesariamente a través de los avatares de una existencia particular en coordenadas espaciotemporales específicas, con nuevos desafíos para traspasar los límites de la sensopercepción y de los apetitos sensibles que le impiden una autocomprensión de su esencia y su fundamento inteligible. Para estas almas una identidad noética similar a la del dios y, por lo tanto, una inmortalidad como la divina es entonces algo que potencialmente está ínsito en ellas pero que no llegan a desarrollar.

- b) Por otra parte, las almas humanas que llevan una vida filosófica alcanzan en su condición encarnada, como ya se explicó, una reme-

45 En tal sentido BROADIE (2001: 295-308) comenta que para Platón es el alma más bien la que elige un cuerpo en el cual realizar sus deseos y no a la inversa, es decir que la vida mental sea un emergente del cuerpo.

46 En tal sentido Platón está pensando en una “múltiple realizabilidad de lo mental” a diferencia de Aristóteles (cfr. *De anima* 407b12-27 y BOERI, 2010, n. 107).

moración más plena de la realidad eidética en general, y, en caso de enamorarse de un hermoso joven, de lo bello en sí en particular⁴⁷. Y así, al desarrollar en su parte racional el amor por la verdad, junto con cualidades noéticas similares a las de las almas divinas, desarrollan en tal sentido una identidad psíquica casi perfecta y similar a la de los dioses⁴⁸; de este modo

pueden esperar superar en algún momento la mera supervivencia transmigratoria escapando, al menos por un tiempo, del continuo ciclo de reencarnaciones⁴⁹. Ahora bien, con toda probabilidad las almas inmortales de los dioses (que en el símil se corresponden con los carros perfectamente alados cuyos caballos dóciles son conducidos por aurigas esclarecidos y firmes), representan la inteligencia que genera y ejecuta, de acuerdo con un conocimiento perfecto de las Formas, el movimiento regular y ordenado del universo y los cuerpos celestes (*vid.* HACKFORTH 1952: 74; FIERRO 2013a: 47-48) al tiempo que garantiza la continuidad ininterrumpida de la vida. Si ese es el caso, ser inmortal a la manera de los dioses (ya sea en nuestra existencia actual o en una supuesta vida *post-mortem*) no es otra cosa que asimilarnos a este accionar puramente noético y participar así de este movimiento racional cósmico, sumarnos a un ἔρκωσ alado que crea

47 Estas son las almas humanas que, en el contexto mítico, en estado desencarnado poseen alas del amor lo suficientemente poderosas como para espiar el lugar fuera del cielo y contemplar, aunque sea de modo parcial y esforzado (μόγις), las cosas en sí y, en especial, el fulgor de la belleza en su pureza, antes de su primera encarnación en cuerpo mortal. Este *éros* ascendente hacia lo bello en sí, remite claramente a la concepción del ἔρκωσ del *Banquete*, cuya máxima expresión es la de ser un *éros philósophos* que impulse al alma al recorrido de los distintos niveles de la *scala amoris* (*Banquete* 209e6-212a8).

48 En tal sentido Platón, si bien en el mito recurre a los dioses del panteón olímpico griego (Zeus encabeza la caravana divina, seguido por Ares, etc.), estos representan su concepción del dios, a saber, el paradigma de una mente con conocimiento perfecto y completo de las Formas de acuerdo al cual se ejecuta constante y regularmente una óptima conducción del movimiento cósmico. Así el “conocimiento de sí” que se propone como tarea Sócrates al inicio del diálogo (*Fedro*, 230) consiste, en términos de GRISWOLD (1986: 98) en descubrirse “*as part of a larger Whole, elements of which naturally attract and fulfill us when we understand them*”. Estos “elementos” no son, por supuesto, otra cosa que las Formas, las cuales constituyen la verdadera realidad y con cuyo contacto surge el verdadero conocimiento (*Fedro* 247d6-e2). Encontramos aquí un planteo similar al del tercer argumento de la inmortalidad del alma del

Fedón: a medida que el alma entra en contacto con lo inteligible que es siempre idéntico a sí mismo, como es el caso de la del filósofo, incrementa su propia estabilidad ontológica (*vid.* PAKALUK 2003: 89-115).

49 En el contexto del relato mítico se dice que las almas que adoptan tres veces consecutivas vidas filosóficas en su existencia encarnada, después de tres mil años (cada milenio incluye cien años de existencia encarnada más novecientos de existencia desencarnada), salen del ciclo de reencarnaciones y se suman a la caravana de los dioses hasta que se reinicie un nuevo ciclo de diez mil años, en el que todo vuelve a empezar.

continuamente el universo y lo conduce hacia lo mejor (*vid.* FIE-
RRO 2013a: 27-50)⁵⁰.

3. Conclusiones

Planteamos a modo de cierre un breve recorrido respecto a la conexión que, según hemos mostrado, se propone en estos textos platónicos entre amor y memoria, identidad e inmortalidad.

Como nos enseña la cadena de narradores que articula el *Banquete*, para recordar, para mantener algo

vivo en nuestra memoria es condición, ante todo, amar aquello que no queremos olvidar. Nuestra memoria es necesariamente frágil y fragmentada, pero la fuerza de ἔρωσ la robustece por inducir a la replicación y propagación de aquello que amamos y que, entonces, deseamos reproducir, aunque más no sea relatándolo una y otra vez, de modo mecánico y acrítico. Por otra parte, como le enseña Diotima a Sócrates y, junto con él, a los lectores, el amor, siempre a la búsqueda de aquello de lo que carece (a saber, lo bueno y lo bello), trabaja incesantemente para perpetuarse a través de la producción en la belleza de sus “criaturas”, entre las cuales sus “hijos espirituales” subsisten en mayor medida que los biológicos, precisamente porque son conservados como bienes culturales por la posteridad. El amor entonces es lo que mantiene la continuidad de la vida natural y social a través de su eficacia creadora que incentiva una reproducción “a través de otro” individuo en que se reedita la forma que lo constituye como tal, o bien, una supervivencia en las nuevas generaciones a través del recuerdo y recreación de los bienes culturales. Pero, además, no es otra que la fuerza de ἔρωσ la que impulsa la replicación, de acuerdo con una especie de memoria genética, de nuestros materiales somáticos y, asimismo, la de nuestros contenidos mentales y, sobre todo, la de nuestros conocimientos, a través, justamente, de un ejercicio memorioso que pone barreras al olvido. Nuestra identidad no reside entonces en otra cosa que en

50 Con respecto a la crítica a la escritura presentada a través de la historia de Teuth y Thamus (*Fedro* 274c5-275b2) el texto escrito operaría como un mero “recordatorio” (ὑπόμνησις) que puede favorecer la “falta de práctica de la memoria” (μνήμης ἀμελετησία) y favorecer el olvido (λήθη) al no proporciona por sí mismo saber. Para contrarrestar este efecto requiere que se lo utilice sabiamente a fin de activar la comprensión y el amor por la verdad en el alma propia y ajena a través de la generación en ella de discursos bellos en virtud de un buen y eficiente uso del λόγος (275c-277a). La mejor forma de escritura será entonces la que incite y colabore no con la repetición mecánica en forma oral del texto escrito, también ausente de comprensión, sino con la puesta en marcha de la discusión dialéctica, que conduzca, en términos de lo expuesto en el Segundo Discurso de Sócrates en términos míticos, a la reminiscencia lo más acabada posible de la cartografía de la real y, junto con ello, al mayor grado de identidad noética, que redundaría finalmente en una inmortalidad como la del dios. Por ello, si bien es cierto como sostiene HAVELOCK (1963: 276-311) que la escritura será lo que permita el surgimiento del pensamiento abstracto y propiamente filosófico en Platón, este no deja de marcar aquí sus limitaciones en relación con la discusión “en vivo”.

esta continua procreación psíquica y somática donde lo único que permanece a través de dicha renovación y la articula es el impulso engendrador de ἔρως que opera sin descanso en cada individuo viviente. Este anhelo humano, no obstante, apunta a algo que nos está, en principio, vedado: llegar a ser inmortal como el dios, en identidad absoluta consigo mismo. Solo en una repentina contemplación de lo bello en sí, en la que escapamos por un instante del flujo de la temporalidad y las limitaciones de nuestra existencia mortal, podríamos, quizás, experimentar en vida esta identidad/inmortalidad divina.

Será en el *Fedro* donde este sueño de escapar del olvido y de la muerte alcanza con Platón su formulación de máxima. En efecto, se habla allí de una memoria muy especial –la reminiscencia– que, activada, es capaz de reconstruir, aunque sea parcialmente, la visión perdida de la trama eidética que permanece oculta a la mayoría y sostiene el ámbito fenoménico. Y no hay incentivo mayor para despertar este recuerdo que enamorarse y recordar así el fulgor de la belleza pura al detectarla resplandeciente en el amado. Ello implica, en el caso del filósofo, que se sume con su amor a la verdad al ἔρως universal de las almas divinas y adquiera una identidad e inmortalidad similares a la que surge de la actividad noética ininterrumpida del dios. En tal sentido, mientras las almas no filosóficas, solo pueden esperar una identidad a través de la reproducción de sus contenidos psicosomáticos en la existencia actual y una reedición de

estos a través de diferentes configuraciones en sucesivas reencarnaciones, las almas filosóficas pueden en cambio lograr una identidad más estable que, gracias a las alas del deseo, se proyecta en una inmortalidad creadora, inteligente y sideral. En cualquier caso, nuestras esperanzas de preservación de algún tipo de identidad personal y acaso de inmortalidad se cifran, en último término, en ἔρως al alimentar con su actividad permanente y generatriz el ejercicio de la memoria.

Ediciones y traducciones

- BURNET I. (ed.) (1899-1906). *PLATONIS OPERA*. 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
- BURY, R. G. (ed.) (1932 [1909]). *The Symposium of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOERI, M. (trad.) (2010). *Aristóteles. Acerca del alma*. Buenos Aires: Colihue.
- DIELS H. & KRANZ W. (eds.) (1906). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche.
- DOVER, K.J. (1980). *Plato's Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FIERRO, M.A. (en prensa). *Platón. Fedro*. Buenos Aires: Colihue.
- GALLOP, D. (trad.) (1975). *Plato. Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- HACKFORTH, R. (1952). *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROWE, C.J. (ed. y trad.) (1998). *Plato. Symposium*. Warminster. Aris & Phillips.

ROWE, C.J. (ed. y trad.) (2000 [1 1986]). *Plato*. Phaedrus. Warminster: Aris & Phillips.

Bibliografía citada

BERNABÉ, A. (2011). “La inmortalidad del alma y la transmigración” en BERNABÉ, A. *Platón y el orfismo: diálogos entre la religión y la filosofía*. Madrid: Abada; 98-115.

BOERI, M.D. (2012). “Forma, función y realidad en Platón y Aristóteles”: *Estudios públicos* 128; 187-210.

BOERI, M.D. (2016). “Éros y synousía en el Simposio” en M. TULLI y M. ERLER (eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonium*. Sankt Augustin: Akademie Verlag; 362-370.

BROADIE, S. (2001). “Soul and body in Plato and Descartes”: *Proceedings of the Aristotelian Society* 101; 295-308.

CALAME, C. (1992). *Eros en la antigua Grecia*, trad. de E. Pérez Rodríguez. Madrid: Akal.

CHAPPELL, S.G. (2017). “Plato” en BERNECKER, S. y MICHAELIAN, K. (eds.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. London: Routledge; 385-395.

DELBRÜCK, M. (1971) “Aristotle-totletotlet” en J. MONOD y E. BOREK. (eds.). *Of Microbes and Life* New York: Columbia University Press; 50- 55.

Diccionario de la Real Academia Española (23ª Ed). (2014). Madrid: Real Academia Española (= DRAE).

DIXSAUT, M. (2001). *Les metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.

DORTER, K. (1969). “The Significance of the Speeches in Plato’s *Symposium*”: *Philosophy and Rhetoric*, 2 (4); 215-234.

EVANGELIOU, C. (1985). “Eros and immortality in the *Symposium* of Plato: *Diotima*”; 13, 200-211.

FERRARI, G.R.F. (1992). “Platonic Love” en R. KRAUT (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press; 248-276.

FIERRO, M.A. (2001a). “Narrar el verdadero amor” en V. JULIÁ (ed.), *Los antiguos griegos y su lengua*. Buenos Aires: Biblos; 23-38.

FIERRO, M.A. (2001b). “*Symp.* 212a2-7: Desire for the truth and desire for death and a god-like immortality”: *Méthexis* 14; 23-43.

FIERRO, M.A. (2006). “Platón y los privilegios de los amantes”: *Nova Tellus* 24/ 2; 170-195.

FIERRO, M.A. (2008). “La teoría platónica del éros en la República”: *Diánoia* 53. 60; 21-52.

FIERRO, M.A. (2010). “La concepción del éros universal en *Fedro*” en J. LABASTIDA & V. ARÉCHIGA (eds.), *Identidad y diferencia. Tomo 2: El pasado y el presente; Sección: Antigüedad y Medioevo*. Asociación Filosófica de México & Siglo XXI; 11-25

FIERRO, M.A. (2013a). “Two conceptions of the body in Plato’s *Phaedrus*” en G. BOYS-STONES, D. EL-MURR & C. GILL (eds.). *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press; 27-50.

FIERRO, M.A. (2013b). “Alma encarnada - cuerpo amante en el *Fedón* de Platón” en L. BENÍTEZ GROBET & A. VELÁZQUEZ ZARAGOZA (eds.). *Platonismo y neoplatonismo en la modernidad filosófica*. México D.F: Ediciones de La Torre; 7-42.

FIERRO, M.A. (2019a). “Amor carnal, amor platónico”: *Estudios de Filosofía* 59; 184-212.

- FIERRO, M.A. (2019b). "Amores locos. A propósito de la manía erótica en el Fedro": *Nuevo Itinerario* 14; 138-174.
- FIERRO, M.A. (2020). "Éros, el memorioso": *Revista de Psicología* 20/ 1; 1-13.
- FRIEDLÄNDER, P. (1969). *Plato 3: The Dialogues. Second and Third Periods*, trad. de H. Meyerhoff. London: Princeton University Press.
- GOULD, T. (1963). *Platonic Love*. London: Routledge.
- GRISWOLD, C. L., (1986). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press.
- HACKFORTH, R. (1950): "Immortality in Plato's Symposium": *The Classical Review* 64; 43-45.
- HALPERIN, D. M. (1992). "Plato and the Erotics of Narrativity" en *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary volume*; 113-129.
- HAVELOCK, E.A. (1963). *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press.
- HORNSBY, R. (1956-57). "Significant Action in the Symposium". *Classical Journal* 52; 37-40.
- KAHN, Ch. (2006). "Plato on recollection" en Benson, H. (ed.), *A Companion to Plato*. Oxford: Blackwell; 119-132.
- KONSTAN, D. (2012). "El concepto de belleza en el mundo antiguo y su recepción en Occidente": *Nova Tellus*, 30/ 1; 133-148.
- LASERRE, F. (1944). "ἑρωτικοὶ λόγοι": *Museum Helveticum* 1; 169-178.
- LEDESMA, F. (2016: 99-102). "Amor, lenguaje y olvido. Sobre memoria y desmemoria en los diálogos de Platón": *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 10.14; 71-82.
- LIZANO, M. (2005: 99-102). "Inmortalidad en el Simposio de Platón": *Hypnos* 14: 71-82.
- LUCE, J.V. (1952). "Immortality in Plato's Symposium: a Reply": *The Classical Review* 66; 137-141.
- MOORE, Ch. (2014). "Arguing for the Immortality of the Soul in the Palinode of the Phaedrus": *Philosophy & Rhetoric*, 47.2; 179-208
- MORAVCSIK, J. (1994). "Learning as recollection" en J.M. Day (ed.). *Plato's Meno in Focus*. London-New York: Routledge; 53-69.
- NATORP, P. (2004). *Plato's Theory of Ideas: An Introduction to Idealism. First English Translation of Paul Natorp's "Platos Ideenlehre" from 1903/1921* [editado por V. Politis]. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- NIGHTINGALE, A. (1995). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NIKULIN, D. (2015). "Memory in Ancient Philosophy" en *Memory: a History*, Oxford: Oxford University Press; 3-34.
- NUSSBAUM, M. (2001 [1986]). *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OSTENFELD, E.N. (1987). *Ancient Greek Philosophy and the Body-Mind Debate*. Dinamarca: Aarhus University Press.
- PAKALUK, M. (2003). "Degrees of Separation in the Phaedo": *Phronesis*, 48.2; 89-115
- REALE, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, trad. cast. de R. Ruis y P. Salva. Barcelona: Herder.
- ROBINSON. R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Oxford University Press.
- ROSS, D. (1986). *La teoría de las Ideas de Platón* [trad. J.L. Díez Arias]. Madrid: Cátedra.

- SCOTT, D. (1987). "Platonic Anamnesis Revisited". *Classical Quarterly* 37/ 2; 346-366.
- SEADLEY, L. (1999). "The Ideal of Godlikeness" en G. Fine (ed.). *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford: Oxford University Press; 309-328.
- SOARES, L. (2009). "Estudio preliminar: La erótica platónica en perspectiva" en Mársico, C. (trad.). *Platón*. Banquete. Buenos Aires: Miluno; 13-128.
- STEINTHAL, H. (1993). "Mógis und *exaíphnes*: Platon über die Grenzen des Erkennens" en NEUMEISTER, C. (ed.) *Antike Texte in Forschung und Schule. Festschrift für W. Heilman zum 65. Geburtstag*; Frankfurt: Diesterweg; 99-105.
- VIVEKANANDA, S. (2010). "Aforismos sobre yoga de Patanjali" en Vivekananda, S. *Raya Yoga* [trad. de S. Vijoyananda]. Buenos Aires: Kier; 147-259.

Recibido: 12-08-2021
Evaluado: 11-09-2021
Aceptado: 13-09-2021





VARIEDADES DEL CONVENCIONALISMO Y DEL NATURALISMO EN LA REFLEXIÓN ANTIGUA ACERCA DEL LENGUAJE

Eduardo Sinnott

[Universidad del Salvador]
[eduardosinnott@hotmail.com]
ORCID: 0000-0002-7609-3704

Resumen: En el *Cratilo* platónico se plantea por primera vez la cuestión del fundamento de la significación lingüística; se lo hace en el marco de la oposición entre naturaleza (*φύσις*) y convención (*νόμος*), en la que se basó también el debate posterior acerca del tema. En el trabajo que sigue se presenta un repaso de los aspectos teóricos más importantes de los argumentos de las tesis naturalista y convencionalista expuestas y defendidas en ese y en otros textos de la tradición antigua, y se esboza una tipología de las variedades que en esa tradición se ofrecen de aquellas dos posiciones.

Palabras clave: naturalismo; convencionalismo; Platón; Aristóteles; estoicismo; epicureísmo

Varieties of Conventionalism and Naturalism in Ancient Reflection on Language

Abstract: The question of the basis of linguistic significance is raised for the first time in Plato's *Cratylus*, in the context of the opposition between nature (*φύσις*) and convention (*νόμος*), on which later debate about the matter was also based. This work presents an overview of the most important theoretical aspects of the arguments of the naturalist and conventionalist theses as presented and defended in *Cratylus* and in other texts of the Ancient tradition, and outlines a typology of the varieties of both positions as offered in that tradition.

Keywords: naturalism; linguistic; conventionalism; Plato; Aristotle; Stoicism; Epicureanism

Νόμος - φύσις

La oposición entre naturaleza (*φύσις*) y convención (*νόμος*), que es el marco del debate platónico en torno del lenguaje expuesto en el *Cratilo*, deriva inmediatamente de la reflexión de la sofística acerca de los fundamentos de las normas éticas y políticas: aquellas dos nociones y la relación de oposición entre ambas precedieron, pues, a la elaboración del diálogo, pero su proyección al tema particular del lenguaje fue, hasta donde consta, cosa original de Platón¹, que debe de haber

1 Se ha creído reconocer anuncios del tema en filósofos presocráticos; cfr. Heráclito (DK 22b.48); Parménides (DK 28B. 8. 38-44); Empédocles (DK 31B. 9.5); Demócrito (DK 68B. 9).



visto en ellas términos aptos para definir la relación entre el lenguaje y las cosas o, más bien, entre el lenguaje y la verdad, que es el tema en que en este diálogo se centraron ante todo o en principio la atención y el interés del filósofo². Las nociones de φύσις y de νόμος, formadas de modo independiente la una de la otra, habían cobrado en época clásica un matiz nuevo y pasado a constituir una oposición antitética cercana a la moderna de 'naturaleza-cultura'³. En el pensamiento arcaico el νόμος⁴ era entendido como la norma

humana más alta, sancionada y respaldada por los dioses, y por eso incuestionable e ineludible. Inicialmente la palabra no habría hecho referencia a la costumbre o a la ley, sino más bien al ordenamiento válido que estaba por encima del individuo y de la comunidad y que regía la vida de ésta. Fueron, según parece, el conocimiento de los νόμοι de otros pueblos, difundido por la etnografía jonia y la consiguiente ampliación del horizonte los factores que hicieron que la idea de νόμος perdiera su validez irrestricta y se la asociase a las costumbres y los usos de los diversos pueblos, que son obligatorios para los miembros de cada uno de ellos, pero no para los de los otros; esto es, se comprobó que no existía un νόμος humano universal, sino distintos νόμοι⁵. Un paso más en esa dirección llevó a que se viera en el νόμος el producto de la convención humana, cuyo único fundamento era sólo el acuerdo de los hombres, que, llegado el caso, podía ser puesto en tela de juicio o aun desobedecido⁶. Por otro lado, desde an-

2 Después del *Cratilo*, la reflexión platónica acerca de las relaciones entre el lenguaje y la verdad se reanuda en el *Teéteto* y concluye en el *Sofista*; solamente en este tercer diálogo establece Platón en forma clara la distinción entre el nivel del sentido de la palabra aislada y el de la referencia del enunciado al plano extralingüístico en la que se funda la posibilidad de la verdad y la falsedad; cfr. *Sofista* 252d-253e. Los análisis del *Cratilo* se desenvuelven en el plano de la palabra aislada, a la que se concibe o se propende a concebir como provista de referencialidad y susceptible, por eso, de valor de verdad por sí sola. Como señaló STEINTHAL (1971: 139) a propósito de este punto, "Platón avanza despacio: cada paso, un diálogo".

3 No es posible establecer quién planteó expresamente por primera vez la oposición. En el siglo IV a.C. Aristóteles la tenía por antigua; cfr. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 13; según HEINIMANN (1978: 12-13), a quien seguimos en todo este punto, la documentación más temprana de ella se da en el "Acerca de los aires, las aguas y los lugares" del *Corpus Hippocraticum*.

4 Νόμος, derivado de νέμω (= "repartir"; "atribuir de acuerdo con la costumbre o la conveniencia"), hace referencia a lo que está en conformidad con la regla, la costumbre o la ley. Cfr. CHANTRAINE (1984: 742). En el fragmento de Empédocles señalado en la nota 1 se documenta la ocurrencia más an-

tigua de la palabra con sentido nítidamente lingüístico.

5 Un lugar clásico a este respecto es Herodoto (*Historias* 3. 38. 3-4), quien subraya el contraste entre las costumbres funerarias de culturas diversas y la fuerza del νόμος sobre aquellos para los que rige. La cita de Píndaro con que allí se cierra ese relato se reitera significativamente en el *Gorgias* platónico con el mismo sentido. Cabe notar que en la tradición filosófica ya Jenófanes de Colofón había hecho notar la diversidad cultural que se refleja en la idea y en representación de las divinidades.

6 Cfr. HEINIMANN (1978: 63-65). Por esa vía el νόμος humano y el νόμος divino llegaron a constituir una oposición, como se ve en

tes del siglo V a.C. la noción de φύσις había expresado la idea general de 'lo dado', esto es, del modo de ser que las cosas tienen de por sí o lo que ellas real o verdaderamente son, y ello por oposición a lo accidental, lo subjetivo y lo fenoménico⁷. En la segunda mitad de ese siglo la antítesis entre las nociones de φύσις y de νόμος se fijó o se consolidó en el contexto de las ya mencionadas elaboraciones del pensamiento sofístico en torno de la cuestión del fundamento de las reglas éticas y políticas; y ello en especial a propósito de la justicia en las relaciones de poder que se dan en el seno de una comunidad política. En el planteo de los sofistas lo regular parece haber sido ver a los miembros o a los grupos de la comunidad política en términos de fuertes y débiles por naturaleza (φύσει), y entender que para mitigar o anular la tensión o la oposición que

real o potencialmente se daba por eso entre ellos, se decidía superponer o sumar a aquella distinción natural la ley (νόμος) positiva, la cual, según las elaboraciones sofisticas mejor conocidas, o consolidaba el dominio de los fuertes sobre los débiles o protegía a los débiles del dominio de los fuertes⁸.

La corrección de los nombres

En el *Cratilo* el debate es presentado expresamente como debate acerca de la "corrección" (ὀρθότης) de los nombres⁹, noción que corresponde a la de 'propiedad' en el uso de las palabras. La pregunta es, pues, en principio, si la "corrección" de las palabras se funda en la naturaleza (φύσις) o en la convención (νόμος). También estas ideas de corrección y de incorrección lingüísticas habían sido relevantes en las elaboraciones de los sofistas: consta, en efecto, que algunos de ellos se preguntaron acerca de la "corrección" en el sentido de la adecuación en el uso o en la aplicación de las palabras, y eso tanto en el sentido de las relaciones de la palabra con la cosa denotada (Protágoras) cuanto en el del matiz semántico particular o específico apropiado para determinado contexto de uso (Pródico), y acaso aun en el

Sófocles en el notable parlamento de *Antígona* (vv. 449-470) en que se contraponen las leyes 'no escritas' (o 'naturales') de los dioses a las leyes positivas proclamadas por su tío Creonte. La oposición reemerge en Aristóteles bajo la forma de oposición entre legalidad natural (τὸ φυσικόν) y legalidad convencional o según la ley (τὸ νομικόν); cfr. *Ética Nicomaquea* 5.7. 1134 b19-1135a 9. En *Retórica* 1.13. 1373b. 1-27 se los contraponen en términos de la ley común (κοινὸς νόμος) a todos los hombres, que es ley según la naturaleza (κατὰ φύσιν) y ley particular (ἴδιος νόμος) que cada pueblo establece para sí mismo. La institución y la modificación de las leyes y de los sistemas políticos (Solón; Efialtes) debe de haber colaborado a poner de manifiesto con toda claridad que el νόμος procedía sólo de la decisión humana y que, por tanto, era variable, histórico y no forzosa o irrestrictamente obligatorio.

7 Cfr. en detalle el fragmento de Demócrito mencionada *supra* en la nota 1.

8 Así, en la visión de Trasímaco el νόμος es instrumento de los más fuertes para dominar a los más débiles (cfr. *República* 338a-344c), y en la de Calicles (cfr. *Gorgias* 483e-484e; 491e-492c) es, inversamente, instrumento de los más débiles para protegerse del más fuerte.

9 *Cratilo* 383a.